

**Alberto L. Bialakowsky, Nora Garita,
Paulo Henrique Martins y
Jaime A. Preciado Coronado (Coords.)**

MANIFIESTOS CONTRAPUNTOS ÉTICOS, POLÍTICOS, FEMINISTAS Y ECOSOCIALES



ALAS
Asociación Latinoamericana
de Sociología

 **CLACSO**

Manifiestos

Bialakowsky, Alberto L.; Garita, Nora; Martins, Paulo
Manifiestos : contrapuntos éticos, políticos, feministas y
ecosociales / Nora Garita ... [et al.] ; Coordinación general
de Alberto L. Bialakowsky ... [et al.] ; Prólogo de Angélica
Cuéllar Vázquez. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos
Aires : CLACSO ; Río de Janeiro : Ateliê de Humanidades
Editorial ; Lima : ALAS, 2024.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-801-5

1. Sociología. 2. Manifiesto. I. Garita, Nora II. Bialakowsky,
Alberto L., coord. III. Cuéllar Vázquez, Angélica, prolog.
CDD 306.01

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Política / Desigualdades / Democracia / Feminismos /
Ambiente

Diseño de tapa: Ezequiel Cafaro
Corrección: Juan von Zeschau
Diseño interior: Ateliê de Humanidades

Manifiestos

Contrapuntos éticos, políticos, feministas y
ecosociales

**Alberto L. Bialakowsky, Nora Garita, Paulo
Henrique Martins y Jaime A. Preciado
Coronado**
(Coords.)



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 - Producción 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 libreria.clacso.org

Manifiestos : Contrapuntos éticos, políticos, feministas y ecosociales (Buenos Aires: CLACSO / Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, marzo de 2024).

ISBN 978-987-813-801-5



CC BY-NC-ND 4.0

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



Suecia

Sverige

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

Prólogo.....	7
<i>Angélica Cuéllar Vázquez</i>	
Este libro es un <i>lyannaj</i> . A modo de presentación	9
<i>Nora Garita</i>	
Fortalezas y debilidades del <i>Manifiesto de la Internacional Progresista</i>	19
<i>Jaime A. Preciado Coronado</i>	
Por un pacto social, ecológico, económico e intercultural para América Latina.....	43
<i>Maristella Svampa, Breno Bringel, Liliana Buitrago, Alberto Acosta y Enrique Viale</i>	
<i>In-Manifiesto Neoliberal</i> . Ensayo para pensar lo oculto plenamente visible del triunfo cultural del neoliberalismo	67
<i>Patricia A. Collado Mazzeo</i>	
“Narrativas calibanas” o de manifiestos en disputa en época de pandemia.....	89
<i>Alberto L. Bialakowsky</i>	
No es una revuelta, es una revolución. Anotaciones sobre la internacional rebelde del siglo XXI.....	107
<i>Jaime Torres Guillén</i>	
La política de la inteligencia artificial: desmitificación, sesgos y desafíos democráticos.....	137
<i>María Luz Ruffini</i>	

Flora Tristán y su manifiesto <i>Unión obrera</i>	161
<i>Carolina Ortiz Fernández</i>	
Acuerparnos: por una red transfronteriza de los feminismos plurales.....	181
<i>Ruth Sosa</i>	
“¡Que viva la Internacional Feminista!”	195
<i>Manifiesto Fundacional de la Internacional Feminista</i>	
<i>El Manifiesto Convivialista Internacional</i> y el utopismo en América Latina.....	203
<i>Paulo Henrique Martins</i>	
Posfacio.	219
<i>Karina Batthyány</i>	
Sobre los autores y autoras	225

Prólogo

Angélica Cuéllar Vázquez

Presidenta de ALAS

En el marco del ciclo de debates realizado en el año 2021 entre expresidentas/es de la Asociación Latinoamericana de Sociología, se llevó a cabo un debate sobre manifiestos, es decir, sobre la manera cómo, a decir de Nora Garita, un sujeto social hace evidente su posición a una voz, es decir, se manifiesta. Si bien en aquel momento se discutieron tres manifiestos, el *Convivialista*, el *Progresista* y el *Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur*, gradualmente surgió la idea de convocar a otras personas y preparar este libro, dada la relevancia que tiene la ampliación del conocimiento científico en torno a los manifiestos, particularmente en el contexto de las luchas ideológicas actuales.

Los manifiestos a veces se contraponen y otras se complementan, pero en todos los casos son llamados a la acción y programas orientados a convocar a un conjunto de actores estatales y no estatales. El manifiesto es una explícita toma de posición y expresa alternativas que han sido construidas colectivamente; es cierto que puede haber manifiestos que postulan la necesidad de reforzar las posiciones individualistas basadas en la competencia y la acumulación, como es el caso del llamado *Manifiesto Neoliberal* y el *coaching ontológico* que le acompaña, pero la expresión manifiesto remite sobre todo a la síntesis de formas organizativas que buscan la justicia social, la solidaridad, la seguridad y la sostenibilidad.

Los manifiestos, en ese sentido, son pactos que buscan construir imaginarios colectivos y una plataforma de lucha en los distintos ámbitos de la sociedad; es el caso, por ejemplo, del *Pacto Social, Ecológico, Económico e Intercultural para América Latina*, orientado a la crítica al extractivismo y la afectación directa, de carácter negativo, hacia las comunidades del Sur Global. Representa, en ese sentido, una franca oposición ante los llamados *pactos verdes* que tienden a promover un crecimiento económico equitativo y sostenible, al tiempo que favorecen la mercantilización y la colonización del espacio ambiental de los países más desfavorecidos.

En el mismo sentido, el *Manifiesto de los Pueblos del Sur* destaca la forma como la pandemia de Covid-19 acentuó las crisis sociales, económicos, ecológicas y políticas en el mundo, pero principalmente en los países del Sur Global, razón por la cual exigen una *transición ecosocial radical* que sea también democrática, con justicia social-global, de género e intercultural, de modo que se transforme la esfera energética, industrial y agrícola. El *Manifiesto Progresista del Grupo de Puebla*, por su parte, propone la sustitución del modelo neoliberal por otro centrado en la solidaridad, la justicia y la democracia sustantiva. Tiene como base, por lo tanto, la movilización social, los bienes sociales públicos y la creación de un Estado social.

Es indudable que, en un momento de definiciones como el que actualmente nos interpela, el estudio sobre los manifiestos es central, en tanto estos expresan la voz y el programa de acción de sujetos colectivos que se posicionan frente a las grandes crisis y desigualdades de nuestros tiempos, pero que también proponen alternativas y formas precisas para su construcción e implementación.

Este libro es un *lyannaj*

A modo de presentación

Nora Garita

Lyannaj fue la palabra en *créole* adoptada como símbolo de un gran movimiento social contra el alto costo de la vida que se desarrolló en el año 2009 en el Caribe, concretamente en Guadalupe, Martinica, la Guyana, y se extendió a otras latitudes. *Lyannaj* fue definido entonces como un conglomerado de lianas, de bejucos, de fuerzas que se articulaban para potenciarse.¹ Como eco de ese movimiento, el poeta Glissant y el escritor Chamoiseau, ambos antillanos, hicieron converger la reflexión académica con la incidencia política y lanzaron el *Manifiesto por los productos de necesidades básicas* (2021). Este manifiesto expresaba el malestar causado por las políticas neoliberales a las que el movimiento social respondía, a la par que añadía a la canasta básica nociones relevantes percibidas al calor de la movilización: sentirse caribeños, rechazar el capitalismo, descartar la idea

¹ Ese sentido de la palabra *lyannaj* lo explica el editor del libro *Manifestes* (Glissant y Chamoiseau, 2021). El término fue adoptado como palabra identificatoria del movimiento por el colectivo *Lyannaj Kont Pwofitsayon* de Guadalupe y extendido a todo el movimiento. El *Manifiesto por los productos de necesidades básicas* fue firmado por los escritores antillanos Glissant y Chamoiseau, pero luego también adhirieron otras figuras caribeñas. Fue publicado por primera vez por el periódico *L'Humanité*, el 17 de febrero del 2009 con el nombre de *Manifiesto de nueve intelectuales antillanos por sociedades poscapitalistas*.

de desarrollo como crecimiento continuo, declarar la gratuidad de todo lo que amplifique la creatividad. La fuerza del *lyannaj* formará parte de las luchas planetarias contra el capitalismo y por un mundo ecológicamente nuevo. El clamor final del *Manifiesto por los productos de las necesidades básicas* aún se escucha: no temer ni abandonar “las grandes emociones de la utopía”.

Este libro que presentamos es, en cierto modo, un *lyannaj*, un rizoma de fuerzas sociales que se expresan por medio de manifiestos: articulan malestares, reflexiones, diagnósticos, imaginarios, propuestas y tienen a la utopía como una dimensión constitutiva. Los manifiestos abordados en este libro comparten la crítica a las crisis provocadas por el neoliberalismo y la conciencia del caos ambiental, a la vez que sostienen contrapuntos en otros aspectos. El volumen recoge un único manifiesto, el *Manifiesto (FIL)*, que se opone a estas características en común.

La mayoría de los manifiestos analizados dan cuenta de las grandes preocupaciones contemporáneas: la desigualdad creciente, el necesario giro que desplazará al antropocentrismo –que tanto daño ha producido al planeta– hacia un nuevo vínculo con la naturaleza, el borramiento de las fronteras rígidas entre el ser humano y la tecnología, la necesidad de un nuevo tipo de relación entre los seres humanos entre sí y con la vida no humana. Sobre esto último, estos manifiestos se encuentran en diálogo con reflexiones surgidas en otras latitudes. Así, como signo de los tiempos, la filósofa Corine Pelluchon escribió el *Manifiesto Animalista* (2021) en el que promueve una sociedad en la que no todo tenga un valor mercantil. Esta autora plantea una radical ruptura con el antropocentrismo, que hace indispensable una nueva concepción del ser humano como sujeto relacional que requiere de otros seres vivos. Esto implica establecer una nueva relación con otros seres no humanos y el fin de la crueldad hacia los animales. Se trata de un replanteamiento ético, una discusión sobre la justicia, que señala hasta qué punto el desarrollo se ha basado en la explotación ilimitada de la naturaleza. Dada la trascendencia de esta temática, el libro le dedica un apartado especial.

La lectura del presente libro permitirá, en lo que se refiere al ambiente, apreciar la variedad de matices que existen actualmente en la manera de abordar y enfrentar el cambio climático: el convivialismo ha elaborado un segundo manifiesto para incluir el principio normativo de “naturalidad común” y abrir de esta manera el debate sobre la crisis ecológica y climática; la Internacional Progresista propone en su plan impulsar la sostenibilidad; así como existe un consenso entre los gobiernos progresistas para apoyar el Green New Deal y el Pacto Verde Europeo. A modo de voz contrapuesta, el *Pacto Ecosocial del Sur* denuncia los impactos nefastos de dichos pactos hegemónicos en el Sur Global, abogando por una transición energética justa y popular, es decir, que articule justicia social y justicia climática.

Los manifiestos fueron seleccionados con dos criterios: referirse a temas pertinentes a la problemática social actual y tener la intención de repercutir en la construcción de alternativas al convocar a acciones transformadoras.

Abre el libro un trabajo de Jaime Preciado Coronado sobre la Internacional Progresista nacida en 2020. El autor sitúa la Internacional Progresista como un contrapunto tanto a la Internacional Reaccionaria como a la Internacional Convivialista, así como una propuesta frente a la Internacional Rebelde. El texto comienza contextualizando el *Manifiesto de la Internacional Progresista* en el marco de antecedentes de otros “nuevos manifiestos”, entre cuyos rasgos destaca la reivindicación de la democracia participativa, la ciudadanía y las justicias multiculturales emancipatorias. No estamos ante un nuevo fantasma el que recorre el mundo, sino ante un nuevo debate, afirma Jaime Preciado Coronado: “el progresismo como proyecto de pluralidad [...] busca trascender tanto a la tradicional geometría política de izquierda y derecha como, por otro lado, la articulación de autonomías regionales en lo que se puede llamar una Internacional Rebelde”. Su texto analiza el plan de acción, el apoyo a movilizaciones y la agencia de noticias. Señala también las principales críticas que se han hecho al progresismo: su concepción lineal del desarrollo y el haber mantenido durante sus gobiernos el extractivismo

–fundamento del neoliberalismo– al establecer alianzas con corporaciones transnacionales agroempresariales y extractivistas, lo cual impidió verdaderas reformas tributarias.

El apartado ecosocial del libro comprende tres documentos escritos de manera colectiva por Alberto Acosta, Breno Bringel, Liliana Buitrago, Maristella Svampa y Enrique Viale. El primero es el texto llamado “Por un pacto social, ecológico, económico e intercultural para América Latina”, elaborado en mayo de 2020 en el contexto de la pandemia, que recopila y piensa experiencias “desde abajo”. Este texto recupera propuestas y experiencias colectivas, comunitarias en el cuidado de la vida. Se lanzó como una plataforma (no como un listado de demandas) que permite construir imaginarios que articulen justicia redistributiva y justicia ambiental.

El segundo es “Transiciones justas. Visión del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur”. La visión planteada por el Pacto mantiene una perspectiva holística que integra experiencias “desde abajo” y no separa la justicia social de la justicia ambiental. Parte de una visión geopolítica que le permite distinguir los pactos verdes hegemónicos de esta propuesta desde el Sur. Los pactos hegemónicos carecen de una visión de la relación Norte-Sur, que ignora los impactos que su transición hacia energías renovables produce en el Sur Global al intensificar el extractivismo en nombre de la “transición verde”. La geopolítica de las transiciones ecosociales señala, desde el largo plazo, al capitalismo y al imperialismo como generadores del despojo y, en el corto plazo, a las falsas soluciones. Desde esa óptica geopolítica se puede comprender el impacto negativo del sistema en sus prácticas extractivistas, que hacen perder biodiversidad y afectan a las comunidades en el Sur global. El Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur clama por un cambio estructural del modelo productivo, del sistema energético y de los vínculos con la naturaleza.

El tercero es el “Manifiesto de los Pueblos del Sur por una transición energética justa y popular”. Este texto pone en el centro la posibilidad de construcción del futuro a partir del cuidado de la vida y retoma propuestas y prácticas surgidas desde América Latina. No es

un pliego de peticiones, sino la propuesta de una plataforma de lucha que se irá construyendo de manera colectiva. Enumera algunos puntos que permitirían articular la justicia distributiva, de género, ética y ambiental.

En el trabajo “La política de la inteligencia artificial: desmitificación, sesgos y desafíos democráticos”, María de Luz Ruffini reflexiona sobre las llamadas “formas de vida infotecnológicas” y sus impactos en lo social, lo subjetivo y lo político, y se pregunta qué lugar queda para los procesos políticos democráticos y progresistas. Recorre varios manifiestos y cartas para visualizar las posiciones que nutren el debate. En el *Manifiesto para Cyborgs* encuentra la propuesta de una nueva epistemología política para entender entramados sociohistóricos y tecnológicos y sus efectos en la producción subjetiva. En marzo de 2023, el debate en torno a la inteligencia artificial (IA) se agudizó: por un lado, apareció una carta firmada por referentes relevantes en ese campo que llamaba a una pausa en los experimentos vinculados a este fenómeno hasta lograr sistemas de gobernanza sólidos al respecto. Por otro lado, la Red Abierta de Inteligencia Artificial en gran escala (LAION) propuso que en vez de intentar impedir el desarrollo de la IA era necesario construir “un entorno de investigación mejor organizado, transparente, consciente de la seguridad y colaboración”. Ya en 2015, el *Manifiesto Xenofeminista* reconocía la ciencia y la tecnología como parte de la urdimbre cotidiana y veía los avances tecnológicos como un campo abierto a la intervención feminista. María de Luz Ruffini propone, ante esta polémica, la necesidad de una “tecnopolítica progresista situada desde América Latina” y señala puntos de encuentro entre los manifiestos *cyborg*, *aceleracionista*, *xenofeminista* y el *Manifiesto de la Internacional Feminista*: la materialidad de las lógicas informacionales, el socavamiento de la rígida distinción naturaleza-técnica, la abolición de estructuras identitarias que ofician como vectores de desigualdad, entre otros aspectos. Para poder actuar políticamente, considera Ruffini, es necesario comprender los universos de virtualidad ligados a la inteligencia artificial. Por eso, recuerda que esta tecnología tiene limitaciones:

el sesgo histórico, el sesgo de los datos de entrenamiento y el sesgo algorítmico. Esto hace relevante el análisis de la gubernamentalidad algorítmica. El bucle cuerpo-cerebro-plataforma tiende a eliminar las capacidades deliberativas (justamente, lo que se requiere para enfrentar los efectos de desterritorialización de lo digital). Por eso, es necesario poner al servicio de la democratización y el cuidado los mismos procesos de “exsomatización”, así como también valorar los aportes de las epistemologías feministas del conocimiento situado.

Carolina Ortiz abre la relevante sección de manifiestos feministas con un homenaje a Flora Tristán, que evidencia su rol de pionera en la teoría social y el feminismo. En 1843, esta autora franco-peruana publicó un manifiesto, *Unión Obrera*, en el que articula el progreso con la libertad de las mujeres. Allí señaló cómo el capitalismo se nutre de la explotación de los trabajadores y cuestionó la división del trabajo material e intelectual. Cinco años antes de que se lanzara el llamado “¡Proletarios de todos los países, uníos!” en el *Manifiesto Comunista*, Tristán ya proponía la necesidad de la unión universal de los obreros y de las obreras, señalaba que la única propiedad de los obreros son sus brazos (su energía corporal) y esbozaba antecedentes de la teoría del valor.

El apartado dedicado a feminismos incluye también el *Manifiesto Fundacional de la Internacional Feminista*, de marzo 2023. Su punto de partida es la constatación de la convivencia del patriarcado y el capitalismo, que se refuerzan de manera recíproca. El manifiesto valora el internacionalismo como imprescindible ante los avances de las derechas reaccionarias. La Internacional Feminista se define como anticapitalista, como un feminismo popular, comunitario y de clase que apuesta a un proyecto democrático, ecologista y de paz.

Las resonancias que la lectura del *Manifiesto de la Internacional Feminista* produjo en Ruth Sosa integran el texto “Acuerparnos: por una red transfronteriza de los feminismos plurales”, en el que su autora resemantiza nociones como cuerpo, territorio y conflicto. Sosa, a su vez, retoma cómo la propuesta central de los feminismos plurales se centra en el cuidado de la vida, lo que cuestiona la división del

trabajo productivo y reproductivo. Destaca el sentipensar y accionar en la “cudadanía” como propuesta feminista para toda la sociedad al aceptar que somos entre-dependientes. Se trata de cuidar la casa común. Asimismo, señala dos movimientos que hacen rotar la episteme: las políticas callejeras o “teoría de las calles” (Bialakowsky) y la micropolítica a partir de lo cotidiano. “Son las manos sensibles, sus fronteras indómitas (...) las que nos transforman hacia cambios pluricivilizatorios”, afirma Ruth Sosa.

Alberto Bialakowsky inicia su texto “Narrativas calibanas o de manifiestos en disputa” con un diálogo de *La tempestad* de Shakespeare. Esa es, a nuestro modo de ver, la forma en que Alberto sitúa los dos manifiestos que analiza en la región latinoamericana. *La tempestad* ha sido, a lo largo de la ensayística latinoamericana, eje de reflexiones sobre la dicotomía barbarie/civilización. Escritores como Rodó, Fanon, Aimé Césaire, Villena Fiengo y, de manera paradigmática Fernández Retamar, han tomado *La tempestad* como punto de partida para sus reflexiones sobre la identidad latinoamericana. “Nuestro símbolo no es Ariel, como pensó Rodó, sino Calibán”, decía Fernández Retamar (1971, p. 16). Inserto en este diálogo de ensayistas, Bialakowsky contrapone dos Manifiestos: el *Manifiesto FIL* (Fundación Internacional por la libertad, 2020) y el *Manifiesto Progresista del Grupo de Puebla* (PGP, 2021). El FIL propugna en sus estrategias discursivas la libertad individual, la propiedad privada, el libre mercado. El *Manifiesto Progresista del Grupo de Puebla* respalda las movilizaciones sociales como un derecho, habla de bienes sociales públicos y de Estado social. El FIL proclama al sujeto individual, el *Manifiesto Progresista* al sujeto colectivo. Bialakowsky mira la disputa entre ambos manifiestos como contenidos puestos en juegos de verdad, es decir, en la disputa verdad-poder planteada por Foucault. En esa confrontación circula la acusación recíproca de quién es el antropófago; es necesario contrastar las evidencias, afirma Bialakowsky.

Jaime Torres Guillén, en su trabajo “No es una revuelta, es una revolución. Anotaciones sobre la Internacional Rebelde del Siglo XXI”, parte de una definición propia de revolución: “La entiendo como una

larga lucha colectiva para construir sociedades autónomas, democráticas y libres”. La propuesta del ensayo considera que tanto el confederalismo kurdo como el zapatismo son revoluciones, en tanto su transformación política es totalmente novedosa (en sus formas de gobernarse y en la formación social de sus comunidades y pueblos) y constituyen ambos las internacionales rebeldes del siglo XXI. Tienen en común la lucha contra este sistema que amenaza la vida; también comparten el crear, desde la pluralidad, muchos mundos posibles y el abrir la esperanza de construir de manera conjunta la libertad, la democracia, la justicia. El zapatismo ha ido construyendo autonomía sin separatismo, ha ido aunando libertad (autogobiernos de los caracoles y las Juntas) con justicia, sin exclusión de raza, género, edad, religión. Ha ido redefiniendo conceptos (“mandar obedeciendo”). La Revolución kurda, plantea Jaime Torres, ha emprendido el camino del confederalismo democrático en vez de luchar por la toma del poder del Estado. También, ambos movimientos anudan libertad y justicia (Casa de las mujeres-Casa del Pueblo). En ambos casos, afirma Jaime Torres, la violencia no es consustancial a la revolución. No se trata de querer replicar ambas experiencias, sino de comprender la universalidad del proyecto subyacente en sus prácticas políticas.

Patricia Alejandra Collado no analiza un manifiesto específico, sino el envés de algo que se manifiesta como tal. Algo que en forma velada apunta a construir sentido apelando a lo individual. Algo que, en lugar de propiciar la construcción de sujetos colectivos, se dirige a crear y reforzar subjetividades individuales funcionales al neoliberalismo, bajo el disfraz terapéutico. Observa cuatro situaciones o imágenes de lo que llama “*coaching* ontológico” donde se borra lo social. Al hacerlo, la política se desdibuja. Cualquier asunto público pasa a ser un asunto de “gobierno de sí”. La oferta del *coaching* ontológico ofrece “una belleza cándida, exitosa, pacificada y redimida. A esta, la autora contrapone lo monstruoso que emerge y no se puede ocultar: *zombis* y poblaciones trabajadoras extinguidas. Desde y con esas monstruosidades, será posible el retorno de lo político, lo

común, lo público. Es decir, en la construcción de una contrahegemonía se requiere lo colectivo, plantea Patricia Collado.

¿Qué es el convivialismo? Es “la filosofía política de la convivencia, (...) el arte de cooperar respetando la oposición, pero rechazando las acciones de masacrar al otro”, afirma Paulo Henrique Martins en su texto “*El Manifiesto Convivialista Internacional* y el utopismo en América Latina”. En su texto parte propone tomar en serio la crisis actual y acompañar todas las luchas contra el neoliberalismo. A los principios normativos del primer manifiesto (humanidad común, la *socialidad* común e individuación legítima, que correspondieron a las cuatro grandes ideologías ya desgastadas de la modernidad) añade el principio de la “naturalidad común” para destacar la importancia de lo ecológico, y propone la ontología de un humanismo convivencial. Ante las consecuencias nefastas del capitalismo neoliberal, es indispensable un nuevo orden político y moral, una ética pluriversal. Martins enumera las crisis actuales, denunciando la crisis moral, las prácticas autoritarias, la destrucción de los sistemas ecológicos. Además de ser una filosofía política, el convivialismo es un utopismo que dialoga con propuestas surgidas desde espacios comunitarios y resistencias anticoloniales en América Latina (buen vivir, Pacha Mama, pedagogía del oprimido). De esta articulación de utopías, surge otro principio: el de la etnia común. El convivialismo apuesta a construir un nuevo proyecto civilizatorio: un mundo convivencial articulado en una ética democrática.

En su libro *Las ciudades invisibles*, Ítalo Calvino narra una escena. Kublai, nieto del Gran Kan, mira el Atlas de su abuelo y le pregunta a Marco Polo sobre las tierras prometidas visitadas en su pensamiento, pero aún no descubiertas ni fundadas (como Utopía, entre otras). Marco Polo le responde:

Para llegar a estos puertos no sabría trazar la ruta en la carta ni fijar la fecha de arribo (...). Si te digo que la ciudad a la cual tiende mi viaje es discontinua en el espacio y en el tiempo (...) no creas que hay que

dejar de buscarla. Quizás mientras nosotros hablamos está asomando, esparcida dentro de los confines de tu imperio.

Coincidimos con Marco Polo: quizás en este libro encontremos, esparcidas en medio de los manifiestos, las piezas que integran el rompecabezas de la ciudad de la Utopía. Al adentrarnos en sus páginas veremos asomarse, entre líneas, las fuerzas que se articulan apuntando hacia diversas utopías. Encontraremos apuntes sobre acuciantes problemas sociales y alternativas a estas sociedades. Es decir, quien lea este libro, habrá comprendido cuáles sujetos sociales se conjugan en el *lyannaj* que empuja las posibles direcciones de la historia venidera.

Bibliografía

Glissant, Édouard y Chamoiseau, Patrick (2021). *Manifestes*. Paris: La Découverte.

Pelluchon, Corine (2021). *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*. Paris: Payot Rivages.

Fortalezas y debilidades del *Manifiesto de la Internacional Progresista*

Jaime A. Preciado Coronado

Introducción

En este trabajo se resalta la importancia de los manifiestos por la condensación histórica y coyuntural que representan en su convocatoria a la acción pública razonada en las arenas públicas de la y lo político. En un medio en el que los discursos públicos cobran especial relevancia, se expresan imaginarios colectivos que llaman a la transformación organizada de la sociedad. Luego del lanzamiento del *Manifiesto Comunista* en 1848, hay una nueva vertiente que, de acuerdo con De Sousa (2006), contiene varios rasgos que hacen relevante la estructura narrativa y la incidencia práctica de los “nuevos manifiestos”, en la medida en que se concentran en temas socialmente pertinentes y en la creación de alternativas que logren impulsar un mayor potencial para construir globalizaciones contrahegemónicas en las próximas décadas.

En este sentido se ubica la Internacional Progresista, que cobra nuevos bríos a partir de su relanzamiento en 2020, como una práctica política que contrapuntea la emergencia de la Internacional

Reaccionaria y, también, como un desafío a otras manifestaciones políticas como la Internacional Convivialista, o frente a la Internacional Rebelde, desde donde provienen críticas radicales al accionar de los gobiernos progresistas, que toman nuevas energías en Latinoamérica, donde se ubican los casos de Argentina (hasta 2023), Bolivia (2020), México (2018), Chile (2021), que se mantienen en el gobierno, además de nuevos gobiernos que están en el espectro progresista en Brasil, con Inácio Lula da Silva, y en Colombia, con Gustavo Petro (ambos ganan en 2022). Entre críticas y autocrítica, la Internacional Progresista requiere una mirada aguda desde las ciencias sociales.

Entre los hitos fundadores del *Manifiesto Comunista* (1848) están: la elaboración de conceptos en torno del comunismo sobre cuestiones públicas de la mayor relevancia que se comunican para convocar a manifestarlos colectivamente; el llamado a una movilización de voluntades organizadas a escala internacional, de la que depende su eficacia; la interpelación frente al orden existente mediante una argumentación ordenada por ideas que (con)mueven hacia el cambio social desde una perspectiva revolucionaria; la identificación de interlocutores con potencial revolucionario transformador; la enunciación de los obstáculos a superar para alcanzar así los objetivos de transformación mundial y su correlato en el Estado nacional.

Al conmemorar que el *Manifiesto Comunista* cumplía 150 años de existencia en 1998, Boaventura de Sousa (2006, p. 192) dice que Marx y Engels ofrecieron con ese documento

una mirada global de la sociedad de su propio tiempo, una teoría general del desarrollo histórico y un programa político de corto y largo plazo (sin embargo, las profecías de Marx jamás llegaron a hacerse realidad). El Manifiesto es un documento eurocéntrico que irradia una fe inevitable en el progreso, que proclama a la burguesía como la clase revolucionaria que lo hizo posible, y que pronostica la derrota frontal de la burguesía a manos del proletariado como clase emergente capaz de garantizar la continuidad de dicho progreso más allá de los límites impuestos por la propia burguesía.

Boaventura señala que el propio capitalismo se globalizó de una forma mucho más efectiva que la internacional del movimiento del proletariado, cuyas conquistas, principalmente en los países más desarrollados, consistieron en humanizar, más que a superar, tal capitalismo. Pero los males sociales denunciados en el manifiesto siguen siendo tan crónicos como los que denunciaba en su época: guerras permanentes contra los oprimidos; polarización y desigualdad social abismal entre ricos y pobres. Así, entre manifiestos y proclamas se publicitaron distintas posiciones políticas que también apelaban a una dimensión internacional; paralelamente a las internacionales fundadas por los partidos comunistas, que fueron impulsadas por la revolución soviética hasta que se difuminó la Tercera Internacional, se agrupan formaciones políticas partidistas como la Internacional Socialista, los matices que introduce la Internacional socialdemócrata, o la Internacional Demócrata Cristiana.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la disputa por el espacio político público rebasa la matriz partidista que había dominado el escenario global. De manera que irrumpen declaraciones, llamados a la acción, manifiestos que convocan a actores no estatales, que ponen en jaque a la vez al sistema político y de partidos que sostienen al Estado-nación, y al encuadre ideológico del liberalismo, del conservadurismo y de las heterogéneas corrientes comunistas y socialistas de la posguerra. Prevalió entonces un enfoque eurocéntrico similar al del *Manifiesto Comunista* frente al cual el sistema político estadounidense crearía un “internacionalismo sin la Internacional”, esto es un bipartidismo nacionalista que, sin embargo, reclama para el mundo un ideario democrático de raíz neoliberal, como lo muestra la Cumbre por la Democracia que organizó el presidente Biden en diciembre de 2021, de la cual emanaron una serie de pronunciamientos, exigentes de un alineamiento político a la hegemonía del orden mundial liberal, corporativo, supremacista blanco, patriarcal.

Ante la insurgencia ciudadana, que se desmarcó de la matriz estadocéntrica y partidista, crecieron las manifestaciones en el espacio público junto con los llamados, o manifiestos, e incluso las

convocatorias a pactos sociales, todo lo cual se expresó en una narrativa novedosa en sus argumentos y formas de comunicar su llamado a la acción colectiva. A su vez, la búsqueda de nuevos formatos para la (re)generación de su base social, movió a la coordinación de los partidos políticos en la escala internacional, aunque, novedosamente, desde la escala nacional y regional supranacional. En Italia nace una agrupación política: *Il Manifesto*, que se proponía la reestructuración del movimiento obrero internacional, mientras que en América Latina se creaba una agrupación de centro izquierda conocida como el *Foro de São Paulo*. Actualmente, un nuevo debate recorre el mundo: de un lado, el progresismo con un proyecto de pluralidad que busca trascender la tradicional geometría política de izquierda y derecha, lo cual incluye una fuerte discusión sobre el rol del populismo, y, de otro lado, una cierta vinculación mundial de experiencias libertarias de base autonómica regional, que están prefigurando lo que podríamos llamar la Internacional Rebelde.

El manifiesto como creación colectiva de alternativas

Con el agudizamiento de las desigualdades sociales crecieron las interrogantes sobre las formas organizativas más eficaces de luchar por una justicia social redistributiva; sobre una forma de combatir la violencia y la inseguridad pública; sobre una forma de construir paz con justicia, dignidad y su capacidad para asegurar y profundizar derechos y libertades; sobre la mejor manera de conciliar los términos del desarrollo con la sustentabilidad; sobre la dimensión intercultural combativa de la colonialidad del poder y del Estado patriarcal hetero-normativo. Se pueden distinguir al menos tres vías por las que se expresan manifiestos convocantes a una acción mundial pública y colectiva transformadora:

- La Internacional Rebelde, que impulsan gobiernos basados sobre formatos de (auto)gestión autonómica, como es el caso de los Caracoles Zapatistas, el *Wallmapu* suramericano del

movimiento mapuche, las organizaciones indígenas del Cauca Colombiano o, en otra latitud, la lucha de las y los kurdos que proyectan una nueva forma de poder desde el confederalismo democrático. En estos casos, no existe un manifiesto internacional explicitado, pero sí hay elementos que se comparten en las experiencias libertarias locales. Desde la diversidad social que representan estos “pueblos en movimiento” (Zibechi, 2022) existen imaginarios colectivos agrupadores de convergencias y aspiraciones comunes, como el *Abya-Yala*.

- Recientemente, un grupo de intelectuales agrupados en el *Mouvement Anti- Utilitariste en Sciences Sociales* (MAUSS) lanzó en 2013 el *Primer Manifiesto Convivialista* con el subtítulo *Declaración de Interdependencia*:¹ “Su punto de partida era, desde ese entonces, la certeza de lo que le hace falta a miles o decenas de miles de asociaciones o redes, de docenas o cientos de millones de personas en todo el mundo que buscan escapar de las garras del capitalismo neoliberal, lo que les impide coordinarse entre ellas y las condena a una forma de impotencia, y eso es la falta de un consenso explícito y claramente compartido sobre algunos valores o principios centrales. Es la falta de una filosofía política (*largo sensu*) alternativa al neoliberalismo” (Internacional Convivialista, 2022, p. 8).
- En este trabajo se analiza la Internacional Progresista, la cual se está manifestando en diversas condiciones sociopolíticas cuya interpretación considera el potencial de movilizar todas las fuerzas progresistas del mundo, aunque sus manifiestos se expresan en diversas escalas: la europea, la latinoamericana (como el Grupo de Puebla) y caribeña; o en distintas coyunturas, generalmente relativas a procesos electorales nacionales, o de cara a las megatendencias globales relacionadas con

¹ En 2020 se lanza el segundo *Manifiesto Convivialista* –Título original: *Second Manifeste convivialiste*, Actes Sud 2020–, puede considerarse como una declaración de mayor interdependencia (Le Bord de l’eau, 2013).

la crisis capitalista. Coincido con Boaventura de Sousa, quien identifica a las fuerzas progresistas como aquellas que reúnen a quienes les inquieta la expansión del fascismo social, “al cual no consideran como un fenómeno inevitable, y quienes por lo tanto persisten en la creación de otro tipo de alternativas” (de Sousa, 2006, p. 194).

Siguiendo con De Sousa (2006), hay cinco rasgos que hacen relevante la estructura narrativa y la incidencia práctica de los “nuevos manifiestos”, en la medida en que se concentran en temas socialmente pertinentes y en la creación de alternativas que logren impulsar un mayor potencial para construir globalizaciones contra-hegemónicas en las próximas décadas:

1. La democracia participativa ante una democracia liberal que cada vez es menos persuasiva y creíble, que expresa crisis de representación y con un déficit de participación que erosiona la credibilidad y la legitimidad de la política y del Estado. En contraste, hay modelos alternativos de democracia que surgen de la tensión entre capitalismo, distribución y reconocimiento. Desde lo político, se generan nuevos contratos sociales más justos y más comprensivos.
2. Sistemas alternativos de producción que ofrecen una respuesta posible al fascismo social. Si bien una economía de mercado es viable, e incluso deseable dentro de ciertos límites, una sociedad de mercado no resulta viable; esta es una de las pautas del fascismo social cuyo privilegio del mercado resulta moralmente repugnante y prácticamente ingobernable. Otras alternativas que desmercantilizan la producción capitalista pueden generar prácticas contrahegemónicas, aunque sus organizaciones no sean impulsadas directamente por la Internacional Progresista.
3. Ciudadanías y justicias multiculturales emancipatorias. La idea de que la dignidad humana puede ser formulada en

diferentes “lenguajes”. Debido a que la construcción de las naciones fue lograda con frecuencia mediante la represión de la identidad cultural y nacional de las minorías e incluso de las mayorías en ciertos casos, el reconocimiento del multiculturalismo y de la multinacionalidad llevan consigo la aspiración a la autodeterminación. El relativismo resulta inadecuado como postura filosófica.

4. La biodiversidad, la competencia entre conocimientos y los derechos de propiedad intelectual, crean un campo científico en disputa en torno del Estado y sus políticas científicas y tecnológicas, las cuales son aprovechadas por el complejo químico farmacéutico para catapultar sus ganancias. La correlación entre territorios indígenas y territorios biodiversos en el Sur global cuestiona el avance de los derechos de patentes y de propiedad intelectual, mediante las prácticas indígenas de conservación y reproducción de la biodiversidad. Así, crecen áreas de conservación y de protección a la biodiversidad que incluyen la valoración de territorios, formas de vida y conocimientos tradicionales de indígenas y campesinos.
5. Un nuevo internacionalismo del movimiento de los trabajadores supone la proliferación de esferas públicas de índole local y global en donde los Estados nación sean importantes socios, pero no facilitadores exclusivos de legitimidad o de hegemonía. El éxito de la internacional de lxs trabajadorxs, sin embargo, depende de los vínculos “extraeconómicos” que desplieguen los movimientos de los trabajadores que reivindicán cuestiones laborales, con otros movimientos sociales que luchan contra la desigualdad, pero también contra el despojo, por la justicia socioambiental y los diversos temas políticos, culturales y por los derechos de ciudadanía; en general, por su vinculación con los ejes temáticos planteados en los cuatro puntos previos.

Potencialidades y dificultades del *Manifiesto Progresista*

El marco de estos cinco puntos ayuda para comprender el surgimiento de la Internacional Progresista, al buscar el impulso de una red que traduzca la voluntad organizativa como facilitadora del tránsito entre movimientos sociales híbridos en su composición hacia una política de alianzas y pactos que combinen diversas esferas de lo público social ante lo gubernamental y ante lo estatal. Se trata de disolver el fascismo social, cuya articulación en una Internacional Reaccionaria contra la izquierda, los populismos y los progresismos es creciente en el mundo² y particularmente en América Latina.³ También la Internacional Progresista trata de impulsar, fortalecer y crear una red de gobiernos de corte progresista. Aquí está su principal apuesta, aunque también su principal desafío: trascender la esfera pública estatal mediante su articulación con los movimientos sociales que nutren la esfera de lo público social, quienes son, a su vez, los principales interlocutores del *Manifiesto Progresista*.

Pablo González Casanova ya se refería en 2011 a los desafíos para un manifiesto de izquierda en el Siglo XXI:

² En el plano ideológico esa Internacional Reaccionaria no cuenta con un manifiesto unificador mundial, sino que ofrece varias caras que están construidas en torno de un nacionalismo supremacista blanco y patriarcal, que combate la “ideología de género”, el “marxismo cultural” y la “influencia comunista”. Aquí convergen tendencias ultraconservadoras en el plano religioso católico y cristiano, particularmente de algunas iglesias evangélicas neopentecostalistas.

³ Juan J. Paz-y-Miño Cepeda, sitúa a la “Internacional derechista”: “Tres fundaciones cumplen el papel de ‘tanques de pensamiento’ (think tanks) con amplio impacto: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales (FAES) presidida por José María Aznar; Fundación Disenso (FD), entre cuyos ‘patronos’ está Santiago Abascal, presidente de VOX; y Fundación Internacional para la Libertad (FIL), presidida por Mario Vargas Llosa, literato peruano que vive en Madrid y cuyo giro al neoliberalismo ha merecido ser tratado por el demoledor libro de Atilio Borón *El hechicero de la tribu*. Coinciden en promover los valores de la libertad, la democracia y el Estado de derecho, vinculados al libre mercado, la empresa privada y el ‘humanismo occidental’” (Paz-y-Miño Cepeda, 2021).

Un clamor resuena en todo el mundo. Todos queremos libertad, todos soñamos con la democracia. Que nos la den, que la hagamos, que la apoyen y, sobre todo, que luchemos por tenerla. (...) Pero ¿con quién vamos a luchar, al lado y al amparo de quién queremos luchar? ¿Con quién contamos y queremos contar? (González Casanova, 2011).

Libertad, democracia, en función de la definición de los interlocutores y de las alianzas. Un manifiesto así requiere de un diagnóstico sobre el poder a escala mundial que aclarare no sólo lo que queremos sino cómo pensamos realizarlo y una manera de resolver las diferencias que se dan

entre quienes luchamos bien que mal por la emancipación humana, y que luchamos en distintos países y condiciones...; [el encuentro de] algunas políticas coincidentes (...) a reserva de que la evolución de las luchas vaya unificando criterios y experiencias [Lo] primero es no exigir que todos tengan la misma posición que uno tiene. Lo segundo, es dar las razones por las que en un momento y situación dados uno toma la posición que otros no comparten. Lo tercero es ver si las razones de una toma de posición se confirman o disconfirman por la experiencia (González Casanova, 2011).

Si bien la Internacional Progresista no sitúa el campo de la izquierda como una definición central, sus fundadores toman en cuenta la complejidad del mundo contemporáneo y la visibilidad creciente de la diversidad y pluralidad de las opciones políticas que sitúan al progresismo como estrategia política y gubernamental. No obstante, la diferenciación de las prácticas políticas y la heterogeneidad de los movimientos sociales con perspectivas transformadoras, hacen que resulte imposible la elaboración de un solo manifiesto en el que se incluyan y se traduzcan todos los principios de acción. De ahí que se necesita distinguir el manifiesto “fundador”, de los manifiestos realizados al calor de coyunturas críticas en forma de declaraciones y comunicados. Por lo tanto, permanecen varias tensiones en el tránsito de la traducción con pretensiones orientadoras hacia la

acción colectiva en el campo de lo público y, particularmente difícil, la traducción en apuestas electorales y de conformación de gobiernos progresistas. Ámbitos conflictivos entre lo que se puede caracterizar como izquierda social e izquierda gubernamental.

El origen de la Internacional Progresista en mayo de 2020 la hace una experiencia difícil de evaluar; esta surge como un espacio de convergencia entre experiencias de gobierno, intelectuales y organismos sociales que reconocen abiertamente un programa de acción política y de gobierno de carácter progresista. Sus antecedentes se remontan a diciembre de 2018, cuando el Movimiento Democracia en Europa 2025 (*Democracy in Europe Movement*, DiEM25) y el Instituto Sanders de Estados Unidos, hicieron un llamado abierto a todas las fuerzas progresistas del mundo para constituir un frente común. En el origen de esta instancia de coordinación política convergen tres procesos mayores:

1. Experiencias de gobierno exitosas en Europa, que en algún momento inquietaron al multilateralismo financiero internacional y europeo, como fueron los casos de Grecia y Portugal, y más recientemente el caso de Podemos en España. Otras experiencias contrastantes, como la del laborismo inglés que recuperó cierta fuerza en el parlamento pero que enfrentó, no sin ambigüedades, el BREXIT.
2. La ampliación de la base social de apoyo del progresismo en la figura de Bernie Sanders y de un equipo de diputados y senadores que impulsan posiciones progresistas en Estados Unidos. Sin embargo, esa Democracia S.A. de la que habla Wolin (2008) ha impedido que Sanders se convierta en candidato presidencial y las tendencias progresistas sufren el embate del anticomunismo, del supremacismo blanco patriarcal, racista, que, junto con una parte del fuego amigo del Partido Demócrata, atacan los intentos reformadores del progresismo.
3. Las experiencias progresistas en todos los continentes y particularmente en América Latina, las cuales proyectan al

progresismo como una alternativa de gobierno que depende de su actualización y de su renovación crítica. Aquí converge el Grupo de Puebla, en el que sus integrantes forman parte también de la Internacional Progresista.

La Internacional Progresista tiene tres pilares coordinadores de sus actividades: plan, movimiento y agencia. Aquí presento un resumen de los manifiestos de la Internacional Progresista desde su fundación en mayo de 2020 hasta la fecha. Primero, a través de interpretar la visión de cada uno de los pilares de actividades de la institución. Segundo, recuperando los principales debates o temas de interés en las publicaciones del sitio oficial de la Internacional Progresista. (<https://progressive.international/>)

Plan de acción

El plan o *blueprint* de la Internacional Progresista (Progressive International, 2021a) se plantea a sí mismo como un Think Tank desde una narrativa crítica del neoliberalismo y con una lectura antagónica hacia un autoritarismo de derecha al que le atribuye el objetivo real de consolidar un sistema capitalista injusto e insostenible. Por lo tanto, la narrativa del plan es un llamado a las voces progresistas del mundo a compartir las ideas que definirán el futuro en lo que se dice que es un proyecto doble: desarrollar una visión compartida de políticas y movilizar a los progresistas hacia esta visión.

El plan tiene seis dimensiones:

- Avanzar con el internacionalismo.
- Desmontar la oligarquía política y económica.
- Construir la prosperidad compartida.
- Profundizar la democracia.
- Fortalecer la solidaridad.
- Impulsar la sostenibilidad, de ahí el impulso del New Green Deal y del Pacto Verde Europeo.

En cuanto a las medidas prácticas del plan, estas prevén:

1. Formación de colectivos, con base en el autofinanciamiento.
2. Principios definitorios.
3. Acción avanzada.

Los temas que se han discutido en el plan han sido tres hasta ahora, de los cuales se desprenden manifiestos de tipo coyuntural:

Respuesta al Covid-19 (Progressive International, 2021b)

Se anunció el grupo de trabajo en respuesta al Covid-19 que convoca a académicxs, defensorxs, activistas y organizadorxs comunitarixs para desarrollar respuestas al Covid-19. Un Grupo que pone a las personas en primer lugar, al replantear la salud y la seguridad, el comercio, las finanzas y la política laboral y social. Se tienen en cuenta a las personas primero, sabiendo que ningún país podrá acabar con la pandemia por sí solo y que es urgente descolonizar la Salud Global como disciplina. Por ello, se pronuncian a favor de un Ingreso Básico Universal y de bienes públicos globales, particularmente las vacunas. Respuesta al Covid-19. Explora las propuestas para prevenir una nueva “doctrina del shock” e implementar un nuevo paradigma de cuidado, prosperidad y salud pública que trascienda las fronteras.

Recuperar el mundo después del Covid-19. El Green New Deal

La meta ha sido trazar los lineamientos de un Green New Deal internacional. Este proyecto reúne algunas visiones sobre cómo debe ser el transicionar verde y justo postpandémico. En la presentación de esta línea de acción se plantea

Nuestra visión de un Nuevo Pacto Verde es internacional en dos sentidos: en primer lugar, sin cooperación global no hay camino hacia reducciones masivas de las emisiones globales de carbono; y, en

segundo lugar, la difusión de experimentos de GND a través de las fronteras es esencial para la realización de la justicia climática en todas partes. Estos dos sentidos del internacionalismo se nutren mutuamente. Las transformaciones fundamentales del orden mundial, desde el alivio de la deuda hasta la distribución justa de la tecnología verde, son bases necesarias para los Nuevos Acuerdos Verdes nacionales y subnacionales, especialmente en el Sur Global, donde las finanzas y la soberanía están brutalmente limitadas por la arquitectura geopolítica existente (Mann, Riofrancos y Adler, 2020).

Entre los debates más agudos que se plantean entre progresismo e izquierda social, se encuentran las alternativas frente al rol del Estado, del gobierno y del sistema político y de partidos, en su vinculación con movimientos sociales anti sistémicos que denuncian inconsistencias e incongruencias de los gobiernos progresistas frente a la obtención de rentas derivadas de la producción de commodities, como es el caso del extractivismo. Esas diferencias se expresan en la manera de procesar las demandas, en este caso socioambientales, frente al mundo de lo instituido a escala multilateral, mundial, supranacional regional y se agudiza respecto del Estado nacional y sus tensiones y desacuerdos frente a los gobiernos locales. Desde una perspectiva instituyente, el énfasis se pone en la organización social desde abajo y desde el protagonismo de los movimientos sociales, no desde las políticas públicas gubernamentales. Tal y como se constata en el “Pacto social, ecológico, económico e intercultural para América Latina” (Pacto Social del Sur, 2021), también conocido como Pacto Ecosocial del Sur Global.⁴

⁴ Maristella Svampa y Enrique Viale (2021), promueven esta iniciativa, que ha convalidado a intelectuales y en alguna medida a líderes-as de organizaciones socioambientales de América Latina, y el respaldo de connotadxs intelectuales con reconocimiento internacional.

Justicia frente a las deudas

La meta progresista ha sido coleccionar voces en ensayos basados en varias premisas comunes: vivimos en un mundo de endeudamiento interno y externo - “debtification”-, hay que comprender como se ha usado la deuda como un arma a lo largo de la historia, la deuda se mueve en un sistema jerárquico de centros y periferias en el que los ricos se vuelven así más ricos y los pobres cuya población aumenta en función del mercado neoliberal se mantienen estructuralmente pobres. Se trata de un planteamiento progresista que incide en la propuesta de un Nuevo Orden Económico que interrelaciona lo que sucede en el Norte y en el Sur Global:

[En el Norte Global...] el estancamiento de los ingresos de los trabajadores y el aumento de los costos de vida se han visto empapados por hipotecas y préstamos al consumo. En los Estados Unidos, por ejemplo, la deuda de los hogares supera los 14 billones de dólares, más del triple del tamaño de las economías combinadas de toda América del Sur. En el Sur Global, mientras tanto, un vacío de oportunidades económicas ha sido llenado por una industria de “microfinanzas” que presta a tasas de interés que pocos pueden permitirse; la deuda del sector privado en el Sur Global se ha duplicado en la última década, y se ha quintuplicado solo desde 1970 (Progressive International, 2021a).

Hay un campo propicio para la convergencia política en el ámbito de la crítica al endeudamiento externo; la teoría crítica de la dependencia ha aportado cuestiones centrales al respecto (Gunder Frank, 2005), también el movimiento Jubileo 2000,⁵ inspirado en la

⁵ Rodrigo Borja (2000), en su *Enciclopedia sobre la Política*, define a Jubileo 2000: “Inspirado en el *Levítico* de la Biblia, que describe el *Año del Jubileo* o *Año de Gracia* como un año cada 50 en el que las desigualdades sociales se ajustan, los esclavos se liberan, las tierras se devuelven a sus dueños originales y las deudas se perdonan, el *jubileo 2000* fue un movimiento internacional seglar fundado en 1996 por las tres mayores agencias cristianas de desarrollo y el *World Development Movement* de Inglaterra para

teología de la liberación, agrupó demandas para propiciar un clima de reivindicaciones y de negociaciones favorables a los países endeudados del Sur Global. Por su parte la Asociación por la Tasación de las Transacciones financieras y por la Acción Ciudadana (ATTAC), es una red de organizaciones e intelectuales orientada a modificar el orden financiero internacional y a fortalecer el poder ciudadano en temas fiscales y de economía internacional, particularmente en lo que hace a la tasación fiscal de las finanzas internacionales, conocida como la Tasa Tobin; ATTAC ahora cuenta con una estructura que sigue activa en varios países, particularmente en España.

La búsqueda de un nuevo orden económico mundial, mediante las políticas económicas seguidas por gobiernos progresistas en Grecia, Portugal, y, en alguna medida en Ecuador, Bolivia y Venezuela, donde se criticaron los programas de ajuste y de austeridad del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, conforma una de las cartas fuertes de la Internacional Progresista.

Movimiento

Este pilar de la Internacional Progresista tiene como propósito conectar, apoyar y movilizar activistas en todo el mundo. Semanalmente hay capacitaciones, se comparten herramientas y convoca a foros. Para América Latina, se pueden constatar apoyos para las luchas progresistas en Bolivia, Ecuador, Chile, Colombia. Recientemente se lanzó la campaña *Detengamos a Bolsonaro*. Aunque no hay planteamientos específicos en torno de Haití, Puerto Rico o de las luchas sociales contra el extractivismo. Campos minados de conflictos entre la izquierda institucionalizada y la izquierda instituyente. Y no se trata solamente de diferencias respecto de si competir o no

promover la condonación de la deuda externa de los países pobres y abrir la posibilidad de que muchos pueblos iniciaran el nuevo milenio sin que la carga del endeudamiento afectara sus presupuestos de salud, agua potable, educación, vivienda y atención de sus necesidades básicas”.

electoralmente, sino de cuestionar las alianzas y apoyos obtenidos por antiguos gobiernos progresistas, como es el caso de Ecuador, donde crecieron las diferencias entre el correísmo y el partido Pachakutik. A continuación, se presentan las principales acciones de la Internacional Progresista en el mundo.⁶

2020

09.12.2020: Hacer que Amazon pague

29.07.2020 : Por la soberanía del pueblo ecuatoriano

20.05.2020: Manos fuera de Cuba

06.05.2020: Organizarse para el Nuevo Pacto Verde Internacional

13.05.2020: Cancelar la deuda

01.05.2020: Construir el poder del inquilino durante el Covid-19

16.12.2020: Contra ola de arrestos en la persecución en curso de los líderes nacionales del Congreso de los Pueblos (Colombia)

08.12.2020: NAPM: Apoya a los agricultores, huelga en el Bharat Bandh

02.12.2020: La Internacional Progresista da la bienvenida a *Common Wealth*, grupo de reflexión sobre economía progresista

30.11.2020: La Internacional Progresista da la bienvenida a *Levica*, partido político socialista verde y democrático de Eslovenia, al Movimiento

14.10.2020: La misión progresista internacional de observadores electorales aterriza en Bolivia

02.10.2020: Una victoria para la democracia en Ecuador

13.08.2020: Superar el miedo, recuperar el poder: La *Rosa Luxemburg Stiftung* publica su *Trinational Workers Toolkit*

10.05.2020: Bienvenida a *Movimientos Sociales*

Sin data: Empoderar a los activistas y organizadores progresistas.

2021

15.12.2021: Convergencia Social llama a la solidaridad internacional antes del proceso electoral en Chile

⁶ Fuente: Elaboración propia con base en *Progressive international* (2021c).

26.11.2021: Amazon se enfrenta a huelgas y protestas en toda su cadena de suministro y en 25 países el Viernes Negro

18.11.2021: Las protestas están organizadas por la campaña “Es hora que Amazon pague”

14.11.2021: Proyecto Paz y Justicia: ¡Solidaridad con el pueblo boliviano!

17.08.2021: SYKP: ¡Con la financiación de la UE, Turquía está haciendo de la vida de los inmigrantes una pesadilla!

19.07.2021: Fuera Bolsonaro. Defender el Amazonas. Apoya a sus pueblos

02.06.2021: Cumbre para el Internacionalismo de las Vacunas

14.04.2021: Bloque de Izquierda: ¡Manos fuera de Doxa (revista independiente)

02.04.2021: NAPM condena las FIR fabricadas y las redadas arbitrarias en las casas de los activistas en Andhra Pradesh y Telangana, India

03.02.2021: La misión progresista internacional de observadores electorales aterriza en Ecuador

07.01.2021: La Internacional Progresista da la bienvenida a la Coalición para la Revolución (CORE, coalición de organizaciones y partidos políticos socialistas revolucionarios, panafricanistas y democráticos radicales en Nigeria) al Movimiento.

2022

15.04.2022: La investigación sobre el FMI escucha los llamamientos para llevar el Fondo a la Corte Internacional de Justicia por “ilegalidad, impunidad y desprecio por los derechos humanos”

18.03.2022:

La Internacional Progresista llevó a cabo una investigación sobre el FMI que escuchó pruebas de abogados, expertos y parlamentarios de nueve países.

Zakhist Pratsi: A los trabajadores del mundo: ¡necesitamos su ayuda!

08.03.2022:

Zakhist Pratsi, miembro del PI, hace un llamamiento a la solidaridad con los trabajadores del mundo.

Activista De Bloque De Izquierda Multado Bajo Nuevas Leyes De Censura

04.03.2022:

Un activista de *Left Block*, miembro de PI, se ha convertido en la primera víctima de las nuevas leyes de censura de Rusia en tiempos de guerra.

Declaración del Gabinete sobre la guerra en Ucrania

02.03.2022:

Sesión de emergencia 04 de marzo de 2022:

Foro para la Paz.

Agencia de noticias

Este pilar de actividades es una agencia de noticias donde se traducen historias, ensayos, declaraciones y publicaciones de miembros de la Internacional o temas y grupos de interés. Utilizan diarios de todo el mundo como fuentes. El objetivo principal es la difusión de la diversidad de perspectivas sobre temas que afectan al mundo. La agencia de noticias proporciona una diversidad de perspectivas sobre cuestiones internacionales. La publicación tiene respaldo de la Internacional Progresista, pero no está sometida a su agenda política. Esta Agencia cuenta con autonomía para su política editorial y de difusión.

La principal fuente de legitimidad del progresismo internacional reside en los y las intelectuales que lo conforman, entre algunos destaco: al afamado lingüista Noam Chomsky, el senador demócrata Bernie Sanders; Cornel West, de los Demócratas Socialistas de Estados Unidos; el ex ministro de Finanzas griego Yanis Varoufakis; las escritoras Naomi Klein, de Canadá, y Arundhati Roy, de India; la primera ministra de Islandia, Katrin Jakobsdóttir (2017, reelecta en 2021); la alcaldesa de Barcelona Ada Colau (dos mandatos, hasta 2023); el presidente de Bolivia Luis Arce (2021) y el ex vicepresidente Álvaro García Linera, del MAS boliviano; Andrés Arauz, candidato presidencial del correísmo en Ecuador; el presidente brasileño Lula da Silva (2022) y su ex canciller Celso Amorim; el ex alcalde de Bogotá y actual presidente colombiano Gustavo Petro; la ministra de Mujeres, Género y Diversidad argentina Elizabeth Gómez (renunció al gobierno en 2022); el diputado chileno Giorgio Jackson; el filósofo camerunés Achille Mbembe; Vijay Prashad de la India; Víctor Santa

María, del sindicalismo peronista, y la embajadora Alicia Castro, de la Argentina, entre otros.

Conclusiones

La Internacional Progresista ha sido exitosa en construir una agenda política plural, una agenda temática integral frente al orden mundial liberal corporativo y ofrece una posible convergencia entre intelectuales, líderes políticos y organismos sociales, particularmente vinculados con el mundo de los trabajadores. Si bien el *Manifiesto Progresista* se plantea convergencias políticas plurales, la apuesta por darle un sentido progresista a su convocatoria internacional se enfrenta a la diversidad de agendas; su propuesta, al igual que el *Manifiesto Convivialista* es poscapitalista y, en ambos casos, no se prevén posiciones cercanas con los movimientos y agrupaciones políticas anti sistémicas que se van acercando a la Internacional Rebelde.

Además, se registra cierta división entre los movimientos sociales anti sistémicos respecto de la crítica al Estado capitalista y las posibilidades de reformar el régimen de acumulación de corte extractivista; los movimientos sociopolíticos de orientación anarquista están por la supresión del Estado y, simultáneamente por la construcción de autonomías regionales sin Estado. Mientras que otros movimientos anti sistémicos están por luchar desde dentro y contra el Estado, lo cual plantea una interfaz conflictiva con la dimensión electoral, la formación de gobiernos nacionales y locales, el cuestionamiento de las instituciones multilaterales y las convergencias para la creación de alternativas anticapitalistas.

El impacto de la Internacional Progresista en Latinoamérica y el Caribe es inseparable del rumbo seguido por el Grupo de Puebla que, aunque no se define explícitamente como progresista, esa corriente internacional lo influye. Su suerte está ligada con la CELAC y con los espacios supranacionales regionales autónomos latinoamericanos y caribeños; una dimensión deficitaria si se toma en cuenta el ascenso

de gobiernos de derecha que se registró entre 2015 y 2019, los cuales desmantelaron proyectos de contenido progresista como la UNASUR o el propio MERCOSUR que está desmovilizado a causa del gobierno de Jair Bolsonaro. Esa ola derechista constituyó varios frentes de batalla, entre ellos el Grupo de Lima, que giró alrededor del derrocamiento del gobierno de Nicolás Maduro, el golpe de Estado contra el gobierno de Evo Morales; y, en el plano internacional, la creación de PROSUR, como contrapunto frente a la tendencia autonómica de la integración regional en Latinoamérica y el Caribe. Por otra parte, la Internacional Progresista se ha mantenido al margen de lo que representa el Socialismo del Siglo XXI, a través de su proyecto regional: la Alianza Bolivariana de los Pueblos de Nuestra América-Tratado de Comercio entre los Pueblos (ALBA-TCP).

La principal dificultad para el avance y la consolidación de la Internacional Progresista la plantean sus críticos-as, quienes registran una brecha creciente entre izquierda institucional progresista e izquierda instituyente. A esta brecha contribuye (Fernández, 2015):

Por un lado, “el progresismo” visto como algo positivo, plural, de respeto a la diversidad, ligado aquí a un pensamiento de centroizquierda, postmodernista, defensor de los derechos individuales, de las minorías (a riesgo de diluir el concepto de “pueblo”) y por el otro, “el progresismo” más eurocentrista, con orígenes en el liberalismo inglés y como supuesto teórico del progreso en la historia de Europa con pretensión universal.

Para sus críticos el progresismo presupone una concepción lineal del desarrollo histórico y se orienta a la construcción de sociedades como similares a aquellas que encarnan el “progreso”.

Sus críticos coinciden en que el principal error de los gobiernos progresistas fue mantener el modelo de crecimiento fundado en la explotación de recursos naturales que es precisamente el fundamento material del neoliberalismo. De acuerdo con Pizarro (2020):

El progresismo renunció a la industrialización, obnubilado por los altos precios de las materias primas, y sobre todo porque aceptó la idea dominante que crecimiento y desarrollo son la misma cosa. [Además] Ese modelo productivo es el que generó una particular alianza entre los gobiernos progresistas y las corporaciones transnacionales dedicadas a los agronegocios y al extractivismo. Esa misma alianza es la que impidió que se realizaran reformas reales en los sistemas tributarios, fundamento indispensable para el mejoramiento en la distribución del ingreso.

Si bien el triunfo de los gobiernos progresistas tuvo gran apoyo de los movimientos indígenas, ecologistas y feministas, con el correr del tiempo se desataron fuertes conflictos. En Brasil, según lo que sostiene Pizarro (2020),

se postergó a los trabajadores sin tierra en favor de los productores de madera y soya, quienes expandieron sus negocios con una política gubernamental que les entregó parte de la selva amazónica; en Bolivia existieron serios conflictos con sectores indígenas; y, en Ecuador la relación de Rafael Correa con indígenas y sectores feministas fue extremadamente conflictiva.

También se critica que varios gobiernos progresistas tuvieron prácticas personalistas, clientelares, y en varios casos corruptas, lo que generó el rechazo de vastos sectores de la sociedad, y capitalizado por la derecha emergente en 2015. También se señala que “la concentración política, la utilización clientelar del Estado y partidos débiles afectaron el pluralismo y el respeto con las disidencias” (Pizarro, 2020).

Además de esas críticas al progresismo latinoamericano en el plano internacional, el progresismo no sólo enfrenta el desafío de la Internacional Rebelde, sino que, además, sufre el embate de la Internacional Reaccionaria, pues es blanco preferido del acoso de la ultraderecha. Y, otro desafío lo presenta la falta de convergencia con otros procesos internacionales como el Foro Social Mundial, instancia con la cual no hay diálogo ni reconocimiento de su respectivo potencial.

A pesar de que Lula, Hugo Chávez, Evo Morales, José Mujica o Rafael Correa, contribuyeron durante los primeros años de ese foro. La edición 2022 del FSM no tiene referencia alguna frente al progresismo internacional, ni cabe dentro del espectro de sus alianzas. Aunque hay voces críticas dentro del Foro que exigen su apertura y convocatoria hacia el heterogéneo mundo de la política (De Sousa, Pérez Esquivel y Sader, 2022)

No sin dificultades, la Internacional Progresista se posiciona en un espectro político abierto al diálogo y la autocrítica. Resurge en Latinoamérica y tiene perspectivas de ampliación: los triunfos de Lula en Brasil y de la fórmula Gustavo Petro-Francia Márquez en Colombia refuerzan un escenario optimista – matizado por la derrota del progresismo en Argentina, en 2023 –, así como se ofrecen nuevas perspectivas de izquierda “progresista” en Europa, que toman aires renovados, como es el caso de Polonia, la retención del gobierno en España por el PSOE y la presencia parlamentaria progresista en Francia, Irlanda, Reino Unido, Grecia y Portugal, que al disputar el poder gubernamental abren nuevos derroteros.

Bibliografía

Borja, Rodrigo (2000). *Enciclopedia de la política*. https://www.encyclopediadelapolitica.org/jubileo_2000/

Fernández, Denni (12 de junio de 2015). Crítica al progresismo. *Comunicación y Debate*. <http://comunicacionydebate.mdc.com.ar/2015/06/12/critica-al-progresismo/>

González Casanova, Pablo (23 de marzo de 2011). Notas para un manifiesto de izquierda en el Siglo XXI. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2011/03/23/index.php?section=opinion&article=005a1pol>

Gunder Frank, André (2005). Teoría de la dependencia. La dependencia de Celso Furtado. *e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 3(11), 31-35.

Internacional Convivialista (2022). *Convivialismo. Por un mundo postneoliberal, segundo manifiesto*. Barcelona: Icaria.

Inaugural Blueprint Collection. *Progressive International*. <https://progressive.international/blueprint/bed8719f-4c2d-4d19-850c-3f574e4c66c9-introducing-the-inaugural-blueprint-collection/en>

Mann, Geoff; Riofrancos, Thea y Adler, David (5 de agosto de 2020). Introducing: The Pacto Social del Sur (2021). <https://pactoecosocialdelsur.com>

Paz-y-Miño Cepeda, Juan J. (29 de septiembre de 2021). La internacional derechista. *Rebellion.org*. <https://rebellion.org/la-internacional-derechista/>

Pizarro, Roberto. (24 de junio de 2020). Progresismo, una crítica. *La Razón*. <https://www.la-razon.com/politico/2020/06/24/progresismo-una-critica/>

Progressive International (2021a). *Blueprint*. <https://progressive.international/blueprint/67db04f6-adc8-40c2-9fd3-033b632c8229-welcome-to-the-blueprint-pillar/es>

Progressive International (2021b). *Announcing the covid-19 response*. <https://progressive.international/blueprint/7c3289ff-cb4e-4c5a-aae8-26cf56984788-announcing-the-covid-19-response-working-group/es>

Progressive International (2021c). *Movement*. <https://progressive.international/movement/campaign/we-are-mobilizing-to-fight-jair-bolsonaros-assault-on-the-amazon-60afb4eb-43de-4880-a97b-046b1e11dc49/es>

Progressive International (04 de diciembre de 2021). *A Blueprint for Debt Justice*. <https://progressive.international/blueprint/606164ba-c29f-4f32-b464-50bc9b7f1a26-a-blueprint-for-debt-justice/en>

Wolin, Sheldon (2008). *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Buenos Aires: Katz Editores.

Sousa Santos, Boaventura de; Pérez Esquivel, Adolfo y Sader, Emir. (2 de febrero de 2022). El Foro Social Mundial se extingue. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/399056-el-foro-social-mundial-se-extingue>

Sousa Santos, Boaventura de. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Svampa, Maristella, y Viale (4 de junio de 2021). “Es necesario un pacto ecosocial”. *Perfil*. <https://www.perfil.com/noticias/opinion/maristella-svampa-enrique-viale-es-necesario-pacto-ecosocial.phtml>

Zibechi, Raúl (2022). *Mundos otros y pueblos en movimiento. Debates sobre anticolonialismo y transición en América Latina*. Ciudad de México: Libertad Bajo Palabra.

Por un pacto social, ecológico, económico e intercultural para América Latina¹

*Maristella Svampa, Breno Bringel, Liliana Buitrago,
Alberto Acosta y Enrique Viale*

Durante mucho tiempo, las élites nos contaron que no se podían parar los mercados ni la gran máquina de acumulación capitalista, pero resulta que sí, que es posible activar el freno de emergencia cuando se decide que la vida está en peligro.

La crisis desnudada por la pandemia ha potenciado las desigualdades y muestra que nuestro futuro está en juego. Una parte de la población está encerrada, otra parte enfrenta contagio, represión y hambre. Los pueblos indígenas y afroamericanos están expuestos a una nueva ola de exterminio; la violencia patriarcal y racista y los feminicidios han aumentado. Mientras, viejos y nuevos grupos de

¹ Disponible en *Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur* (2021). Este apartado incluye tres documentos: 1) *Por un pacto Social, Ecológico, Económico e Intercultural para América Latina* 2) *Transiciones justas. La visión del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur*. De varios autorxs. 3) *Manifiesto de los Pueblos del Sur. Por una transición energética justa y popular 2023*. De la autoría de: Maristella Svampa, Enrique Viale, Pablo Bertinat, Rafael Colombo (Argentina), Carmen Aliaga (Bolivia), Breno Bringel, Sabrina Fernández (Brasil), Arturo Escobar, Tatiana Roa Avendaño, Marilyn Machado, Moritz Tenthoff (Colombia), Alberto Acosta, Esperanza Martínez, Miriam Lang (Ecuador), Edgardo Lander, Liliana Buitrago (Venezuela), Raphael Hoetmer, Rocío Silva Santiesteban, Puka Tika, Jaime Borda, José de Echave (Perú), Lucía Delbene Lezama (Uruguay), Gustavo García (Puerto Rico).

poder aprovechan la emergencia para asegurar que el “retorno a la normalidad” o “la nueva normalidad” no les deje sin beneficios.

La pandemia es una tragedia para muchas personas, cuyo dolor compartimos. Pero la pausa impuesta al capitalismo mundial por el Covid-19 representa también una enorme oportunidad de cambio: la de construir nuestro futuro desde el cuidado de la vida.

Aun cuando se mantienen profundas heridas a la naturaleza, este freno forzado también significó desacelerar la destrucción de ecosistemas, sobre todo por la disminución de las emisiones de CO₂. Las clases medias mundiales experimentan colectivamente que es posible vivir sin ese consumo exacerbado que provoca destrucción ambiental y que amenaza la vida misma en el planeta; que la felicidad y la calidad de vida tienen dimensiones más relevantes que el poseer y acumular cosas, como es vivir en un tejido de relaciones afectivas confiables.

Se ha puesto en evidencia que la vida campesina, los sentidos de comunidad, el cuidado y la reciprocidad son centrales en el sostenimiento de la vida; que, a pesar de vivir en el capitalismo, no vivimos por y para el capital. Tomamos conciencia de que la comercialización directa, los intercambios sin dinero, las redes por fuera de los mercados capitalistas hoy resuelven muchas de nuestras necesidades básicas; y experimentamos que tienen espacio y potencial para el futuro.

Incluso en escenarios formales, ideas antes inconcebibles o consideradas inviables, ocupan un lugar central en la agenda a nivel mundial. Aun agencias económicas como la CEPAL proponen una renta básica universal, y el Fondo Monetario Internacional recomienda a los gobiernos introducir un impuesto a la riqueza, para contrarrestar la escandalosa desigualdad y reducir los déficits fiscales. En el norte global, movimientos sociales y políticos pugnan por un nuevo pacto ecosocial global para salvar el planeta, que articule justicia social y justicia ambiental.

Retomando propuestas elaboradas colectivamente en distintos contextos, proponemos un *Pacto Social, Ecológico, Económico e*

Intercultural para América Latina. Este pacto no es un listado de demandas que dirigimos a los gobiernos de turno. Más bien, invita a construir imaginarios colectivos, acordar un rumbo compartido de la transformación y una base para plataformas de lucha en los más diversos ámbitos de nuestras sociedades. Convoca a movimientos sociales, organizaciones territoriales, gremiales y barriales, comunidades y redes, pero también a gobiernos locales alternativos, parlamentarixs, magistradxs o servidorxs públicos comprometidos con la transformación; para cambiar las relaciones de fuerza, mediante plebiscitos, propuestas de ley, u otras muchas estrategias con una real incidencia para imponer estos cambios a las instituciones existentes por parte de una sociedad organizada y movilizad.

En este sentido, los puntos que siguen buscan articular justicia redistributiva, de género, étnica y ambiental. Algunos de ellos prevén un papel más protagónico de las instituciones públicas y otros se refieren más a las prácticas y cambios de facto que se tejen desde abajo y se van expandiendo horizontalmente.

- *Transformación tributaria solidaria.* Propuestas nacionales de reformas tributarias según el principio: “Quién tiene más, paga más - quién tiene menos, paga menos”. Deben incluir el impuesto a la herencia, a las grandes fortunas, a los mega emprendimientos, a las rentas financieras y, como medida transicional, al daño ambiental. En lugar de que todxs paguen impuestos universales, y solo algunxs tengan protección social, proponemos que solo los que más tienen tributen, pero en cambio todxs estén protegidos.
- *Anulación de las deudas externas de los Estados,* y construcción de una nueva arquitectura financiera global. En estos momentos extraordinarios se justifica, dejar de pagar la deuda externa como se hizo en 1931/32, y como lo propuso la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD), el presidente de Francia Emmanuel Macron y el Papa Francisco. La cancelación de la deuda externa de los

países del Sur Global constituye un primer paso de reparación histórica, por la deuda ecológica y social contraída por los países centrales desde la colonia.

- *Creación de sistemas nacionales y locales de cuidado* que ponen la sostenibilidad de la vida en el centro de nuestras sociedades. El cuidado es un derecho y, como tal, debe incluir un rol más activo del Estado y de las empresas en consulta y responsabilidad permanente con los pueblos y comunidades. Esto permitirá combatir la precariedad laboral y alcanzar una mejor repartición de las tareas del cuidado, en términos de clases sociales y de género, pues el mismo recae de modo desigual sobre las familias y en ellas, sobre las mujeres. Debemos promover políticas públicas que enlacen cuidado con protección social, atendiendo las necesidades de personas mayores en situación de dependencia, niños y niñas, personas con discapacidad severa y demás individuos que no puedan atender sus necesidades básicas.
- *Una renta básica universal* que unifique la política social a través de la introducción de una renta básica para todxs, y que sustituya las transferencias condicionadas focalizadas heredadas del neoliberalismo, para poder salir de la trampa de la pobreza. Tal como acaba de recomendar la CEPAL a los gobiernos latinoamericanos. Disminuir la jornada de trabajo sin disminución de salario, para repartir tanto el empleo formal como las tareas de cuidado.
- *Priorizar la soberanía alimentaria*. En un momento en el cual la región latinoamericana presenta el mayor grado de concentración de la tierra a nivel mundial, es prioritario desarrollar políticas que apunten a la redistribución de la tierra, del acceso al agua y una profunda reforma a las políticas agrarias, alejándose de la agricultura industrial de exportación con sus efectos ambientales y sociales nefastos. Se trata de priorizar la producción agroecológica, agroforestal, pesquera, campesina y urbana, promoviendo el diálogo de saberes.

Fortalecer los mercados campesinos y locales. Crear redes de distribución de semillas para asegurar su libre circulación, sin propiedad intelectual. Reforzar las redes de distribución campo-ciudad y la certificación comunitaria entre consumidores y productores. Fomentar la propiedad social, colectiva y comunitaria de la tierra, generando soberanía a quienes la cuidan y trabajan, y protegiéndoles de la especulación.

- *Construcción de economías y sociedades postextractivistas.* Para proteger la diversidad cultural y natural, necesitamos una transición socio-ecológica radical, una salida ordenada y progresiva de la dependencia del petróleo, carbón y gas, de la minería, la deforestación y los grandes monocultivos. Es necesario transitar hacia matrices energéticas renovables, descentralizadas, desmercantilizadas y democráticas y modelos de movilidad colectivos, seguros y de calidad. Se debe reducir el riesgo frente al colapso climático, una amenaza más grave que la pandemia como nos muestran inundaciones, sequías, deslaves e incendios.
- *Recuperar y fortalecer espacios de información y comunicación desde la sociedad,* actualmente dominados por los medios de comunicación corporativos y las redes sociales que forman parte de las corporaciones más poderosas de nuestros tiempos. Para disputar los sentidos históricos de convivencia, desde medios ciudadanos, pero también desde la calle, la plaza y los espacios culturales.
- *Autonomía y sostenibilidad de las sociedades locales.* La pandemia ha mostrado la fragilidad de las cadenas globales de producción, y la riqueza de los esfuerzos locales, y nacionales. La enorme creatividad de los pueblos latinoamericanos debe ser la base para los cambios políticos, que promuevan la autonomía y sostenibilidad de los territorios y sociedades locales. Corresponde fortalecer la autodeterminación de los pueblos indígenas, campesinos, afroamericanos y experiencias comunitarias urbanas populares en términos económicos,

políticos y culturales; desmilitarizar los territorios y el conjunto de la sociedad; apoyar los mercados locales; democratizar el crédito, apoyar a las pequeñas y medianas empresas, la soberanía energética local comunitaria basada en modelos sustentables y renovables.

- *Por una integración regional y mundial soberana.* Es imperativo favorecer los sistemas de intercambio local, nacional y regional a nivel latinoamericano, con autonomía del mercado mundial globalizado que abran alternativas al monopolio corporativo. Introducir monedas paralelas al dólar en diferentes escalas permitiendo una desconexión relativa de las peligrosas dinámicas del mercado mundial, fortaleciendo los intercambios entre países de la región y su diversificación económica complementaria.

Transiciones justas. La visión del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur

El Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (PEIS) se formó en los primeros meses de 2020, tras el inicio de la pandemia de Covid-19, con el objetivo de trazar una transición ecosocial desde abajo para América Latina. La plataforma buscó, desde sus orígenes, articular, amplificar y sintetizar experiencias locales diversas vinculadas al control comunitario, las autonomías territoriales, la soberanía alimentaria, la agroecología, las energías comunitarias y los ecofeminismos, entre varias otras luchas.

La construcción de la iniciativa fue motivada por la urgencia de dar respuestas a las diferentes crisis que atraviesa el mundo contemporáneo. Pero también por la necesidad de ofrecer alternativas, en clave latinoamericana, a propuestas de transición socioecológicas y Pactos Verdes que han emergido durante los últimos años. Entendemos que, aunque hemos avanzado bastante en todos los continentes en diversas experiencias locales, los pactos hegemónicos son

insuficientes, cuando no problemáticos, dado que acaban por reproducir el statu quo y exacerbar las profundas asimetrías geopolíticas y las desigualdades Norte-Sur.

Han pasado más de dos años y la situación global ha empeorado. No sólo estamos en un contexto de guerra (la invasión de Rusia a Ucrania), que ha agravado la crisis energética y alimentaria, en el marco de la aceleración de la crisis climática. La guerra ha contribuido a la exacerbación tanto de los extractivismos tradicionales, como de los nuevos extractivismos, asociados a la transición verde.

Nuestro texto se ubica pues en este tránsito que va de la coyuntura extraordinaria a la policrisis o crisis multidimensional, con posibilidades de escalamiento y potenciación entre las mismas. El mismo está estructurado en tres partes. En primer lugar, examinamos algunos rasgos centrales de los pactos verdes hegemónicos y nuestras principales críticas. Enseguida, discutimos la geopolítica de las transiciones ecosociales en clave de deuda ecológica. Y, finalmente, subrayamos propuestas y desafíos para avanzar en transiciones justas y en un horizonte de integralidad de la justicia socioambiental.

El PEIS ante los pactos verdes hegemónicos

Ante los datos ineludibles de un colapso sistémico (Svampa y Viale, 2020), la transición energética ha sido asumida por amplios sectores corporativos y políticos alrededor del mundo. En su mayoría, ven la necesidad de reducir las emisiones de carbono, pero no cuestionan el actual metabolismo social del capital. Sus programas de “transición” se basan en concepciones corporativas, tecnocráticas, neocoloniales e inclusive extractivistas, que no postulan transformaciones estructurales. El PEIS cuestiona estos enfoques, y plantea la necesidad de enraizar la transformación socio-ecológica en una lógica de justicia global, que sea a la vez crítica y alternativa a las propuestas hegemónicas de transición ecosocial.

En los últimos años proliferaron una serie de propuestas de *Green New Deal* (GND) o pactos verdes. Estos son diversos y heterogéneos,

pero, en general, se han convertido en un marco de confluencia político-discursivo en el Norte global para reducir las emisiones de carbono y promover un crecimiento económico “equitativo” y supuestamente “sostenible”. La justicia climática suele estar en el centro de las agendas de esos Pactos Verdes, al destinar fondos de resarcimiento para comunidades que históricamente han sufrido impactos ambientales negativos. Pero con demasiada frecuencia, la justicia climática se detiene al borde del agua. En su afán por hacer una transición hacia las energías renovables, el Norte Global rara vez considera el impacto de esta transición en el Sur Global.

En el Norte Global, los GND reconocen la urgencia del cambio climático y la necesidad de combinar la justicia económica con la descarbonización. Hay que reconocer que son un avance frente a la ceguera desarrollista y los negacionismos. Pero incluso el Pacto Verde Europeo, sin duda el GND más ambicioso existente hasta ahora, no propone una transformación económica completa. Presentado por primera vez en diciembre de 2019, la UE se comprometió a gastar hasta el 30% de su presupuesto a largo plazo para reducir las emisiones de carbono para 2030. Se trata de una apuesta amplia, que funciona como una especie de ‘revolución pasiva’, tal como observa nuestro compañero Ulrich Brand, director de la Red de Investigación de América Latina de la Universidad de Viena: “Es un intento de las élites de cambiar la base de recursos de la economía, la base energética, sin cambiar la estructura de poder o la lógica dominante del crecimiento y la acumulación capitalista”.

A su vez, el caso del GND de los Estados Unidos es, en gran parte, aspiracional. Ha aparecido en forma de resolución no vinculante en el Congreso, pero no como una ley. Tal como nos recuerda nuestro compañero Edgardo Lander en debates internos de PEIS, en EE. UU., si bien el tema del *Green New Deal* formó parte de la plataforma electoral de Biden, esta misma administración ya habilitó millones de hectáreas para la explotación petrolera offshore, entre otras cosas. Por su parte, China, a pesar de su plan 2060, continúa con el uso masivo de carbón a pesar de ser el país con mayor índice de emisiones

de CO₂ del mundo. La propia Unión Europea, tras la emergencia de la Guerra de Ucrania y ante la imposibilidad de llegar al cero neto, ha llegado a definir al gas y la energía nuclear como “verdes”.

Si nos centramos en la dimensión más corporativa y político-estatal de estos Nuevos Pactos Verdes hegemónicos, necesitamos entenderlos desde las disputas locales, nacionales y regionales concretas, pero también a partir de una perspectiva más amplia de disputa geopolítica y de futuro (Bringel, 2020). Frente a las turbulencias actuales, las incongruencias son visibles a muchos niveles. De hecho, los acontecimientos recientes han puesto en evidencia la incapacidad de los gobiernos de responder a los retos que plantean.

Además, buena parte de estas propuestas acabaron por reducir la transición ecosocial a la transición energética, tal como argumentan Svampa y Bertinat (2022). Predomina así la visión de una transición energética corporativa, movilizada desde el Norte hacia el Sur Global, visible en la continuidad de un modelo con la misma lógica de concentración y de negocios del régimen fosilista y que perpetúa el esquema vertical de intervención territorial, propia de los extractivismos depredatorios ya conocidos. Un ejemplo de transición corporativa, que opera como “falsa solución”, es lo que sucede actualmente en el denominado “triángulo del litio” (norte de Argentina, Chile y Bolivia), donde asistimos a una reorganización del extractivismo en clave de transición verde para el Norte. Otro ejemplo claro es la deforestación de la Amazonia ecuatoriana por la exportación masiva de madera de balsa utilizada para la construcción de las aspas de los aerogeneradores. Una vez más, un tipo de “solución verde” del Norte (apuesta por la energía eólica) hecha a expensas del Sur.

Desde el PEIS, nos parece fundamental denunciar esta nueva intensificación del extractivismo en nombre de la transición energética “verde” del Norte. Lo que los Pactos Verdes Hegemónicos llaman de “transición” representa más bien una diversificación de matriz energética. Incluso en aquellos casos mejor intencionados y con una preocupación real por articular justicia social con justicia ambiental, se suele restringir la “transición justa” a un ámbito

doméstico, sin considerar los impactos que esta tiene en el Sur Global. Sin descentralización, desconcentración de la energía y cambio en el modelo productivo, este tipo de “pactismo” propulsa un modelo de transición ecológica (también digital) que no abandona la lógica de acumulación capitalista y se sigue sosteniendo bajo la posibilidad de un crecimiento indefinido. Como consecuencia, se mantiene la insustentabilidad en términos metabólicos respecto del modelo fósil, pues este modelo de crecimiento requiere una exacerbación de la explotación de los recursos naturales.

En contraste y en disputa con estas propuestas, hemos propuesto pensar las transiciones justas desde el Sur para no seguir siendo hablados y recolonizados desde el Norte. Es necesario, asimismo, abandonar las concepciones sectoriales y desarrollar una visión más multiescalar, holística e integral de las transiciones socioecológicas. Una transición energética que no aborde la desigualdad radical en la distribución de los recursos energéticos, que no promueva la desmercantilización, la descolonización y fortalezca la capacidad de resiliencia y regeneración de la sociedad civil y el tejido de la vida, solo hará una reforma parcial, sin modificar las causas estructurales del colapso que atravesamos.

Deuda ecológica y geopolítica de las transiciones ecosociales

Nuestras propuestas ponen en el centro la geopolítica de las transiciones ecosociales. Eso implica leer las relaciones Norte-Sur, las espacialidades y los flujos marcados, en el largo plazo, por la relación del modelo histórico-colonial de despojo en América Latina con el capitalismo-imperialismo del Norte Global; y, en el medio y corto plazo, por las apuestas hacia nuevos tipos de “falsas soluciones” impulsadas por Estados y corporaciones reconocidas por su papel destructivo en los territorios.

El aumento de la extracción de recursos naturales de América Latina tiene un impacto directo y negativo en las comunidades. Como

lo señala Esperanza Martínez, de la organización Acción Ecológica de Ecuador e impulsora del Pacto Ecosocial del Sur,

la transición energética se está impulsando para evitar el desastre natural del cambio climático. Pero en el Sur Global vemos que estas acciones no tienen nada que ver con los desastres naturales, por lo que hacemos responsable al sistema económico por este nivel de devastación del planeta.

La extracción ha cobrado un enorme precio en el mundo natural. La biodiversidad ha disminuido en todo el mundo desde 1970 a una tasa del 68%, según el Fondo Mundial para la Naturaleza. Para América Latina y el Caribe, la cifra es un asombroso 94%.

Otro de los temas centrales en la geopolítica de las transiciones ecosociales, que a menudo se pierde en las discusiones climáticas entre el Norte y el Sur a nivel gubernamental, es la deuda ecológica. Esta encuentra sus primeros orígenes con la expoliación colonial – la extracción de recursos minerales o la tala masiva de los bosques naturales, por ejemplo– y se proyecta tanto en el “intercambio ecológicamente desigual” como en la “ocupación gratuita del espacio ambiental” de los países empobrecidos por efecto del estilo de vida depredador de los países industrializados. Aquí, creemos, hay un lugar estratégico para profundizar el diálogo con las luchas y sectores críticos del Norte tanto en lo que se refiere a una perspectiva global y sistémica del decrecimiento, como a nuevas posibilidades de articulación internacionalista entre las luchas ecoterritoriales de diferentes latitudes. En definitiva, es necesario reactualizar, bajo las coordenadas contemporáneas, el importante slogan ¿quién debe a quién?

Cabe, asimismo, incorporar las presiones provocadas sobre el medioambiente y los territorios a través de las exportaciones de recursos naturales –normalmente mal pagadas y que tampoco asumen la pérdida de nutrientes y de la biodiversidad, para mencionar otro ejemplo– provenientes de los países del Sur, exacerbadas por los crecientes requerimientos que se derivan de la propuesta aperturista a ultranza. La deuda ecológica crece también desde otra vertiente

interrelacionada, en la medida que los países más ricos van superando sus desequilibrios ecosistémicos “nacionales”, al transferir directa o indirectamente contaminación (residuos o emisiones) a otras regiones sin asumir pago alguno.

La deuda ecológica es también climática y existe una enorme brecha en las emisiones históricas entre el Sur Global y el Norte Global. Europa y América del Norte, por ejemplo, son responsables de más del 60% de las emisiones de carbono desde 1750, mientras América del Sur es responsable del 3% de las emisiones. Eso no puede ser obviado, así como tampoco podemos restringir la deuda ecológica al ámbito de las compensaciones monetarias, tema presente en las falsas soluciones de las falsas transiciones. Eso porque la mercantilización de la naturaleza y del costo ambiental ha dejado y sigue dejando un sistema de explotación planetaria que afecta a los pueblos racializados y colonizados de forma totalmente desproporcional.

Al abordar la deuda ecológica en clave de la actual geopolítica de las transiciones ecosociales, hablamos más bien de estrategias integrales para garantizar horizontes de vida digna en clave de justicia integral, ontológica y con reparación. En suma, lejos de reducir las brechas geopolíticas, las propuestas hegemónicas de transición más bien corren el grave riesgo de profundizar las deudas coloniales y ecológicas en el Sur Global. No hay justicia climática posible, ni transformación socioecológica, sin que se incluyan las reparaciones de estas deudas.

Entre la transición energética justa y los horizontes socioecológicos de justicia integral

En nuestros debates con otros sures (África, India, el Pacífico, Asia, pero también los sures del Norte Global) se observa una tendencia transversal de aumento de la explotación petrolera *offshore*, *fracking* y más megaproyectos para alimentar el sobreconsumo del norte global. Incluso el extractivismo agrario, como monocultivo industrial e intensivo, se apropia de todos los recursos del agua, el aire y de la

tierra. Es alarmante el enorme control corporativo en todos nuestros países.

Eso contrasta radicalmente con los anuncios de “transición verde”. Por ello, en palabras del compañero argelino Hamza Hamouchene, “no estamos viendo ninguna transición energética, sino una expansión energética”. A su vez, recordando a Gustavo Esteva, nuestro compañero del Pacto Ecosocial del Sur Alberto Acosta señala oportunamente:

el mundo se cae a pedazos a nuestro alrededor, se caen las ideas que dominaron al mundo en los últimos 200 años. Las élites no han podido escuchar los mensajes de la Naturaleza. No me sorprende la violencia, más corrupción, y debilitamiento de la democracia, porque la esencia radica en la codicia. El capitalismo va mutando, sigue reptando como las víboras cuando cambian su piel.

Por eso, aunque las transiciones socioecológicas no puedan agotarse en el tema energético, es imprescindible una transformación estructural del sistema energético, del modelo productivo y de los vínculos con la naturaleza. Las líneas fundamentales del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur en cuanto a lo que entendemos por transición energética son:

- La energía es un derecho y la democracia energética un horizonte para el sostenimiento de las redes de vida.
- Articular la Justicia social con la Justicia Ambiental. Eliminar la pobreza energética. La justicia ecosocial implica un desmontaje de las relaciones de poder que continúa priorizando el acceso a un grupo privilegiado de la sociedad, excluye a sectores vulnerables y cosifica los cuerpos feminizados y naturaleza.
- Descarbonizar nuestras sociedades y economías: este es un desafío mayor en el Sur que en el Norte tanto por la huella ecológica, histórica y colonial que ha dejado la explotación, como por la existencia de recursos naturales en el Sur.

- Desvincular nuestras estructuras económicas, sociales y culturales de los combustibles fósiles, el mandato de explotación de la naturaleza y el imaginario desarrollista eldoradista.
- Cambiar el sistema, no sólo la matriz energética (desconcentrar, desprivatizar, desmercantilizar, descentralizar, despatriarcalizar, reparar y sanar).
- Transformar el modelo productivo, el sistema de relaciones sociales y el vínculo con la naturaleza.
- Visibilizar las relaciones de interdependencia y ecoddependencia energética. La energía requiere ser vista en clave relacional.
- Estar atentos a las “falsas soluciones”. Los límites y ambivalencias de las energías renovables (litio, minerales para la transición). Esto incluye los consensos a las que corporaciones y Estados llegan en espacios como las COP’s para implementar modelos energéticos que contemplan cuestiones controversiales para el Sur como el hidrógeno verde, la agricultura inteligente, mercados de carbono, la geoingeniería y otras propuestas destinadas a mantener relaciones de poder energético entre el Norte y el Sur Global.
- “Yasunizar la tierra”. Los combustibles fósiles serán en el corto plazo activos obsoletos. Dejar los combustibles fósiles bajo tierra implica una ruptura de sentido para resignificar la naturaleza como dotadora de recursos.
- Reclamar la Deuda Ecológica desde una perspectiva regional y/o del Sur
- Desescalar y reducir el metabolismo social. Producir con menos materiales y energía.

A estas líneas estratégicas, hay que sumar propuestas específicas en cada contexto, sensibles a las diferentes realidades. Es lo que hemos tratado de hacer recientemente impulsando con CENSAT Agua Viva y otras organizaciones latinoamericanas el documento Disminución planeada de la dependencia fósil en Colombia, una propuesta

colectiva que busca dialogar con la propuesta de transición energética realizada por el gobierno colombiano encabezado por Gustavo Petro y Francia Márquez Mina.

Con la sensibilidad abierta a los procesos de cambio en marcha en nuestra región –con estallidos de esperanza y nuevos impulsos populares–, pero también conscientes del peso de las fuerzas retrógradas y oligárquicas, desde el Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur seguiremos transitando. Combinando protestas y propuestas, críticas y alternativas. Retomando las ideas y conceptos horizonte que se han ido forjando en las últimas décadas al calor de las luchas y colocándonos a su lado: los derechos de la naturaleza, el buen vivir, la justicia redistributiva, los cuidados, las transiciones justas, la autonomía, el postextractivismo, los feminismos ecoterritoriales, la soberanía y autonomía alimentaria. Por ello, defendemos otro pacto. No el pacto verde hegemónico de los acuerdos y tratos entre los de siempre, sino un Pacto con la tierra, desde el Sur y para el Sur, como sugirió Arturo Escobar en la presentación de nuestra iniciativa. Un Pacto entendido como compromiso con otros modos de ser y estar con y en el mundo.

Manifiesto de los Pueblos del Sur. Por una transición energética justa y popular²

Un llamamiento a líderes, instituciones y nuestros hermanos y hermanas

A más de dos años después del estallido de la pandemia de Covid-19, a lo que se suman las catastróficas consecuencias de la invasión rusa de Ucrania, vemos surgir una “nueva normalidad”. Este nuevo *statu quo* global refleja un empeoramiento de varias crisis: social,

² Disponible en Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (9 de Febrero de 2022).

económica, política, ecológica, biomédica y geopolítica. Se acerca el colapso ambiental. La vida cotidiana se ha militarizado cada vez más. El acceso a buenos alimentos, agua potable y atención médica asequible se ha vuelto aún más restringido. Más gobiernos se han vuelto autocráticos. Los ricos se han vuelto más ricos, los poderosos más poderosos y la tecnología no regulada solo ha acelerado estas tendencias.

Los motores de este statu quo injusto —el capitalismo, el patriarcado, el racismo, el colonialismo, las relaciones depredadoras con la naturaleza y diversos fundamentalismos— están agravando la situación. Por lo tanto, debemos debatir e implementar urgentemente nuevas visiones de transición y transformación ecosocial que sean justas respecto al género, regenerativas y populares, que sean a la vez locales e internacionales.

En el presente *Manifiesto por una transición energética justa y popular de los Pueblos del Sur*, sostenemos que los problemas del Sur Global geopolítico son diferentes de los del Norte Global y de las potencias emergentes como China. Un desequilibrio de poder entre estas dos esferas no solo persiste debido a un legado colonial, sino que se ha profundizado debido a una economía global neocolonial. En el contexto del cambio climático, de la creciente demanda de energía y la pérdida de biodiversidad, los centros capitalistas han aumentado la presión para extraer la riqueza natural y depender de la mano de obra barata de los países de la periferia. No solo sigue vigente el conocido paradigma extractivo, sino que la deuda ecológica del Norte con el Sur va en aumento.

Lo nuevo de este momento actual es la “transición energética” del Norte a las energías limpias, que han ejercido aún más presión sobre el Sur Global para producir cobalto y litio para la producción de baterías de alta tecnología, madera de balsa para turbinas eólicas, brindar superficies de tierra para grandes conjuntos de paneles solares y nuevas infraestructuras para megaproyectos de hidrógeno. Esta descarbonización para los ricos, un proceso orientado a la exportación impulsado por las grandes corporaciones se asienta sobre una

nueva fase de despojo ambiental del Sur Global que afecta la vida de millones de mujeres, hombres y niños, sin mencionar la vida no humana. Las mujeres, especialmente en sociedades agrarias, están entre las más afectadas. De esta forma, el Sur Global se ha convertido nuevamente en una zona de sacrificio, un almacén de recursos supuestamente inagotables, para los países del Norte.

Una prioridad para el Norte Global ha sido asegurar las cadenas de suministro globales, especialmente de materias primas críticas, y evitar que ciertos países, como China, monopolicen el acceso. Los ministros de comercio del G7, por ejemplo, recientemente abogaron por una cadena de suministro “responsable, sostenible y transparente” para minerales críticos a través de políticas de cooperación internacional y finanzas, que incluye el comercio de bienes y servicios ambientales en el marco de la OMC. El Norte Global ha presionado para que se firmen más acuerdos comerciales y de inversión con el Sur Global para satisfacer su necesidad de recursos, en particular aquellos que son parte integral de la “transición energética”. Estos acuerdos, diseñados para reducir las barreras al comercio y la inversión, protegen e incrementan el poder y los derechos de las corporaciones al someter a los estados a posibles juicios legales, de acuerdo con los mecanismos de arbitraje para controversias entre inversores y estados (ISDS, por sus siglas en inglés). El Norte Global está utilizando estos acuerdos para controlar la transición energética y generar un nuevo colonialismo verde.

Mientras tanto, los gobiernos del Sur han caído en la trampa de la deuda, tomando dinero prestado para construir industrias y agricultura a gran escala para abastecer al Norte. Para pagar estas deudas, los gobiernos se han sentido obligados a extraer aún más recursos del suelo, creando un círculo vicioso de desigualdad y destrucción. Hoy, el imperativo de ir más allá de los combustibles fósiles, sin ninguna reducción significativa en la producción o el consumo en el Norte, solo ha aumentado la presión para explotar estos recursos naturales. Además, a medida que avanza con sus propias transiciones energéticas, el Norte no ha ofrecido más que palabras respecto a su

responsabilidad de abordar su histórica y creciente deuda ecológica con el Sur.

Pequeños cambios en la matriz energética no son suficientes. Todo el sistema energético debe transformarse, desde la producción y distribución hasta el consumo y la disposición de residuos. La sustitución de coches de combustión interna por vehículos eléctricos es insuficiente, pues es necesario cambiar todo el modelo de transporte individualista, reduciendo el consumo de energía y promoviendo opciones de movilidad colectiva y pública sostenibles.

De esta manera, las relaciones deben volverse más equitativas no solo entre los países del centro y la periferia, sino también dentro de los países, entre la élite y el pueblo. Las élites corruptas del Sur Global también han colaborado en este sistema injusto lucrando con la extracción, reprimiendo a quienes defienden los derechos humanos y de la naturaleza y perpetuando la desigualdad económica.

Más que solo tecnológicas, las soluciones a estas crisis interrelacionadas son sobre todo políticas.

Como activistas, intelectuales y organizaciones de diferentes países del Sur, hacemos un llamado a las y los agentes de cambio de diferentes partes del mundo a comprometerse con una transición ecosocial radical, democrática, con justicia global, justicia de género, intercultural, regenerativa y popular que transforme tanto el sector energético como las esferas industrial y agrícola, que dependen de insumos energéticos a gran escala. Según los diferentes movimientos por la justicia climática, “la transición es inevitable, pero la justicia no”.

Todavía estamos a tiempo de iniciar una transición justa y democrática, que desmonte las relaciones (neo-)coloniales entre Norte y Sur Globales. Podemos alejarnos del sistema económico neoliberal en una dirección que sustente la vida, combine la justicia social con la justicia ambiental en lugar de ponerlas a competir entre sí, reúna valores igualitarios y democráticos con una política social holística y resiliente, y restablezca un equilibrio ecológico necesario para un planeta sano. Pero para eso necesitamos más imaginación política

y más visiones utópicas de otra sociedad socialmente justa y respetuosa tanto de la diversidad como de nuestra casa común planetaria.

La transición energética debe ser parte de una visión integral que aborde la desigualdad radical en la distribución de los recursos energéticos y promueva la democracia energética. Debería restar importancia a las instituciones a gran escala (agricultura corporativa, grandes empresas de energía), así como a las soluciones basadas en el mercado. En cambio, debería fortalecer la resiliencia de la sociedad civil y las organizaciones sociales.

Por lo tanto, desde el presente manifiesto, establecemos los siguientes ocho puntos:

1. Alertamos que una transición energética liderada por megaproyectos corporativos, provenientes del Norte Global y aceptados por numerosos gobiernos del Sur, implica la ampliación de las zonas de sacrificio en todo el Sur Global, la persistencia del legado colonial, el patriarcado y la trampa de la deuda. La energía es un derecho humano elemental e inalienable, y la democracia energética debe ser nuestro objetivo.
2. Llamamos a los pueblos del Sur a rechazar las falsas soluciones que vienen con nuevas formas de colonialismo energético, ahora en nombre de una transición “verde”. Hacemos un llamado explícito a continuar la coordinación política entre los pueblos del Sur y al mismo tiempo a buscar alianzas estratégicas con sectores críticos del Norte.
3. Para mitigar los estragos de la crisis climática y avanzar en una transición ecosocial justa y popular, exigimos el pago de la deuda ecológica. Esto significa, ante la responsabilidad desproporcionada del Norte Global por la crisis climática y el colapso ecológico, la implementación real de un sistema de compensación al Sur Global. Este sistema debe incluir una considerable transferencia de fondos y tecnología apropiada, y debe conllevar la cancelación de la deuda soberana para los países del Sur. Apoyamos una política de reparaciones por las pérdidas y daños sufridos por pueblos indígenas, grupos

vulnerables y comunidades locales debido a proyectos de minería, grandes represas y energía sucia. También apoyamos las luchas para legalizar y restituir los territorios colectivos de los pueblos indígenas en todo el mundo.

4. Rechazamos la ampliación de la frontera hidrocarburífera en nuestros países –a través del fracking y proyectos offshore– y repudiamos el hipócrita discurso de la Unión Europea, que recientemente declaró al gas natural y a la energía nuclear como “energías limpias”. Como ya se planteó en la Iniciativa Yasuní en Ecuador en 2007, siendo una idea que hoy es apoyada por muchos sectores y organizaciones sociales, apostamos por dejar los combustibles fósiles bajo tierra y a generar las condiciones sociales y laborales necesarias para abandonar el extractivismo y transitar hacia un futuro post combustibles fósiles.³
5. De manera similar, rechazamos el colonialismo verde bajo la forma de acaparamiento de tierras para parques solares y eólicos, la extracción indiscriminada de minerales críticos y la promoción de “soluciones” tecnológicas como el hidrógeno azul, verde y gris. El cercamiento, la exclusión, la violencia, la invasión y el atrincheramiento han caracterizado las relaciones energéticas Norte-Sur pasadas y actuales y no son aceptables en una era de transiciones ecosociales.
6. Exigimos la protección efectiva de los y las defensoras de la naturaleza y los derechos humanos, en particular los pueblos

³ A la par de las elecciones presidenciales y legislativas de Ecuador en agosto de 2023, los ecuatorianos participaron en una consulta popular que busca mantener el petróleo del “bloque 43”, localizado en el parque nacional Yasuní, bajo tierra. Con el 100% de las actas escrutadas, el ‘Sí’ ganó en la consulta popular por un 58.95% contra el ‘No’ con un 41.05%. En esa misma ocasión, el electorado en el Distrito de Quito estuvo de acuerdo con la prohibición de la explotación de minería metálica en todas sus escalas dentro del Área de Importancia Ecológica, Cultural y de Desarrollo Productivo Sostenible, conocida como la Reserva del Chocó Andino. El “Si” obtuvo el 68,51% y el “No” el 31,49% (Nota de los editores).

indígenas y las mujeres que están en la primera línea de la resistencia al extractivismo.

7. La eliminación de la pobreza energética en los países del Sur debe estar entre nuestros objetivos fundamentales, así como de la pobreza energética de partes del Norte Global, a través de proyectos de energía renovable alternativos, descentralizados y distribuidos equitativamente que sean propiedad de las comunidades y sean operados por ellas mismas.
8. Denunciamos los acuerdos comerciales internacionales que penalizan a los países que quieren frenar la extracción de combustibles fósiles. Debemos detener el uso de acuerdos comerciales y de inversión controlados por corporaciones multinacionales que, en última instancia, promueven una mayor extracción y refuerzan un nuevo colonialismo.

Nuestra alternativa ecosocial se basa en innumerables luchas, estrategias, propuestas e iniciativas comunitarias. Nuestro manifiesto se conecta con la experiencia vivida y las perspectivas críticas de los campesinos, los pueblos indígenas y otras comunidades locales, mujeres y jóvenes en todo el Sur Global. Se inspira en el trabajo realizado sobre los derechos de la naturaleza, buen vivir, vivir sabroso, *sumak kawsay*, *ubuntu*, *swaraj*, los comunes, la economía de los cuidados, la agroecología, la soberanía alimentaria, el postextractivismo, el pluriverso, la autonomía y la soberanía energética. Sobre todo, hacemos un llamado a una transición ecosocial radical, democrática, popular, con justicia de género, regenerativa e integral.

Siguiendo los pasos del *Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur*, este manifiesto propone una plataforma dinámica que invita a unirse a nuestra lucha compartida por la transformación ayudando a crear visiones y soluciones colectivas.

Bibliografía

Bringel, Breno (2020). Geopolítica de la pandemia, escalas de la crisis y escenarios en disputa. *Geopolítica(s)*, 11, 173-187.

Bringel, Breno y Maristella Svampa (2023). Del Consenso de los Commodities al Consenso de la Descarbonización. *Nueva Sociedad*, 306, <https://nuso.org/articulo/306-del-consenso-de-los-commodities-al-consenso-de-la-descarbonizacion/>

Censat Agua Viva (2022). *Disminución planeada de la dependencia fósil en Colombia: entre el cambio cultural y la gestión participativa de la demanda*. https://co.boell.org/sites/default/files/2022-10/disminucion-planeada-de-la-dependencia-fosil-en-colombia_web.pdf

Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (2021). *Home*. <https://pactoecosocialdelsur.com/home-2/>

Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (16 de junio de 2022). Por un pacto social, ecológico, económico e intercultural para América Latina. *Open Democracy*. <https://www.opendemocracy.net/en/democraciaabierta/social-ecological-economic-intercultural-pact-latin-america/>

Pacto Ecosocial del Sur (16 de febrero de 2022). *Impactos de los nuevos pactos verdes en América Latina* [Webinar]. Pacto Ecosocial del Sur en alianza con el Institute for Policies Studies. <https://www.youtube.com/watch?v=AqoTLMu3KxE>

Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (9 de febrero de 2022). *Manifiesto de los pueblos del Sur por una transición energética Justa y Popular*. <https://pactoecosocialdelsur.com/manifiesto-de-los-pueblos-del-sur-por-una-transicion-energetica-justa-y-popular-2/>

Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (17 de junio de 2023), *Declaración de Bogotá. Hacia un Pacto con la Tierra. Geopolítica de las Transiciones y de las re-existencias*. <https://pactoecosocialdelsur.com/declaracion-de-bogota/>

Svampa, Maristella y Viale, Enrique (2020). *El colapso ecológico ya llegó. Una guía para salir del (mal)desarrollo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Svampa, Maristella y Bertinat, Pablo (comps.) (2022). *La Transición Energética en Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

In-Manifiesto Neoliberal

Ensayo para pensar lo oculto plenamente visible del triunfo cultural del neoliberalismo

Patricia A. Collado Mazzeo

*Importan dos maneras de concebir el mundo,
Una, salvarse solo, arrojar ciegamente los demás de la balsa
y la otra, un destino de salvarse con todos,
comprometer la vida hasta el último náufrago,
no dormir esta noche si hay un niño en la calle.*

Armando Tejada Gómez, “Hay un niño en la calle”.

Poeta y folclorista argentino

En general estamos acostumbrados a asistir a manifestaciones públicas sean declaraciones, entrevistas, documentos o proclamas como pilar fundacional de alguna expresión política programática en torno a propuestas para refundar lo social/ lo político / lo económico. De hecho, la convocatoria de este libro ha servido para retornar a algunas de ellas, desde la clásica insurgencia que marcó el *Manifiesto Comunista* pasando por el cimiento neoliberal del Consenso de

Washington¹ hasta los manifiestos ecologistas, zapatistas, feministas o convivencialistas, y un largo etcétera. Todos ellos, más allá de sus marcados disensos, tienen en común que muestran una posición desde la cual mirar el horizonte social o tender a él, contienen la pretensión de coaligar en agrupamientos, movimientos, organizaciones o partidos a la voluntad a la que interpelan, demandan, conmueven o pretenden construir.

Nos dedicaremos a un tipo de (in)manifiesto que no pretende despertar energías colectivas, solo individuales. Nominal (in)manifiesto a los principios del *coaching* ontológico responde a un interés doble. Primero, hacer énfasis en que sus bases no expresan voluntades colectivas que sean sostenidas por organizaciones, gobiernos, partidos u otras formas de expresión “orgánica” o representativa de intereses colectivos-comunes o acuerdos. A renglón seguido, subrayar la importancia de esta expresión de los sectores dominantes, si se quiere inorgánica, velada u opaca, que abona una estrategia de construcción de sentido(s) vinculada al neoliberalismo. De la forma en que De Büren (2019) comprende al arte de gobernar como elaboración de un modelo societal o proceso civilizatorio

destinados a hacer prevalecer intereses y privilegios de sectores dominantes en perjuicio de los intereses de grandes mayorías cuyo consenso político necesita alcanzar para poder gobernar (...) necesita intervenir en los marcos interpretativos de tales mayorías en la forma menos evidente posible para que ellas acompañen en el sostenimiento del orden que se proponen hacer prevalecer (De Büren, 2019, p. 83).

En definitiva, esta expresión nos sirve para exponer al *coaching* ontológico en doble faz manifiesta/oculta en tanto lo consideramos parte de:

¹ Comprendemos al Consenso de Washington como paquete de recomendaciones diseñadas para América Latina que sostuvieron los organismos internacionales de crédito como el Banco Mundial, el FMI y que en noviembre de 1989 fueron sintetizadas como decálogo por John Williamson del Instituto Internacional de Economía, bajo el título “Latin American Adjustment: How Much Has Happened?” (Williamson, 2003).

[Las] tácticas de gobierno de la subjetividad individual y colectiva, en las que los fenómenos afectivos cognitivos y morales se constituyen a la vez en objeto de cálculo e intervención y cuyo fin es la reconstrucción constante de un sentido común que acepte lo “dado” como la única realidad posible (Murillo, 2018, p. 394)

Su eficacia radica justamente en los intersticios por los que se cuela para llegar al común generalizándose como mandato, apelando a las esferas y energía individuales y sus posibilidades de éxito. Que esta sea su connotación, no significa que no opere como cuestión social, colectiva, extensa, con pretensiones de hegemonía; solo que, desde su emergencia hasta su praxis, el objeto al que se dedica es la mónada aislada del individuo neoliberal.

Para precisar, nos referimos a los dictámenes del *coaching*, sobre todo de aquél de factura latinoamericana denominado “*coaching ontológico*” (Álvaro, 2021). Es importante registrar que sus inicios hunden sus raíces en la terrible dictadura pinochetista. Sus mentores lo postulan como solución salvífica para compensar el trauma de dicho proceso, trauma que se relaciona tanto con el intento de conformar un proyecto alternativo bajo la presidencia de Salvador Allende como con su cancelación, por la vía dictatorial. Su recetario enseña las formas de superación de la angustia que genera la cuestión social y su reenvío, hacia la potencia de la esfera individual.

Fernando Flores, Julio Olalla, Rafael Echeverría y James Selman son los que dieron impulso epistemológico, teórico, formativo al *Coaching Ontológico* en Latinoamérica. De los tres pioneros chilenos, Flores fue el mentor, creador de los negocios y originador de la base del modelo ontológico (...) Flores (...) Utilizaba al *coaching*, como otras disciplinas, para la transformación organizacional que ofrecía como servicios. Su foco y dedicación estuvieron en lograr los objetivos de sus empresas (Chaskielberg, 2021, pp. 31-32).

Pero ¿por qué asumir este camino cuasi- terapéutico como un manifiesto político que demanda encauzamientos de energía y reclutas

y cuyo destino pareciera asociarse más a las escuelas de deportes o los manuales de autoayuda que a la “política”? Veremos que de lo que se trata es justamente de desdibujar la política rehaciéndola, refundándola, reencauzándola, pero, esta vez, no como cuestión pública o del común sino enajenada o para decirlo con otras palabras como “gobierno de si”.

Cuatro imágenes de ingreso

Reflexionar sobre el tema en cuestión no me pareció fácil, pues deconstruir esta narrativa me resulta una tarea compleja, que involucra cuestiones profundas, metafísicas, filosóficas, sociológicas y políticas y que podría trabajar *in extenso*, en un texto denso en que se propusiera dar cuenta de sus múltiples aristas y abordajes. En esas cavilaciones, recordé a Joan Miró. Su forma de pincelar de modo simple y a la vez complejo sus ideas. De allí que intentaré acercarme al problema que me convoca desde escenas sociales que he vivido antes y después de la pandemia. Imágenes densas que solo serán esbozadas en sus rasgos generales. Haré un boceto, para que el lector/a intuya su antes y vislumbre el después, o solamente quede marcado el instante en que se produce la imagen como destello, como parte del argumento y de nuestro encuentro para reflexionar.

Primera

Estoy en una reunión de amigas que participan de una actividad deportiva. Una de las más de veinte participantes, saca del baúl de su auto un conglomerado de ropas para vender. Le pregunto hace cuánto se dedica a esto y me dice que hace más de quince años, comenta que ha sido muy difícil en los últimos años pero que desde la pandemia la venta domiciliaria ha tenido mucha repercusión, por lo que ella ahora forma líderes que venden en por lo menos tres provincias argentinas. Qué es una líder, pregunto. Alguien que compra

un *stock* para vender. Es una vendedora, indago. No, contesta, es una emprendedora.

El *coaching* ontológico pretende un trabajo continuo sobre sí mismo para vencer obstáculos y proyectar una gran transformación personal hacia el futuro. Su punto de partida es el reconocimiento de un *quiebre* con un modo de ser anterior para proyectar un *claro*, una transformación necesaria en función de su superación que puede ser administrada por quien decide escoger este camino. Empero, no se transita solo/a, se precisa de la guía de un *coach* profesional, quien lejos de postularse como terapeuta, lo cual tendría serias implicaciones en tanto (mala) praxis de la salud, es un artesano del aprendizaje acerca de cómo emprender.

El trabajo sobre sí que promueve este tipo de técnica de aprendizaje es un procedimiento velado, instrumental. Aun cuando sus promotores lo instalen en un plano menos terrenal, como la ética o la ontología, lejos de pensarse como formas de reflexividad conforman modos prácticos de autodiseñarse siguiendo las huellas de la autorresponsabilidad sobre la vida y el futuro de los agentes. Lo que instaura es un modo de gobierno de sí, una forma de gestión sobre el cuerpo y las emociones que trasmudan las prácticas y que, según sus gestores, operan cambios de conducta a través del lenguaje. Las afirmaciones sobre una vida mejor dependen de mi enunciación (afirmación) sobre las mismas, de mi propia propuesta. Como un mantra, la repetición hará posible la transformación de mi destino. Pero veamos cómo lo publicitan sus promotores:

Lo importante es afirmar que la persona que solicita el *coaching* no está enferma. Está perfectamente sana. Acude al *coach* ontológico por cuanto siente que enfrenta una situación que limita su existencia y no sabe cómo resolverla. Se trata de una persona que se reconoce incompetente para encarar la situación que la afecta y superar las limitaciones que se le imponen (Echeverría, 2011, p. 81).

El *coaching* propende una transformación del “ser que éramos” (Echeverría; 2011, p.83) hacia otro, hacedor de su propio destino,

superador de obstáculos, proactivo. En esta superación la cuestión central es la proyección al futuro; un futuro que se desgaja del pasado que es *performedo* por el presente, gracias a la recuperación de la capacidad de hacer. Un hacer que redime a su ser anterior, sin resentimientos ¿hacer que perdona? ¿Hacer que olvida?, y de este modo “aliviana el alma” (Echeverría; 2011, p.91).

Lo social, concebido en cualquiera de sus manifestaciones (como una posición en el espacio, como lucha e historicidad, como trama de vínculos o relacional, como complejidad, como proceso), es borrado de un plumazo. Cualquiera, en cualquier posición-situación, puede transformar su malestar. Cualquiera, puede dar lugar al optimismo, alivianarse. Solo basta con decidirlo y ser flexible y, es necesario decirlo, adaptarse al estado de cosas existente. La gran transformación (individual) que invoca el *coaching* como imperio de sí, se sostiene en la reproducción (social) incuestionada. Lo que “es”, el presente, conforma el piso en el cual se levanta la posibilidad de “ser otro”:

(...) La liviandad que lo aliente a volar, a tomar esas nuevas acciones para superar su quiebre, generalmente es necesario disolver en el *coachee* los lastres que traía del pasado y que incrementaban su gravedad y su peso (...) la interacción del *coaching* ontológico constituye muchas veces un proceso de purificación, de limpieza del alma. Un alma cargada de culpas y resentimientos difícilmente podrá emprender el vuelo hacia un futuro diferente (Echeverría, 2011, p. 114).

Pero ¿cuál es la promesa en que se basa esta transmutación del alma? Sortear lo que denomina crisis de la humanidad que se ciñe a la búsqueda de sentido, a la dificultad para sostener relaciones relevantes y a consolidar modalidades armoniosas de convivencia dentro de las comunidades (Echeverría; 2011, p.12). Nuevamente el ser se divorcia de lo social. Lo social solo se abre como telón de fondo a-problemático, es lo dado dándose que produce crisis perceptible (a-penas) en lo personal. El individuo es quien se tiene que ver con ella.

Se es sin otros, carente de colectivos. El malestar dado no puede transformarse, es más, es un mal necesario puesto que la

transformación implica encontrar la forma de soportarlo. Lo que se puede cambiar es Uno. Lo común es ese Uno, desgajado del Otro. He ahí el retorno de la política. Una política que prefiere trabajar sin público, en burbujas, de modo privado y privatizando lo social del malestar, aislándolo de sus denominadores comunes para volverlo encausable, individualizable y tratable.

Así, la relevancia de *coaching* es que opera en el aumento de la soportabilidad social. El problema, como bien sostiene Franz Hinkelammert, es que el límite de lo soportable solo se conoce una vez que se ha traspasado:

La violación del bien común es el resultado de esta violación del cálculo de utilidad. Por este motivo, el bien común tampoco se puede expresar como un cálculo de interés propio a largo plazo. El bien común interpela al mismo cálculo de interés propio. Va más allá del cálculo y lo limita. El cálculo, a largo plazo desemboca necesariamente en el cálculo del límite de lo aguantable. No obstante, como solo se puede conocer el límite después de haberlo traspasado, produce el problema que quiere evitar (Hinkelammert, 2006, pp. 154-155).

El derrotero del capital, la producción de la desigualdad en sus múltiples y cada vez más degradantes formas, la explotación que trae y que porta, no evade el malestar, ni siquiera lo posterga. Aumenta, sí, el derrumbe personal.

Segunda

En el retorno a la presencialidad luego de la pandemia, una estudiante de colegio secundario toma carrera contra la baranda del edificio en el segundo piso y sin pensarlo, se tira ante la mirada atónita del conjunto.² Las autoridades académicas convocan a un tanatólogo, para dictar un ciclo de charlas (con cupo), sobre “manejo de las

² Diario *El Sol* (9 de septiembre 2021) y diario *UNO* (7 de noviembre 2021).

emociones y las mejores herramientas para trabajarlas”³, dirigido a un cada vez más angustiado público docente y estudiantil. En el momento y frente al suceso, los centros de estudiantes llaman a la comunidad de profesores, estudiantes y egresados/as. Lllaman a pararlo todo, a detenerse. Lllaman a asamblea, para debatir en público y volver común un dolor privado. Algo ha pasado, se siente mal y el malestar es colectivo.⁴

La deconstrucción a cincel que desde la filosofía crítica se le devuelve al *coaching* ontológico tiene relación, entre otros aspectos con la muerte. La muerte demuestra lo ineluctable del paso del tiempo, pone al presente como instante y como porvenir. Como el encuentro de eso que fue, este momento y lo que vendrá. Y en este camino repone la historicidad del ser que no puede ser si no es social. Así,

(...) bajo la bandera de la defensa del “devenir”, invita al *coachee* a establecer una cierta relación con su pasado y con su futuro que encubre un doble temor. Por un lado, a asumir la necesidad e inevitabilidad de decidir y hacerse cargo de una herencia y una tradición y, por otro, a anticipar o precursar la muerte (Speziale, 2021, p. 94)

³ Su síntesis la expuso el profesional invitado: “Fue un encuentro donde pudieron expresarse, expresar lo que están sintiendo en lo personal, sus inseguridades, sus tristezas, sus miedos, y a partir de eso intentar ver qué herramientas podemos abordar entre todos para ayudarnos y acompañarnos en esta transición” (Colegio Universitario Central, 17 de noviembre de 2021).

⁴ Según el testimonio aportado por un estudiante: “ese mismo día en la mañana fue el intento, a eso de las 11 todos nos enteramos. A los alumnos de la mañana los metieron de vuelta a clase y varios profesores siguieron como si nada. La escuela no canceló las clases y los alumnos de la tarde llegamos cuando la policía científica todavía estaba en la escuela. Hasta acá la escuela no había dicho nada más que la mentira de que la piba ‘se cayó’ por la baranda. No me acuerdo bien de qué pasó durante toda la jornada porque el ambiente era horrible, todo el mundo lloraba y así. Me acuerdo de qué en un momento los responsables del gabinete cayeron al curso a hablar de que teníamos que acudir a ellos si nos sentíamos mal y el curso entero explotó en reclamos (...) Ellos nos dijeron que estábamos alterados y que estábamos tratando de responsabilizarlos por cosas que no les correspondía y se fueron. Todas esas cosas juntas, sumadas a la falta de un comunicado oficial a tiempo, fueron lo que desencadenó la sentada” (comunicación personal del 11 de noviembre 2022).

La relación que propone el *coachee* con la concepción del tiempo y del propio mundo es la del observador. Relación que se ampara en otro nudo central de su propuesta, la de las diferentes interpretaciones de lo real. No hay diferencia social sino diferentes interpretaciones del mundo. Y de esa interpretación depende la superación: no cargar con lastres graves y oscuros del pasado. El pasado, como lo necesario (Echeverría, 2009), no se puede cambiar. En tanto que lo realmente existente son las interpretaciones que nos eximen de la búsqueda de la verdad (camino metafísico que busca eludir). El observador se impone como el mejor recurso para la no-intervención. Posiciona al participante en un lugar “otro” de los acontecimientos, que lo habilita como intérprete de una partitura ya escrita.⁵ Pero que, en su interpretación, ayuda a la comprensión acerca de lo que está pasando para el manejo de sus emociones y del uso del lenguaje en función del aprendizaje de su propio cambio. Puesto que, cualquier búsqueda empieza y termina en el ser mismo y en su diseño que, a su modo inespecífico e inacabado (pues es una empresa constante), anticipará el futuro. Y si es este presente el que determina la posibilidad de cambio, la cuestión, entonces puede resumirse en qué debemos cambiar. Su respuesta es categórica: nosotros mismos, a través del autoconocimiento. El conocimiento de nuestras posibilidades y también de sus limitaciones son las claves del éxito.

Pero herimos de muerte la relación humanidad-dignidad, pues esta no admite la injusticia. Abocadas al divorcio, el “conócete a ti mismo” se convierte en un plato *gourmet* del paladar individual exento de dignidad. Sin el referente, sin la comunidad, sin la mirada conjunta, sin el nosotros, el yo sufre un empoderamiento ficticio que lo aleja de su naturaleza colectiva para acercarlo a dios (...). La realidad ficcionada del autoconocimiento acabará materializada en una falsa consciencia, pero, hasta entonces, la sencillez de la realidad se abrirá paso ante la espesura (Pérez Gordillo, 2019, pp. 89-90).

⁵ Como ejecutante virtuoso en la concepción de los estados emotivos de la multitud que hace Paolo Virno (2004).

La reclusión en el sí mismo, para conocerse o para salvarse, desampara e individualiza aún más el malestar y refuerza su percepción de cuestión individualizada. Aísla a quien padece en el regodeo de sus propios males o, a contra faz, lo pone en la tarima de la felicidad producto de su transmutación en solitario. Por ello, más allá del reconocimiento o no de sus mentores el *coaching* ontológico se emparenta fuertemente con las culturas terapéuticas y hace del protocolo su ética.⁶

Tercera

Llega por *WhatsApp* una versión digital de la revista barrial que antes, en papel, dejaban por debajo de la puerta. Todos los oficios y trabajos domiciliarios se muestran en avisos. La tapa convoca a realizar constelaciones familiares. En un conjunto de imágenes donde se mezclan la medicina *ayurveda*, el yoga, la armonización de chacras, cosméticos, decoración y dietas, plomeros y electricistas, aparece la frase: “¿Víctimas o Protagonistas? ¿Qué es para ti el éxito? Si el condicionamiento del miedo no existiera, ¿qué serías capaz (sic) para lograrlo?” (Revista del Barrio, 2022, p. 201)

Hay un piso material que le da sustento a estas narrativas sobre la labor en sí mismo para conseguir empleo y es, entre otras, “la gran transformación” que reconfiguró el trabajo. Su partera fue la crisis mundial de fines de los años setenta que preanunciaba la desaparición del trabajo y contrario *sensu* trajo su inmensa revalorización. Esta mutación se conjugó con todo tipo de novedades técnicas y tecnológicas, comunicacionales y relacionales, y aparejó la revolución

⁶ Tal como las concibe Vanina Papalini, identificables en tanto denotan cuatro características comunes: “las concepciones de cuerpo y de subjetividad sustentadas, las creencias en las que se fundan los tratamientos y prácticas del cuidado de sí y los modelos jerárquicos de relaciones que promueven. Este último aspecto no aparece demasiado profundizado en la literatura sobre el tema, pero entiendo que es central para pensar modos de constituir el lazo social que emergen a partir de la experiencia terapéutica” (Papalini, 2014, p. 214).

organizacional cuyo centro fue y es el hacer de los y las trabajadoras. Dicho proceso socio histórico de largo aliento es más que reconocido bajo diferentes nombres y ropajes como especialización flexible, toyotización, reingeniería organizacional, reasignación de tareas y hasta reconversión industrial o sociotécnica (De la Garza, 2000) y tuvo implicancias estructurantes en el mundo formal e informal del trabajo en sentido amplio o en la forma empleo (Collado y Montarcé, 2022).

Más allá de sus nominaciones, aspectos a resaltar o referencias a procesos nacionales concretos, de lo que se trataba era de imponer nuevas formas de subjetivación laborales acordes al “clima de época”, cuyas connotaciones centrales pasaban por asumir la sobrecarga laboral, la polivalencia, el cercenamiento de los derechos laborales, la fragmentación de los colectivos, la des-sindicalización o el desarme de organizaciones constituidas en su defensa y la limitación o extinción de los seguros laborales. En resumidas cuentas, disminuir el “costo laboral” y gestar una trabajador/a “docilizado/a”, por la vía regia de la precarización de su existencia.

Como consecuencia de lo anterior entre otras, se debió imponer la asunción de los riesgos del trabajo como problema individual y, por tanto, asegurable individualmente: naturalizar la flexibilidad del trabajo (sea interna o externa a la empresa u organización, sea del mercado, de la actividad, del convenio colectivo de trabajo, del puesto, del rol, del perfil, etc.)⁷ y con ello, generar una profunda auto responsabilización. De la relación capital-trabajo, quien logró evadir el riesgo, fue sin duda el propio capital (o el Estado en su función patronal).

Así las cosas, las formas subjetivas que debieron asumir los y las trabajadoras, entendidos como modos de hacer, ser, estar y permanecer en el trabajo (Montarcé, 2019) han sido objeto de la más

⁷ En un trabajo inaugural, Enrique de la Garza (2000) recorre las diferentes formas que adopta la flexibilidad para el caso de México, extensibles en su comprensión y diferentes expresiones a toda nuestra región.

importante mutación, amplificada por formas socioculturales que paralelamente se extienden y se constatan predominantes. Una re-conversión de los sujetos trabajadores o como dice Marcela Zangaro tras los pasos de Foucault (2007), la instauración de una nueva forma de gobierno de sí.

Las formas de gestión del trabajo pueden comprenderse como un dispositivo articulador de prácticas de subjetivación que propone a los individuos modos de acción sobre sí mismos. Esto significa que el management puede ser entendido como un dispositivo de gobierno, como una tecnología del yo que apunta a la constitución de una subjetividad de características funcionales a la acumulación del capital (Zangaro, 2010, p. 164).

Un/una trabajador/a profundamente comprometida con la misión de la empresa, responsable de la consecución de objetivos de su equipo y de las metas de productividad que hacen posible su permanencia laboral, con una trayectoria que puede sostenerse en el tiempo vía incrementos del rendimiento y mejoras continuas, debe ser un individuo socializado en trabajar permanentemente en la mejora de sí, sin ambages. Pero este trabajo impuesto a los/las trabajadores/as no opera solo en aquellos/as insertos en actividades económicas formales, de punta o altamente tecnologizadas, se impone en formas de actuar de la mayoría de los individuos en situación de trabajo, ya que de lo que trata es de asumir a pleno la responsabilidad de sí para poner todas las capacidades humanas en función de la productividad (físicas, psíquicas, sociales e intelectuales), el mercado o el consumo en dirección hacia un horizonte de salvación personal. Las formas del *emprendedurismo* se cuelan hasta en las economías informales, populares o sociales, a las que solo contrarresta el horizonte de lo común y de la construcción comunitaria.⁸

⁸ No es objeto de estas reflexiones, pero nadie está exento –v.gr. la transformación neoliberal vigente– de convertirse en inversor de su propio capital humano, lanzado por fuera del mercado y del Estado, liberado a sus propias fuerzas. Por tanto, aquel que se precie “debe por tanto actuar con frialdad racional con la que actuaría

Para vivir en esta sociedad hay que ser productivo, tanto en gestos como en actividades, actitudes o aptitudes o tender a mover la rueda de la productividad en función de su circulación, distribución y/o consumo.

En la sociedad de la flexibilidad y el rendimiento, el pensamiento positivo trabaja a favor del resultado y el beneficio esculpiendo un sujeto. La persona es sujeta por el control de las emociones y la falta de conocimientos. “Ser positivo” es el antivirüs de la empresa y, a mayor escala, del capital (Pérez Gordillo, 2019, p. 113).

Por ello el aprendizaje de esta gestión sobre sí mismo no empieza y termina en la esfera laboral, sino que atraviesa y empapa la socialización y los circuitos de formación intentando legitimarse en la educación formal. De allí la relevancia y pugna por su incorporación, no como currículum oculto, sino como espacio curricular efectivo en su plantilla formal. Su meta es el aprendizaje del diseño del ser, de allí lo “ontológico”, que se prepara para evadir los fracasos con nuevos objetivos y predisposición a la actuación constante hacia la adaptación de cambios, escenarios y riesgos. De tal modo este tipo *coaching* opera

sobre tres dominios constitutivos de la existencia humana estrechamente relacionados entre sí: el lenguaje (el habla, la escucha, el pensamiento), la corporalidad (los gestos, las posturas, los movimientos) y la emocionalidad (las emociones, los estados de ánimo). Lo que sobre todas las cosas distingue al *coaching* ontológico de otras modalidades de *coaching* y, más ampliamente, de otras técnicas de desarrollo personal y transformación de sí, es su alcance potencialmente ilimitado (Álvaro, 2021, p. 16)

cualquier inversor en el momento de decidir el mejor lugar donde invertir su capital. Y como con cualquier otra inversión, existe un único e inequívoco criterio a seguir aquí: la maximización de beneficios” (López Ruiz, 2007, p. 220; traducción propia).

Cuarta

Hemos vuelto a la presencialidad. La reunión de carrera de la licenciatura en Sociología desborda de docentes y estudiantes, prestos al encuentro. Nos dividimos por tramos de formación (de 1° a 3° y 4° a 5° año) para poner en común nuestros temas. Al preguntar sobre este retorno a las aulas, una estudiante de tercer año, con gesto de preocupación, nos dice: “– Volver a la presencialidad nos ha demandado mucha ‘energía social’. Hemos tenido que volver a la facultad, a conocernos, a estudiar con otros, a conversar y a trabajar juntos ¡Ha sido y es un gran esfuerzo!”.

Solo con su “suspensión” hemos caído en la cuenta de lo que nos “cuesta” ponerles el cuerpo a las relaciones con otros. No es que en pandemia no nos relacionáramos, pero lo hacíamos (ASPO-Aislamiento Social Preventivo Obligatorio, y DISPO-Distanciamiento Social Preventivo Obligatorio mediante⁹) a través de la virtualidad y en formas que de algún modo manipulamos a través de los medios de acceso (celular, PC, *notebook*), que también producen, a no dudarlo, agobio.

Pero, poner el cuerpo a las relaciones impone exponernos por entero, hacernos públicos, físicamente comprometidos en nuestra subjetividad y corporalidad, todo a costas (gestualidad, cognición, atención y sin dudas emociones, habilidades, capacidades, aptitudes y actitudes y un largo etcétera). El esfuerzo de estar con otros, poner energía en el/los vínculo/s para tramarlos y sostenerlos, nos agota. Pienso en Goffman (1970; 2004), lo hice muchas veces en pandemia, pero esta vez lo evoco para recuperar la observación del nuevo escenario en que actuamos, activando y publicitando nuestro *self* en la vida cotidiana. Poniendo la cara, no la cámara y no el filtro de pantalla. Trabajando con esfuerzo un lugar social sin que medie el lente,

⁹ En Argentina se sustanciaron mediante las siguientes normativas: Aislamiento Social Obligatorio (ASPO, PE-DNU 297/2020, marzo de 2020) y Distanciamiento Social Obligatorio (DISPO DNU-PE 125-2021, febrero de 2021).

sin la imagen escogida con anticipación, el arreglo postural, el telón de fondo ficcional. Mostrando las ganas reales de no llevar calzado, vestimenta, ornamentos y medios para hacer el trabajo (todo el peso de la gravedad de nuestro trabajo en “cosas” que portamos).

Reflexiono que ese agotamiento se vincula de algún modo con la distribución social de nuestra energía o como mínimo con su dirección. Hipotetizo que si todas nuestras capacidades se ponen en función de valorizar nuestro capital-humano (siempre poniendo en cuestión que seamos solo esta mercancía), trabajando para lograr mayores potencias desplegadas, valorizando cada vez más su despliegue productivo o invirtiendo a futuro en ellas (todo lo que empeño hoy para ser más productivo mañana), no nos queda resto para la vida relacional.

En tanto el otro adviene a mí con su propio desánimo, a exponer los pesares y malestares de una sociedad que propende al éxito, cuyo mandato es la felicidad. Lo más pesaroso de la presencialidad, tal vez, es que no hay encubrimiento posible a lo infeliz, el desagrado, el malhumor, el displacer, el derrumbe, el desgano o la falta de éxito. Está tan a la vista...que se ve. Lo real está frente a nosotros y si queremos reestablecer al personaje, debemos gastar más y mejor energía social:

El personaje deviene modelo, sintetizando un haz de virtudes codiciadas: belleza, fama, encanto, inteligencia, poder. La personalidad mediática se ofrece como una incitación al deseo, como objeto fascinante que concentra todo lo más altamente estimado por la sociedad. Su presencia singular se entrega como prueba de realidad para el anhelo colectivo de dicha: ella muestra que la felicidad es posible (Papalini, 2015, p. 66).

Entonces aparece el lugar del malestar. Se siente en el inmenso desánimo de ser yo con otros. En esta sociedad y para este presente. Si es que solos, individualmente, llevamos el peso de lo real. Y aquí deviene la receta de la autoayuda, la medicalización, el tratamiento alternativo o la psicologización de la política (Crespo y Serrano, 2013).

La superación del trauma y el *quiebre* en búsqueda del *claro*. Todo lo cual nos deja en el mismo lugar que ocupábamos al principio. En el de la/el emprendedor, auto-responsable, conocedor y evaluador de los riesgos. Cuya fórmula de éxito es el diseño de un nuevo ser, superador del anterior. Es el pasaje, pretendidamente inocuo de cambiar para que nada cambie (Álvaro, 2021). Siendo optimistas, en un horizonte siempre idéntico, pero con una gran elaboración propia de la insatisfacción o por lo menos de la resiliencia o la soportabilidad de la que, por otro lado, nosotros mismos somos artífices. Hemos transitado desde el *Welfare* (Estado de Bienestar) al *wellness* (bienestar de sí) y como cambio de Estado (a la Gramsci), el nuevo *hegemón* porta una específica relación de fuerzas sociales y políticas, en detrimento de la subalternidad.

Pero esto ya es parte del remate final.

El retorno de la política

El final no culmina con una escena. Pues hasta aquí podíamos usar ese recurso para la reflexión, para la exposición, pero jamás para la construcción social. El final lo escribimos en colectivo y como tal, no puedo anticiparlo, ni siquiera en el marco del deseo pues tal vez no deseo el pregonado “final feliz”, al menos no del modo que imponen las plataformas.

En nuestro transitar en este punto de inflexión, debería estar la restitución de lo común en lo político. Y si eso no es posible, en la recusación colectiva de los lugares sociales asignados (Rancière, 1996) o del propio malestar y sus causantes, o más fuertemente en la construcción colectiva de un mundo digno de ser vivido. Una voz común o un grito, que llame la atención de los otros, los despabile de su ensimismamiento. Lugar común que construya sinergias sociales en lo público para enfrentar, resistir, cuestionar el *statu quo*.

Donde a la belleza cándida, exitosa, pacificada y redimida que propone el *coaching* ontológico, diseñado bajo estereotipos

hegemónicos, se le oponga lo *monstruoso*, lo que emerge impensado, inclasificable, diverso, lo que no espera redención ni salvación sino cambio/revolución.¹⁰

Monstruoso que usaré en varios sentidos. El primero, como Frankenstein (Merieu, 1998), en el sentido del hijo que se revela ante su propio hacedor, aquel que proviene de diferentes cuerpos y conforma un nuevo ser, autónomo, independiente, desligado del padre-maestro a quien contradice con su propia vida. En él reivindico a los/las/les jóvenes insurgentes que recusan el patriarcado y la autoridad de la ley del padre, un mandato que opera contra su propia existencia (Hinkelammert, 2006).

La segunda monstruosidad, la pondré en la imagen de las Amazonas (Barranco, 2016). Mujeres que se despojan de su pecho para luchar. Guerreras, bárbaras y bestiales que expresan la sensualidad y la sexualidad de su naturaleza indómita. En ellas aludo a los movimientos feministas y LGTBIQ+ que reivindican otras/forma/s de género, sexualidad e identidad, también otras formas de maternar, construir comunidad, de consensuar y sostener los cuidados, de vivir el placer y de socializar trasuntando los binarismos. Su sola presencia en el espacio público subvierte la subordinación en la que son ubicadas social, política e históricamente.

La tercera monstruosidad aparece en la presencia del zombi (Platzeck, 2016). No por casualidad el origen de la palabra proviene del creole haitiano y nombra al espíritu, la aparición, lo indebido. La figuración invoca el retorno permanente de estos casi-no-humanos que no pueden saciar el hambre y amenazan a la sociedad capitalista con su sola existencia y reproducción. O, lo que con Bialakowsky y Costa (2019) podemos llamar “poblaciones trabajadoras extingui-bles”.¹¹ Estos condenados de la tierra, *proletarius*, representados por

¹⁰ Sobre “lo monstruoso”, véase en esta misma obra “Narrativas calibanas o de manifiestos en disputa en época de pandemia” de Alberto L. Bialakowsky.

¹¹ Los autores hacen referencia a estas poblaciones trabajadoras extingui-bles desde una mirada de larga duración sobre su “producción”, consideradas como efecto metabólico del sistema cuyo objeto es producir fuerza de trabajo desde las formas

los excluidos, la negritud y las comunidades originarias vuelven presente el pasado de despojo, colonización, expropiación, explotación y muerte y exigen la posibilidad de un futuro digno y de la dignidad de su existencia.

Muchas más monstruosidades de hecho existen y pueden emerger, muchas más posibilidades in-clasificables que revivifiquen desde lo común y público a la política. Postulamos a estos monstruos en contra del *In-Manifiesto del Coaching Ontológico*. Sirva este escrito para desnudar, criticar y acaso colaborar a develar su funcionalidad con el neoliberalismo actual.

Bibliografía

Álvaro, Daniel (coord.) (2021). *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico*. Buenos Aires: Ubu.

Bialakowsky, Alberto y Costa, María I. (2019). "Versiones y reversiones sobre las poblaciones trabajadoras extinguidas". En Bialakowsky, Alberto; Bukstein, Gabriela y Monteleongo, Luz (comp.). *Intelecto social, procesos laborales y saber colectivo. Significados de una praxis científica co-productiva* (pp. 59-67). Buenos Aires: Teseo Press.

Barranco, María Isabel (2016). "Las amazonas. ¿Liminales o monstruosas?". En *Monstruos y monstruosidades: perspectivas disciplinarias*. Actas de las V Jornadas sobre Monstruos y monstruosidades. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Colegio Universitario Central de la UNCUYO (17 de noviembre de 2021). *UNCUYO brindó herramientas para aprender a manejar las emociones*

serviles, esclavas y migrantes hasta las actuales, sumidas en la pobreza e indigencia (Bialakowsky y Costa; 2019, p. 62).

<https://cuc.uncuyo.edu.ar/uncuyo-brindo-herramientas-para-aprender-a-manejar-las-emociones>

Collado, Patricia y Montarcé, Inés (2022). “Algunas pistas teóricas y metodológicas para acercarnos al trabajo y sus hacedores”. En P. Collado (Coord.) *Vivir para el trabajo o trabajar para vivir. Protagonistas del trabajo en la Mendoza actual* (pp. 15-41). Mendoza: EDIUNC.

Chaskielberg, Héctor (2022). *Vivir como coach. 20 años de aprendizaje para ser profesional*. Buenos Aires: Pablo Pereira Meza.

Crespo, Eduardo y Serrano, Amparo (2013) Las paradojas de las políticas de empleo europeas: de la justicia a la terapia. *Universitas Javeriana: Psichologica*, 12(4), 1113-1126.

De Büren, María Paula (2019) Neoliberalismo: el secreto como estrategia. *RevIISE*, 13(13), 77-90.

Decreto PEN 297/2020 Aislamiento social preventivo y obligatorio (2020). Boletín Oficial de la República Argentina. <https://www.boletin-oficial.gob.ar/detalleAviso/primera/227042/20200320>

Decreto PEN 125/2021 Distanciamiento social preventivo y obligatorio (2021). Boletín Oficial de la República Argentina. <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/241290/20210228>

De la Garza, Enrique (2000). Flexibilidad del trabajo: discurso y construcción social. *Región y Sociedad*, 12(19), 31-81.

Diario el Sol (9 de septiembre de 2021) Salud mental: alerta en la UNCuyo por alumnos en situaciones de crisis. <https://www.elsol.com.ar/mendoza/salud-mental-alerta-en-la-uncuyo-por-alumnos-en-situaciones-de-crisis/>

Diario UNO (7 de noviembre de 2021). Tres intentos de suicidio en dos meses encendieron las alarmas en la UNCuyo <https://www.diariouno.com.ar/sociedad/tres-intentos-suicidio-dos-meses-encendieron-las-alar-mas-la-uncuyo-n874952>

Echeverría, Rafael (2009). *Mi Nietzsche. La filosofía del devenir y el emprendimiento*. Santiago de Chile: J. C. Sáez.

- Echeverría, Rafael (2011). *Ética y coaching ontológico*. Santiago de Chile: J. C. Sáez.
- Foucault, Michel. (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Goffman, Erving (1970). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Goffman, Erving (2004). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hinkelammert, Franz (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Caminos.
- López Ruiz, Osvaldo (2007). *Os executivos das trasnacionais e o espírito do capitalismo. Capital humano e empreendedorismo como valores sociais*. Río de Janeiro: Azougue.
- Meirieu, Philippe (1998). *Frankenstein educador*. Buenos Aires: Laertes.
- Montarcé, Inés (2019). Trabajo y subjetivación política: desafíos epistemometodológicos. *Relmecs*, 9(2), 2-16.
- Murillo, Susana (2018). Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación. *Entramados y Perspectivas. Revista de la Carrera de Sociología*, 8(8), 392-426.
- Papalini, Vanina (2014). Culturas terapéuticas: de la uniformidad a la diversidad Methaodos. *Revista de Ciencias Sociales*, 2(2), 212-226.
- Papalini, Vanina (2015). *Garantías de felicidad: estudio sobre los libros de autoayuda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Platzeck, José (2016). “¿Cómo está muerto el zombi? Una mirada biopolítica del monstruo contemporáneo”. En *Monstruos y monstruosidades: perspectivas disciplinarias. Actas de las V Jornadas sobre Monstruos y monstruosidades*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Pérez Gordillo, Vanesa (2019). *La dictadura del coaching. Manifiesto por una educación del yo al nosotros*. Buenos Aires: Akal.

Ranciére, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Revista del Barrio (septiembre de 2022). Donde el que busca encuentra. <https://online.fliphtml5.com/ugcm/dqme/?1665197829607#p=1>

Speziale, Tomás (2021). “Volver al futuro. El coaching ontológico y la promesa del devenir”. En Álvaro, Daniel (coord.) (2021) *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico* (pp. 91-130). Buenos Aires: Ubu.

Virno, Paolo (2004). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: COLIHUE.

Williamson, Jhon (2003). “Visión general: Una agenda para relanzar el crecimiento y las reformas”. En Kuczynski, Pedro y Williamson, Jhon (comp.) *Después del Consenso de Washington: Relanzando el crecimiento y las reformas en América Latina* (pp. 1-23). Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas.

Zangaro, Marcela (2010). Subjetividad y trabajo: el management como dispositivo de gobierno. *Revista Trabajo y Sociedad*, 15(16), 99-100.

“Narrativas calibanas”

o de manifiestos en disputa en época de pandemia

Alberto L. Bialakowsky¹

PRÓSPERO (exiliado Duque de Milán) [...] —Despierta, hija mía, despierta. Has dormido bien. Despierta.

MIRANDA —Lo asombroso de tu historia me dio sueño.

PRÓSPERO —Sacúdetelo. Ven. Vamos a hacer visita a Calibán (esclavo salvaje y deforme), mi esclavo, que nunca nos dio respuesta amable.

MIRANDA —Padre, es un infame al que detesto.

PRÓSPERO —Sí, pero le necesitamos. Enciende el fuego, trae la leña y nos hace trabajos muy útiles. ¡Eh, esclavo! ¡Calibán! ¡Responde, montón de tierra!

CALIBÁN, dentro —¡Ya tenéis bastante leña!

PRÓSPERO —¡Vamos, sal ya! Tengo otro encargo para ti. ¿Cuándo saldrás, tortuga? [...]

PRÓSPERO —¡Sal ya, ponzoñoso esclavo, engendro del demonio y tu vil madre!

¹ Agradezco la lectura de este ensayo y sus valiosas sugerencias a Nora Garita y Nora M. Haimovici..

Entra CALIBÁN.

CALIBÁN —*¡Así os caiga a los dos el vil rocío que, con pluma de cuervo, barría mi madre de la ciénaga malsana! ¡Así os sople un viento del sur y os cubra de pústulas!*

PRÓSPERO —*Por decir eso, tendrás calambres esta noche y punzadas que ahogan el aliento. Los duendes, que obran en la noche, clavarán púas en tu piel. Tendrás más agujijones que un panal, cada uno más punzante que los de las abejas.*

CALIBÁN —*Tengo que comer. Esta isla es mía por mi madre Sícorax, y tú me la quitaste...*

MIRANDA —*¡Odioso esclavo, en quien no deja marca la bondad y cabe todo lo malo! Me dabas lástima, me esforcé en enseñarte a hablar y cada hora te enseñaba algo nuevo. Salvaje, cuando tú no sabías lo que pensabas y balbucías como un bruto, yo te daba las palabras para expresar las ideas. Pero, a pesar de que aprendiste, tu vil sangre repugnaba a un alma noble. Por eso te encerraron mercedamente en esta roca, mereciendo mucho más que una prisión.*

CALIBÁN —*Me enseñaste a hablar, y mi provecho es que sé maldecir. ¡La peste roja te lleve por enseñarme tu lengua!*

PRÓSPERO —*¡Fuera, engendro! Tráenos leña, y más te vale no tardar, que hay más trabajo. ¿Te encoges de hombros, infame? Si descuidas o haces tu labor de mala gana, te torturo con calambres, te meto el dolor en los huesos. Rugirás tanto que hasta las bestias temblarán de oírte.*

CALIBÁN —*No, te lo suplico. [Aparte] He de obedecer. Su magia es tan potente.*

La Tempestad, William Shakespeare.²

² Obra representada en Londres en 1611.

La literatura crítica latinoamericana ha recogido el guante lanzado por William Shakespeare en este drama expresado como comedia, que también deriva en reflexiones acerca de “la dialéctica del amo y el esclavo” hegeliana.³ Aquí nos interesa recalar sobre esto teniendo en cuenta tales trascendentales antecedentes literarios y filosóficos para traerlos a colación en sus expresiones político-sociales puestas en juego de verdad en dos relevantes y contrapuestos manifiestos internacionales contemporáneos concebidos para su aplicación en Latinoamérica.

Preludio

El anagrama “Caliban”⁴ o, en su uso más extendido, Calibán⁵ remite tanto en el texto originario de Shakespeare como en sus sucesivas interpretaciones a “caníbal”, así como enlaza semánticamente con sinónimos tales como antropófagos, salvajes, bestias, engendros, monstruos u ogros. Es decir, hace referencia a aquellos seres que la literatura modernista ha situado como “barbarie” e instala su letal oposición (*antropofágica*) entre “civilización y barbarie” (Sarmiento, [1851] 2009).

³ Nos guiamos aquí por la interpretación de Alexandre Kojève al respecto.

⁴ Roberto Fernández Retamar (2004, p. 92): “la historia anagramática de *Caliban*, minuciosamente (es) tratada por Roger Toumson en su libro *Trois Calibans* (1981) (Cf. Roger Toumson: ‘Caliban/Cannibale ou les avatars d’un cannibalisme anagrammatique’, *Trois Calibans*, La Habana, pp. 201-299). Sin desdeñar el valor que para otros fines puedan tener la investigación y las conjeturas de Toumson, mucho más cerca del propósito de mi texto está el uso que de él hace Louis-Jean Calvet en *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*, París, 1974, pp. 59, 223 y 224”.

⁵ “Nombre del personaje del drama *La tempestad* (1611, de William Shakespeare y, por lo tanto, en el inglés original, anagrama de caníbal (caliban /cannibal). Las derivas en nuestra región del ‘esclavo salvaje y deforme’, como aparece en el drama, desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, resultan ejemplares de los históricos procesos de asimilación creativa y traducción cultural que caracterizan a las literaturas surgidas en condiciones de dependencia” (Bonfiglio, 2021, p. 69).

A comienzos del siglo XX emerge un movimiento estético dentro del seno del modernismo brasileño cuyo *Manifiesto Antropófago* coloca justamente en el centro del debate intelectual la disputa por comprender, de modo radicalmente resistente, y revertir aquella *diáléctica calibana*. Tal el giro paradigmático con que Oswald de Andrade expresa: “Tupí, or not tupí, that is the question” (1928, p. 1), para unos párrafos más adelantar su deseo: “Queremos la Revolución Caraíba.⁶ Más grande que la Revolución Francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en la dirección del hombre” (De Andrade, 1928, p. 2).

Nada más ilustrativo para su explicación que el análisis de Ana María Ramírez:

Los intelectuales antropófagos se inspiraron en el canibalismo de los indios Tupí, que consistía en comerse a sus enemigos para apoderarse de su fuerza y atributos. De este modo podemos traducir lo siguiente: los artistas devorarían la cultura europea, dando lugar a un producto cultural nuevo, tomando elementos externos para resignificarlos y hacerlos propios. Se rompe así con una tradición de sometimiento e imposición. De ahí uno de los pasajes más trascendentes del manifiesto... La cultura nacional se formaría en el acto de deglutir lo extranjero, y así asimilar y adueñarse de la experiencia foránea y reinventarla en términos propios (Ramírez, 2012, pp. 19-20).

Objeto: manifiestos en debate

Esta breve introducción puede dar contexto y antecedente a los manifiestos contemporáneos en disputa escritos para Latinoamérica y el Caribe que son objeto de análisis de esta intervención. Entre la diversidad de expresiones colectivas de este tipo existentes, tomaremos dos que consideramos destacadas: el *Manifiesto FIL* (Fundación Internacional para la Libertad, 2020) y el *Manifiesto Progresista del*

⁶ Con el término *Caraíba* se abarca a los pueblos caribes y tupís.

Grupo de Puebla (PGP, 2021), seleccionados tanto por el carácter destacado de sus firmantes como por su trascendencia político-social.

Tomando como eje y punto de partida su posición política frente a la pandemia de Covid-19, el *Manifiesto FIL* expresa:

Algunos gobiernos han identificado una oportunidad para arrogarse un poder desmedido. Han suspendido el Estado de derecho e, incluso, la democracia representativa y el sistema de justicia. En las dictaduras de Venezuela, Cuba y Nicaragua la pandemia sirve de pretexto para aumentar la persecución política y la opresión. En España y la Argentina dirigentes con un marcado sesgo ideológico pretenden utilizar las duras circunstancias para acaparar prerrogativas políticas y económicas que en otro contexto la ciudadanía rechazaría resueltamente. En México arrecia la presión contra la empresa privada y se utiliza el Grupo de Puebla para atacar a los gobiernos de signo distinto.

A ambos lados del Atlántico resurgen el estatismo, el intervencionismo y el populismo con un ímpetu que hace pensar en un cambio de modelo alejado de la democracia liberal y la economía de mercado.

Queremos manifestar enérgicamente que esta crisis no debe ser enfrentada sacrificando los derechos y libertades que ha costado mucho conseguir. Rechazamos el falso dilema de que estas circunstancias obligan a elegir entre el autoritarismo y la inseguridad, entre el Ogro Filantrópico y la muerte.

Más adelante nos detendremos someramente en interrogar el énfasis que se evidencia en este fragmento sobre las conductas gubernamentales y no así sobre los mercados, que ya preanunciaban prácticas concentradas con respecto a las patentes de propiedad intelectual que regulan y rigen globalmente la producción de las vacunas antivirales⁷ y de su consecuente desigual distribución geopolí-

⁷ “El Consejo Interuniversitario Nacional (CIN) expresa la imperiosa necesidad de que las patentes de las vacunas contra el Covid-19 sean liberadas para garantizar su producción y el suministro en las cantidades de dosis que el mundo entero requiere

tica Norte-Sur.⁸ Pero antes nos detendremos en el colofón literario que cierra el *Manifiesto FIL* y plantea una encrucijada trágica expresada, por un lado, en el oxímoron “Ogro Filantrópico” y, complementariamente, una encerrona que llevaría a los regímenes populistas a una elección mortífera. En las huellas del preludio *ut supra*, nos interrogamos: ¿cómo puede comprenderse esta síntesis literaria contextualmente?

Dicho oxímoron no connota una contradicción sino una sintonía semántica de significados entre la máscara filantrópica del ogro y la muerte. Expresado de otra manera, renueva la disyunción dramática entre “civilización y barbarie”. Esta interpretación podría resultar extemporánea, si se quiere, por atribuir a estas expresiones su orientación vertebral, si no se relacionara con la producción político-ensayística de quien preside la Fundación para la Libertad: el destacado escritor y Premio Nobel de Literatura Mario Vargas Llosa. En *La llamada de la tribu* (Vargas Llosa, 2018), puede interpretarse su propósito político y su autobiografía intelectual. Este ensayo aborda, según su perspectiva y vivencias, a través de una selección de autores, los fundamentos destacados del pensamiento contemporáneo del liberalismo, en oposición a las formas primitivas, tribales e irracionales de gobiernos latinoamericanos, considerados por el autor

para combatir la pandemia que, desde hace un año y medio, azota a la humanidad” (CIN, 2021).

⁸ El *Manifiesto FIL* está fechado en abril 2020, en Madrid. Para esa fecha –entre marzo y abril– ya estaban en su tercera fase las pruebas de las vacunas contra el Covid-19 en China, Canadá, Estados Unidos, Inglaterra, Alemania. Pocos meses después, se sumaron a esta fase avanzada de testeo de las vacunas Bélgica, Rusia e India. A fines de año y principios de 2021, más de un centenar de países solicitaban –sin efectos– la suspensión temporal, durante la pandemia, de las patentes que regulaban los medicamentos, las vacunas y la instrumentación médica utilizada en el tratamiento del Covid-19, dirigiéndose al Acuerdo de la OMC (Organización Mundial del Comercio) sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio (ADPIC).

autoritarios o *populistas*, que han sostenido, tanto en el pasado como en el presente, una relación enajenada de dominación *líder-masas*.⁹

Como contracara, proponemos considerar expresiones que corresponden al *Manifiesto Progresista del Grupo de Puebla*:

La pandemia ha desnudado las profundas desigualdades consecuencia del modelo neoliberal y que se han reflejado en la distribución de las vacunas. Estas injusticias se observan en las marcadas asimetrías en su producción y distribución y de las cuales depende la vida de millones de personas. La industria farmacéutica concentra la posibilidad de dotación de la misma imponiendo a su antojo las condiciones de venta a los países del Sur Global e incluso afectando la iniciativa COVAX lanzada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) para garantizar su acceso equitativo.

El modelo neoliberal apoyado en la financiación del capital promueve la desigualdad extrema y la precariedad del mercado laboral, fragiliza el Estado de Bienestar y la democracia, socava derechos sociales, amenaza el medioambiente, deriva en crisis económicas recurrentes y ha convertido en incompatibles el crecimiento sostenible y la justicia social... Este modelo incompatible con la vida debe sustituirse por uno que reivindique la solidaridad, la justicia y formas de democracia sustantivas. Nos urge un nuevo rumbo para los pueblos de América Latina, el Caribe e Iberoamérica.

En medio de la pandemia, abundan las amenazas contra la democracia, el Estado de derecho y la separación de poderes, y en particular, las guerras jurídicas o *lawfare* que afectan derechos elementales de líderes y lideresas del progresismo. Es necesario acudir a una defensa cerrada de la democracia en medio de una coyuntura donde al autoritarismo es una posibilidad fehaciente. Ante ese agresivo naciona-

⁹ Las bases filosóficas, políticas y sociales de esta obra han sido debatidas detalladamente por Atilio A. Borón (2019) en su libro *El hechicero de la tribu. Mario Vargas Llosa y el liberalismo en América Latina* (México: Akal/Inter Pares). Para una profundización sobre los orígenes y la contemporaneidad del “nuevo” o “neo” liberalismo véase: Büren, María P. (2020). *Contraofensiva neoliberal: la Escuela Austríaca de Economía en el centro estratégico de la disputa*. Buenos Aires: IIGG-CLACSO.

lismo conservador y neofascista, se debe responder con más Estado social de derecho y reivindicando el derecho social al Estado.

En contraste con el *Manifiesto FIL*, el *Manifiesto PGP* destaca críticamente el comportamiento del *mercado* frente a los efectos de la pandemia y su carácter de producción y distribución global inequitativa de las vacunas antivirales, cuyas consecuencias resultan de un trazado geopolítico, del que se deduce de hecho una práctica *necropolítica* (Mbembe, 2011). Causa extrañeza el *Manifiesto FIL*, intitulado *Que la pandemia no sea un pretexto para el autoritarismo*, no haya prestado atención a este aspecto y se haya centrado solo en advertir acerca del “estatismo” que limita “la democracia liberal y la economía de mercado”.

Un segundo aspecto en el que ambos manifiestos analizados confrontan se vincula con los modelos sociales que cada uno pone en juego. Por un lado, el *Manifiesto FIL* pone en escena, explícita e implícitamente, tres claves que son la base de su filosofía: “el individualismo, la propiedad privada y la economía de mercado o capitalismo de mercado” (Vargas Llosa, 2018, pp. 73-90). Por el contrario, el *Manifiesto PGP* opondrá a esto, desde su perspectiva modélica, acciones colectivas, públicas y de regulación social del mercado.

El tercer elemento de contraste corresponde a las propuestas de cada manifiesto. El *PGP* propone, al final de su texto, “apoyar la movilización social [...] [y respaldar] las movilizaciones sociales como una expresión genuina de inconformidad y cambio que debe garantizarse como un derecho”, tal como anteriormente señala con respecto a la defensa de la democracia y sus líderes. Este apoyo se opone al énfasis que el *Manifiesto FIL* hace en la defensa de la “libertad individual” (Vargas Llosa, 2018).

Otra diferencia que se desprende de la comparación en el plano discursivo de ambas propuestas, y que no puede soslayarse dado que ambos consideran un problema sanitario, compete a los modelos de salud que se deducen de sendos manifiestos. En términos muy sintéticos, nos encontramos con dos orientaciones básicas que, aunque

científicamente se conciben como complementarias, tendencialmente se encuentran en disputa: los paradigmas de salud individual y salud colectiva. Distinguimos a estos dos enfoques de política sanitaria por sus anclajes estructurales, como las vacunaciones que, debido a su adherencia estructural en sus procesos de producción, distribución y accesibilidad social, han sido absorbidos por el denominado “modelo médico hegemónico (MMH), que ha sido dominante entre 1930 y la actualidad” (Menéndez, 2020a, p. 2). Eduardo Menéndez identifica esta perspectiva con aquellas “orientaciones biomédicas dominantes en la actualidad [que] tienden a excluir o subordinar en los hechos los aspectos sociales, culturales, psicológicos, económicos y de poder, respecto de un paciente que potencialmente puede elegir qué hacer frente a sus padecimientos”, para señalar que “asumiendo las notorias diferencias entre países y regiones, observamos que la biomedicina se sigue caracterizando por el individualismo, la asocialidad, el mercantilismo, el pragmatismo, la focalización en el segundo y sobre todo tercer nivel de atención” (p. 22).

Asimismo, la salud colectiva contiene un desafío que es bien señalado por Menéndez:

Necesitamos una vez más sostener que, sin negar el papel que la biomedicina tiene en su propio desarrollo, no me cabe duda de que su orientación, en términos de una salud colectiva o de una salud estratificada, dependerá de las fuerzas sociales, económico-políticas e ideológico-culturales que se hagan cargo de dicha orientación (pp. 21-22).

Así quizás puedan comprenderse los significados que pueden atribuirse no solo a dinámicas individuales y colectivas de vacunación, sino también a las operaciones sociales ante su ausencia:

Como señalamos, una de las consecuencias de las políticas contra la pandemia fue el “encierro” de los sujetos en sus hogares obligándonos a una relación real y/o imaginaria con otros sujetos en forma permanente, y cuyo objetivo era el cuidado de todos y no solo el de

uno mismo, como lo reconocieron la OMS y el sector salud mexicano desde el principio. Y apareció en toda su evidencia el papel, el peso, la significación del otro y de los otros para cada sujeto, ya que lo decisivo en las relaciones de contagio –máxime cuando se aplica algún tipo de cuarentena– no es solo el sujeto, sino sobre todo la relación y el quehacer con los otros. La autoatención implica, por lo tanto, la relación yo/otros, como parte de un todo que somos nosotros, y más allá del tipo de relaciones que se establezcan (p. 14).

Juegos de verdad

Si nos remitimos al significado etimológico del sustantivo “manifiesto”, se indica que este proviene del latín *manifestō*, *manifestāre*, derivado de *manifestus*, es decir, patente, palpable, y compuesto por *ma-nus* (mano) y *fendō*, *fendere* (cortar, hender). A partir de este sentido, podemos ahora adentrarnos en lo que se denomina *juegos de verdad*, desde la orientación arqueológica propuesta por Michel Foucault,¹⁰ para explorar sobre la verdad-falsedad como relación socrionarrativa

¹⁰ Tal como interpreta Edgardo Castro (2004, p. 345), glosando a Michel Foucault en cuanto a lo que este autor denomina “política de la verdad”: “Creo que lo importante es que la verdad no está fuera del poder ni carece de poder (no es, a pesar del mito cuya historia y función sería necesario analizar, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de las largas soledades, el privilegio de quienes han sabido liberarse). La verdad es de este mundo; es producida en él gracias a coerciones múltiples. Y posee en él efectos reglados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su ‘política general’ de la verdad, es decir, los tipos de discurso que ella acepta y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera en que se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos que tienen la función de decir lo que funciona como verdadero (...). Foucault distingue cinco características históricamente importantes de la ‘economía política’ de la verdad. en nuestras sociedades: está centrada en el discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación política y económica; es objeto de difusión y consumo; es producida y distribuida bajo el control dominante de grandes aparatos políticos y económicos; es la puesta en juego del debate político y de las luchas sociales”.

del poder y discernir así las respectivas estrategias puestas en juego en cada manifiesto analizado. Como concluye Foucault:

No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder, lo cual sería una quimera porque la verdad es en sí misma poder, sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) (Foucault, Michel [1994]. *Dits et écrits, volumen III*. París: Gallimard, pp. 113-114, apud Castro 2004, p. 346).

Un somero acercamiento para dilucidar en ambos manifiestos sus estrategias discursivas en torno a la *verdad* será tomar dos atajos de análisis. Por un lado, recurrir a la demostración empírica. Por el otro, explorar en sus respectivas bases epistémicas, considerando dos ejes temáticos: respectivamente, el “mercado” y el “sujeto” en contexto de pandemia. Al respecto, sendos manifiestos enfatizan en las causas y los riesgos letales que conlleva dicho contexto. Sobre sus efectos sociales y sus indicadores, un informe de OXFAM Internacional de inicios de 2022 dictamina:

Las desigualdades han provocado que la pandemia de coronavirus resulte más letal, más prolongada y más dañina para los medios de vida. La desigualdad de ingresos resulta más determinante que la edad a la hora de estimar si alguien perderá la vida a causa de la Covid-19. Millones de personas aún estarían vivas si hubieran recibido una vacuna, pero se les negó esa oportunidad; mientras, las grandes empresas farmacéuticas continúan conservando el monopolio de estas tecnologías. Este *apartheid* de las vacunas se está cobrando vidas y está alimentando las desigualdades en todo el mundo. Instituciones como el FMI, el Banco Mundial, Crédit Suisse, y el Foro Económico Mundial han estimado que la pandemia ha provocado un aumento de las desigualdades dentro de los países en todo el mundo. Las personas en mayor situación de pobreza del mundo y los grupos racializados están sobrerrepresentadas en la cifra de muertes provocadas por el virus (Oxford Committee for Famine Relief [OXFAM] Internacional, 2022, p. 8).

La pandemia, como ha sido señalado un sinnúmero de autores, ha puesto en evidencia que las consecuencias negativas de la estructura económica, como se describe en este informe OXFAM, no constituyen fruto del azar sino de diseño:

Este tipo de violencia no es una aberración fortuita, sino una consecuencia de un sistema que está diseñado para que sea así. La violencia económica no es aleatoria, sino estructural, y está integrada en el funcionamiento de nuestras economías y sociedades (p. 25).

Bien podría afirmarse, en consecuencia, que el metabolismo estructural *antropofágico* precede a la pandemia y que, probablemente, lo post ceda asimismo, tal como se encuentra en debate. Lo que, en todo caso, resulta significativo es el registro sobre el papel global que juega la *economía de mercado* en la producción de dicho *apartheid* extintivo, en intersección con las referidas patentes de *propiedad intelectual*.

Ahora bien, no puede afirmarse epistemológicamente que estos *observables* clausuren la demostración de la anterior hipótesis, sino que, en cambio, en buena medida constituyen su punto de partida, ya que la elección de sus dimensiones y “datos”¹¹ de prueba deberá corresponderse con sus enlaces conceptuales y sus marcos epistémicos.¹² Por lo tanto, debe agregarse a las validaciones empíricas una

¹¹ El científico y epistemólogo Rolando García, quien compartiera parte de su destacada trayectoria con Jean Piaget, señalaba con claridad que no existen “datos puros”, sino que las pruebas empíricas se recogen por medio de “observables”, los cuales dependen tanto de sus orientaciones teóricas como –y especialmente– de sus “marcos epistémicos”, que inevitablemente le brindan encuadre (Bialakowsky, 2013).

¹² “El marco epistémico representa cierta concepción del mundo y, en muchas ocasiones, expresa –aunque de un modo vago e implícito– la ‘tabla de valores’ del investigador” (García, 2006, p. 14). “El análisis de la noción de ‘marco epistémico’ pone en evidencia la generalidad y centralidad de la relación conocimiento-sociedad en los diferentes tipos de indagaciones de la epistemología constructivista. En cualquiera de los niveles, el mecanismo del condicionamiento entre conocimiento y sociedad es el mismo: lo social orienta y limita, sin determinar el alcance y la dinámica de la actividad cognoscitiva de los diferentes sujetos epistémicos” (Becerra y Castorina, 2015, p. 105).

necesaria “autenticación social” (Bauman, 1977).¹³ Lo expuesto nos lleva entonces a intentar discernir sobre cuáles enfoques epistémicos sostienen dichos juegos de verdad con referencia al *sujeto*.

Dichos manifiestos parten y se dirigen a caracterizar un tipo de sujeto social y un modo de capturar sus configuraciones que remite a dos planos de análisis: uno orientado a capturar los ejes conceptuales en los que se desarrolla la proclama y otro a deducir del conjunto discursivo su perspectiva epistémica y, por lo tanto, su diseño social. Así, mientras que el *Manifiesto FIL* coloca en escena la trilogía *libertad-propiedad-mercado*, el *Manifiesto PGP* hará lo propio a través de la tríada *movilización-bienes-Estado*. Para descubrir al *sujeto referido* en cada caso, convendrá explicitar sus adjetivaciones: mientras que en el primer sintagma se connota libertad *individual*, propiedad *privada* y mercado *libre*; en el segundo, en cambio, se subraya *movilización social*, *bienes sociales públicos* y Estado *social*. Ciertamente, tanto en la realidad como en los propios manifiestos, estos caracteres a la vez que se tensan, se yuxtaponen. Lo que interesa, entonces, es detectar, a nivel epistémico, cuáles son las orientaciones bisectrices de este punto de inflexión, aquellas que nutren sus cosmovisiones, sus métodos, sus praxis.

Así se deduce que los anclajes se corresponden, por un lado, con un *sujeto individual*, desde la perspectiva del “individualismo” (Vargas Llosa, 2018),¹⁴ mientras que, por el otro, se refieren a un *sujeto social*,

¹³ “Por su constitución misma, el conocimiento crítico que está al servicio del interés emancipador difiere de los otros tipos de conocimiento por la manera en que se lo somete a prueba: no puede ser defendido dentro del marco del discurso institucionalizado, un dominio de expertos. (...) El potencial emancipador del conocimiento es puesto –y, en efecto, puede ser actualizado– solo con el comienzo del dialogo, cuando los ‘objetos’ de los enunciados teóricos se vuelven asociados activos en un incipiente proceso de autenticación. (...) El precio que la teoría que se somete a la prueba de autenticación paga por destruir la barrera que separa al ‘experimentador’ de sus ‘objetos’, por disolver la diferencia de *status* entre ellos, probablemente sea considerada exorbitante por una ciencia que se ocupa más por la certidumbre que por la significación de sus resultados” (Bauman, 1977, pp. 206-215).

¹⁴ “El individualismo es un factor central de la filosofía liberal” (Vargas Llosa. 2018, p. 82).

desde la perspectiva holística.¹⁵ Los juegos de verdad que se traslucen en este trasfondo epistémico giran entre perspectivas que disputan hegemonía, entre valores singulares privados y plurales de lo público, anclajes estos que dirimen sobre lo individual y lo colectivo.

Resulta evidente que ambos pronunciamientos mantienen sus expresiones sistémicas dentro del marco del *capitalismo* (cuya etimología remite a *cabeza-sistema*) y la *democracia* (que etimológicamente, por su parte, significa *pueblo-poder*). Sin embargo, ya en sus orígenes etimológicos esta relación expresa una tensión entre los *sujetos sociales referidos*. Más aún cuando dichas sustantividades son definidas o adjetivadas como un “capitalismo de mercado” y una “democracia liberal” y, respectivamente, en oposición adversativa, como un “capitalismo controlado” y una “democracia participativa”. Si bien las realidades y perspectivas sociales de la región, como ya se dijo, ofrecen yuxtaposiciones entre sí, las orientaciones políticas quedarán en sus prácticas y hegemonías signadas por una u otra de estas emergencias epistémicas.

En síntesis, hemos partido de un revelador significante, *Calibán*, que hemos interpretado partiendo de sus múltiples significados literarios, sociales y políticos hasta llegar a la contemporaneidad. En ese tránsito producto de su lectura, hemos advertido lectura la comprensión emergente de la relación que se establece entre un sujeto colonial y otro sujeto subalterno, mediada por el *estigma*¹⁶ como instrumento de poder. El punto de partida de esta lectura fueron las líneas de cierre del *Manifiesto FIL* y el dilema planteado por ellas: “Rechazamos el falso dilema de que estas circunstancias obligan a elegir entre el autoritarismo y la inseguridad, entre el Ogro Filantrópico y la muerte”, frase que da conclusión al propio enunciado contenido en

¹⁵ Cfr. *Manifiesto PGP*, tal como expresa en enunciados como: “punto de partida de un proceso de construcción colectiva”, “mediante la acción colectiva”, “interés general y colectivo”, “movimientos sociales” y “movilización social”.

¹⁶ El término estigma en la comprensión e investigaciones psicosociales de Erving Goffman hace “referencia a un atributo profundamente desacreditador; pero lo que en realidad se necesita es un lenguaje de relaciones, no de atributos” (2006, p. 13).

su título: “qué la pandemia no sea un pretexto para el autoritarismo”. Repararnos, así, en dos claves que nos brindaba el *Manifiesto FIL*. Por un lado, la identificación del propio Grupo de Puebla como uno de esos sujetos de autoritarismo, en sus palabras: “se utiliza el Grupo de Puebla para atacar a los gobiernos de signo distinto”. Por otro lado, su definición del temido espectro: “A ambos lados del Atlántico resurgen el estatismo, el intervencionismo y el populismo con un ímpetu que hace pensar en un cambio de modelo alejado de la democracia liberal y la economía de mercado”. De esta manera, el dilema esencial del *Manifiesto FIL* se expresa cabalmente en su culminación necroliteraria, que define a su oponente a través de la construcción del oxímoron “Ogro Filantrópico” con que define dicho espectro.

Como contracara, el Grupo de Puebla sitúa los efectos tanáticos en el modelo oponente. Así, el *Manifiesto PGP*, como transcribimos antes, por una parte, hace referencia específica a las consecuencias mortíferas que se derivan de las conductas del “libre mercado”. Entre otras múltiples consecuencias, expresa que: “La pandemia ha desnudado las profundas desigualdades consecuencia del modelo neoliberal” y, por otra parte, seguidamente concluyen afirmando que: “Este modelo (neoliberal) incompatible con la vida debe sustituirse por uno que reivindique la solidaridad, la justicia y formas de democracia sustantivas.”

Finalmente, el presente ensayo, cuyas conclusiones dejaremos abiertas, ha intentado dilucidar en dos manifiestos en disputa sus mutuas asignaciones letales antropofágicas. Se trata de declaraciones con contenidos modélicos antagónicos puestos en juegos de verdad y en disyunción ideológica. Siguiendo lo conceptualizado hasta aquí, se intentó, entonces, determinar respectivamente validaciones empíricas junto con una autenticación social. Por ello, estimamos que resulta insuficiente detenerse solo en las expresiones adversarias y sus contenidos empíricos; también es necesario descubrir sus perspectivas epistémicas, aquellas que obran hegemónicamente en la ingeniería del diseño social.

Así como hemos dado inicio a este ensayo con una cita de la literatura clásica proveniente de la obra *shakesperiana*, también quisiéramos cerrar, a modo de sucinto epílogo, con una cita de Vargas Llosa que nos invita a reflexionar sobre cómo la obra literaria puede obrar en descubrimiento más allá de sus autores:

Pareciera que en el fondo de todos nosotros hubiese un monstruo. Que sólo espera el momento propicio para salir a la luz y causar estragos.

(Vargas Llosa, 2019, p. 283)

Bibliografía

Bauman, Zigmunt, (1977). *Para una sociología crítica. Un ensayo sobre el sentido común y la emancipación*. Buenos Aires: Ediciones Marymar.

Becerra, Gastón y Castorina, José A. (2015). "El condicionamiento del marco epistémico en distintos tipos de análisis constructivista". En Ahumada, José V.; Venturelli, Nicolás A. y Chibeni, Seno S. (editores), *Filosofía e historia de la Ciencia en el Cono Sur. Selección de trabajos del IX Encuentro y las XXV Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia* (pp. 101-107). Córdoba: Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Bialakowsky, Alberto L. (2013). Rolando García, legado de siglo XX. In memoriam. *Horizontes sociológicos*, 1(1), 238-247.

Bonfiglio, Florencia (2021). "Calibán". En Colombi, Beatriz (coord.), *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Castro, Edgardo (2004). “Verdad, Juego de verdad, Voluntad de verdad”. En Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores* (pp. 344-346). Buenos Aires: Prometeo-Universidad Nacional de Quilmes.

CIN (2021). *Liberar las patentes de las vacunas contra la COVID-19 para afrontar la pandemia en el contexto de las desigualdades de los países*. Argentina: Consejo Interuniversitario Nacional. <https://www.cin.edu.ar/liberar-las-patentes-de-las-vacunas-contra-la-covid-19-para-afrontar-la-pandemia-en-el-contexto-de-las-desigualdades-de-los-paises/>.

Colombi, Beatriz (coord.) (2021). *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

De Andrade, Oswald (1928). Manifiesto Antropófago. *Revista de Antropofagia*,(1)1, 1-6. https://buenosaires.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf

Fernández Retamar, Roberto (2004). “Caliban revisitado”. En *Todo Caliban*. Buenos Aires: CLACSO.

Fundación Internacional para la Libertad (FIL). Manifiesto FIL. Que la pandemia no sea pretexto para el autoritarismo, Madrid, abril 2020. Vargas Llosa, Mario et al. <https://libertad.org.ar/web/wp-content/uploads/2020/04/FIL-Manifiesto-Mario-Vargas-Llosa.pdf>

García, Rolando (2006). *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

Goffman, Erving (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Grupo de Puebla (2021). Manifiesto progresista del Grupo de Puebla (PGP). <https://www.grupodepuebla.org/manifiestoprogresista/>

Hegel, Georg W. F. ([1807] 2009). *Fenomenología del espíritu, Capítulo IV “Autonomía y dependencia de la autoconciencia: dominio y servidumbre”*. Valencia: Pre-Textos, Filosofía Clásicos.

Kojève, Alexandre K. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. España: Editorial Melusina.

Menéndez, Eduardo L. (2020a). Modelo médico hegemónico: tendencias posibles y tendencias más o menos imaginarias. *Salud Colectiva*, 16, 1-25. <https://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/2615/1591>

Menéndez, Eduardo L. (2020b). Consecuencias, visibilizaciones y negaciones de una pandemia: los procesos de autoatención. *Salud Colectiva*, 16, 1-23. <https://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva/article/view/3149/1671>

Oxford Committee for Famine Relief [OXFAM] Internacional (2022). Informe de OXFAM Internacional: Las desigualdades matan, enero de 2022. Ahmed, Nabil et al. Oxford: OXFAM GB (Gran Bretaña). <https://www.oxfam.org/es/informes/las-desigualdades-matan>

Sarmiento, Domingo F. ([1851] 2009). *Facundo o Civilización y Barbarie*. Villa María: Editorial Universitaria de Villa María.

Ramírez, Ana M. (2012), El movimiento antropofágico. *Cuadernos de Historia del Arte*, 22, 15-36. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/15147/2012-cha-22-completo-parte3.pdf

Shakespeare, William ([1611] 2003). *La tempestad*. Madrid: Luarna Ediciones, Biblioteca virtual universal.

Vargas Llosa, Mario (2018). *La llamada de la tribu*. Madrid: Alfaguara.

Vargas Llosa, Mario (2019). *Tiempos recios*. Buenos Aires: Alfaguara.

No es una revuelta, es una revolución

Anotaciones sobre la internacional rebelde del siglo XXI

Jaime Torres Guillén

Introducción

No se equivocaba Hannah Arendt cuando a principio de los años sesenta del siglo XX llamaba la atención sobre el desvanecimiento del internacionalismo por su pérdida de contacto con las realidades del mundo contemporáneo y la vigencia política de la guerra y la revolución (Arendt, 2019). Pero se equivocó cuando afirmó que la causa de la libertad había sido abandonada hasta desaparecer del lenguaje revolucionario. Es verdad que argumentó esta tesis con el caso de la Revolución francesa a la cual le reprochaba haber sacrificado la libertad en nombre de “las urgencias del propio proceso vital”, esto es “del imperio absoluto de los cuerpos” y la necesidad, o lo que la propia Arendt nombró como la cuestión social. Sin embargo, no se sostiene que esta supuesta abdicación de la libertad a favor del bienestar del pueblo, fuera el objetivo de todas las revoluciones posteriores.

Su crítica a Karl Marx en torno a que este transformó la cuestión social en fuerza política y con ello sentenció las revoluciones

del siglo XX a limitarse a una lucha por “la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez” (2019, p. 100) y no por la fundación de la libertad, no puede tomarse tan en serio por dos razones. La primera porque es un argumento débil solo señalar que Lenin, inspirado en las doctrinas de Marx, haya prestado más atención a la electrificación de la Rusia de su tiempo que a la libertad. La segunda por la separación artificial entre la cuestión política y la cuestión social, esto es, entre el interés por la libertad y la preocupación por la subsistencia de la sociedad. La cuestión social no está limitada a resolver el problema del hambre o la pobreza, sino a trabajar por la justicia por medio de la lucha por la libertad. Con su sentencia, a la conclusión que llega Arendt es que libertad y justicia son irreconciliables, he ahí su defecto intelectual.

En realidad, fueron las versiones modernas de libertad, sobre todo de corte liberal, las que influyeron en no pocos revolucionarios del siglo XX quienes cambiaron el contenido de esta por el “bienestar” entendido, la mayoría de las veces, como acceso al consumo capitalista.¹ En esas versiones, parafraseando a la misma Hannah Arendt, ser libre no significa “más que libertad de coerción injustificada” (2019, p. 48), su contenido es negativo, algo así como libre de abuso de poder o de violación de los derechos civiles. Por tanto, en estas versiones se puede decir que se es libre de la opresión, luego de una lucha de liberación, pero no necesariamente se tiene libertad. Libertad es construir y participar en los asuntos políticos comunes que versan sobre la forma de gobierno, autoridad, democracia y normativas que requerimos para edificar relaciones justas y equitativas. En esto vuelve a tener razón Arendt, al decir que esto solo es posible por la acción revolucionaria porque “cuando la liberación de la opresión conduce, al menos, a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución” (p. 53).

Siguiendo este argumento, en este trabajo me interesa hablar más de la idea de revolución construida de manera lenta no sin

¹ Véase Torres (2020), especialmente el capítulo III.

contradicciones y menos en su sentido astronómico o de restauración como la entendían en la Europa del Siglo XVII y XVIII. Tampoco la concibo como una ley histórica de carácter irrevocable e irresistible, ni como un acto a priori de ordenar las cosas como debe ser. La entiendo como una larga lucha colectiva para construir sociedades autónomas, democráticas y libres. Sus estrategias pueden variar en el tiempo y el espacio. Las revoluciones pueden comenzar como revueltas o insurrecciones hasta consolidarse como movimientos de liberación (Skocpol, 1984). Pueden transformar las estructuras de la sociedad y los Estados. Pero también pueden fracasar o tener tropiezos y quedar subsumidas en estructuras burocrático-estatales. Cuando han trascendido el objetivo de la liberación, las revoluciones comienzan a proyectar su contenido material en la práctica, sobre todo en el trabajo de construir la libertad y justicia. Sin embargo, no son “transformaciones rápidas” como afirmaba Theda Skocpol.

Como lo plantea bien Murray Bookchin, un elemento decisivo en esta construcción es el impulso teórico y práctico para reconocer y evaluar toda experiencia social y política revolucionaria del pasado que permita “catapultar el movimiento radical emergente más allá de las condiciones sociales existentes” (Bookchin, 2019, p. 35) En el momento actual, es imprescindible revisar el estado del capitalismo del siglo XXI el cual ha asimilado los valores del asociacionismo y obrerismo en su lógica mercantil por lo que las demandas de estos, quedan limitadas a exigir que cese la privación material de las grandes masas. Quizás valga la pena discutir seriamente que en una revolución sí se pretende tener poder, pero no el del Estado fetichizado,² sino el poder como capacidad política para organizar la vida democrática, autónoma y comunalista, a través la organización de los pueblos, barrios, aldeas o municipios, con elecciones libre, consejos de gobiernos, asambleas y cooperación en la producción y reproducción de la vida social. De ahí la necesidad de que esta construcción

² Véase “La fetichización del sistema político” en Dussel (2022).

sea internacional, esto es, que pueda generalizarse por todo el mundo de múltiples formas, con haceres y saberes plurales.

Mucha de la tradición revolucionaria que nos antecedió se proclamó internacionalista. Independientemente de sus contradicciones, errores y fracasos, sus luchas se hicieron en nombre de la humanidad y no de un puño de demandas particulares o solo la cuestión social. La exigencia de abolir la esclavitud y servidumbre, la explotación y el colonialismo, se proclamaron por encima de identidades culturales, nacionalismos o Estados. Fueron pensadas de manera universal como fue el caso de la Revolución francesa, rusa, china y cubana. Como bien dice Samir Amin, estas se proyectaron hacia el futuro, no así las de Inglaterra y Estados Unidos las cuales “inauguran el despliegue estable y tranquilo del sistema, al contentarse con tomar nota de las exigencias de las relaciones sociales y políticas que ya están establecidas en el marco del capitalismo naciente” (Amin, 2007, p. 129).³

El internacionalismo de los pobres de la tierra, explotados y dominados, que hacen revoluciones, se caracteriza por su solidaridad con quienes quieren cambiar el mundo. No es el humanitarismo de la “comunidad internacional” (Amin, 2009, p. 186). El internacionalismo solidario, genera vínculos estrechos, rupturas con las fronteras y mediatiza las distancias. Como el capitalismo es un sistema mundial, sus víctimas sólo pueden enfrentarse eficazmente a los retos que plantea tal sistema si se organizan también a esta escala (Amin, 2007). Otra característica de suma importancia del internacionalismo es su crítica a la fragmentación de las luchas, los localismos basados en tradiciones cerradas y contra los nacionalismos. De ahí la importancia de hacerle frente a “la diversidad de las condiciones de reproducción propias de los diferentes asociados del capitalismo globalizado” (p. 41).

³ Hannah Arendt, admiradora de lo que llamó Revolución americana, para nosotros Guerra de independencia de Estados Unidos, se queja de que no la incluimos en el vocabulario de las revoluciones, sea por olvido o ignorancia (Arendt, 2019). Quizá valga la pena contrastar la versión de Arendt con el trabajo de Howard Zinn (2021).

Este fue parte del problema de la Primera Internacional: no solo no logró hacer converger la pluralidad ideológica de sus miembros, sino que además la fragmentación nacional en la que se encontraba el proletariado de 1848, el patriarcado militante y el desconocimiento de otras regiones del mundo jugaron un papel en contra de este incipiente internacionalismo. Pero qué duda cabe de que de esta primera utopía mucho se aprendió. La lucha por la liberación humana abrió horizontes de pensamiento y quizás por ello la Segunda Internacional tuvo más aciertos en cuanto a unificar las diferencias ideológicas de los partidos que la conformaban, aunque su limitación pendía de la concepción lineal de la historia hecho que permitió el olvido de la cuestión colonial y la expansión imperialista dando como resultado su adhesión a la temporalidad capitalista perfumada con las fragancias del liberalismo. De esta concepción de la Segunda Internacional, de instalar partidos comunistas y socialistas en todos los países, permitió que en la Tercera Internacional naciera la Conferencia de Bandung en 1955 la cual desafió el imperialismo en curso, aunque los obstáculos del comunismo soviético y chino eran reales para los países que buscaban su descolonización dentro del desarrollo del capitalismo nacional (González Casanova, 1996).

Los movimientos de liberación nacional en África, Asia y América Latina también tuvieron un espíritu internacionalista en la medida en que buscaron, sin lograrlo, hacer converger los proyectos de emancipación colonial al interior de cada país y en la ayuda mutua. No es el lugar para extenderme en los motivos que lo impidieron, lo cierto es que después de esta derrota el proyecto histórico de quienes sustentan el capitalismo, al caer la Unión Soviética, se fortaleció en el plano económico, monetario y militar (OMC/FMI/OTAN) así como en su propaganda ideológica y política (BM/OCDE) para imponer su idea de libre mercado cuyo dogma perverso es que el tráfico capitalista de mercancías esté desregulado. Su sueño más deseado, a saber, que la servidumbre total de las sociedades al mandato del capital será la batalla final, ya está en marcha.

En términos formales, por ser el capitalismo ya no una amenaza para el comunismo, sino para la humanidad entera y la vida en el planeta, la mayoría de quienes vivimos en este periodo histórico podríamos declararnos anticapitalistas. Quizás esta sea la intuición que hizo nacer aquellos slogans como “Somos el 99%” “Otro mundo es posible” o “El mundo no está en venta”; también el trasfondo de la lucha en América Latina contra los grandes complejos empresariales donde no pocas veces se afirma que esas luchas son por la vida.

Pero a no pocos “movimientos” de este tipo les falta el espíritu internacionalista que tiene de base la lucha directa e indirecta contra el capitalismo, esto es, contra la explotación, la opresión, el colonialismo, el patriarcado y la destrucción de otras formas de existencia no humanas como bosques, ríos, animales y demás biodiversidad. No proyectan al futuro sus luchas porque establecen tiempos y modos definidos de esta. Por eso separan las exigencias normativas económicas, culturales o de derechos, de la lucha por la liberación y el fin de toda explotación. Separan la liberación de la libertad. Esto es, separan la lucha por la democracia, la defensa de los derechos sexuales o del salario justo, de la organización política contra el capitalismo. Lo que sí es que son capaces de reconocer expresiones del conflicto fundamental que ha impedido la liberación de los pueblos, pero la falla radica en la identificación parcial de dichas contradicciones.

En este trabajo sostengo que, a diferencia de lo anterior, el confederalismo kurdo y el zapatismo son revoluciones porque están produciendo una transformación política completamente nueva en la forma de gobernarse y en la formación social de sus comunidades y pueblos. Han trascendido el objetivo de la liberación al proyectar sus prácticas en el trabajo de construir la libertad. Son las internacionales rebeldes del siglo XXI o revoluciones y no movimientos sociales o revueltas.

Zapatistas y confederalismo kurdo, en su planteamiento, buscan hacer converger el pluralismo en la lucha contra un sistema que es una amenaza para la vida en este planeta. No tratan de imponer su “ideología” o “cultura” sino buscar construir los muchos mundos

posibles fuera de la lógica de que alguien deba estar subordinado de manera directa o indirecta a una persona, empresa, institución o poder político. En este sentido quienes están a favor de la democracia, contra el patriarcado, por los derechos de homosexuales o de los derechos de pueblos originarios, los ecologistas, reformistas, antiarmamentistas o quienes se preocupan por el bienestar de niños y niñas, de la salud de los ancianos o del fin a la explotación y muerte de millones de animales, si no fragmentan sus luchas, las cuales son expresiones directas del modo de producción capitalista, podrían estar de lado de zapatistas y de los pueblos del Kurdistan.

Dicho en otros términos no sería congruente luchar por la democracia solo en mi colonia, partido, sindicato, estado o país, sin que me importe la lucha democrática en todo el mundo. Reivindicar los derechos humanos solo para mi persona sería un sin sentido. Abogar por la libertad de elegir vivir la sexualidad solo de los homosexuales en México y no solidarizarme con esta lucha en Rusia o Brasil sería una contradicción; defender el Amazonas, pero no los bosques y territorios en mi país invadidos por los grandes corporativos, sería una hipocresía. Decir que estamos a favor de las mujeres, pero aceptar las desigualdades producto del sistema capitalista patriarcal sería una postura limitada. Pronunciarnos contra el colonialismo que Israel impone a Palestina, pero callar frente al colonialismo interno que practicamos en nuestras regiones no sería honesto. En suma, presumir que respetamos a los animales porque protegemos a nuestras mascotas (perros y gatos) sin importarnos la vida de miles de otras especies que son destazadas en el gran mercado industrial de la ganadería capitalista, tampoco sería congruente.

Sostengo que la internacional rebelde del siglo XXI reactiva la esperanza de la posibilidad de construir, no sin tensiones y contradicciones, la libertad, democracia, respeto, reconocimiento y justicia, en luchas concretas que remiten indiscutiblemente a lo universal no solo porque las víctimas del capitalismo están en todos los rincones del planeta y no solo son humanas, sino porque se materializa la libertad, la autogestión económica y la impartición de justicia

popular, en las prácticas cotidianas del vivir y eso replantea el modo en que nos relacionamos entre humanos y estos, con las otras víctimas de la historia: los animales no humanos.

La Revolución zapatista

Desde el 1 de enero de 1996 año en que los zapatistas dieron a conocer la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 1996) y convocaron al Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, comenzó a aparecer con mayor énfasis la cuestión de que la lucha zapatista era internacional. La Quinta (1998) y la Sexta Declaración (2005) zapatista avanzaron hacia esa posición con la exigencia primero de que el gobierno mexicano cumpliera su compromiso con los Acuerdos de San Andrés Larráinzar y luego en el año de 2003, con la formación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno cuyas prácticas políticas para la autodeterminación continuaron y enriquecieron el trabajo que ya se realizaba en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ).

En esos años se transformó de manera definitiva, la lucha militar emprendida el primero de enero de 1994 en una lucha política internacional para la construcción de otros mundos. La rebelión zapatista no era una revuelta, este último término con el que se trataba de entender lo que sucedía en la selva Lacandona no lograba dar contenido a lo que Pablo González Casanova (1995) llamó la primera revolución del siglo XXI. La cuestión estaba en comprender que el zapatismo estaba problematizando la revolución, esto es, el problema que planteaba no se limitaba al estado de Chiapas, ni siquiera a México o América Latina; tampoco era un asunto de salir de las “privaciones” o lograr acceder al “bienestar social” otorgado por los gobiernos. No se limitaban pues a la cuestión social, sino el asunto comenzaba con la liberación de los pueblos indígenas del caciquismo, servidumbre y menosprecio, para así continuar la construcción de la libertad a

través del autogobierno y la autogestión de sus medios de vida y comunicarlo a todo el mundo.

En efecto, en julio de 2003 se publicó el comunicado “Chiapas: la treceava estela”. En su primera entrega cuyo subtítulo era “Un caracol” se decía que en las tierras zapatistas habitaba hombres y mujeres que “son como muchos hombres y mujeres del mundo”. Que no se limitaban a su geografía, sino que “caminan el mundo y sus luchas”. De hecho, el término caracol, según sus palabras, hace referencia al colectivo que acuerda y se adentra al corazón o al conocimiento común; que era un útil para “andar el mundo” y escuchar “incluso la palabra más lejana”. Este interés del zapatismo por hablar y escuchar en el mundo es una clara muestra de su pensamiento revolucionario e internacionalismo.

En el segundo comunicado del mismo año titulado “Segunda parte: una muerte” (EZLN, 2003a) se anunciaba que, después de un largo proceso de reflexión, se desaparecía a los Aguascalientes, nombre con el que se honraba la memoria a los revolucionarios mexicanos de la Convención de 1914. Los Aguascalientes zapatistas fueron espacios de encuentro de diálogo con eso que en 1994 se llamó sociedad civil nacional e internacional. El primero tuvo sede en Guadalupe Tepeyac y fue destruido por el ejército después de que Ernesto Zedillo anunciara la ofensiva contra el EZLN el 9 de febrero de 1995. Después los zapatistas abrieron otros en Oventik, La Realidad, La Garrucha, Roberto Barrios y Morelia, todos en territorio rebelde.

Los Aguascalientes habían dejado de ser los espacios de diálogo, antes bien en ellos, decía el comunicado, “(...) se amontonan computadoras que no sirven, medicinas caducas, ropa extravagante (...)” (EZLN, 2003a) y lo que es peor, se diseñaba la limosna más sofisticada de ONG’s, corporativos internacionales e intelectuales de izquierda quienes suponían que las y los zapatistas requerían de bienes para colmar sus privaciones materiales. En una palabra, se estaba reproduciendo la limosna y no el respeto.

En esta década se concretó la decisión de las comunidades zapatistas de no tener como interlocutor ni al gobierno, ni a toda la

plataforma burocrática de la clase política mexicana. Decidieron pues construir la libertad y la justicia comenzando en su territorio. Definieron a su proyecto político como su “pedacito del gran rompecabezas mundial de la rebeldía por la humanidad y contra el neoliberalismo”. El caracol sería el instrumento de llamado para mantenerse despierto y para que la palabra camine en el mundo:

Así los “Caracoles” serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está. Pero, sobre todo, para recordarnos que debemos velar y estar pendientes de la cabalidad de los mundos que pueblan el mundo (EZLN, 2003b).

No está de más insistir que el propósito de los Caracoles es continuar el proceso de construcción de autonomía sin que eso signifique separatismo. Siguen a pie de la letra el Artículo 39 constitucional mexicano que a la letra dice: “El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno”. Pero, aunque respetan la norma constitucional, su plan no se limita a una comunidad nacionalista, antes bien se han lanzado a “contribuir en algo a la construcción de un mundo donde quepan muchos mundos” a través de “un plan para los cinco continentes”. Esta promesa ha comenzado a materializarse. En los meses de septiembre, octubre, noviembre y diciembre del 2021, una delegación zapatista visitó distintas localidades de Europa.

La revolución zapatista es cotidiana. En los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno se enfrentan los problemas de la autonomía, las diferencias y contradicciones que genera todo proyecto revolucionario. Es trabajo, lo mismo en la impartición de justicia que en los asuntos del comercio, la tierra o la vivienda. Pero qué duda cabe que es una construcción política de la libertad (autogobierno) y la justicia (autogestión de sus medios de vida). Es esta cotidianidad que en la práctica significa repensar la revolución es lo que hay que tomar

en cuenta para hablar de la internacional rebelde del siglo XXI, pero rescatando la memoria de todo su proceso.

Esta capacidad de los pueblos zapatistas para explorar nuevos rumbos de la lucha, la aprendieron tiempo atrás, cuando comenzaron a construir la liberación muchos antes de ser EZLN. Antes de 1994 ya se tenía experiencia en la organización de masas para luchar por las tierras contra finqueros y en la organización política formal para defenderse de ganaderos y caciques. Durante décadas lograron asimilar el pasado rebelde en México, que va desde la Independencia a la Revolución mexicana, desde los movimientos populares a las guerrillas del campo y la ciudad. Aprendieron del pasado revolucionario de Centroamérica y otras partes del mundo. Luego los enriquecieron con la teoría y práctica que indígenas mayas, campesinos, mujeres, profesores bilingües, peones y comuneros aportaban desde sus haceres cotidianos. Superaron el caudillismo y las vanguardias muy arraigados en América Latina; cuestionaron el patriarcado con la lucha intensa de las mujeres; por eso su palabra la dirigieron no a una élite, vanguardia o grupo selecto, sino a una pluralidad radicalmente diversa de México y el mundo. Como toda revolución, en el sentido que aquí he escrito, plantearon no cambiar de gobierno y tomar el poder del Estado, sino hacer, con otras y otros, muchos mundos. Así comenzó la construcción de la libertad que en ellas y ellos se materializa en sus territorios con las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles.

La participación política fue sustantiva en esta construcción. Desde los años noventa las diferencias se daban a conocer. Había quienes no compartían la acción armada o tenían reservas con respecto a las posibilidades del cambio exigido al gobierno mexicano respecto a los derechos indígenas. Como alguna vez lo dijera Pablo González Casanova, nunca han estado seguros de los pasos que darán, tampoco de sus resultados, siempre han preguntado y escuchado. Esta estrategia no ha permitido la cooptación ni las decisiones desesperadas del enfrentamiento directo. Han salido hacia otras partes del mundo porque sienten que su lucha es una revolución, esto es, que hay otras

y otros que también están luchando por la liberación, intentando construir la libertad y la justicia en sus pueblos, comunidades, barrios y municipios. Por eso siguen repensando la revolución con la práctica de la libertad.

Lo que empezó en la Lacandona es propio de estos pueblos, pero también es una práctica revolucionaria universal: la construcción política de la libertad que viene de abajo, de la gente común. ¿Qué significa esto? Es lo que Hannah Arendt llamó el tesoro perdido de la revolución en la París de 1871, en la Rusia de 1905, en la Alemania de 1919 o en la Hungría de 1956: gobierno autónomo, consejos comunales, órganos políticos independientes, consejos obreros, asambleas y democracia directa (Arendt, 2019).

Pero como en toda revolución existe algo nuevo, la lucha zapatista o como la llamó Pablo González Casanova, la primera revolución del siglo XXI, inicia reivindicando los derechos de los pueblos indios y luego va extendiendo su despliegue político y moral de escucha y aprendizaje hacia todos los demás pobres de la tierra hasta alcanzar a una pluralidad de colectivos, mujeres, jóvenes, campesinos, intelectuales, estudiantes, organizaciones y otras luchas de todo el planeta. Como dice González Casanova, se va formando un movimiento universal, que “en medio de sus diferencias, vive problemas parecidos” (González Casanova, 2012). Así va encontrando luchas y respuestas para la construcción de otros mundos que no sean capitalistas.

La experiencia zapatista es nueva, pero se articula con otras experiencias revolucionarias del pasado que han luchado por la libertad, la democracia y la justicia. O con luchas del presente cuyas prácticas se centran en nuevas maneras de vincularse con todo lo vivo y con la tierra. Esto explica por qué el “lema que levantó el movimiento zapatista y que anda por el mundo entero no como eco sino como las voces de un pensar y querer parecido” (González Casanova, 2012, p. 9) tenga una articulación en el tiempo y los espacios de las prácticas políticas por la libertad y la justicia las cuales son universales. Otro elemento nuevo del internacionalismo zapatista, es que es radicalmente más plural que los que le precedieron, porque, en su querer

construir una nueva forma política de organizar la vida social no hay exclusiones de raza, sexo, edad, religión, ideología, preferencia sexual, tipo de educación.

La riqueza de su rebeldía práctica exige un trabajo intelectual y político de largo aliento que no se limita al reclamo normativo del “bienestar” el cual administra con creces la cultura autoritaria del Estado nacional, pero tampoco a la temporalidad de las vanguardias revolucionarias, sino a la tarea de hacer la vida social nueva desde todas sus expresiones: autogobierno, economía, arte y cultura, trabajo colaborativo, creación de ideas, encuentros plurales a nivel mundial. Semejante trabajo y tareas cotidianas puede resumirse en las prácticas del mandar obedeciendo las cuales exigen una redefinición de todos los conceptos que dieron vida a las diferentes revoluciones del pasado: libertad, justicia, democracia, igualdad, fraternidad, cooperación, solidaridad, autonomía, comunalismo, municipalismo.

Estas prácticas políticas y morales en su hacer y pensar son muy diferentes a las que se promueven desde el mercado capitalista y el Estado nación. Van deshaciendo, no sin dificultades, el individualismo y la fragmentación de las experiencias de la gente fomentadas desde el gran consumo y la coerción estatal. Amplían el contenido de la intersubjetividad y el intercambio sin la coacción de la forma burguesa de la riqueza basada en el dinero. La riqueza que se perfila aquí es, como lo pensó Karl Marx (1976), la universalidad de las capacidades, goces, disposiciones creadoras y sensibilidades siempre en constante movimiento.

Esto exige por supuesto una autocrítica permanente la cual permite conocer las contradicciones suscitadas en el cotidiano de toda revolución y su posible superación. Las prácticas del mandar obedeciendo se dotan de contenido bajo el hecho irrefutable de que, desde hace siglos, las mujeres, pueblos indios, obreros, campesinos, pobres de las ciudades, comunidades negras, gente sin techo, enfrentamos una guerra en el ámbito de la educación, la economía, la alimentación, la salud, el ambiente, el trabajo, la vivienda, los transportes, los

medios de comunicación y esta es de amplio espectro, como la nombra González Casanova (2012).

En todo esto hay un hecho que no se puede invisibilizar: los Caracoles y Juntas de Buen Gobierno zapatistas cumplen 20 años en este 2023. Esto debería ser motivo de una profunda reflexión política de lo que esto significa. No solo el tiempo por sí mismo, sino la experiencia de la que mucho podemos aprender para pensar la política de la libertad. Porque

Entender qué es lo nuevo y qué es lo invariable de este proceso, qué es lo posible y qué es lo necesario implica una tarea intelectual que va más allá de las simples adhesiones, y de la valiosa militancia. Exige una labor de investigación, de reflexión de crítica del más alto nivel, a la que como universitarios debemos avocarnos y postular que en todo momento es necesario investigar y cambiar el mundo. Dentro de esa labor ocupa un lugar central, el transformar en la medida de lo posible la lucha militar en lucha política, la lucha violenta en lucha constitucional, la guerra, en paz con justicia y dignidad. (González Casanova, 1995a).

El debate sobre un nuevo internacionalismo pasa sin duda, por la aportación que ha hecho el zapatismo luego de su aparición pública hace 30 años que ya se cumplen en 2024.

La Revolución kurda

Los conflictos nacionales, étnicos o religiosos en la región del llamado Oriente Próximo tienen diferentes y complejas raíces que difícilmente podría abordar aquí. Lo cierto es que las respuestas para atenuar tales conflictos están mediadas por la terquedad de establecer normativas estatales nacionalistas y la injerencia de las potencias mundiales en su afán de dominar la región. Ambos proyectos lo que han hecho es reavivar los conflictos a escalas mayores en estos territorios.

El movimiento de la Revolución kurda ha optado por dejar a tras estos dos caminos. Ni tomar el poder para construir un Estado nación, ni controlar territorios con recursos estratégicos para la dominación. Ha optado por un camino denominado confederalismo democrático, es decir, ha optado por la sociedad, no por el Estado fetichizado ni el capital. Construyen lo que por milenios la humanidad conocía bien para la subsistencia: todas las dimensiones de la vida social (economía, política, trabajo, técnica, saber, derecho, religión, sistema de defensa) están subordinadas a la sociedad. Esto permite que la diversidad sea posible porque ninguna dimensión controla la sociedad. De ahí la revolución de las mujeres para destruir el patriarcado: al no existir una moral dogmática masculina que domine la sociedad, las mujeres pueden construir la libertad de sus vidas en este proceso.

Como dice bien Michael Löwy (2017) supimos de la existencia de Rojava por las imágenes que dieron la vuelta al mundo una vez que, entre 2014 y 2015 en la batalla de Kobane, las Unidades de Protección del Pueblo (YPG) y las Unidades de Protección de la Mujer (YPJ) derrotaran al Estado Islámico. Pero lo que más tendríamos que atender no es la batalla, sino lo que se propusieron hacer luego de esta: terminar con los sectarismos religiosos, el odio nacionalista, el patriarcado, el capitalismo y estatismo burocrático. Se propusieron construir la libertad por medio de lo que han denominado confederalismo democrático.

El confederalismo democrático es una práctica política en la cotidianidad. Es una forma de participación democrática cuya base para tomar decisiones es la comunidad. Sus órganos de autoridad coordinan e implementan “la voluntad de las comunidades que envían a sus delegados a las asambleas generales” (Öcalam, 2019, p. 33). En estas prácticas políticas participan todos los grupos de la sociedad y todas las identidades culturales a través de asambleas locales convenciones generales y consejos. Este confederalismo no acepta el modo centralizado de hacer política del Estado nación, pero no está en guerra con ningún tipo de estos sistemas políticos. Sin embargo,

una ofensiva de los Estados nación al confederalismo democrático “requerirán la autodefensa de la sociedad civil” (p. 32).

Ahora bien, como el caso de los zapatistas, sería erróneo suponer que la experiencia de la revolución kurda empezó en 2015. En realidad, hay antecedentes. Las luchas kurdas antes de 1960 sostenían un discurso nacionalista en el marco de la conformación del Estado turco. Fue después de ese tiempo que adoptaron una posición anticapitalista no solo por el pensamiento socialista que imperaba en esa época (Aslan, 2021), sino por la oposición a las políticas de opresión, asimilación y coloniales que se aplicaban a la sociedad kurda. Para los años setenta las corrientes socialistas eran variadas y a menudo entraban en tensión con las versiones que enfatizaban “la cuestión kurda” y no solo el socialismo (Aslan, 2021; Öcalan, 2019).

El Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK) fundado en 1978 tenía ideología marxista-leninista y aprendió con la comunidad kurda a abandonar su forma de pensar de la izquierda tradicional (Aslan, 2021). Luego, a finales de los años noventa a través del movimiento de liberación kurdo liderado por Abdullah Öcalan, se inició el programa político para la democratización de Siria como solución para la cuestión kurda (Ayboğa, Flach y Knap, 2017). Por ese tiempo Öcalan fue perseguido y encarcelado. Egipto e Irán, Turquía y Siria prepararon una ofensiva para aniquilar a la población kurda. Las YPG ya estaban activas desde 2011 y el 19 de julio de 2012 tomaron Kobane. En el verano de 2011 el Partido de Unión Democrático (PYD) instauró el MGRK (Consejo Popular de Kurdistán Occidental). Entre 2012 y 2014 aparece el momento paradigmático de esta revolución: la declaración de la autonomía *de facto* de Rojava.

En todo este proceso que he limitado a unas cuantas líneas hay un replanteamiento de la revolución y de las utopías. En efecto, es desde 1995 en adelante que se deja atrás la idea de conformar un Estado-nación kurdo. Se niega tomar el poder del Estado en su sentido actual, esto es, fetichizado, pero en cambio se moviliza en lo cotidiano para organizar la vida política y social. De esta manera se podría decir que el confederalismo democrático no es una idea, sino una

práctica de liberación, de libertad y justicia, en una palabra, una revolución (Bouquin, Court y Hond, 2017): poder político del pueblo. Comienza, en su sentido político con la autonomía democrática, una ruta hacia la libertad.

La autonomía democrática significa la autonomía de la comuna, de la comunidad, como un planteamiento anticentralista y de abajo arriba: la comuna es el centro político del autogobierno, la unidad que integra a los barrios. El confederalismo democrático, a su vez, significa, no una federación de Estados-naciones, sino la cooperación de los consejos regionales y las estructuras descentralizadas. Es la interconexión entre las unidades pequeñas, autogobernadas y descentralizadas (Ayboğa, Flach y Knap, 2017, p. 133).

Los consejos son la base de la toma de decisiones. Estos salen de las comunas que eligen sus delegados para los consejos de barrio, de ciudad y del gobierno cantonal. Pero también hay quienes desean continuar la organización en partidos tradicionales, de ahí la creación de un parlamento, para que cuando sea posible se realicen elecciones libres sin que afecte el proceso político de los consejos (Ayboğa, Flach y Knap, 2017). La construcción de la libertad (cuestión política) no es ajena a la construcción de la justicia (cuestión social). Para concretar esta última se crea el sistema de justicia para resolución de conflictos *Mala Gel*, o “Casa del Pueblo” y delitos contra las mujeres *Mala Jinan*, la “Casa de las Mujeres”. De hecho, en el Consejo Popular del Oeste de Kurdistán (MGRK) entidad que coordina los diferentes organismos, consejos populares y las comisiones funciona de la siguiente manera:

Los consejos del MGRK existen en cuatro niveles, organizados en una pirámide escalonada de abajo hacia arriba: El nivel de base es la comuna. En las ciudades una comuna suele comprender de 30 a 200 hogares y en el campo todo el pueblo. En las grandes ciudades como Heseke o Qamişlo una comuna puede consistir en hasta 500 hogares. Son los hogares los que determinan el tamaño de una comuna. El

siguiente nivel en las ciudades es el consejo popular del barrio y en el campo el consejo popular de comunidad de aldeas. La comunidad de aldeas normalmente consiste en siete o diez pueblos. En el tercer nivel está el consejo del distrito, que comprende una ciudad entera con sus terrenos circundantes, como por ejemplo algunos consejos de comunidades de aldeas. En el nivel más alto está el Consejo Popular del Oeste de Kurdistán (MGRK), compuesto de todos los consejos de distrito (Ayboğa, Flach y Knap, 2017, p. 137).

Cada nivel cuenta con Consejo de Mujeres, Comisión de Defensa, Comisión Económica, Comisión Política, Comisión de la Sociedad Civil (profesionales, comerciantes, cooperativas), Comisión de la Sociedad Libre (voluntarios, estudiantes, ecologistas), Comisión de Justicia, Comisión de Ideología (Actividades educativas y formativas).⁴ Las administraciones municipales, llamadas por la gente “municipalidades populares” tienen la función, aunque con límites financieros y técnicos, de proporcionar los servicios básicos de recolección de basura y agua potable. Administran y supervisan las plantas tratadoras de aguas residuales, la construcción y planificación urbana, así como la organización de la movilidad en las calles.

Esta práctica revolucionaria ha inspirado a los pueblos de Rojava-norte de Siria, incluidos kurdos, árabes, asirios, caldeos, turcomanos, armenios, chechenos, circasianos, musulmanes, cristianos y yezidis, quienes no aceptan regresar al modelo de unidad propuesto por el Estado nación. Por eso han creado un nuevo Contrato Social (Asamblea Constituyente de la Federación Democrática del Norte de Siria, 2016) en el que se habla de colectivizar la tierra, el agua y la energía; que las mujeres sean libres; que se respeten los modos de cada pueblo, su lengua y religión y que los derechos sociales estén garantizados individual y comunalmente.

Con el Contrato Social se inclinan por un sistema federal democrático basado en comunas, instituciones y asambleas, que garantice

⁴ Para una descripción y análisis más detenido consúltese: (Ayboğa, Flach y Knap, 2017).

la política igualitaria en los asuntos que conciernen a individuos y pueblos. La ruta es que con sus principios de coexistencia mutua y fraternidad entre los pueblos sea garantizada la paz nacional e internacional. Con el Contrato Social se generaliza la democracia directa de las comunas, una experiencia política invaluable en toma de decisiones democráticas. Tal es el caso las Asambleas que menciona el Artículo 49 de dicho Contrato:

Las Asambleas son las unidades sociales que representan al pueblo, debaten y deciden sobre sus asuntos y formulan sus propias políticas a nivel de pueblos, barrios, ciudades, distritos, cantones y regiones. Las Asambleas protegen la sociedad, preservan su existencia y continuidad y aseguran la realización de sus objetivos en los ámbitos político, social, cultural y económico. Las Asambleas organizan la sociedad poniendo en práctica la democracia directa y estableciendo las reglas y los principios de la vida democrática y libre (p. 3).

Es una realidad que estamos frente a una revolución internacional, un universalismo democrático que pone en alerta a los poderes fácticos de todas las regiones. De ahí que sea severamente atacada y por tanto su futuro se perciba borroso por las amenazas y peligros latentes. Por eso el confederalismo es también un sistema de autodefensa de la sociedad, no tiene en su base un ejército o una estructura militar como los Estado nación, sino una red de autodefensas controlada por las instituciones democráticas cuya tarea es la seguridad interna y externa de la sociedad.

Con lo dicho anteriormente debe quedar claro que la violencia⁵ no es consustancial a la revolución. No es un fenómeno político que determine la revolución, antes bien el contenido político de esta última justifica la utilidad de la violencia cuando se produce una transformación política completamente nueva en la forma de gobierno,

⁵ Como bien dice Hannah Arendt, la violencia por sí misma no es política, no tiene la palabra, su función es meramente técnica (Arendt, 2019).

de cuerpo político y de la organización social de una comunidad o pueblo.

Esta revolución construye la libertad, pero también organiza la autogestión de la subsistencia colectiva. La cuestión social, denominada aquí económica tiene su base en las cooperativas que avanzan con sus logros y contradicciones. Sobre todo, porque la cuestión social aquí tiene límites si es pensada en términos de grandes escalas y en la base estructural del capitalismo. Por decir algo,

las cooperativas construidas no pueden generar trabajo para miles de personas. Por esta razón, al mismo tiempo, muy pocas personas pueden trabajar en la cooperativa la mayor parte del tiempo. No hay rotación, es decir, no se ha establecido un sistema en el que cada socio pueda trabajar en la cooperativa por turnos de tiempo, los socios que trabajan en la cooperativa se han convertido en trabajadores asalariados de la cooperativa (Aslan, 2021, p. 299).

Además, el dinero que sigue mediando las relaciones sociales, la explotación y enajenación en el trabajo asalariado de todo el mundo, sigue presente en esta lucha. Es entendible. La forma de riqueza burguesa y la forma de trabajo capitalista se ha desplegado en todas las dimensiones de la vida planetaria incluida la psique de la gente.

Cuando miramos las experiencias cooperativas de Rojava, incluso hoy en día, se observa que la participación basada en el capital no es un caso particular, por el contrario, la cantidad de socios que solo obtienen ingresos de la cooperativa, pero no están interesados en la producción o en el trabajo de la cooperativa, porque es mucho más que participación basada en el trabajo. Tanto es así que, cuando en algunas cooperativas no quería trabajar ningún socio, las cooperativas que tienen como objetivo el de disolver la relación salarial, contrataron trabajadores asalariados, provocando que este fenómeno del capitalismo continuara en las cooperativas como una contradicción (Aslan, 2021, p. 300).

Pero la lucha por su liberación y la conquista de la libertad es un camino fundamental en esta revolución. Estos límites deben entenderse en su dimensión por lo que no tendrían por qué opacar la discusión política universal que se tiende en Rojava. Además, la colectivización del trabajo no tendría que ser un decreto o imposición idealista, sino un producto de la conquista de la libertad como lo están haciendo quienes participan en esta revolución kurda. Tampoco debería sorprendernos las diferencias que se suscitan en medio de la cotidianidad de esta lucha. Por ejemplo, como en el caso zapatista, hay a quienes no les convence el confederalismo democrático y apuestan por crear partidos políticos; o quienes “no creen que se pueda construir una economía comunal democrática” (Aslan, 2021, p. 309). Mucho menos hay que negar que, aunque el movimiento de la autonomía en Rojava inspira simpatías y aceptación por grupos étnicos y religiosos diversos, los hay también quienes dudan y siguen pensando en términos nacionalistas o esperan la reconstrucción de un tipo de Estado como el sirio.

Es muy pronto para saber el desenlace de todo esto. Lo que sí podemos afirmar es que esta internacional rebelde del siglo XXI nos está dejando muchas enseñanzas. Por ejemplo, nuestra capacidad para reconocer olvidos en las revoluciones anteriores: la memoria de nuestro pasado como pueblos que la modernidad capitalista destruyó y redujo a la nada (Öcalan, 2016). En ese pasado existen no pocas respuestas para nuestras actuales preocupaciones. Pero nuestra alienación al rentismo, a la mentalidad industrial y al Estatismo-nación, impide esa toma de conciencia con la que todo revolucionario o revolucionaria se enfrenta una vez que ha decidido luchar y amar. Así lo reconoce Abdullah Öcalan:

Todavía no me perdono haber cortado, sin piedad, la cabeza a los pájaros que cazaba. A la hora de entender el gran riesgo que subyace en la relación sujeto-objeto, ninguna teoría me ha influido tanto como este hecho. Mi opción a favor de la ecología y el respeto a los ecosistemas está estrechamente vinculada a mi confesión de este “crimen”

de la infancia y mi pasión por la naturaleza. Tan solo quitando la máscara del poder y la guerra he logrado superar ese gran peligro espiritual heredado de la cultura de la caza, del arte del hombre fuerte, explotador y déspota (de los dioses con o sin máscara y los reyes encubiertos o desnudos). Mientras no entendamos el lenguaje de las plantas y de los animales, no nos podremos entender a nosotros mismos ni podremos ser socialistas ecológicos. Era la forma de honrar la memoria de aquellas plantas y animales, que aún me acompañan (Öcalan, 2016, p. 158).

Reflexiones no finales

Como Murray Bookchin pienso que el comunalismo es la categoría política global para las luchas revolucionarias del siglo XXI porque logra tener una respuesta una vez que se critica la forma de organizar la sociedad desde el estatismo burocrático y el capitalismo (Bookchin, 2019). Este tiene una larga tradición cuya fecha más conocida es la Comuna de París de 1871, pero que buscando en el baúl de la historia política podemos encontrar tesoros como la “asociación libre de ciudadanos” de la que habla Alexis de Tocqueville (1996) luego de su visita a Estados Unidos. En efecto, en Europa, en la Comuna de París se creó por primera vez un lenguaje político mediante el concepto confederación que rivalizaba con el Estado nación y las repúblicas representativas. Se materializaba con este la democracia y se desplegaban las diversas maneras de construir la libertad: asambleas populares, autoridades electas por democracia directa, consejos en barrios, pueblos y ciudades.

Ahí inició el desafío a las formas estatistas de poder consolidadas por profesionales y burócratas. El consenso de la supuesta necesidad de jerarquizar la sociedad se cuestionaba y la cuestión social no se separaba de la cuestión política. Es decir, los supuestos que justificaban la separación entre vida privada y pública quedaban desacreditados

por la acción política de la cotidianidad. Autogobierno y autogestión económica ya no se fragmentaban.

Ahora bien, si le damos crédito a la Comuna de París que duró un par de meses, a los consejos rusos que duraron semanas o a los órganos independientes de la revolución húngara de 1956 que permanecieron apenas unos pocos días (Arendt, 2019).⁶ ¿Qué le falta a la revolución kurda que va para la década y la revolución zapatista que sus Caracoles y Juntas de Buen Gobierno llegan a los 20 años? ¿Por qué no reconocemos con más seriedad su teoría y praxis revolucionaria?

Considero que esta falta de reconocimiento intelectual y político en parte se debe al uso deficiente de los conceptos con los que se quiere comprender estas revoluciones. Por ejemplo, de quienes las insertan en los movimientos sociales, en limitadas revueltas o en conceptos académicos como multiculturalismo o ciudadanía diferenciada. Estos abordajes son insuficientes para entender lo que se gesta en rebeldías como estas. Tan solo por poner un ejemplo, pero sin entrar en detalle en el tema, uno de los conceptos base del multiculturalismo es el de “inclusión” de minorías nacionales a partir de reconocer su cultura e identidad por parte de un Estado nación. Esta manera de querer encasillar a revoluciones como estas se debe quizás a las estrategias discursivas de defensa que tales revoluciones utilizan frente a los Estados opresores como la de los derechos indígenas o “la cuestión kurda” que no pocas veces desorienten a intelectuales quienes concluyen que el fondo de todo es la demanda multicultural y de inclusión.

El planteamiento no es ese. En realidad, el tema de los derechos colectivos y el autogobierno, tanto en zapatistas como en los pueblos kurdos ya no se lo plantean como “arreglos institucionales” para acceder a ciudadanías diferenciadas, sino como prácticas políticas de vida colectiva que pueden ser consideradas autogobiernos con las que hacen posible la democracia universal. Como la filosofía política

⁶ O incluso a la base comunal del poder político que describe Tocqueville en *La democracia en América* (1996).

convencional no sabe ir más allá de los ideales liberales o comunitaristas que se autoconvencen que el Estado nación puede ser democrático y mediador de los conflictos y tensiones que se expresan en la constante lucha de clases, a sus análisis se les escapa que tienen delante de sí una revolución.

Además, las patologías sociales (explotación, desprecio, desigualdad, colonialismo externo e interno, agravios) que desafían los pueblos zapatistas y kurdos son derivadas de la acumulación sin fin base material del capitalismo. La negación de la identidad kurda y la negación de los pueblos indígenas no es una cuestión étnica: es una realidad que padecemos mujeres, campesinas, estudiantes, obreros, jornaleros, profesores, pueblos, comunidades, aldeas, grupos, colectivos o individuos en todo el mundo.

Por eso esta internacional del siglo XXI no solo es rebelde sino anticapitalista. Ambas luchas provienen de un pasado revolucionario clásico, el PKK inició su lucha como un movimiento de liberación de orientación marxista-leninista, cuyo objetivo inicial había sido establecer un Kurdistán socialista y democrático centralizado; los zapatistas del Ejército de Liberación Nacional de corte marxista. Pero el primero se nutrió “de la historia de Oriente Próximo, de la sociedad neolítica y de la antigüedad sumeria, así como de la democracia ática y la organización tribal contemporánea” (Ayboğa, Flach y Knap, 2017, p. 129) y los zapatistas de la tradición revolucionaria en México y de la sabiduría de los pueblos mayas. Ambos superaron tal posición mediante su crítica al estatismo burocrático y planteando la liberación de toda la sociedad, en la dimensión política reavivaron la crítica a la noción de representación fetichizada y abogaron a favor de la democracia directa: confederalismo, Consejos, Caracoles, Juntas de Buen Gobierno.

Conviene insistir que tanto el confederalismo democrático como la autonomía zapatista no plantean ni la secesión ni la construcción de un nuevo Estado. Esto es lo que no logran entender los filósofos y

juristas convencionales.⁷ Plantean la coexistencia con el Estado nación, pero exigiendo que este no interfiera en su autogobierno. Esto quiere decir que por supuesto estarían de acuerdo en que los Estados nación tuvieran prácticas propias de Repúblicas democráticas porque tendrían más elementos para garantizar la autonomía de los pueblos. Es decir, aunque en los Estados los derechos humanos son prepolíticos y los derechos civiles se limitan a la libertad negativa,⁸ en estas revoluciones no se niegan tales derechos. Sin embargo, su interés por construir muchos mundos no se basa en estos debido a que con ellos no se hace la libertad política que teje redes para la justicia social.

Por último, es verdad que la autogestión es una práctica que está en no pocas organizaciones desde la Comuna de París, pero aún no se ha generalizado en las diversas dimensiones de la vida cotidiana de movimientos, colectivos y grupos anticapitalistas. Esto no podríamos decir del movimiento kurdo y zapatista, porque en estos la libertad política y la autogestión es práctica social o sociedad autónoma. Es decir, no es una simple actividad del cotidiano sino de la vida como totalidad. Por eso se puede decir que hay una economía en las comunas kurdas o en las comunidades zapatistas porque esta queda subsumida en el todo de la vida social y no al revés como sucede en las relaciones capitalistas que la vida social queda subsumida en las relaciones del capital.

Todo esto no se tendría que idealizar, más bien habría que tomar conciencia que se desarrolla en medio de obstáculos y contradicciones. Por ejemplo, que no existen consensos generalizados, sino acuerdos en medio del pluralismo radical; que la autogestión materializada en el trabajo común o en el quehacer de las cooperativas es solo una actividad económica no capitalista que dista mucho de resolver la cuestión del fin del capitalismo; o que la competencia sobre

⁷ Véase, por ejemplo: (Buchanan et al., 2014).

⁸ Para una discusión más detenida al respecto véase Torres (2020).

cómo se gestiona de manera más eficiente una actividad social puede generar tensiones.

Además, es verdad que Rojava no es todo el Kurdistán, ni el territorio zapatista es todo Chiapas. Pero la cuestión no es suponer que Rojava y el territorio zapatista deben replicarse tal cual, en todo el mundo, sino en reflexionar la riqueza del proyecto universal que subyace en sus prácticas políticas. Esto es, la validez de sus razones, valores y prácticas es lo que debe importar, no si “se puede aplicar a manera de calca todo el mundo”. Su internacionalismo debería entenderse no como un ideal a seguir, sino como prácticas reales que nos enseñan que otro mundo es posible. Por tanto, debemos incluirlas en nuestros debates y prácticas como ideas regulativas. Esto quiere decir que entonces la revolución no significa solo enfrentar en las calles y de manera directa a las fuerzas opresoras, ni exigir simplemente a los Estados bienestar para acceder al consumo capitalista, pero tampoco solo negar permanentemente el Estado fetichizado, sino construir el autogobierno con organizaciones e instituciones derivadas de las asambleas populares o los distintos tipos de consejos urbanos, regionales y barriales. En términos prácticos se trata de desvanecer el dogma de que sin el Estado nación no es posible organizar democráticamente la vida política y social. Este camino podría ser, quizá, el principio de una ruta que nos prepare mejor para la irrenunciable lucha por la libertad, la justicia y la democracia universal.

Bibliografía

Amin, Samir (2009). *La crisis. Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis*. Madrid: El Viejo Topo.

Amin, Samir (2007). *Por la Quinta Internacional*. Madrid: El Viejo Topo.

Arendt, Hannah (2019). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial

Asamblea Constituyente de la Federación Democrática del Norte de Siria (2016). Contrato social de la Federación Democrática del Norte de Siria. <https://rojavaazadimadrid.files.wordpress.com/2018/03/contrato-social-de-la-federacion-democratica-del-norte-de-siria.pdf>

Aslan, Azize (2021). *Economía anticapitalista en Rojava. Las contradicciones de la revolución en la lucha kurda*. México: Cátedra Interinstitucional Universidad de Guadalajara-ciesas-Jorge Alonso.

Ayboğa, Ercan; Flach, Anja y Knap, Michael (2017). *Revolución en Rojava. Liberación de la mujer y comunalismo entre la guerra y el embargo*. Madrid: Descontrol Editorial/ AZADI.

Bookchin, Murray (2019). *La próxima revolución. Las asambleas populares y la promesa de la democracia directa*. Barcelona: Virus editorial.

Bouquin, Stephen; Court, Mireille y Hond, Chris Den (coord.) (2017). *La Commune du Rojava, l'alternative kurde à l'État-nation*. París: Syllepse.

Buchanan, Allen et. al. (2014). *Autodeterminación y secesión. Tensiones y conflictos en torno al nacionalismo*. Barcelona: Gedisa.

Dussel, Enrique (2022). *Política de la liberación (Vol. III). Crítica creadora*. Madrid: Trotta.

EZLN (1996). Cuarta Declaración de la Selva Lacandona. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

EZLN (1998). Quinta Declaración de la Selva Lacandona. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1998/07/17/v-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

EZLN (2003a). Chiapas: la treceava estela. Primera parte: un caracol. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-primera-parte-un-caracol/>

EZLN (2003b). Chiapas: la treceava estela. Segunda parte: una muerte. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-segunda-parte-una-muerte/>

EZLN (2003c). Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: un nombre. La historia del sostenedor del cielo. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/07/21/chiapas-la-treceava-estela-tercera-parte-un-nombre-la-historia-del-sostenedor-del-cielo/>

EZLN (2005). Sexta Declaración de la Selva Lacandona. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/sdsl-es/>

González Casanova, Pablo (5 de septiembre de 1995). Causas de la rebelión en Chiapas. *La Jornada*.

González Casanova, Pablo (1995a). *Repensar la revolución*. Texto leído en la Universidad de La Habana, durante la ceremonia de entrega del Doctorado Honoris Causa.

González Casanova, Pablo (1996). “El colonialismo global y la democracia”. En Samir Amin y Pablo González Casanova (Dirs.), *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur* (pp. 11-144). Barcelona: Anthropos/CEIICH/UNAM.

González Casanova, Pablo (4 de enero de 2012). El movimiento de los indignados empezó en la Lacandona. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2012/01/04/opinion/009a1pol>

Löwy, Michael (2017). “Le kurdistan libertaire nous concerne!”. En Bouquin Stephen, Court Mireille & Hond Chris Den (coord.). *La Commune du Rojava, l’alternative kurde à l’État-nation* (pp. 7-10). París: Syllepse.

Marx, Karl (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Madrid: Siglo XXI.

Öcalan, Abdullah (2016). *Manifiesto por una civilización democrática. Orígenes de la civilización*. Madrid: Editorial Descontrol Col·lectiu Bauma.

Öcalan, Abdullah (2019). *Confederalismo democrático*. México: Cátedra Jorge Alonso.

Skocpol, Theda (1984). *Los estados y las revoluciones sociales*. México: FCE.

Tocqueville, Alexis de (1996). *La democracia en América*. México: FCE.

Torres Guillén, Jaime (2020). *Gramáticas del reconocimiento en México. Contribución a una teoría de la justicia como análisis social*. México: Ediciones Navarra.

Zinn, Howard (2021). *La otra historia de los Estados Unidos* (desde 1492 hasta hoy). Hondarribia: Las Otras Voces

La política de la inteligencia artificial

Desmitificación, sesgos y desafíos democráticos

María Luz Ruffini

Nuestro futuro requiere una despetrificación (...) una apuesta a largo plazo por el juego de la historia que exige imaginación, destreza y persistencia

Laboria Cuboniks

Cataclismo. Apocalipsis. Colapso. Aniquilación. Términos que, desde las primeras líneas del conocido *Manifiesto por una Política Aceleracionista* de Alex Williams y Nick Srnicek (2013) caracterizan el devenir global contemporáneo y abren la puerta al empleo de lenguajes radicalmente novedosos para definir líneas estratégicas de transformación. Desde este punto de vista, cortos quedan los términos, antes considerados suficientes, para el diagnóstico y la construcción de vías de acción, y la situación de pasmo de las izquierdas ante estas transformaciones se vuelve dañina y peligrosa: “Mientras la crisis se acelera y refuerza, la política se ralentiza y debilita. En esta parálisis del imaginario político, el futuro queda anulado” (Williams y Srnicek, 2013).

Esta posición –superada por la situación, inactiva, aferrada a antiguas certezas, reactiva a propuestas novedosas– ha sido común

entre los gobiernos populares latinoamericanos que emergieron a principios del siglo XXI y que, luego de la reacción neoconservadora de las derechas regionales, han comenzado a rearmarse con sus respectivas especificidades históricas y territoriales. Es bastante evidente que estos gobiernos aún fallan en construir y presentar alternativas de futuro más allá de los esquemas derivados del industrialismo productivista de mediados del siglo XX, claramente inviables como horizonte eficaz para el cambio político.

Estas limitaciones adquieren aún mayor trascendencia en un momento histórico en el cual estas experiencias políticas se hallan fuertemente condicionadas por el horizonte antropocénico, espacio-tiempo liminal que pone en el centro los dramáticos efectos de lo que Rosi Braidotti (2015) caracterizará como la yuxtaposición entre la quinta revolución industrial –digital– y la sexta extinción de la vida a nivel planetario, ambos eventos simultáneos y multiescalares.

En efecto: el despliegue y profundización de lo que Costa (2021) llama “formas de vida infotecnológicas” conlleva hondas transformaciones sociales, culturales, subjetivas y políticas que aún se hallan lejos de ser propiamente entendidas y ponderadas, siendo una de las dimensiones más problemáticas de este proceso la empíricamente comprobable articulación disruptiva entre los procesos algorítmicos que hoy marcan el rumbo de estos cambios y las lógicas individualizantes, destructivas y expoliadoras que podemos anudar en torno al concepto de racionalidad neoliberal.

Frente a este estado de situación, emerge la pregunta: ¿Qué lugar queda para los procesos políticos democráticos/institucionales progresistas de “corte moderno”? ¿Cómo estos se reconfiguran en el horizonte de crisis civilizatoria global? ¿De qué manera las preguntas anteriores interpelan nuestras propias formas de pensar y construir conocimiento científico situado y comprometido con los principales desafíos de nuestro tiempo? Y, en este último sentido, ¿qué sería más importante para nuestra labor que poner nuestras más o menos sofisticadas herramientas de análisis y reflexión sobre el mundo al servicio de una comprensión honda y acertada del presente que, a la

vez, permita reconocer y profundizar las líneas de fuga que debemos fortalecer en aras de la construcción de caminos novedosos?

Como afirma Donna Haraway (1997), las versiones del mundo “real” no dependen de una lógica del ‘descubrimiento’, sino de relaciones sociales de conversación cargadas de poder que movilizan una relación particular entre lo imaginario y lo racional, entre lo objetivo y lo visionario, entre lo que es y lo que puede llegar a ser. En un sentido semejante, Guattari (1996) definirá la producción cognoscitiva como el proceso de construcción de instrumentos conceptuales que “(...) abren y cierran campos de posible, catalizan universos de virtualidad” (p. 154). Es, así, una forma de comprensión del presente que pueda reconocer en él tanto lo que existe como lo novedoso que puede aparecer la base para contribuir a la emergencia de alternativas posibles. Alternativas que, por otro lado, urge recuperar, a riesgo de clausurar de forma cuasi-definitiva cualquier idea de futuro.

Debemos recordar que todo proceso de transformación y liberación se basa en la construcción de la conciencia, en la comprensión imaginativa de la opresión, pero requiere al mismo tiempo delinear un nuevo horizonte de lo posible y lo pensable. En este sentido, las fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión, y la ciencia política como herramienta eficaz para el cambio social debe intersectarse con lo que podemos llamar “política ficción” (Haraway, 2014). Por caso, el *Manifiesto de la Internacional Feminista* coloca en un lugar preponderante la necesidad de avanzar hacia la organización colectiva a nivel global de las luchas, sustentada tanto en la indiscutible articulación histórica entre capitalismo y orden patriarcal como en el potencial que anida en los feminismos como vehículos para la dignificación de la vida y fuentes de elementos clave para el desarrollo de estrategias innovadoras, creativas y eficaces para enfrentar la crisis global.

Sobre esta base, el *Manifiesto para Cyborgs* presentó tempranamente una serie de señeros lineamientos para el despliegue de una nueva epistemología política que hoy se vuelve fundamental para alcanzar una mejor comprensión de los efectos de nuestra producción

subjetiva en el marco de entramados histórico-socio-tecnológicos de cada vez mayor complejidad, explicitando una serie de rupturas límite que son condición de un conjunto de hibridaciones ontológicas que no podemos eludir.

Al respecto, no sólo las ciencias sociales y las ciencias de la vida se ven impelidas a entramarse de nuevas formas ante la disolución de la claridad de las fronteras entre humanos y seres vivos no humanos, sino que también asistimos a la hibridación fronteriza de organismos y máquinas:

Las máquinas de este fin de siglo han convertido en algo ambiguo la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre el cuerpo y la mente, entre el desarrollo personal y el planteado desde el exterior y otras muchas distinciones que solían aplicarse a los organismos y a las máquinas mismas. Las nuestras están inquietantemente vivas y, nosotros, atterradoramente inertes (Haraway, 1997, p. 258).

A ello debemos añadir que la escisión entre lo físico y lo no físico tampoco está ya tan clara: lo cyborg se manifiesta de forma ubicua y, a modo de mundo-ambiente, adquiere una invisibilidad que no obsta esto se sostenga en formas profundamente materiales.

Teniendo presente este tipo de disquisiciones, en el presente escrito retomaremos elementos derivados del ya mencionado *Manifiesto para Cyborgs* (Donna Haraway, 1984), como así también provenientes del *Manifiesto para una Política Aceleracionista* (Williams y Srnicek, 2013); el *Manifiesto Xenofeminista* (Cuboniks, 2015)¹; “El nooscopio de manifiesto” (Pasquinelli y Joler, 2020) y el *Manifiesto Fundacional de la Internacional Feminista* (2023) para reflexionar en torno a los desafíos políticos y sociales derivados del explosivo desarrollo de la Inteligencia Artificial (IA) en tiempos recientes. A ello añadiremos la consideración de dos “cartas de coyuntura” hechas públicas a fines de marzo de 2023 en torno a la temática y que nos permiten ahondar

¹ Colectivo formado por Diann Bauer, Helen Hester, Amy Ireland, Patricia Reed, Katrina Burch y Lucca Fraser.

en formas contrapuestas de enfocar tales desafíos, así como también haremos referencia a un libro publicado en el año 2022 por el Instituto de Capacitación Parlamentaria como resultado de un seminario realizado en el Congreso de la Nación Argentina titulado “Desafíos de la Inteligencia Artificial para la Política y las Instituciones Contemporáneas”.

En base a estos elementos, abordaremos las recientes cartas abiertas vinculadas a la preocupación por el devenir de los desarrollos en IA, retomando para ello algunas ideas provenientes de los Manifiestos *Aceleracionista*, *Xenofeminista* y *de la Internacional Feminista* (1). A continuación, recuperaremos al “Nooscopio como manifiesto” para avanzar en una lectura desmitificada y políticamente transversalizada de estos fenómenos (2), para finalmente proponer algunas descripciones y puntos de vista críticos en torno a los desafíos democráticos y de futuro que estas tecnologías traen consigo (3).

De ralentizaciones y aceleraciones

El 22 de marzo de 2023 vio la luz pública una carta, firmada por más de mil referentes clave del desarrollo tecnológico a nivel global, entre ellos el CEO de SpaceX, Tesla y Twitter, Elon Musk; el cofundador de Apple, Steve Wozniak; el historiador Yuval Harari y el físico y biólogo molecular John Hopfield. En la misma se hace un llamamiento a pausar los grandes experimentos en materia de IA en función de los riesgos potenciales que estos presentan para la humanidad en su conjunto (Future of life, 2023) y refieren que los profundos alcances de estos desarrollos deberían ser planificados, controlados y auditados cuidadosamente por actores “independientes”.

Dado que esto no está ocurriendo, se insta a la suspensión de tales avances al tiempo que se conmina a los gobiernos a intervenir en esa dirección. En transcripción literal, la carta reza: “Esto no significa una pausa en el desarrollo de la IA en general, sino simplemente un paso atrás en la peligrosa carrera hacia modelos de caja negra

cada vez más grandes e impredecibles con capacidades emergentes”. La tarea pendiente se focalizaría, así, en dos frentes: del lado de los desarrolladores, lograr sistemas más precisos, seguros, transparentes. Del lado de los agentes políticos, desarrollar “sólidos sistemas de gobernanza de IA”.

Ahora bien: pocos días después, el 29 de marzo, LAION (Red Abierta de Inteligencia Artificial a Gran Escala), organización alemana sin fines de lucro reconocida por su defensa de los desarrollos de código abierto y datos accesibles, presentó una suerte de respuesta pública a la carta precedente. Esta lleva el título de: “Petición para mantener el ritmo de avance de la investigación sobre IA, garantizando al mismo tiempo su transparencia y seguridad” y plantea un punto de vista diferente a la anterior, realizando un llamamiento a la democratización de la investigación y el acceso a estas herramientas al tiempo que elude explícitamente la poco plausible detención de la investigación por un período arbitrariamente definido (Open petition, 2023).

Este comunicado pone el acento en el carácter corporativo de los principales desarrollos en materia de IA, esquivos por tanto a la transparencia y la responsabilización pública, y aboga por la multi-polarización de estos a partir de fuertes inversiones del sector público colaborativo en modelos de código abierto. A ello se añade la conminación a conceder el acceso a los datos de entrenamiento subyacentes, así como también a generar una serie de normativas institucionales democráticas que delinee alcances y límites de las exploraciones más riesgosas o potencialmente dañinas que, por eso mismo, no pueden bajo ningún concepto ser opacamente desarrolladas bajo el control de pocos individuos guiados por un evidente afán de lucro y empoderamiento a corto plazo.

En las propias palabras del comunicado, “En lugar de impedir el impulso del desarrollo público de la IA, un enfoque más sensato y eficaz sería fomentar un entorno de investigación mejor organizado, transparente, consciente de la seguridad y colaborativo”. Se podría, así, garantizar simultáneamente el progreso y el desarrollo responsable de la tecnología de IA, el bienestar y los valores democráticos.

Como reza el *Manifiesto Xenofeminista* (2015),

las sugerencias de tirar el freno de emergencia de las velocidades embebidas, el llamado a parar y retroceder es una posibilidad disponible solo para algunxs –una particularidad violenta de la exclusividad– en última instancia conllevando catástrofe para muchos. Rehusarse a pensar más allá de la microcomunidad, a cultivar conexiones entre insurgencias fracturadas, a considerar cómo la táctica emancipatoria puede ser avanzada para su implementación universal, es mantenerse satisfechas con gestos defensivos y temporales.

Desde este punto de vista, la fuerza de las acciones e intervenciones debe estar focalizada en sus dimensiones afirmativas, ofensivas y constructivas, insistiendo en la necesidad y posibilidad de producciones y coordinaciones estratégicas para la generación de cambios sociales a gran escala.

En este sentido, y si bien posiblemente uno de los reclamos más recurrentes es el de regular los sistemas digitales y de IA, esta resulta una demanda finalmente imposible de satisfacer, al menos si por regular entendemos adecuar los sistemas a reglas o fines preestablecidos que difícilmente pueden ser previstos de antemano. Más provechoso sería considerar la diversificación de ambientes técnicos que se encuentran en continua evolución, enfocándonos en las posibilidades de construcción situada y alternativa, lo que podríamos llamar una “tecnopolítica progresista situada desde América Latina”, un modo de desarrollo digital y de inteligencia artificial que responda a otros intereses que el lucro corporativo transnacional y recupere para ello fines democráticos regionalmente situados.

En estas condiciones, entendemos que el *Manifiesto por una Política Aceleracionista* (2013) de Alex Williams y Nick Srnicek tiene la virtud de llamar adecuadamente la atención sobre el inmovilismo y la ostensible incapacidad de los principales actores políticos contemporáneos para generar nuevas ideas y modelos de organización tecnopolítica propios: la aceleración e impulso alcanzado por las fuerzas de la crisis y la aniquilación contrastan fuertemente con cierta

ralentización y desorientación del accionar político. Y ello, como dijéramos, se pone dramáticamente de manifiesto en el caso de los gobiernos populares regionales, que enfrentan serias dificultades para delinear objetivos y horizontes de futuro a la altura de los desafíos de un presente en crisis profunda.

Ante ello, cabe destacar que la perspectiva aceleracionista progresista hace hincapié en el carácter profundamente limitado del incremento de la velocidad de la transformación social en el marco de un horizonte capitalista:

El progreso se ve limitado por un maco rígido de valor añadido, capital flotante y un ejército de reserva de mano de obra. La modernidad se reduce a medidas estadísticas de crecimiento económico y la innovación social se encalla en los retos obsoletos de nuestro pasado colectivo (Williams y Sriceck, 2013, p. 32).

El capitalismo estaría reprimiendo el potencial de creación tecnológica, el énfasis en el afán de ganancia y consumo limita tristemente las capacidades de desarrollo técnico e informacional empujando los talentos y la creatividad humanas a desarrollos cada vez más sofisticados para objetivos cada vez más absurdos, vinculados a la concentración de la riqueza y el consumo de productos que no necesitamos.

Desde esta perspectiva, nuestros esfuerzos deben considerar seriamente las consecuencias derivadas de una lucha en la que nos enfrentamos a enemigos “intrínsecamente no locales, abstractos y profundamente arraigados en nuestra infraestructura cotidiana”, y ser capaces de enlazar estratégicamente reivindicaciones y luchas locales con objetivos globales: “La elección que tenemos que tomar es crítica: o un post- capitalismo globalizado o una fragmentación lenta hacia el primitivismo, la crisis perpetua y el colapso planetario” (p. 34).

Sobre las huellas de este escrito señero, en 2015 asistimos a la publicación de *“Xenofeminism: a politics for alienation”*, un manifiesto firmado por el colectivo Luboria Cuboniks que pretende, sobre

el sustrato aceleracionista, avanzar en la construcción de un feminismo tecnomaterialista, antinaturalista y abolicionista de género (Hester, 2018). Este manifiesto parte del reconocimiento de que la tecnología y la ciencia son parte de la urdimbre de nuestras vidas cotidianas y, en este sentido, se encuentran constituidas y limitadas por las relaciones sociales, las infraestructuras en el marco de las que emergen y sus condiciones diferenciales de acceso y usufructo. En tal sentido, estas deben ser entendidas también como un campo fértil de potencial intervención feminista, un fenómeno social susceptible de ser transformado y redirigido hacia fines igualitarios y democráticos.

Tal como se desprende del *Manifiesto de la Internacional Feminista*, el avanzar hacia una radicalización democrática incluye procesos de renovación y apertura institucional, pero no se agota en estos: Las reivindicaciones de los feminismos no se reducen -ni pueden reducirse- a un conjunto de rediseños institucionales en que los techos de cristal sean quebrados y se incorporen mujeres y disidencias a los espacios dominantes de las estructuras políticas hoy vigentes. De un modo fundamental, la apuesta se sitúa en la torsión y la búsqueda del cambio de estas estructuras, transformando el modo de estructuración de la comunidad política en una dirección participativa e igualitaria.

Ahora bien, con respecto a la dimensión *tecmaterialista* asumida en el *Manifiesto Xenofeminista*, esta pone el foco en la radical materialidad oculta detrás de las aparentemente etéreas y flotantes lógicas informacionales y comunicacionales, no sólo en lo que refiere a su infraestructura y demandas energéticas -baste recordar el tremendo gasto de energía inherente a los cada vez más sofisticados procesos de entrenamiento de inteligencias artificiales- sino también en cuanto al carácter irreductiblemente físico de los trabajadores y trabajadoras, reducidas a la realización de tareas reiterativas mal pagadas y muchas veces en condiciones de terrible sobreexplotación o esclavitud que, como siempre, afectan con mayor virulencia a mujeres e identidades feminizadas del sur global. Este punto es

remarcado por el *Manifiesto de la Internacional Feminista*, que pone en el centro de la discusión la interseccionalidad, y reconoce que la desigualdad y explotación son diferencialmente experimentadas según género, raza y nacionalidad.

En cuanto al *antinaturalismo*, se invita a eludir una concepción de la naturaleza como sustrato esencial, entendiéndola como un espacio de definición conflictiva tecnológicamente moldeado: la rígida distinción naturaleza-técnica, como ya planteaba Donna Haraway, ha sido irreversiblemente socavada, y si tales categorías subsisten sus límites son política y contingentemente definidos (Hester, 2018).

Sobre esta base, el Xenofeminismo se define como *abolicionista de género* en tanto apuesta por dismantelar a largo plazo tanto el género como otras estructuras sobre las que se erigen distintos tipos de opresión, despojándolas de su capacidad de oficiar de vectores de discriminación. En una línea política semejante podemos colocar el llamamiento medular en el *Manifiesto Cyborg*, donde –dado que no se abona la existencia de criterios esenciales para la emergencia de la exclusión– podría ser conveniente pensar una acción política ya no motorizada por procesos de identificación, sino más bien construida sobre la base de coaliciones conscientes de afinidad y parentesco político, “afinidades eficaces” (Haraway, 2014) laboriosamente delineadas. Este posicionamiento es también compartido a grandes rasgos por la Internacional Feminista, cuya perspectiva resulta explícitamente disidente y no esencialista, apostando por la libertad identitaria, no binaria y en disputa con el sistema que articula distinciones sexo genéricas esencialistas con el régimen de heterosexualidad obligatoria.

Materialismo y cuerpos que importan, naturaleza no esencial y técnicamente construida, horizonte de futuro orientado al dismantelamiento de las diferencias identitarias en cuanto herramientas para la opresión y la desigualdad. He allí un proyecto político que encuentra en los manifiestos *Cyborg*, *Aceleracionista*, *Xenofeminista* y, más recientemente, de la *Internacional Feminista*, elementos fundamentales que merecen ser tomados muy en cuenta en el marco de

los diagnósticos funestos que nos aplastan y la hondura de las crisis a las que nos enfrentamos.

De sesgos maquínicos y formas de dominación

Ahora bien: para poder encarar procesos de acción política en el marco de los universos de virtualidad vinculados a la Inteligencia Artificial es fundamental comprenderlos, a fin de ponderar sus alcances y límites sin caer en la usual mistificación atemorizante que suele rodearlos. Partiendo de esta base, vamos a retomar algunos elementos de “El Nooscopio de manifiesto. La inteligencia artificial como instrumento de extractivismo del conocimiento”, un escrito de 2020 que se autodefine como un *Manifiesto de disidentes de la Inteligencia Artificial* y pretende echar luz en torno a lo que sus autores llaman un régimen corporativo de extracción del conocimiento y colonialismo epistémico técnicamente mediado.

En este marco, un primer objetivo de tal manifiesto es aportar a la comprensión de la IA como instrumento de conocimiento antes que como “máquina inteligente”, asumiendo al conocimiento maquínico como

un instrumento de magnificación del conocimiento, que ayuda a percibir características, patrones y correlaciones a través de vastos espacios de datos inaccesibles al alcance humano (...). En la tradición de la ciencia, el aprendizaje maquínico es solo un Nooscopio, un instrumento para ver y navegar en el espacio del conocimiento (Joler y Pasquinelli, 2020).

En tanto instrumento de conocimiento, el tipo de aprendizaje que constituye la IA supone la conjunción entre datos de entrenamiento, algoritmos de aprendizaje como instrumentos de observación y un modelo estadístico como *output* del proceso. Y, cabe destacar, la profunda opacidad que deriva en el temor que muchas veces nos insufla su accionar tiene como base el desconocimiento: la IA se hallaría en

la misma etapa que la máquina de vapor cuando fue inventada, antes de que fueran descubiertas las leyes termodinámicas capaces de hacer cognoscible y controlable su funcionamiento, por lo que no son de extrañar las limitaciones de nuestra comprensión y, consistentemente, las inquietudes asociadas

El “efecto caja negra” resulta, así, más bien un fenómeno histórico asociado al momento en que se encuentran estos desarrollos que tiene –esto es innegable– efectos performativos de importancia. En este sentido, dicha metáfora termina convirtiéndose en un pretexto para atribuir un carácter inescrutable, opaco e incontrolable a procesos algorítmicos que no tienen por qué serlo: constituyen procesos sociales y como tales pueden y deben ser comprendidos, enmarcados y socialmente direccionados.

Partiendo de la plena convicción de la necesidad de profundizar la comprensión de las limitaciones y aristas potencialmente problemáticas de la IA, partiremos aquí de la distinción de tres tipos de sesgos de esta que realizan Joler y Pasquinelli, y nos propondremos bajo ese esquema profundizar de manera comprensiva en cada uno de ellos apelando a la complementariedad con otras herramientas analíticas y conceptuales.

Sesgo histórico o del mundo

Históricamente, los desarrollos científico-tecnológicos han conllevado transformaciones en la estructura del mundo, las cuales por supuesto han implicado la emergencia de nuevas formas de ejercicio del poder y radicalmente novedosas formas de dominación. Esto supone, claro está, que el conocimiento de tales transformaciones debe estar acompañado de fuentes frescas de análisis crítico y acción política democráticamente direccionada, que eludan cualquier determinismo tecnofílico o tecnofóbico.

En esta línea, es claro que tecnologías que emergen en un sistema global tecnocientífico de distribución geopolítica profundamente asimétrica, con una representación desproporcionada de

masculinidades norte global y sus intereses, con un fuerte peso de intereses corporativos y privados en sus desarrollos, distan de ser neutrales y deben ser sometidos a concienzudos procesos de reflexión con respecto a sus límites, potencialidades y efectos. Al respecto, es claro que los Estados Nación tienen un papel central, aun reconociendo su carácter de entramados hegemónicos antes que de mónadas generadoras.

Aquí aparece, por caso, la problemática diáda extractivismo-soberanía, ahora referida a los “elementos” propios de los procesos algorítmicos. En primer lugar, en lo que refiere a los datos es necesario considerar que aquellos que son obtenidos de poblaciones locales (tanto a través de plataformas de alcance global como desde contratos públicos con una política enajenante de los datos) para alimentar procesos diseñados y orientados desde el norte global deberían ser considerados por los estados latinoamericanos en su valor efectivo y, por tanto, propender a políticas si no de resguardo al menos de compartición de bienes no rivales (Scassera, 2022). Por otro lado, cabe mencionar los efectos del nuevo esquema de “división global del trabajo”, a través del cual trabajadores altamente capacitados del sur global ponen sus saberes y habilidades al servicio de la exportación de líneas de código para alimentar estructuras algorítmicas diseñadas y pensadas en otras latitudes y con objetivos ajenos.

Asimismo, un componente no menor en esta ecuación está dado por la base material y situada necesaria para la expansión de estos procesos de flujo informacional, lo que conlleva toda una serie de discusiones y problematizaciones respecto de la soberanía nacional, los recursos naturales, sus procesos de extracción, circulación, valorización y gravamen que deben ser atendidos y que, de nuevo, vuelven a poner sobre la mesa los desafíos de la crisis ambiental y civilizatoria enmarcada en la noción amplia de Antropoceno.

Sesgo de datos de entrenamiento

El acelerado y ubicuo proceso de digitalización de la vida social desde la década del noventa del siglo XX trajo consigo un extendido fenómeno de datificación que se halla en la base del extractivismo del conocimiento vinculado a la operatoria sobre *Big Data* que comenzaría a emplear algoritmos eficientes para recopilar, analizar y extraer conocimiento estadístico útil, en principio, con el fin mentado de predecir comportamientos y determinar perfiles de consumidores para vender publicidad pero que luego que redundaría en una intensificación de lo que se ha dado en llamar capitalismo de vigilancia (Zuboff, 2020).

Ante ello, cabe recordar que la elección de las fuentes que alimentan los algoritmos de inteligencia artificial, los datos de entrenamiento, es crucial y se halla culturalmente condicionada:

La inteligencia maquina se entrena con vastos conjuntos de datos que se acumulan en maneras que no son ni técnicamente neutrales ni socialmente imparciales. Los datos en bruto no existen, ya que dependen del trabajo humano, datos personales y comportamientos sociales que se acumulan durante largos períodos, a través de redes extensas y taxonomías controversiales² (Joler y Pasquinelli, 2020).

En estrecha relación con lo anterior, vemos que un lugar central en las preocupaciones políticas dominantes respecto de la temática está ocupado por el reconocimiento de registros temporales radicalmente disímiles: los de la evolución tecnológica digital y los de la política y las instituciones. El caso más claro puede observarse con respecto al conjuntos de datos online y su uso, que se enfrentan a problemas de soberanía de datos y derechos civiles aún muy

² “La arrogancia de la clasificación automatizada ha provocado el resurgimiento de las técnicas reaccionarias lombrosianas que se creían ya confinadas a la historia”, declaran Joler y Pasquinelli (2020).

pobrementemente abordados por las instituciones políticas tradicionales –más aún en el sur global–.

Sin embargo, debemos evitar caer en el error de pensar en una suerte de colisión entre política y tecnología (o democracia y tecnología). Más prometedor es, a este respecto, avanzar en la consideración de nuevas temporalidades híbridas, heteróclitas, asociadas a procesos no siempre claros (en tanto el acortamiento del tiempo junto con la dislocación del espacio presenta condiciones inciertas para la constitución de subjetividades), asumiendo este nuevo contexto como campo de operaciones y creación políticas, aún poco explorado, pero con posibilidades virtualmente ilimitadas.

Sesgo algorítmico: clasificación, predicción e informáticas de la dominación

La IA debe ser entendida sobre todo como un proceso capaz de automatizar la percepción. En este sentido, es un error atribuirle características de autómatas pensantes, siendo más adecuado concebirla como un algoritmo que lleva a cabo un reconocimiento de patrones, un conjunto de distribuciones estadísticas que –a diferencia de otros, por ejemplo, los modelos climáticos– redundan en artefactos que eluden el debate en el marco de la comunidad científica y se vuelven opacos e inaccesibles, inaugurándose lo que Joler y Pasquinelli (2020) denominan una “era de ciencia ficción estadística sin ningún control político o comunitario”.

En rigor, cabe decir que el aprendizaje maquínico no aprende, sino que mapea una distribución y establece una función matemática capaz de extrapolarla más allá de los límites de los datos con que se cuenta. Y estas formas de aproximación son, claro está, graduales, inexactas y reduccionistas, hallándose por tanto en la base de potenciales efectos negativos en la representación de la diversidad social.

En concreto, las aplicaciones actuales de aprendizaje se pueden describir en función de dos acciones principales: clasificación y predicción. La primera de ellas supone el reconocimiento y

etiquetamiento de datos, mientras que la segunda refiere a la proyección de tendencias y comportamientos futuros de acuerdo con el pasado, siguiendo la estructura de distribución estadística del modelo que puede, muchas veces, ser relativamente imprevisible en el marco de su capacidad de programación autónoma.

Este reconocimiento enlaza perfectamente con lo que Haraway denominará “las informáticas de la dominación” para dar cuenta de formas de centrales ejercicio del poder en momentos en que la tecnología se vuelve protagonista, que reconocen estrategias de control social centradas en límites e interfaces. Desde su perspectiva,

Las estrategias de control serán formuladas en términos de tasas, costos de las dificultades, grados de libertad. Los seres humanos, como cualquier otro componente o subsistema, estarán localizados en un sistema arquitectural cuyos modos básicos de operación son probabilísticos, estadísticos (Haraway, 1997, p. 278).

En una línea semejante, desde mediados de la década del setenta, Michel Foucault propuso para el análisis de las relaciones de poder en relación con los modos de subjetivación el empleo de la noción de gubernamentalidad. Del mismo modo, Gilles Deleuze escribiría años después su famosa “Postdata sobre las sociedades de control”, en la cual daría cuenta de la crisis del encierro como tecnología de poder y se propondría brindar herramientas para comprender las nuevas formas de su ejercicio.

Cabe mencionar, siguiendo a Rodríguez (2018) que el imaginario de la informatización hasta inicios de los noventa no preveía necesariamente el grado de digitalización de la vida social que hemos alcanzado y que se halla en la base de la progresiva expansión del campo de los *algorithmic studies*, en el marco de los cuales podemos reconocer el nacimiento de la noción “gubernamentalidad algorítmica” como uno de los intentos con mayor potencial para integrar el fenómeno de la expansión digital a nuestras reflexiones sobre lo político y el poder.

Desde esta perspectiva, la racionalidad gubernamental dominante en occidente desde la modernidad, que Foucault vincula con formas de gobierno estadístico y formas de intervención en un campo relacional de fuerzas, es hoy motorizada a través de dispositivos digitales en un contexto de procesamiento social generalizado de datos informatizados. La gubernamentalidad se vuelve hoy algorítmica, configurando “un cierto tipo de racionalidad (a)normativa o (a) política que reposa sobre la recolección, la agrupación y el análisis automatizado de datos en cantidad masiva de modo de modelizar, anticipar y afectar por adelantado los comportamientos posibles” (Rouvroy y Berns, 2016, p. 96).

Y si, como afirma Rodríguez (2018, p. 22), es “(...) en la dualidad microfísica entre control y subjetivación, mucho más que en la tensión genérica y dramática entre el ser humano y la técnica, donde se encuentran la complejidad de los algoritmos y los metadatos”, cabe reflexionar en torno a las maneras en que podemos emplear estas nociones para ahondar de forma empírica y situada en el devenir de la IA y sus efectos sociopolíticos.

Al respecto, entendemos que resulta fundamental estudiar no solo los modos de funcionamiento de estas tecnologías de poder, sino también dar cuenta de los caminos a través de los cuales los sujetos se constituyen, no sólo condicionados por sino también en tensión y en oposición al control normativo tecnificado y, sobre esa base, generan acciones de rebeldía y transgresión. Por caso, la metáfora del hackeo es a menudo empleada por activistas y grupos críticos para ilustrar la importancia de acciones que, sin ser totalizantes, permiten una torsión transformadora desde la mismísima “barriga del monstruo”.

De futuros y desafíos democráticos

Tal como recuerda Cairo (2013), desde sus orígenes el pensamiento sobre lo político –en particular la política democrática– ha tenido un

carácter marcadamente espacial: basta para ello recordar la “polis” y el “ágora” como modos de configuración espaciales que resultan condición de posibilidad para la deliberación y la toma de decisiones colectivas. Un “espacio público de deliberación” es, en efecto, preconditionada de una democracia moderna. Sin embargo, la extensión y especificidad contemporánea de las tecnologías digitales tienden con cierta consistencia a la generación de efectos des-especializantes o des-territorializantes (Stiegler, 2021), lo que nos pone frente al desafío –al menos si no queremos abandonar las banderas democráticas– de generar condiciones para el diseño y la consolidación de sistemas y funciones capaces de fortalecer sistemáticamente las capacidades deliberativas.

En la actualidad, es claro que la ubicuidad computacional y la especificidad contemporánea de las tecnologías digitales reticulares generan un ambiente estructurado en función de líneas de fuerza que “limita nuestros pensamientos y socava la posibilidad de prácticas noéticas”. Es en este sentido útil recuperar la categoría de infra-somatización, propuesta por David Berry, como una “tecnología de estructuración social que inscribe nuevas formas sociales –o antisociales– dentro de los mismos cuerpos y mentes humanos y, por tanto, en el funcionamiento de sus instituciones” (Stiegler, 2013). Según el mismo autor, el *loop* cuerpo-cerebro-plataformas crea las condiciones para una gestión de lo común hondamente antidemocrática, tendiendo a la eliminación de las capacidades deliberativas. La forma que adoptan los procesos cognitivos algorítmicos termina produciendo un cortocircuito que da lugar a una infraestructura cognitiva sesgada y realimentada, orientada usualmente a fines particulares. Berry propone una crítica de la infrasomatización como posibilidad de reorientación de las formas tecnopolíticas emergentes.

Por supuesto, ante esta conceptualización, es un mal camino escoger la senda del énfasis irrestricto en las políticas populares de carácter local y centradas en la acción directa: el conformarse a nivel de la acción política con el establecimiento de pequeños espacios que buscan propiciar lógicas anti-capitalistas o anti-neoliberales es

insuficiente. Tal como afirman Williams y Srniceck, si el enfrentamiento es con enemigos intrínsecamente no locales, abstractos y arraigados en nuestra vida cotidiana, el privilegiar este tipo de acciones sin reflexionar seriamente sobre los modos en que es posible avanzar desde esas situacionalidades a procesos políticos trans-escalares es más un placebo tranquilizador de conciencias que un real puntapié para avanzar en las transformaciones que necesitamos.

Por el contrario, desde nuestro punto de vista resulta central partir del carácter constitutivo de los procesos de exosomatización informacional y –lejos de propender a su obturación, ralentización o a la apuesta por espacios ajenos a estos– concebir los modos en que los mismos pueden ser puestos al servicio de la democratización y el cuidado, de un proceso de toma de decisiones direccionado hacia la ampliación de derechos y la expansión de la ciudadanía. Desde las propias instituciones democráticas actualmente existentes no hay sin embargo una agenda explícita y mucho menos acordada en esta área, ni siquiera en las instituciones de gobierno, más allá de ciertas enunciaciones generales.

La cuestión democrática resulta, sin embargo, un eje transversal a la hora de pensar la dimensión política de la IA y las novedades introducidas por la expansión y profundización de las tecnologías digitales. Coincidiendo con Innerarity (2022), podemos afirmar que el fascinante hecho de que los algoritmos puedan reconocer y “responder” con gran precisión a nuestros deseos lleva con demasiada frecuencia a olvidar que buena parte de la democracia (obviando una perspectiva toscamente institucionalista) se funda en la reflexión, cuestionamiento, desestructuración y reestructuración de nuestros deseos e intereses.

En este sentido, si seguimos una perspectiva ranciérea y concebimos a la democracia como un proceso dinámico de ruptura y transformación del orden comunitario en aras de la integración plena de quienes eran concebidos como externalidades sin valor, podemos ir un paso atrás y preguntarnos por las condiciones necesarias para la emergencia del deseo de este movimiento democratizador.

Desde distintas perspectivas, autores como Mark Fisher, Jorge Alemán o incluso Chantal Mouffe enfatizarán en la centralidad de estos deseos para dar origen a procesos democratizadores y, también, por las condiciones necesarias para su emergencia.

Asimismo, como vimos, uno de los principales efectos problemáticos que suele atribuirse a la gubernamentalidad algorítmica se vincula con su carácter reactivo a la novedad y la transformación. De hecho, al decir de Joler y Pasquinelli (2020),

La IA extiende fácilmente el “poder de normalización” de las instituciones modernas –entre otras la burocracia, la medicina y la estadística (originalmente, el conocimiento numérico que poseía el Estado sobre su población)–, que ahora pasa a manos de las corporaciones de IA. La norma institucional se ha vuelto una norma computacional: la clasificación de sujetos, de cuerpos y de comportamientos, ya no parece ser un asunto para los registros públicos, sino, por el contrario, para algoritmos y centro de datos.

Una racionalidad gubernamental así desarrollada, en efecto, profundiza y extiende el empleo estadístico constitutivo de la racionalidad gubernamentalidad tematizada por Foucault, y la ubicuidad y expansión de la datificación a lo largo y ancho del cuerpo social no hace más que multiplicar y profundizar sus efectos.

A ello se añade el hecho de que la detección y proyección de patrones dados sin teorización en lenguaje natural mediante, puede fácilmente llevar a confundir correlaciones arbitrarias con causalidades fundadas: “el aprendizaje maquínico obsesionado con el “ajuste de curvas” impone una *cultura estadística* y reemplaza la episteme tradicional de causación (y de responsabilidad política) con una de correlaciones guiada ciegamente por la automatización de la toma de decisiones” (Joler y Pasquinelli, 2020). Los efectos racistas, sexistas, clasistas y estigmatizantes de ello saltan a la vista.

La IA se centra en la recolección, análisis y procesamiento proyectivo de enormes volúmenes de datos, y tal tecnología presenta serias dificultades para reconocer y predecir eventos nuevos. Ello no es

sólo un sesgo: es una cualidad inherente a su operatoria, que “tiende a generar una visión homogénea del espacio- tiempo que restringe la posibilidad de radicales novedades históricas” (Joler y Pasquinelli, 2020). Es fundamental pensar de qué maneras esto podría compensarse, de tal forma de abonar, en una recurrencia positiva, la dimensión finalmente indecible -y, por tanto, profundamente contingente- de lo político.

Es necesario, en efecto, volver a poner en el centro de la discusión la dimensión decisional de la política y los procesos democráticos, en dirección a lo cual podemos valernos de los aportes de las epistemologías feministas, en particular la valoración del conocimiento situado y la importancia de reconocer la especificidad de los puntos de vista. Los dispositivos computacionales tienden, en su accionar tecnificado, a consolidar una perspectiva abstracta, una “visión desde ningún lugar” que ya sabemos inexistente. Poner esto sobre la mesa, asumir la parcialidad de estas visiones para avanzar en el problema de la responsabilidad desde una encarnación particular y específica (Haraway, 1997) y reconocer que una visión tecnofílica datacentrada está muy lejos de ser un adecuado punto de partida para la construcción democrática es, así, el primer paso ineludible.

Tanto el nuevo ciclo de gobiernos progresistas en América Latina y sus limitaciones, como la presión que sobre estos pone el hecho de que sus articulaciones y rearticulaciones deben ser proyectadas en el marco de una crisis antropocénica de efectos profundamente inciertos y asimétricos ponen en jaque la labor científica y política. Al respecto, el xenofeminismo nos enseña que tanto la ilusión como la melancolía son potentes inhibidores políticos a los que no podemos entregarnos: no hay esperanza de victoria sin laboriosos procesos de construcción y coordinación estratégica, al tiempo que la idea acechante de que la emancipación es una esperanza extinta que corresponde a otros tiempos y debe dejar paso a fugaces episodios de resistencia, aletarga y abona una desesperanza a la que no podemos darnos el lujo de entregarnos.

Bibliografía

Braidoti, Rosi (2015). *Lo posthumano*. Madrid: Gedisa.

Cairo, Heriberto (2013). Espacio y política: por una teoría política situada. *Dados: revista de ciencias sociales*, 56(4), 769-802. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=21829905002>

Costa, Flavia (2021). *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires: Taurus.

Cuboniks, Laboria (2017). “Xenofeminismo: una política por la alienación”. En: Avanesian, Armen y Reis, Mauro (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra

Future of life (2023). <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>

Guattari, Felix (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Haraway, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Haraway, Donna (2014). *Manifiesto Ciborg: El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Buenos Aires: Puente aéreo.

Hester, Helen (2018). *Xenofeminismo. Teorías de género y políticas de reproducción*. Buenos Aires: Caja Negra.

Innerarity, Daniel (2022). “Inteligencia artificial y democracia”. En Lazarini Carlos et al., *Inteligencia artificial y política: los desafíos de una tecnología acelerada en las instituciones contemporáneas*. Buenos Aires: Teseo.

Open petition (2023). <https://www.openpetition.eu/petition/online/securing-our-digital-future-a-cern-for-open-source-large-scale-ai-research-and-its-safety>

Pasquinelli, Matteo y Joler, Vladan (2021). El nooscopio de manifiesto. La inteligencia artificial como instrumento de extractivismo del conocimiento. *La fuga* (25). <https://lafuga.cl/el-nooscopio-de-manifiesto/1053>

Rodríguez, Pablo (2018). Gubernamentalidad algorítmica. Sobre las formas de subjetivación en la sociedad de los metadatos. *Revista Barda*, 6(4), 14-35. <https://www.cefc.org.ar/assets/files/rodriguez.pdf>

Rouvroy, Antoinette; Berns, Thomas (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación? *Adenda filosófica*, (1), 88-116. https://www.academia.edu/30669754/_Preliminar_Revista_ADENDA_filos%C3%B3fica_n_1_diciembre_2016

Scassera, Sofía (2022). “Soberanía tecnológica e inteligencia artificial”. En: Lazzarini Carlos et al., *Inteligencia artificial y política: los desafíos de una tecnología acelerada en las instituciones contemporáneas*. Buenos Aires: Teseo.

Stiegler, Bernard (2020). Noodiversity, Technodiversity. *Angelaki*, 25(4), 67-80. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0969725X.2020.1790836>

Stiegler, Bernard et le Collectif Internation (Eds.) (2020). *Bifurquer, il n’y a pas d’alternative*. Paris: Les Liens qui Libèrent.

Williams, Alex; Srnicek, Nick (2017). “Manifiesto por una política aceleracionista”. En Avanesian, Armen y Reis, Mauro (comps.): *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra.

Zuboff, Shoshana (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Barcelona: Paidós.

Flora Tristán y su manifiesto *Unión obrera*

Carolina Ortiz Fernández¹

*El nivel de civilización a que han llegado diversas sociedades humanas
está en proporción a la independencia que gozan las mujeres.*

Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria*

*La ley que esclaviza a la mujer y la priva de instrucción os
oprime también a vosotros, hombres proletarios.*

Flora Tristán, *Unión Obrera*

En 1848 se llevó a cabo la primera Convención Feminista sobre los Derechos de la Mujer que concluyó con la Declaración de Seneca Falls en Nueva York, considerada el primer manifiesto feminista. En 1851, Sojourner Truth en su discurso “¿Acaso no soy mujer?” cuestionó la mirada blanca y patriarcal en el feminismo en la Convención

¹ Este trabajo es un avance del artículo dedicado al legado de Tristán a la reflexión e investigación social, que será publicado en *Mitologías hoy*, en diciembre de 2023. Asimismo, forma parte del proyecto de investigación: “Flora Tristán, el mundo del trabajo y las relaciones de género en el manifiesto la Unión Obrera”, del cual soy responsable como integrante del grupo de investigación: Discursos, representaciones y estudios interculturales, de la UNMSM.

de los *Derechos de la Mujer* efectuada en Ohio. Antes estuvieron las propuestas y manifiestos de Olympe de Gouges, autora de la *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana de 1791* (2015) y de Mary Wollstonecraft (1994) que escribió *Vindicación de los derechos de la mujer* en 1792. La declaración de Gouges respondió ante la mirada exclusivamente masculina de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 que negó todo derecho a las mujeres.

Pese a estos acontecimientos, los enfoques teóricos clásicos que estudian la sociedad humana, el poder, sus relaciones e instituciones sociales universalizaron, desde la tradición greco romana de Occidente hasta hoy, que el sujeto de derecho y de conocimiento es masculino. Esta universalidad patriarcal ha cerrado los ojos a toda reflexión ajena a Occidente y a la reflexión y producción intelectual de las mujeres y feminismos, entre ellas: Marianne Schnitger, Eleanor Marx, Flora Tristán, Clorinda Matto, entre muchas más. Esta invisibilización, en pleno siglo XXI, en las universidades constituye una violencia epistémica y simbólica que alimenta y ampara la violencia de género en la intimidad y en la estructuración histórica de nuestras sociedades estrechamente asociada a las clasificaciones racializadas y socioeconómicas. Por tales motivos, venimos trabajando en torno a la producción intelectual de las pioneras en la teoría social desde distintos lugares de enunciación y no solo en Occidente. En esta ocasión, me referiré a la pensadora autodidacta, obrera y feminista franco-peruana Flora Tristán (1803-1844), en particular a su texto manifiesto *Unión obrera* (2019) publicado en 1843. Tristán sintió el espíritu revolucionario de la Revolución Francesa, pero, al igual que Gouges criticó que no contemplara a las mujeres, luchó por la universalidad de los derechos de todas personas, de la humanidad en general; comprendió que era imprescindible que las obreras y obreros se constituyan en sujetos políticos. *Unión obrera* ([1843] 2019) enuncia y presenta su visión crítica sobre las pésimas condiciones de vida de las obreras y los obreros y propone un programa de cambio y de autorrepresentación social y político.

Flora Tristán y Moscoso, feminista, socialista, autodidacta, integrante del movimiento obrero y pionera de la teoría social, nace en París el 7 de abril de 1803. Fue hija de Mariano Tristán Moscoso, coronel peruano nacido en Arequipa, hijo de españoles radicados en Perú y de Teresa Laisney, de nacionalidad francesa. Su matrimonio fue calificado de ilegal debido a que los casó en España un sacerdote francés exiliado, lo que significó para Flora Tristán perder los derechos de los hijos nombrados legítimos, convirtiéndose en paria social (Westphalen, 2006). Tristán pasó su primera infancia sin inconvenientes económicos. Los ideales libertadores eran bien recibidos en su casa visitada por Simón Bolívar. Con el fallecimiento de su padre en 1807, cuando ella tenía 4 años, su vida cambió rotundamente. A partir de entonces advino la precariedad absoluta. Empezó a ganarse la vida laborando en el campo junto a su madre. A los 17 años ingresó a trabajar como obrera en el taller del grabador litógrafo André Chazal con quien se casó el 3 de febrero de 1821, presionada por su madre, las circunstancias sociales y patriarcales. El matrimonio logró aliviar las penurias económicas de su familia. Chazal fue un hombre violento. Tuvieron tres hijos Alexander, Ernesto y Aline, madre de Paul Gaugin, Alexander murió tempranamente. Flora Tristán, a través de estos acontecimientos, fue descubriendo que las mujeres carecían de todos los derechos y que el matrimonio y la maternidad constituían un mandato social esclavizante. En 1828, después de mucho batallar logró la separación de bienes y más tarde el divorcio. Tristán valoró la independencia económica, por lo que desempeñó diversos trabajos, entre ellos el de institutriz, moza y dama de compañía.

En 1830 entró en contacto con los saintsimonianos y los utopistas socialistas quienes abogaban por una sociedad guiada por científicos, en ella las mujeres y varones gozarían de plenos derechos.

En 1833, emprendió viaje al Perú, justo el día de su cumpleaños, probablemente para reencontrarse consigo misma y con la familia paterna y demandar su herencia. La acompaña la adversidad conyugal, social y económica. Es así que surge *Peregrinaciones de una paria* (Tristán, [1838] 2005), un testimonio sobre el Perú independiente.

Explora y piensa el Perú, a decir suyo, según las opiniones y usos de su patria, es decir con los ojos de una mujer paria, obrera parisina. En su tránsito de Francia a América, cerca de las islas Canarias, conoció el tráfico de esclavos. En Perú, le llamó la atención las profundas desigualdades, las pésimas y esclavizantes condiciones de vida de la población trabajadora, en particular de las mujeres; pero le sorprendió la libertad de las tapadas limeñas. Por lo que es posible precisar que el Perú estimuló su deseo de escribir, así como su pensamiento socialista y feminista. El libro tiene la siguiente dedicatoria: “A los peruanos (...). Vuestra compatriota y amiga Flora Tristán” (Tristán, [1838] 2005, pp. 13-14), que expresa su identificación y sentir cercano a los peruanos. Vale decir que años más tarde, después de su fallecimiento, su hija Alina y Paul Gaugin llegaron a Perú. En acuerdo con Francesca Cargallo (2019), ese viaje influyó en su mirada internacionalista y anticolonial, y, desde mi punto de vista, influyó en su autorreconocimiento como parte de la clase obrera universal. En 1834, en Liverpool descubrió la vida de los obreros portuarios, de regreso a Francia supo que la revuelta de los trabajadores de León había sido sofocada con una masacre.

La presencia de su hija Alina y su experiencia vital reafirmaron su lucha por los derechos de las mujeres. Chazal la acosó todo el tiempo. En 1836, su hija le informó que su padre había intentado abusar de ella (Cargallo, 2019). Chazal fue apresado y luego liberado. Flora Tristán envió a la Cámara de Diputados una petición para el restablecimiento del divorcio, finalmente aceptado. Chazal le disparó un 10 de septiembre de 1837, fue sentenciado a 20 años de trabajos forzados, lo que evitó su mortificante acoso.

En 1838 publicó *Méphis*, una novela filosófica y social. En ella configura la imagen del proletario cuya hija se convertirá en la *mujer guía*. De esta manera, la ficción antecede a la labor que Tristán emprendió poco después. Más tarde redactó una petición que buscaba la abolición de la pena de muerte, luego seleccionó y tradujo al francés las cartas de Simón Bolívar dirigidas a su madre y su padre.

También escribió algunos artículos referentes al arte antiguo y el renacimiento.

En 1840 publicó *Paseos en Londres* ([1840] 1972), libro que escribe luego de sus varios viajes a la cuna de lo que fue el capitalismo industrial británico con el fin de estudiarlo, así como de explorar y conocer las condiciones en que labora y vive la población trabajadora.² No se deja impresionar por la apariencia y descompone los hilos del poder. Sus hallazgos la interpelan. Los viajes a Londres los efectuó entre los 23 y los 37 años, su última estadía fue en 1839. En la introducción del libro precisa:

No me he dejado deslumbrar por la apariencia; no he sido seducida por las brillantes y ricas decoraciones de la escena inglesa, he penetrado entre los bastidores, he visto el disfraz de los actores, el cobre de sus galones, y he escuchado su propio idioma. Frente a la realidad, he apreciado las cosas en su justo valor. Mi libro es un libro de hechos, de observaciones recogidas con toda la exactitud de la que soy capaz; y me he defendido hasta donde ha dependido de mí, del lastre que supone el entusiasmo o la indignación. He señalado los vicios del sistema inglés, a fin de que en el continente se evite aplicarlos y me encontraría ampliamente recompensada si llegara a desengañar a mis lectores de las opiniones erróneas y de las ideas falsas que podrían haberse adoptado ligeramente sobre un país que no se le podría conocer sin haberse impuesto el penoso trabajo de estudiarlo (Tristán, [1840] 1972, pp. 1-2).

Su propósito fue estudiar el capitalismo inglés y con ese fin llevó a cabo un significativo trabajo de campo. En el libro da cuenta de la situación política, de la guerra intestina totalmente inútil entre los partidos, los reformistas, los conservadores, los radicales y los

² Cabe mencionar que es con posterioridad, en el año 1845, en que tendrá lugar la publicación de la frecuentada obra sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Friedrich Engels (*nota de los editores*).

artistas. Para ella el objetivo de la lucha obrera debía estar comprometida a “transformar la organización social”. El problema yacía en:

la lucha entablada, de un lado, entre los propietarios y capitalistas que reúnen todo, riqueza, poder político y en provecho de los cuales el país es gobernado, y, de otro lado, los obreros de las ciudades y de los campos que no tienen nada, ni tierra, ni capitales, ni poderes políticos, quienes pagan sin embargo las dos terceras partes de impuestos, son los reclutas del ejército y de la flota y a los cuales los ricos hambread, según su conveniencia (Tristán, [1840] 1972, p. 36).

Confirmó que las tierras eran propiedad de un número muy pequeño de familias y que “el proletario ha descendido ni más ni menos a ser esclavo del propietario, esclavo más desgraciado que el negro y el siervo, que sus amos no dejan jamás morir de hambre, ni dejan perecer en las prisiones”, (Tristán, [1840] 1972, p. 36) como si lo hacen con los obreros. Advirtió que la división del trabajo llevado a su más extremado límite junto a la maquinaria que ha reemplazando la mano de obra, conduce al desempleo, a la vida miserable, a la desaparición de la pequeña industria. Visitó los grandes centros industriales de Birmingham, Manchester, Glasgow y varios centros mineros.

Encontró que en el país que se autoproclama libre:

la mitad de la nación no está solamente privada de derechos civiles y políticos, sino que además en diversas circunstancias es tratada de esclava. La mujer puede ser “vendida” en el mercado y la asamblea legislativa le “niega la entrada” en su seno (Tristán, [1840]1972, p. 51).

Nuestra autora obrera y feminista, fue comprendiendo la relación opresiva, colonial y esclavizante en Inglaterra, en la India, en Francia y en América.

Sus viajes a diferentes regiones de Europa y también a Perú, su experiencia vital como obrera, mujer, madre, paria social la incentivan a sostener la urgencia de la unión obrera universal. Con ese fin publicó una suerte de propuesta, manifiesto y programa titulado

precisamente *Unión obrera* ([1843] 2019). Con este texto viajó durante varios meses afrontado dificultades económicas y de salud. Se trazó como objetivo vital, propiciar la organización y la unión de la clase obrera.

Su bitácora de campo, así como su estado emocional y de salud quedó registrado en el libro *El tour de Francia* (Tristán, 2006) escrito entre 1843 y 1844, texto que quedó inconcluso, pues su salud se resquebrajó y falleció en Bourdeos, el 14 de noviembre de 1844. El libro constituye una crónica, un diario, un método de trabajo intelectual que le permitió reflexionar, criticar, evaluar cada reunión de trabajo que sostuvo con la población trabajadora en casi todas las regiones de Francia; a su vez, reflexiona sobre la particularidad de la *atmósfera emocional*, concepto que tomo prestado de la peruana Mercedes Cabello ([1892] 2001). Siguiendo la religiosidad feminista saintsimoniana se identificó como *mujer guía*.

En la *Unión obrera* ([1843] 2019), siguiendo a Fourier, sostiene que los procesos sociales y los cambios de época se ejecutan según el progreso de las mujeres hacia la libertad o el decrecimiento de la libertad en ellas. Por lo que sus condiciones de vida constituyen un indicador del grado de progreso social.

Tristán buscaba que las mujeres se convirtiesen en sujetos sociales como bien precisa Cargallo (2019), pero también en sujetos políticos. Desde mi punto de vista, considero, además, que Tristán avizó la importancia de la organización autónoma de los obreros y las obreras, su organización no tenía que depender ni del mercado ni del Estado, dado que estas dos instituciones alentaban y legislaban a favor del la opresión y la explotación de los trabajadores (Ortiz, 2018). La búsqueda de la autonomía organizativa constituye un semillero asociado al fortalecimiento de lo que suele denominarse en la actualidad sociedad civil. Las obreras y obreros debían convertirse en actores de su propio destino, porque los seres humanos construyen su propia historia. Tristán no participó en ningún partido político.

Algunas fuentes y tendencias que la condujeron a la emancipación

Su experiencia vital en tanto mujer, obrera, paria, madre, feminista, viajera, su activismo y continua comunicación con el movimiento obrero es el punto de partida para su rebelión mental. Otra fuente fue su participación en los círculos de mujeres. En ellos se encontró con George Sand, varias artistas y con obreras, tales como su gran amiga y biógrafa Éléonore Blanc. Se interesó en la propuesta feminista de Mary Wollstonecraft. Se aprecia el arraigo de la Revolución francesa y la ilustración, pero con un sentido crítico feminista y místico.

De formación básicamente autodidacta, se interesó en las publicaciones de los obreros tales como *L'Artisan*, *L'Atelier*, *L'Écho de la Fabrique* en Lyon; también en las propuestas de los socialistas utópicos como Fourier, Saint-Simon y Owen, quienes propusieron nuevas formas de organización y de vida social mediante modelos en comunidad. De los saintsimonianos, le llamó la atención su fomento de la igualdad de los sexos, que la organización social propuesta por Saint Simon sea dirigida por hombres y mujeres sabios y sabias y la idea de la *Mujer-Mesías* que Flora Tristán menciona tanto en *Méphis* como en *Unión obrera*. Recordemos que el socialista francés conde de Saint-Simon, seudónimo de Claude Henri de Rouvroy, nacido en París en 1760. Combatió a los 16 años en los Estados Unidos en la guerra de la Independencia. Al regresar a Francia renunció a su título y apoyó la Revolución Francesa. Es considerado uno de los fundadores y teóricos del socialismo moderno. Al oponerse a la herencia y al defender el amor libre, los saintsimonianos cuestionaron la propiedad. Luego de su fallecimiento en 1825, sus seguidores, entre ellos, Barthélemy Prosper Enfantin ahondaron en la visión moralizante y religiosa de la propuesta de Saint-Simon.

Del filósofo y socialista Charles Fourier le interesó su ideario, en tanto busca la armonía en cuatro ámbitos: el universo material, la vida orgánica, la vida animal y la sociedad. También le interesó su

propuesta de vida libre que sería posible de lograr al dividir la sociedad en cooperativas o comunidades o falanges, y que explora en su libro *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales) publicado en 1808. Fourier nació en Besançon y estudió en la universidad de esta ciudad. También realizó estudios de ciencias políticas y economía. Según su propuesta, cada unidad comunitaria o falange se compondría de 1.600 personas, que habitarían en un edificio comunal situado en un territorio agrícola. Se mezclarían el rico y el pobre con generosidad, pero la propiedad privada no se aboliría. Fourier logró reunir a un grupo de seguidores, pero sin mayor repercusión.

De Owen apreció mucho su proyecto educativo. Su escuela respondería a la necesidad de amar, al deseo de conocer y aprender de los seres humanos que se sentían ávidos en la infancia y en los obreros. A partir de este principio obtuvo felices resultados en varias experiencias en los Estados Unidos y en Inglaterra (Tristán, [1840] 1972). Además, en tanto empresario, Owen percibió que la nueva tecnología reemplazaba a la población trabajadora. Hecho que fue corroborado por Tristán cuando efectuó sus viajes a Inglaterra. Hoy en día es de gran actualidad.

Flora Tristán también se interesó por las reflexiones políticas de O'Connell, dirigente nacionalista irlandés que vivió las penurias de la población irlandesa colonizada por Inglaterra en la época del protestantismo. De este dirigente católico liberal apreció su lucha por la libertad y la igualdad de los irlandeses.

Pero, sobretodo, Flora Tristán se inspira en su experiencia vital y la tradición del *compagnonnage*, por el carácter creativo en torno al sentido arte/sanal del trabajo.

¿Qué es *compagnonnage*? Su reivindicación del trabajo manual

Westphalen (2006) precisa que *compagnonnage* fue una institución de formación francesa en la que los jóvenes aprendices de oficios viajaban por toda Francia durante varios años para enriquecer su formación y su visión del mundo. Al finalizar este viaje de iniciación debían concluir con una obra de arte. También es definida como el conjunto de las asociaciones de artesanos, más tarde de proletarios y semiproletarios, que existían clandestinamente porque estaban prohibidas, probablemente, por su tradición comunitaria.

Flora Tristán y su manifiesto *Unión Obrera*

En su obra, en especial en la *Unión obrera* ([1843]2019), Tristán cuestiona el capitalismo, el hecho de que se alimente de la explotación de la población trabajadora y las someta a pésimas condiciones de vida. La burguesía, al igual que los señores feudales propietarios del suelo, “hace las leyes de acuerdo con los productos que tiene para vender y así regular, según su capricho, el precio del vino, de la carne y del pan que come el pueblo” (Tristán, [1843] 2019, p. 122).

En segundo lugar, cuestiona que la categoría humanidad aluda simplemente al hombre y deje de lado a las mujeres, que estas hayan devenido en la proletaria del proletario. Clama la urgencia de su organización, a fin de que los derechos defendidos por la revolución burguesa de los derechos del hombre y del ciudadano se extiendan a las mujeres:

Antes del 89, ¿qué era el proletario en la sociedad francesa? Un villano, un patán, una bestia de carga, pechero y sujeto a prestación personal. Después llegó la revolución del 89, y, de golpe, hete aquí a los sabios entre los sabios que proclaman que la plebe se llama pue-

blo, que los villanos y los patanes se llaman ciudadanos. En fin, proclaman en plena asamblea nacional los derechos del hombre, [pero olvidan a la mujer] (Tristán, [1843] 2019, p. 135).

En tercer lugar, cuestiona el menosprecio del trabajo manual y su absurda separación del trabajo intelectual.

En cuarto lugar, vale precisar que si bien Tristán tiene un espíritu religioso cristiano, cuestiona el dogma reproducido por los sacerdotes que predicán la asociación del mal a las mujeres: “mujer tú eres la tentación, el pecado el mal” (Tristán, [1843] 2019, p. 134); incentivando la violencia sobre ellas.

Asimismo, cuestiona a la ciencia y la filosofía que sostienen la inferioridad de la mujer al promover y avalar “que el hombre sea tu dueño y que tenga toda la autoridad sobre ti.” (Tristán, [1843] 2019, p.135). Precisa que esta condena terrible ha contribuido a que se la eduque convirtiendo a la mujer en una graciosa muñeca y una esclava destinada a entretener a su dueño y servirle porque es considerada propiedad del marido. Precisa que las mujeres carecen de proyectos propios, de niña no tiene derecho a nada, es tratada con desprecio y continua irritación en la familia. Ya casada, el marido frecuenta la taberna y gasta ahí la mayor parte de sus ingresos, en casa aparecen los reproches, el desaliento, a esto se suma la falta de trabajo, la miseria, los embarazos, las enfermedades. En un pequeño cuarto obrero vive la familia con 4 o 5 hijos. El padre siempre irritado y borracho les habla enojado y reciben injurias y golpes, los niños le temen, obedecen a la madre, pero no la aman.

Tristán reclama derechos para las mujeres porque está convencida de que todas las desgracias del mundo provienen de este olvido y desprecio. Su educación es fundamental porque de esta depende la formación del ser humano en general, particularmente del hombre de pueblo. Los males de la clase obrera, para Tristán, se resumen en miseria e ignorancia. Si el hombre aprendiese que la mujer tiene derechos iguales a los suyos, no la trataría con desdén y desprecio, la mujer ya no se revelaría brutal ni colérica ni exasperada.

Dirigiéndose a los obreros, los interpela: “la ley que esclaviza a la mujer y la priva de instrucción, los oprime también a ustedes, hombres planetarios” (Tristán, [1843] 2019, p. 150).

Propuestas

Su propuesta mayor fue organizar a los obreros y obreras de manera autónoma frente al estado y el mercado para actuar dentro del propio sistema capitalista; lo cual implica dar vida y fortalecer lo que en la actualidad se denomina sociedad civil.

Con ese fin, incentivó la urgencia de la “la unión universal de los obreros y las obreras” (Tristán, [1843] 2019, p. 96), pidió actuar por su propia causa y con autonomía. Si el gobierno no puede, no le interesa o no quiere, “De ustedes solos depende” (Tristán, [1843] 2019, p. 96), para ella no es el motín, el incendio o el saqueo, sino la organización lo indispensable.

En ese proceso, criticó la vida matrimonial, porque lo consideró un régimen de esclavitud al igual que el proceso productivo.

Sostuvo que la falta de organización impedía transformar las deplorables condiciones de vida de las obreras y los obreros, muchos de ellos enfermos, lisiados, heridos y sin derecho a la hospitalización.

Si las abejas y las hormigas organizadas se separasen sería mortal, por qué los obreros insisten en estar aislados, salgan de su aislamiento únense, la Unión hace la fuerza. Yo les pido la unión general de los obreros y obreras sin distinción de oficios que viven en un mismo reino para constituir la clase obrera y construir palacios de la unión obrera repartidos en toda Francia (Tristán, [1843] 2019, p. 97).

En los palacios obreros, las niñas y los niños desde los seis hasta los 18 años serían educados y se albergaría a los obreros heridos y a los ancianos.

Asumió la misión de recorrer toda Francia para hablar a los obreros y obreras que no sabían leer y a los que no tenían tiempo para

leer, porque se la pasaban trabajando de 14 a 16 horas y sumadas al transporte, le hacían la vida insostenible. Sintió que había que actuar porque se estaban jugando la vida. Predicó la fraternidad y la unión. Decidió buscar a los obreros y obreras en sus talleres e incluso a las tabernas si fuese necesario.

La falta de organización o una organización débil atentaba contra los trabajadores.

Defendió el derecho al trabajo, el derecho a la instrucción y el derecho de la autorrepresentación. Sostuvo que la miseria conduce a languidecer en la ignorancia y que los alivios temporales no crean nada grande.

Propugnó que, antes que los derechos del hombre y del ciudadano, existe un derecho imperativo que es el derecho a vivir. Para el obrero que no posee tierra ni casas ni capitales ni absolutamente nada más que sus brazos, los derechos del hombre y del ciudadano no tienen ningún valor y se convierten en una amarga burla cuando no se le reconoce el derecho a vivir. Este derecho para Flora se resume en el derecho al trabajo, lo único que puede darle la posibilidad de comer y por consiguiente la posibilidad de vivir.

Para constituir la clase obrera consideró imprescindible que las obreras y los obreros, la parte viva de la nación, formen una vasta unión y constituyan una unidad. “Entonces la clase obrera será fuerte; podrá reclamar a los señores burgueses su derecho al trabajo y la organización del trabajo” (Tristán, [1843] 2019, p. 123).

Para Tristán, lo único que tienen de propiedad los obreros son sus brazos:

Más, para que la clase obrera pueda gozar con *seguridad* y con *garantías* de su propiedad (como dice el artículo 8°), se le tiene que reconocer en *principio* (y también en la realidad) el libre disfrute y garantía de su propiedad. Ahora bien, el ejercicio de este libre disfrute y garantía de su propiedad consistiría para la clase obrera, en poder utilizar sus brazos cuando y como gustase, y para ello debe tener derecho al trabajo. En cuanto a la garantía de su propiedad, consiste

en una sabia y equitativa ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO (Tristán, [1843] 2019, p. 118)

Según este enunciado, podemos resaltar los siguientes aspectos:

- Los brazos, es decir la energía corporal que brota de sus nervios, músculos e intelecto, lo que Marx llamará fuerza de trabajo, constituye la única propiedad de la población trabajadora.
- El derecho al trabajo, debe garantizar el libre disfrute y goce de su propiedad (energía corporal).
- La protección de esta propiedad corporal depende de una equitativa organización del trabajo.
- En contraposición al trabajo extenuante enarbola el sentido del trabajo como disfrute y goce creativo, que parece provenir de la tradición arte/ sanal del *compagnonnage*.

El carácter universal de la *Unión obrera* (Tristán, [1843] 2019) antecede a la propuesta de *Proletarios de todos los países: ¡uníos!*, frase con la que concluyen Marx y Engels el Manifiesto Comunista en 1848.

Para Tristán, la patria debía ser el universo. Esta apelación emerge de su experiencia vital al comprobar las condiciones de vida de la población trabajadora en Perú, en Francia, India e Inglaterra; por lo que fomenta dar una buena acogida a los trabajadores que pertenecen a otras naciones. En ese sentido la unidad universal no debía distinguir a los trabajadores.

Propone establecer vínculos entre los trabajadores en la búsqueda de una *economía social*, concepto propuesto por ella que no desarrolla de manera explícita, pero se entiende que se asocia al hecho de propiciar y extender de manera equitativa la producción, la educación de las niñas y los niños, la atención a los ancianos y el bienestar de las mujeres.

Para Tristán, la libertad es una potencia misteriosa, porque el obrero prefiere el desempleo, la miseria, el hambre antes de perder

su libertad, rechazando de esta manera el derecho al trabajo debido a que ve en él una regimentación de automatismo.

Flora Tristán, por el contrario, reivindica el derecho al trabajo pero con otro significado, en tanto debía suponer creación y disfrute.

Sintió que lo que atraía a la población trabajadora fue su propuesta de crear el Palacio de la Unión obrera, que ofrecería talleres, granjas grandiosas en un espacio agradable para los niños y ancianos. Consideró que esta propuesta los liberaría “de la humillación de la limosna y les he hecho vislumbrar el paraíso” (Tristán, [1843] 2019, p. 58).

El Palacio ofrecería un lugar de instrucción, formación y esparcimiento a los hijos de las obreras y los obreros, y un espacio de retiro para los ancianos. Aspiraba que fuese un lugar amable, atractivo y alegre. Para Tristán, el obrero y la obrera de Francia se caracterizaban por su valor y coraje proletario, enfrentaban de 14 a 16 horas de trabajo, no soportaban inscribirse para recibir un pan y queso. El obrero detestaba enviar a su mujer, hija o padre a morir a un hospicio.

Algunos burgueses ilustrados, sintieron simpatía y aprobaron su propuesta.

Buscó organizar a la clase obrera y su desarrollo colectivo mediante su organización, a fin de constituir la como clase social, con un sentido legal, social, moral y religioso.

La unión universal y sólida de las obreras y los obreros. ¿Qué hacer para construir la unión obrera?

Para afrontar la esclavitud de la población obrera era imprescindible primero constituir una vasta unión, compacta, sólida, indisoluble como en Irlanda, porque la unión crea condiciones para hablar con autoridad y hacerse escuchar. Es decir aspiraba que las obreras y los obreros se convirtiesen en sujetos políticos.

Aspiró a la rehabilitación y la santidad del trabajo manual como expresión del cambio radical de la sociedad porque concebir el trabajo manual como degradante y vergonzoso ha sido gravísimo, el trabajador escondía su condición de obrero, ya que a él mismo le humillaba.

Plan de la unión universal de los obreros y obreras

No se trató de un plan definitivo, los obreros debían comenzar formando sociedades de unión, de socorro mutuo con comités compuestos por hombres y mujeres, elegidos entre los más capacitados.

Propuso llevar un registro de las personas que trabajasen con sus manos sin importar de qué forma. Podrían ser porteros, criados, mozos, labradores, peones. Pidió exceptuar a los militares y a los marinos, porque el Estado los ayuda y porque los militares hacen un trabajo destructivo y los marinos el trabajo de Mar; por eso, ninguno podría ocupar los palacios de la unión obrera. Pero como son parte de la clase obrera debían inscribirse en un libro aparte con el título de hermanos, podían cotizar a fin de que sus hijos fueran admitidos en los Palacios. En un tercer libro se registraría a los simpatizantes, personas que desean colaborar o cooperar, luego elegirán a un comité central.

Propuso fundar un periódico, lo cual implicaba pensar en su finalidad, contar con redactores y formas de financiamiento. Le interesó propiciar su autosostenimiento.

Buscó que los proletarios, los obreros y los pequeños burgueses defendiesen los derechos humanos.

Concluyó su propuesta invocando a que se interesen por el libro sin dejarse llevar por el prejuicio de que su autora fuese una mujer:

Les ruego, Señores, de leer mi pequeño libro con imparcialidad. No se dejen cegar por un prejuicio absurdo y funesto. Que mi calidad de mujer no sea para ustedes motivo de repulsión hacia mi obra. Piensen

bien que el amor, la inteligencia, la fuerza no tienen sexo. Leyendo el libro de la *Unión obrera*, ocúpense exclusivamente de estudiar el valor de las ideas que contiene (Tristán, [1843] 2019, p. 225).

Tristán dedicó su vida al servicio de la clase obrera. Su amiga y biógrafa, con la que compartió tantos acontecimientos describe uno que da cuenta de su impetuoso y decidido espíritu:

Hemos visto varias veces a Flora Tristán sentada en medio de estas reuniones de hombres y mujeres atentos, mirando a su audiencia, inspirándose en ella, para expresarse en el lenguaje que mejor pueda entender. Habló con seguridad y vivacidad, su rostro tan hermoso e imponente reflejaba las emociones de su alma (Blanc, 2019, p. 280).

Había en ella una gran fuerza de voluntad.

Reflexiones finales

Flora Tristán y Marx coexistieron en el mismo espacio y tiempo, pero la teoría social solo da cuenta del segundo. Tristán, de formación autodidacta, reflexiona sobre las condiciones de vida de los obreros y las obreras, sostiene que ellos y ellas construyen la historia y que urge su organización de manera autónoma ante el mercado y el Estado, es decir propone la organización independiente de lo que hoy se denomina sociedad civil.

Ante el trabajo esclavizante, agotador y alienante, exacerbada por el capitalismo, su propuesta se inspira en el carácter lúdico y goce creativo entorno al sentido arte/sanal de la tradición del *compagnonnage*.

Coincidente con la peruana Mercedes Cabello de Carbonera ([1892] 2005) reivindica el trabajo manual, propone no disociarlo del trabajo intelectual (Ortiz, 2009; 2018), adelantándose de esta manera a Alain Badiou (2012). Mercedes Cabello señaló que el desprecio

del trabajo manual embrutecía a las clases altas y a la población trabajadora.

Tristán a partir de su propia experiencia enriquecida con la visión de Enfantin y Saint- Simon afirma:

Enfantin ha sido el primero en intentar la realización del precepto de Saint-Simon, y ha proclamado también, como ley fundamental de la doctrina sansimoniana, la rehabilitación y la santidad del trabajo manual. Esta rehabilitación, en sí misma, encierra el cambio radical de la sociedad.

El trabajo manual ha sido desairado en todos los tiempos y todavía hoy lo sigue siendo. El que trabaja con sus manos se ve rechazado (Tristán, [1843] 2019, p. 126)

Para Flora Tristán, los derechos conquistados por la Revolución Francesa carecen de sentido si no se tiene el derecho a vivir. Y esto solo es posible si se tiene derecho al trabajo. Si lo único que tienen de propiedad los obreros son sus brazos, “para que la clase obrera pueda gozar con seguridad y garantías de su propiedad (como dice el artículo ocho), se le tiene que reconocer en principio (y también en la realidad) el libre disfrute y garantía de su propiedad”, afirma Tristán (2011, p. 41)

El sentido de propiedad alude a disponer con goce de la propia energía corporal que brota de las manos, nervios, músculos e intelecto. Supone convertir el cuerpo, sentido ajeno, en propio. Tristán introduce sin decirlo la teoría del valor. Cuestiona el poder sobre el cuerpo de las trabajadoras y los trabajadores y que la categoría humanidad aluda simplemente al hombre, que la mujer haya devenido en la proletaria del proletario. El libre disfrute de la energía corporal supone la puesta en cuestión de la acumulación sin fin.

Bibliografía

- Badiou, Alain (9 de mayo de 2012). “El militante fiel”. Entrevista de Verónica Gago, *Anarquía coronada*. <https://anarqui coronada.blogspot.com/2013/05/para-pasar-el-finde-el-militante-fiel.html>
- Blanc, Éléonore (2019). “Biografía de Flora Tristán”. En *Unión obrera (edición íntegra de la 3ra. edición de 1844)*. Bogotá: Desde Abajo.
- Cabello de Carbonera, Mercedes ([1892] 2001). *El conspirador (Autobiografía de un hombre público)*. Lima: Kavia Cobaya Editores.
- Gago, Verónica (9 de mayo de 2012). “El militante fiel”. Una entrevista a Alan Badieu. *Anarquía coronada*. <https://anarqui coronada.blogspot.com/2013/05/para-pasar-el-finde-el-militante-fiel.html>
- Gargallo, Francesca (2019). “Introducción y traducción”. En *Unión obrera (edición íntegra de la 3ra. edición de 1844)*. Bogotá: Desde Abajo.
- Gouges, Olympe (2015). “Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana 1791”. En *La declaración de derechos de la mujer de Olympe de Gouges 1791: ¿una declaración de segunda clase?*. México: Cátedra UNESCO de los derechos humanos de la UNAM.
- Ortiz, Carolina (2018). Universidad, reforma universitaria y pluriversidad en el Perú. *Investigaciones Sociales*, 21(39), 165–178. <https://doi.org/10.15381/is.v21i39.14672>
- Tristán, Flora ([1840] 1972). *Paseos en Londres*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Tristán, Flora ([1838] 2005). *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Orbis Ventura S.A.C.
- Tristan, Flora (2011). *La unión obrera*. Lima: UNMSM.
- Tristán, Flora ([1843] 2019). *Unión obrera (edición íntegra de la 3ra. edición de 1844)*, Gargallo Celentani *Introducción y traducción*, Carta a Éléonore Blanc. *Biografía de Flora Tristán*. Bogotá: Desde Abajo.
- Tristán, Flora (2006) *El Tour de Francia (1843-1844). Estado actual de la clase obrera en los aspectos moral, intelectual y material*. Traducción,

introducción y notas de Yolanda Westphalen. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos/ Flora Tristán e IFEA.

Westphalen, Yolanda (2006). "Introducción". En *Tour de Francia (1843-1844). Estado actual de la clase obrera en los aspectos moral, intelectual y material*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Flora Tristán e IFEA.

Wollstonecraft, Mary (1994). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Ediciones Cátedra-Instituto de la Mujer.

Acuerparnos

Por una red transfronteriza de los feminismos plurales

Ruth Sosa

La Internacional Feminista nace para luchar en un contexto de crisis multidimensional en un mundo profundamente desigual, con los sueños y las fuerzas de todas aquellas que nos antecedieron, con la energía de nuestras ancestras y el conocimiento y poder de siglos de supervivencia a la violencia y opresión que nos hermana en todos los rincones del planeta.

Manifiesto Fundacional de la Internacional Feminista

Racismo: Creencia en la superioridad inherente de una raza con respecto a las demás y, por tanto, en su derecho a dominar.

Sexismo: Creencia en la superioridad inherente de un sexo y, por tanto, en su derecho a dominar.

Heterosexismo: Creencia en la superioridad inherente de un modelo de amor y, por tanto, en su derecho a dominar.

Homofobia: Miedo a los sentimientos de amor inspirados por las personas de nuestro propio sexo y, por lo tanto, odio a esos sentimientos manifestados en los demás.

Audre Lorde, *La hermana, la extranjera*

Se observa que el nivel de civilización a que han llegado diversas sociedades humanas está en proporción a la independencia de que gozan las mujeres. Algunos escritores, en la vía del progreso, convencidos de la influencia civilizadora de la mujer y al verla por todas partes regida por códigos excepcionales, han querido revelar al mundo los efectos de ese estado de cosas. Con este objeto, desde hace cerca de diez años han lanzado diversos llamamientos a las mujeres para animarlas a publicar sus dolores y sus necesidades, los males que resultan de su sujeción y lo que debería esperarse de la igualdad entre los dos sexos.

Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria*

Me dispongo a la lectura del *Manifiesto Fundador de la Internacional Feminista*, que acabo de recibir. Y, a medida que voy leyendo, resueno conmovida ante la profunda caladura presente en cada párrafo. Sus enunciados eslabonan la encarnadura de cada palabra. Es la palabra cuidada que es deriva de registros sensibles, de experiencias sentidas en un cuerpo que es largamente afectado en su singularidad y en su potencia colectiva. Paseo una y otra vez por la lectura de cada pasaje que va dibujando un paisaje constelado con aristas entrañables que encarnan vida. Escribo cada resonancia en una servilleta de papel que tengo a la mano mientras tomo un café en un acogedor bar situado en medio del anonimato de esta apresurada urbanidad. Me detengo y me suspendo. Y no puedo dejar de senti-pensar cómo los feminismos, con sus intensidades, en las honduras y anchuras de su pluralidad, nos venimos proponiendo no sólo conceptos vívidos y profundamente político-experienciales sino también categorías bio-políticas para un genuino y justo convivir en clave humanitaria. Los feminismos labramos y tramamos teoría social para una política inédita-viable-de convivialidad.

Acuerparnos es una entrañable y genuina palabra que escuché por primera vez de la voz de la feminista maya guatemalteca Lorena Cabnal. Para esta valiente mujer, *acuerparnos* significa disponer-nos a la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante

las injusticias que viven. Es el convocar-nos para proveer-nos de esa energía política para resistir y actuar contra las múltiples formas de opresiones patriarcales, colonialistas, racistas e injusticias capitalistas. Es recuperar el sentido político del sentir desde la pluralidad (cuerpos plurales, sexualidades plurales, identidades plurales como dimensiones ineludibles de la vida), que resisten en un acto de interpelación amorosa. Es implicarnos en un proceso vital de sanación contra las violencias. Es hacernos en la defensa y el cuidado –singular y colectivo– del territorio-cuerpo tornándolo inescindible del cuidado de la tierra que habitamos, frente a los extractivismos que recrudescen en este ciclo de acumulación del capitalismo por desposesión. Es asumirnos en el sentido de que la libre autodeterminación de la tierra está fusionada con la libre autodeterminación de nuestros cuerpos (Cabnal, 2010; 2019).

Puedo ver una ruta creativa que venimos surcando ante la urgencia de hacernos de un nuevo pacto (social-ecológico-económico-cultural) que, con insumisiones e irreverencias, aventuran nuevos imaginarios políticos. Desde el *saber de nuestros cuerpos* (Rolnik, 2019) vamos caminando –confluyendo, empujando y tensando cordeles– advirtiéndonos acerca de la necesidad de co-construirnos una nueva plataforma para convivir con un sentido genuino de respeto a la diversidad de aquello que somos en nuestro ecosistema de vida. ¿Nos habilitaremos a promovernos espacios tensos e intensos de conversas sosteniendo la legitimidad de nuestras diferencias? ¿Nos animamos a este desafío?

Tenemos ante nuestros ojos un puñado de *piezas rotas* de esa máquina que nos transportaba a esos sitios seguros que ya conocemos (Monasterolo, 2021). ¿Cómo necesitamos seguir dibujando, con nuestras cuerpos, nuevos repertorios e imaginarios colectivos? ¿Qué piezas nuevas, políticamente sensibles, necesitamos producirnos para suturar y reparar esta catástrofe que nos habita? ¡Cómo es preciso aceptar nuestras sombras, asumir nuestra fragilidad para potenciar la mejor versión que alojamos para una humanidad genuinamente solidaria!

Las mujeres constituimos más de la mitad de la humanidad. Somos nosotras las que tenemos sobre-representación en la pobreza, en la indigencia, en el desempleo y en las formas precarias de trabajo y de vida. Somos los cuerpos femeninos y feminizados los que seguimos pagando cotidianamente lo que desde la economía feminista nombramos como “el impuesto reproductivo”. Nuestras luchas feministas tienen como centro neurálgico cuestionar la división sexual del trabajo cuyo engranaje dicotómico construyó el capitalismo junto al patriarcado entre trabajo productivo y reproductivo; siendo el trabajo reproductivo (invisible) –entre ellos, ese que se realiza en torno a los cuidados– un eslabón nuclear para la acumulación del capital. De allí la importancia de politizar la crisis de reproducción que hoy se torna flagrante. El uso del tiempo es un factor clave de desigualdad y de injusticia que ya no podemos seguir negando. Y es el engranaje que sigue jerarquizando y sexualizando la división del trabajo y de tareas en las sociedades del presente (Batthyány, 2021; Cavallero y Gago, 2019; Maffia, s/f).

Una lectura desde la economía feminista nos permite constatar que las mujeres somos las más endeudadas, de allí la importancia de *sacar del closet* a la deuda (Cavallero y Gago, 2019). Vale decir, hablar de ella, narrarla, desindividualizarla y ponerla como problema común. Nos implica en el sentido de desafiarnos a investigar sobre ella, hacer visible cómo interviene en la producción y en la reproducción de nuestra vida; en qué territorios se profundiza y qué tipos de obediencias abreva. Significa también visibilizar el modo diferencial en que la deuda funciona para las mujeres, racializadas, lesbianas, trans y travestis. Supone desentrañar qué diferencial de explotación se produce cuando las endeudadas, las que hacemos cuentas en nuestro diario vivir somos mujeres, amas de casa, jefas de familia, trabajadoras formales, trabajadoras de la economía popular, trabajadoras sexuales, migrantes, habitantes de aglomerados pobres, negras, indígenas, travestis, campesinas, estudiantes, adultas mayores. Asimismo, la deuda se halla vinculada íntimamente a las violencias contra los cuerpos femeninos y feminizados en tanto nos obliga a perpetrar

vínculos estallados y ensamblados con nuestras dependencias. Las mujeres somos tomadas por el “terror financiero” (Cavallero y Gago, 2019). ¿Cómo nos acuerpamos para enfrentarlo y proponer salidas a esta deuda –externa-interna-eterna-impagable– que nos toma?

Por las razones precedentes, el pacto multidimensional propuesto por Maristella Svampa et al. (2023) en el presente volumen, que articula justicia redistributiva, de género, étnica, ambiental, a través canales concretos como

transformación tributaria solidaria, anulación de las deudas externas de los Estados, la creación de sistemas locales y nacionales de cuidado, la renta básica universal, la priorización de la soberanía alimentaria, la construcción de sociedades y economías post-extractivistas, la recuperación y fortalecimiento de espacios de información y comunicación, la autonomía y sostenibilidad de las sociedades locales, la integración mundial y regional soberana.

Esto implica un acuerdo que asume, de partida, revertir las condiciones “objetivas” de desventaja que padecemos las mujeres y disidencias en función de la división social y sexual jerarquizada en nuestras sociedades. Crear las condiciones para un *Nuevo Pacto Social, Ecológico, Económico e Intercultural* abrazará ineludiblemente las causas que caminamos desde larga data los feminismos plurales. Sus agencias nos proponen una agenda ambiental-ecológico-política como un camino ineludible para la convivencia y para emancipación genuina de la humanidad. Solo a través del cuidado de nuestra casa común es posible hacernos de un mundo habitable y sustentable en el que podamos vivir juntxs.

Más allá de los miedos que nos tocan y nos toman, interpelamos las jerarquías existentes entre trabajo productivo y reproductivo, así como la sexualización y jerarquización de este par binario que la modernidad consolidó y que de forma corriente seguimos reforzando desde la macro y la micropolítica; entre razón y emoción; entre mente y cuerpo; entre cultura y naturaleza. Los trans-feminismos plurales, con sus irreverencias, nos siguen incomodando y descolocando

al punto de hacer tambalear el *cogito cartesiano* presente en el pensamiento binario que, en nombre de la razón moderna, definió muchas de nuestras prácticas, mutilando y disociando pensamiento-sentimiento-acción. En nombre de la “universalidad” se negaron senti-pensamientos parciales y singulares tan vitales y potentes para la construcción sociopolítica de la pluralidad.

La guerra sigue siendo el modo recurrente al que apela la (pre)-potente masculinidad hegemónica-colonial-capitalista que nos gobierna en los confines de territorios geopolíticos; la que aún sigue latiendo con hedor a necro política. Es la militarización de nuestra vida cotidiana la que nos urge para un nuevo acuerdo. Es también la competitividad feroz y depredadora que se extrapola como una máquina mortífera. Necesitamos herramientas que nos insuflen vida aun en medio de las tensiones y de las disputas entre cosmovisiones.

Los feminismos plurales, finalmente visibilizados en este siglo XXI, han puesto en el espacio público, la potencia de la intrépida desobediencia. Sus propuestas sociopolíticas se centran en el cuidado y en la sostenibilidad de la vida (Gargallo, 2014; Ulloa, 2016). Sus denuncias nos alertan cómo el capitalismo es incompatible con las plataformas del “Buen Vivir” que se acuerdan colectivamente en las diversas comunidades como forma de vida sustentable, al tiempo que nos muestran cómo la colonialidad, incluso la *colonialidad del género* (para usar la expresión de la filósofa argentina María Lugones, 2008) junto a la racialidad, son nucleares para los procesos de acumulación del capital. A la colonialidad le subyace todas las formas de neo-colonialismo de mercado en un capitalismo que se recicla recrudesciendo sus formas de extractivismo al punto de generar una máquina ya no sólo de exclusión sino de expulsiones en un ciclo de *acumulación del capital por saqueo y desposesión* (Argumedo, 2004; Sassen, 2015).

Tengo la convicción de que hemos de seguir insistiendo en propiciarnos como humanidad el cultivo de una filosofía de la escucha (Maffía, s/f). Es esa filosofía de la escucha activa la que he aprendido de los feminismos plurales de las latitudes del Sur. Una puesta corporal de la escucha, de los silencios fértiles y de las miradas sostenidas

y sostenedoras para interrumpir esa corriente incesante de la cultura de la beligerancia que insiste y persiste en resolver cualquier tipo de conflicto. Es la potencia de los cuerpos aliados, clamando por una justicia multidimensional, la condición para la construcción de procesos de paz.

En la escucha recíproca y en el compartir caminatas, vamos dibujando un genuino giro epistémico. Algo que rota en nuestras mentes y corazones; en nuestros saberes, vivires y sentires. En la vibra de nuestras cuerpas que danzan –aun– ante la crueldad de las violencias que nos siguen tomando y amenazando.

En cada movimiento que nos convoca a interrumpir la necro política –la que nos quiere seguir tomando contra viento y marea–, veo que nuestras cuerpas dibujan un mundo nuevo, con andares otros. Son caminos contra la rotura de piezas viejas que nos va conduciendo hacia un imaginario íntimo y colectivo de lo inédito viable.

Sin embargo, es crucial tener presente que aún es grande nuestra tendencia a seguir por el surco desgastado y anacrónico de lo que ya conocemos. No dejo de interpelarme por qué no podemos asumir que un conglomerado de comunidades culturales no se ve reconocido bajo las formas “racionales” de “democracia” con sus postulados de “derechos” y “ciudadanía”. Contra las premisas universalistas inconsistentes y persistentes de las actuales democracias formales –cuyos principios de ciudadanía postulan el estado de derechos (patriarcal) y plantean la igualdad y la libertad– propongo senti-pensar y accionar en sintonía con una *cui-dadanía*. La *cui-dadanía* es una propuesta feminista para la sociedad toda; un modo diferente de habitar la convivencia comprendiendo que somos *entre-dependientes* y no individuos aislados. En tanto pone la vida en común en el centro, es despliegue de vitalidad en el cuidado recíproco, alojando la diversidad. Implica habitar la experiencia compartida (Najmamovich, 2021).

Asumir-nos este camino, es poder interrumpir la negación perpetrada hacia los cuerpos pertenecientes a los pueblos colonizados por ese mismo estado de derechos que legitima las múltiples formas de injusticias al punto de despojamiento de sus territorios de vida,

incluyendo el territorio-cuerpo. Si hay algo que desde los feminismos plurales venimos proponiendo es el cuidado de la casa común. Es también “redistribuir-nos” el uso del tiempo como un canal ineludible para alcanzar la justicia. De allí la necesidad de acuerparnos, mujeres, varones, identidades diversas y disidencias, en torno a los cuidados que nos requiere la vida. Sólo es posible que nos construyamos un mundo habitable si en verdad nos implicamos cooperativa y genuinamente en los cuidados y en la sostenibilidad de la vida. Implicarnos cooperativamente nos desafía a asumir los pilares ontológicos y epistémicos que siguen recreando la subyugación fusionada de género, racial, colonial, clasista, capacitista.

Como dice Natalia Monasterolo (2021), “el feminismo es rebelión y rotura”. Por veces, son esas roturas de piezas sutiles, casi invisibles y subterráneas, las que nos está haciendo tambalear el paradigma. Imaginemos el mundo que nos deseamos construir, luego hagamos de nuestras prácticas micro-políticas el arte cotidiano de posibles inéditos viables. Para ello, es preciso interrumpir la convalidación normalizada de las múltiples formas de discriminación e injusticias. Es una condición indispensable para seguir rompiendo el paradigma; para ir ensayando surcos nuevos ante la tendencia de seguir repitiéndonos en esos caminos desgastados por el uso y abuso que ya conocemos. “Sin eufemismos, con palabras vivas y vívidas para una descolonización”, como nos dice la activista trans Marlene Wayar (2021, p. 95). Es disponernos acuerpándonos de otro modo. Marlene (2021) nos alerta:

Es al menos necio en grado sumo pretender resultados diferentes realizando los mismos actos. Necesitamos de la negación constante de nuestra responsabilidad de los actos individuales, colectivos, sociales e institucionales. Detrás de un Estado que criminaliza, hay necesariamente una sociedad que lo hace. Somos cómplices, por acción u omisión. Yo soy con mi Estado y sociedad ejecutor/a de racismo, xenofobia, misoginia, transodio. Un Estado que discrimina (p. 18).

Contra estos viejos resabios, ciertamente, hoy estamos acuerpándonos en una rotación; en un giro epistémico que al menos, andando por un surco diferente al que nos condujo la mutiladora razón moderna, nos promete algo de lo extraordinario. Es ese giro que trama y condensa lo político-lo sensible-corporal-afectivo. Estamos ensanchando los límites de la justicia cuando entre nuestras cuerpos vamos empujando conflictos por establecer límites hacia prácticas corrientes que ya no estamos dispuestas a aceptar ni a convalidar. Desde nuestra fragilidad como potencia, podemos subvertir un orden intrínsecamente injusto.

Nuestros cuerpos son mapas de poder en la sociedad. Son semióticas en el que se inscriben marcas imbricadas que indican el lugar-la posición que ocupamos en nuestra sociedad. Somos un cuerpo habitado por la clase, el género, la racialidad, la edad, la sexualidad, la geografía, la accesibilidad. Desde estos lugares estamos visibilizando nuestro *lugar de enunciación* (Ribeiro, 2020) Estamos resemantizando y resignificando nociones como cuerpo, territorio y conflicto. Necesitamos seguir quebrando las múltiples aristas de la división sexual del trabajo para un *cambio pluricivilizatorio* (Garita et al., 2021).

Quiero reivindicar en estos movimientos epistémicos un doble proceso que se da de forma concomitante y no jerárquica: por un lado, las políticas callejeras que se emplazan en los espacios públicos vienen transformando el sentido común y los propios conocimientos sobre el mundo que habitamos labrando un nuevo imaginario político-colectivo –“teorización callejera” llamó María Lugones (2021) a estos procesos; “teoría de las calles” nos expresa nuestro entrañable sociólogo Alberto Bialakowsky (2014; 2020)–. Por otro lado, hay otro movimiento subterráneo, *micro-político*, que está cambiando los modos de mirar, sentir y habitar nuestro mundo diario, íntimo y simbólico. Un cambio en la cosmovisión que se entabla en los modos en cómo nos vinculamos, incluso, cómo asumimos el amor, los vínculos afectivos y cómo construimos la política *desde lo cotidiano* (Cusicanqui, 2019). Cambios incluso en el “inconsciente

colonial-capitalístico” en tanto nos es posible escudriñar en nuestras “micro-políticas del deseo” (Rolnik, 2019).

Los feminismos plurales condensan de un modo elocuente estos movimientos simultáneos en tanto hay quienes, aun sin salir con pancartas a las calles, están transformando de modo subterráneo y sostenido el mundo al punto de estar en los liminares de un cambio civilizatorio que sigue hacia adelante. De allí que los movimientos sociales transforman a la vez que nos-transforman subjetivamente.

Nos estamos acuerpando ininterrumpidamente. Hay un nuevo vehículo andando; una máquina potente, al tiempo que estamos rompiendo paradigmas. Y estamos haciendo rotar la episteme. Son las marcas sensibles, sus *fronteras indómitas* (Montes, 1999), sus repertorios inauditos e imaginarios políticos de la pluralidad de los cuerpos femeninos y feminizados, diversos, aliados, las que nos transportan hacia cambios pluri-civilizatorios en este siglo.

Bibliografía

Argumedo, Alcira (2004). *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.

Batthyány, Karina (2021). *Políticas del cuidado*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/CLACSO.

Batthyány, Karina y Arata, Nicolás (orgs.) (2022). *Hablemos de desigualdad (sin acostumbrarnos a ella)*. Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI.

Bialakowsky, Alberto et al. (2014). Resistencias, Movimientos Latinoamericanos al Intelecto Colectivo. *Conjeturas Sociológicas*, (5), 9-49. <https://revistas.ues.edu.sv/index.php/conjsociologicas/article/view/152>

Bialakowsky, Alberto et al. (2020). *Cuadernos abiertos de crítica y co-producción 1*. CLACSO/IGG/CEFIS/AAS. Buenos Aires: CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20200609051209/Cuadernos-abiertos-de-Critica-y-Coproduccion-1.pdf>

Cabnal, Lorena (2010). “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminista Siempre* (pp. 10-25). <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

Cabnal, Lorena (2019). Entrevista: “Recupero la alegría sin perder la indignación en un acto emancipatorio y vital”. *Pikara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2019/11/lorena-cabnal-recupero-la-alegria-sin-perder-la-indignacion-como-un-acto-emancipatorio-y-vital/>

Cavallero, Luci y Gago, Verónica (2019). *Una lectura feminista de la deuda: ¡Vivas, libres y desendeudadas nos queremos!*. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.

Cusicanqui, Silvia (2019). “Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano” Entrevista. <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>

- Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos de Abya Yala. Ideas y propuestas de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección.
- Garita, Nora, et al. (2021). *Pandemia y transformaciones pluricivilizatorias*. Lima: ALAS/CLACSO.
- Lord, Audre (1984). *Sister Outsider*. Rosario: Edición artesanal La ciudad de las mujeres.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Lugones, María (2021) *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ediciones Del Siglo.
- Maffia, Diana (s/f). *Contra las dicotomías. Feminismo y epistemología crítica*. Buenos Aires: IIEG-UBA. Mimeo.
- Montes, Graciela (1999). *La frontera indómita. En torno a la construcción y defensa del espacio poético*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Monasterolo, Natalia (2021). *Feminismo inimputable. Deriva de un estilo roto*. Villa María: Eduvim.
- Najmanovich, Denise (2021). "Cuidanía en la ciudadanía para revitalizar la vida". Ponencia Congreso del Futuro. <https://www.youtube.com/watch?v=cVzNzqDzarg&t=17s>
- Ribeiro, Djamila (2020). *Lugar de enunciación*. Madrid: Ambulantes.
- Rolnik, Suely (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sassen, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz.
- Solnik, Rebecca (2022). *Los hombres me explican cosas*. Buenos Aires: Fiodo.
- Tristán, Flora (2023). *Peregrinaciones de una paria y otros textos recobrados*. Lima: CLACSO.

Ulloa, Astrid (2016). Feminismos territoriales en América Latina. *Nómadas*, (45), 123-139. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105149483020.pdf>

Wayar, Marlene (2021). *Travesti/Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Editorial Muchas nueces.

“¡Que viva la Internacional Feminista!”

Manifiesto Fundacional de la Internacional Feminista

31 de marzo de 2023

El presente *Manifiesto Fundacional de la Internacional Feminista* expresa una síntesis de los principales aspectos de nuestra identidad y de los lineamientos estratégicos orientados a construir una red internacional de activismo feminista que promueva debates y acciones fundamentales para una transformación civilizatoria, considerando:

1. La existencia convergente del patriarcado y el capitalismo cuyo modo de reproducción funciona a nivel globalizado, y que a lo largo de la historia ha generado diversas formas de dominación y violencias. Declaramos que nuestra estrategia común estará orientada a su transformación, erradicación y superación.
2. El feminismo es una apuesta estratégica para toda la humanidad, que busca dignificar la forma de reproducción de la vida. Es un proyecto de sociedad que mejora las condiciones de vida de la humanidad y su relación con el planeta, porque es capaz de ofrecer las respuestas a los retos que enfrentamos actualmente y de construir una salida democrática, igualitaria y justa para la crisis neoliberal y multidimensional actual.

3. El masivo alcance y avance del feminismo, con agendas, movilizaciones y protestas en contra de la opresión sistemática hacia las mujeres y LGBTI+, en cada vez más países, impulsado por movimientos feministas diversos, con y sin militancia de partidos políticos, tiene un objetivo común: situarse en el centro de los debates y las disputas sobre proyectos políticos en todo el mundo.
4. La necesidad de la lucha contra el patriarcado y el capitalismo exige la organización colectiva e internacional de feministas para impulsar una agenda común a favor de la igualdad y las vidas libres de violencias machistas, expresadas fuertemente en las violencias sexuales y políticas, luchando por la legalización del derecho al aborto y el pleno goce de todos los derechos sexuales, reproductivos y no reproductivos, de la redistribución de la riqueza y la renta, por el reconocimiento social y económico del trabajo doméstico y de cuidados, con salarios dignos y derechos laborales, eliminando las brechas salariales y de ocupación laboral, por una educación que construya igualdad sin sesgos sexistas desde los primeros ciclos de formación, por la necesidad de ampliar los espacios de poder ocupados por mujeres y LGBTI+, entre otras demandas históricas del feminismo.
5. La importancia de sostener relaciones transfronterizas, para aprender de las conquistas, experiencias y resistencias a nivel global, y así, poder sostener tácticas y estrategias comunes internacionales e internacionalistas para desafiar al patriarcado capitalista. En ese sentido, reivindicamos un internacionalismo militante, porque para cortar las cadenas de la opresión es imprescindible la unidad de los movimientos feministas de distintos países.
6. La emergencia y visibilización de lideresas feministas en espacios de incidencia en políticas públicas en distintos países, tanto en gobiernos, partidos políticos, en instituciones o en organizaciones, liderando en muchos casos los proyectos y

movimientos populares, transformadores y democráticos, tienen como contrapartida una brutal violencia política patriarcal disciplinadora.

7. El avance de las derechas reaccionarias, misóginas, fascistas, homo-odiantes y racistas en todo el mundo, tiene a los feminismos populares, sus agendas y lideresas como objeto de violencia y de ataques sistemáticos, en cuanto los feminismos representan construcciones alternativas al capitalismo salvaje y su expresión neoliberal.
8. Así cómo las estrategias de las derechas se organizan a nivel internacional, los movimientos feministas populares y comunitarios resistiremos y avanzaremos si nos articulamos globalmente.
9. Sostenemos que no hay democracia posible en sociedades extremadamente desiguales, por lo que el feminismo popular trabaja por la ampliación, profundización y radicalidad de las democracias del mundo, sosteniendo como eje central de su praxis la construcción de autonomía para todas las personas. Parte de la crisis global multidimensional que la humanidad vive, atraviesa a los sistemas democráticos, por lo que sostenemos que las democracias tienen que estar ancladas a la soberanía popular y a los ideales de igualdad; teniendo las luchas feministas, ambientales, campesinas, indígenas, las resistencias afros, importantes aportes y roles para la construcción de esa soberanía igualitaria que necesitamos.
10. Creemos que la cultura es un soporte fundamental en esta construcción, como herramienta de transformación social y política. Las diversas expresiones de la cultura y el arte, logran imposibles.

Con base en todo ello creamos una Internacional Feminista que se funda con base en los siguientes principios rectores:

Feminismo anticapitalista: Somos anticapitalistas porque reconocemos que el sistema económico, político, social y cultural que

el capitalismo reproduce es la cuna de la opresión y explotación de la humanidad. El feminismo que este espacio reivindica se declara anticapitalista, pues reconoce que el patriarcado es servil a la reproducción del capitalismo; que el patriarcado y el capitalismo son dos sistemas de opresión y explotación que conviven y se refuerzan mutuamente en contra de la igualdad y la libertad. Sabemos que el trabajo doméstico y los trabajos de cuidados, sean remunerados o no, son una pieza clave en la posibilidad de existencia del capital.

El capitalismo ha creado la falsa diferenciación entre esfera productiva y esfera reproductiva como compartimentos estancos creando a partir de esa separación la idea de que los trabajos de reproducción social están al margen de la actividad económica del capital.

El sistema económico capitalista requiere de la producción y reproducción de mano de obra barata para su subsistencia, trabajo que ha sido históricamente realizado por mujeres de manera invisibilizada y sin reconocimiento social y económico.

Feminismo popular, comunitario y de clases: Nuestro feminismo parte de una perspectiva popular, comunitaria y de clase, por ello trabajamos para ampliar el sujeto del feminismo para que todas las mujeres y LGBTI+ tengan voz, decidan sus proyectos de vidas y sean protagonistas de la comunidad en la que vivan. Especialmente, aquéllas que siempre han estado en los márgenes. Acabar con el patriarcado requiere que los intereses de todas las mujeres y LGBTI+, estén en el centro del movimiento feminista. Consideramos que la perspectiva de clase no solo responde a la explotación que se da dentro de la relación de trabajo remunerado, sino también en relación con la explotación al interior de la producción y reproducción social del capital. Así, la clase trabajadora mundial tiene género y comprende a millones de mujeres y LGBTI+, migrantes, indígenas y personas racializadas, que son explotadas sobre todo si entendemos a las tareas reproductivas como esenciales para el sostenimiento de este sistema y para la acumulación capitalista. Son las mujeres quienes en su gran mayoría perciben menos salario, empleos más precarios, y viven especialmente grandes vulneraciones de los derechos humanos.

Por ello, la superación del patriarcado y la liberación de la clase oprimida, la emancipación tanto de las mujeres y LGBTI+ como de las mayorías trabajadoras, son un mismo objetivo.

No luchamos para que unas pocas mujeres consigan romper techos de cristal y entrar a formar parte de la élite minoritaria que se dedica a explorar y empobrecer a la mayoría, luchamos por acabar con los suelos pegajosos que hacen que la mayoría de las mujeres y LGBTI+ siempre queden atrás, luchamos contra la opresión capitalista y patriarcal. Para todas y todes todo.

Feminismo antirracista y antiimperialista: El feminismo que propugnamos reconoce la existencia de una estructura social, política, económica y cultural racista que conlleva a una mayor desigualdad a las mujeres racializadas y migrantes. Consideramos que las opresiones que experimentan las personas son múltiples, se interrelacionan y refuerzan entre ellas, y que, por ende, no se deben a una causa exclusiva y excluyente. El feminismo que propugnamos reconoce la interseccionalidad, y pretende establecer una táctica y estrategia que combata la complejidad de opresiones.

El género y la sexualidad, junto a la clase o condición social, la etnia, la existencia de una discapacidad, la nacionalidad y la generación, constituyen la trama de posiciones sobre las cuales se justifican las relaciones jerárquicas y desigualdades de poder. Nuestro feminismo reconoce que el capitalismo nació de la violencia racista y colonial, y que el racismo y el imperialismo son intrínsecos a él, pues solo pudo iniciarse gracias a la esclavitud y al saqueo de los pueblos indígenas, de nuestros cuerpos y nuestros territorios y pervive aprovechándose del racismo y el colonialismo. Por lo mismo, nos declaramos feministas antirracistas, antimperialistas y decoloniales.

Feminismo como proyecto democrático: El feminismo es una invitación a repensar las formas en que históricamente se han tomado las decisiones, es una forma de cuestionar las estructuras jerárquicas de desarrollo del poder androcéntricas y masculinas que han dominado el espacio público y la política en todas sus formas. Por lo tanto, el feminismo que declaramos es un feminismo horizontal,

abierto al debate y a la distribución del poder, tanto a la interna de la organización que estamos conformando, como también como proyecto civilizatorio.

Feminismo disidente: Propugnamos un feminismo disidente y no esencialista, ya que no existen atributos o características únicas e indispensables para cada género. Propugnamos la libertad de identidad, sin que ésta dependa del mandato sexista. El feminismo que impulsamos es no binario. Consideramos que el género es una herramienta de opresión, por tanto, nuestro feminismo reconoce a una amplia gama de sujetos, no sólo a las mujeres cisgénero, a la vez que es disidente en cuanto rompe con la lógica de la heterosexualidad obligatoria. Las luchas de los movimientos LGBTI+ deben ser entendidas como parte fundamental de las luchas de los movimientos feministas. Nuestro feminismo es una apuesta de resistencia ante el sistema de poder que reproduce el género en los cuerpos sexuados.

Feminismo antipunitivista: Entendemos que el sistema penal y el discurso punitivo no es la vía para construir una sociedad igualitaria. La respuesta represiva no tiene la capacidad de resolver las causas estructurales que están detrás de la violencia contra las mujeres y LGBTI+, e incluso reproduce la violencia en sus diferentes formas. El derecho es esencialmente androcéntrico y masculino, y la respuesta penal como única o principal vía de respuesta individualiza una responsabilidad que es colectiva, sin intervenir en las causas estructurales y sociales que están detrás. Apostamos por la defensa de la agencia de las mujeres y LGBTI+ en la construcción de un camino de transformación colectiva y comunitaria y por la educación, la prevención, el cambio de los patrones culturales que están detrás de la desigualdad y las violencias de género.

Feminismo ecologista: La crisis climática tiene un fuerte impacto de género en diversas formas -efectos sobre nuestro derecho a la salud, desigualdad y pobreza, pobreza energética, migraciones-, a la vez que la salida en forma de transición ecológica debe ser socialmente justa y también feminista. Las mujeres y LGBTI+, al ser quienes desempeñamos el papel clave en el trabajo doméstico y de

cuidados, nos vemos gravemente perjudicadas por la crisis climática provocada por el capitalismo profundizando la opresión. Al ser las encargadas de la provisión alimenticia a nuestras familias, las mujeres y LGBTI+ estamos en la primera línea de las luchas contra los embates del capitalismo extractivista. El patriarcado y el modelo de crecimiento capitalista en base a la obtención del máximo beneficio comparten que están contruidos con base a la falacia de que podemos vivir en un mundo de espaldas al hecho de que somos cuerpos interdependientes que necesitamos cuidados, y también con base al hecho de que el planeta tiene recursos naturales finitos. La preservación del planeta y la liberación de las mujeres y LGBTI+ del orden patriarcal van de la mano.

Feminismo por la defensa y la construcción de la paz: Nos reconocemos en un feminismo que apuesta por la paz. Las feministas siempre han sido determinantes en la lucha contra la guerra y la apuesta por la paz, aunque tantas veces han sido invisibilizadas. Las guerras siempre son negocio para las élites económicas, y violencia y empobrecimiento para las mayorías sociales, especialmente para las mujeres, que sufren las formas más brutales de violación de los derechos humanos en esos contextos, en particular la violencia sexual. La guerra destruye la política como forma de resolver los conflictos sociales y organizar los asuntos comunes, destruye el vínculo con los y las otras y es caldo de cultivo para discursos de odio y proyectos de extrema derecha.

La Internacional Feminista nace para luchar en un contexto de crisis multidimensional en un mundo profundamente desigual, con los sueños y las fuerzas de todas aquellas que nos antecedieron, con la energía de nuestras ancestras y el conocimiento y poder de siglos de supervivencia a la violencia y opresión que nos hermana en todos los rincones del planeta.

Nacemos para aportar, humildemente, en la construcción de un proyecto civilizatorio emancipador, que se edifique cuidando y respetando el ambiente; con una profunda vocación democratizadora; anclado en el ideal de igualdad y la liberación de la dependencia y de

opresión de todas las personas, con la certeza de que ese horizonte de proyección no es una utopía sino el destino que nos merecemos como humanidad.

¡Que viva la Internacional Feminista!

El *Manifiesto Convivialista Internacional* y el utopismo en América Latina

Paulo Henrique Martins

Introducción. La renovación utópica

América Latina, por diversas razones vinculadas a la temprana independencia de las sociedades nacionales y a la presencia activa de los movimientos sociales, siempre ha sido vista como una región impulsada por un poder de acción anticapitalista. Las luchas por la tierra en los espacios rurales y urbanos, las marchas por la democracia y los derechos humanos y los intentos de implementar programas de modernización económica y social fundados en la soberanía nacional hacen de América Latina una estructura mítica y utópica que alimenta los sueños de la izquierda mundial en el Sur Global y también en el Norte Global. Debido a la innegable presencia de este imaginario reformista, la recepción de nuevas ideas es siempre bienvenida y celebrada por los movimientos intelectuales y sociales, como lo fueron aquellas ideas y prácticas marxistas en las primeras décadas del siglo XX y aquellas ideas y prácticas no capitalistas ligadas a las tradiciones de los pueblos originarios y que están

bien representadas, por ejemplo, por el zapatismo en México, o por el “Buen Vivir” en Bolivia y Ecuador.

Este es el contexto que nos permite destacar la importancia de la publicación en Francia y en varios otros países del *Manifiesto Convivialista Internacional* inspirado originalmente en la obra de Ivan Illich (1976). En América Latina, este documento, que es objeto de este artículo, tuvo una primera versión publicada en Brasil, em 2013, bajo el título *Manifiesto Convivialista: Declaração de interdependência* (2013) y una segunda versión, en 2020, bajo el título *Segundo Manifiesto Convivialista: Por um mundo pós-neoliberal* (Internacional Convivialista, 2020).¹ El mismo fue producido inicialmente por iniciativa de intelectuales franceses simpatizantes de la crítica antiutilitarista y mercadológica sobremodo de la crítica del neoliberalismo, siendo apoyado espontáneamente por un gran contingente de más de 300 intelectuales de países europeos y de otros continentes. El documento tiene una especial legitimidad en el ámbito académico y de las ciencias sociales en la medida en que consideramos que entre sus firmantes se encuentran nombres tan prestigiosos como Alain Caillé, Edgar Morin, Axel Honneth, Hartmut Rosa, Noam Chomsky, Marshal Sahlins, Boaventura de Sousa Santos, Alberto Acosta, entre muchos otros que contribuyen efectivamente a formar la opinión pública de izquierda a nivel mundial.

El contexto de la crítica convivialista

En una entrevista concedida a la revista *La Vie*, en 2013, en el momento del lanzamiento del primer *Manifiesto*, Alain Caillé, uno de los organizadores del movimiento y que fue conferencista en el último congreso ALAS, en Lima, en 2019, decía que “el convivialismo

¹ La edición en español del *Manifiesto Convivialista* está prevista para 2024. La traducción ha corrido a cargo del sociólogo mexicano Jaime Torres Guillén, con el apoyo de varios investigadores, y la edición está siendo organizada por el sociólogo y economista dominicano Pedro Ortega.

es una nueva idea para evitar la catástrofe”. Caillé (2013) recuerda la importancia de repensar los paradigmas de la civilización humana ante los signos evidentes de agotamiento de las condiciones de vida planetarias.

El *Manifiesto Convivialista* se presenta, pues, como una invitación general a que los intelectuales se tomen en serio la crisis planetaria para apoyar más firmemente las reacciones sociales, políticas y culturales contra el neoliberalismo. El texto dice en la introducción:

¡Qué extraña y desconcertante es nuestra situación actual! Desde la Ilustración, el mundo se mueve bajo el signo del Progreso. Sin embargo, varios de estos avances han traído consigo catástrofes. Nunca hemos tenido tantas razones para creer en el Progreso, pero nunca antes la humanidad ha tenido tantas buenas razones para temer las catástrofes que podrían poner en peligro su propia supervivencia. Entre las promesas del presente y las amenazas a nuestro futuro, ya no sabemos a qué atenernos. Sin embargo, cada día las amenazas son más acuciantes.

El *Segundo Manifiesto* innova con respecto al *Primero* al ampliar la lista de principios normativos que guían este documento de protesta y aclaración. Así, junto a los principios clásicos de humanidad común, socialidad común, individuación legítima y oposición creativa, el *Segundo Manifiesto* incorpora el principio de naturalidad común, que abre el debate a la cuestión ecológica y climática. Estos principios, cabe recordar, constituyen contrapuntos a las cuatro grandes ideologías de la modernidad que envejecieron con la desilusión generada por la filosofía del progreso y con los avances del neoliberalismo en la recolonización planetaria. Las cuatro grandes ideologías que pierden espacio en la organización del poder explican el *Manifiesto*, son el comunismo, fundado en el ideal de la humanidad común; el socialismo, basado en el ideal de la socialidad común; el anarquismo, inspirado en la individuación legítima; y el liberalismo político, legitimado por la posibilidad de oposición creativa. Por último, para afrontar el reto de crear nuevos principios en los que

basar otras utopías, el texto valora la ontología de un humanismo convivencial.

El *Manifiesto* y la crisis global

El debate y lanzamiento del *Manifiesto* en América Latina y el Caribe se justifica en un contexto de agravamiento de la crisis global que se produce a partir de la aceleración del capitalismo neoliberal con preocupantes consecuencias ambientales, económicas y sociales en la región. La aceleración del capitalismo, aclara Hartmut Rosa (2019), ha desencadenado la autonomía de la innovación tecnológica con respecto a la racionalidad moral liberal y la regulación administrativa y política de las sociedades nacionales. Y la actual crisis mundial es en gran medida ampliada por la confluencia de varios acontecimientos que se han visto agravados por la pandemia, como el aumento de la desigualdad entre ricos y pobres. Esto ha contribuido a la desorganización de los procesos democráticos con la aparición de prácticas populistas conservadoras. Así, las innovaciones técnicas y la acumulación financiera contribuyen, por un lado, a la agudización de la concentración de los ingresos y de la riqueza y al aumento del consumo ostentoso de los más ricos y, por otro, al incremento del proceso de empobrecimiento de las poblaciones, al aumento de la violencia y de la degradación ambiental y social.

La crisis sanitaria y económica reciente agravó la crisis moral en la medida en que expone las patologías de la sociedad contemporánea, confirmando denuncias presentes en autores vinculados a la Escuela de Frankfurt. Recordemos que todavía en los años cincuenta, Eric Fromm (1956), en su libro *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, recordaba que la psicopatología de la sociedad occidental era ante todo un fenómeno colectivo antes que individual. La creciente desorganización de las instituciones sociales amplía esta patología y se revela en la pérdida de confianza de los individuos respecto al valor del pacto social y a las intenciones de los gobernantes y las élites

dirigentes. Esta degradación de los fundamentos normativos de la democracia compromete las posibilidades de aplicar políticas públicas integrales y duraderas que permitan la cohesión social, lo que es especialmente grave en las sociedades periféricas.

El *Manifiesto* denuncia la actualidad del fenómeno de la *hubris* que fue detectado hace décadas por Illich (1976) y que es el principio normativo que rige el neoliberalismo. La *hubris* revela lo que los antiguos griegos llamaban arrogancia, una aspiración ilimitada a la omnipotencia, un deseo loco de liberarse de los límites de la humanidad común, de la socialidad común y de la decencia común. Después de más de cuarenta años desde el lanzamiento del libro de Illich, *Convivialidad*, no hay signos de enfriamiento de esta tendencia expansiva de la arrogancia. En la conyuntura actual, la traducción más visible de la *hubris* es la desconcertante explosión de desigualdades e injusticias con la aparición tanto de nuevos millonarios como de legiones de desempleados y excluidos. La dramática crisis ecológica y climática es el resultado de esta degradación de lo que conocíamos como civilización humana occidental.

La puesta en marcha de iniciativas orientadas al desarrollo sostenible y que incluyan economías solidarias y comunitarias, así como políticas de atención integral, especialmente para los más vulnerables, se ve obstaculizada por el egoísmo patológico de muchas de las élites gobernantes. Esto aumenta la desconfianza de los individuos y de las comunidades locales y regionales en la legitimidad y las intenciones de los gobernantes. Las dificultades para avanzar en los procesos democráticos participativos se revelan en la pérdida de confianza de los individuos en las posibilidades de los regímenes democráticos para implementar políticas públicas distributivas basadas en el reconocimiento social. Este contexto patológico favorece la propulsión de pensamientos oscurantistas, de prácticas autoritarias, de arbitrariedades consentidas por el poder oficial, del abandono de los más vulnerables y de las acciones de destrucción del sistema ecológico. Se debilita la lucha contra la *hubris*, contra el exceso desenfrenado, y se favorece la corrupción, el abuso de poder, la codicia especulativa

y la indiferencia social. Al fin y al cabo, sólo la hermenéutica democrática es capaz de desenmascarar las presiones degradantes del neoliberalismo y de legitimar a los gobiernos nacionales para que organicen acciones de gestión eficaces para el bien común.

Una crisis y diferentes soluciones

La reciente crisis sanitaria refuerzó el deterioro de las condiciones ambientales y la importancia de entender la *hybris* como expresión del deseo de omnipotencia y desmesura de nuestra civilización tecnológica inspirada en el egoísmo de un mundo radicalmente materialista. Los signos repetitivos de la crisis deberían llevarnos a reflexionar sobre la urgencia de un nuevo orden político y moral capaz de poner límites a los frenéticos deseos de enriquecimiento de algunos grupos de individuos. ¿Cómo podemos limitar a la *hubris*?

Este es el reto de una gobernanza verdaderamente convivencial que debe ser el resultado del trabajo de individuos que valoran el pluralismo identitario pero que, paralelamente, son capaces de articular sus diferencias sobre la base de una agenda nacional y transnacional que contemple una utopía democrática ampliada orientada al bien común. Sin embargo, hay diferencias que se observan a la hora de idear soluciones a nivel global y nacional, y entre los países del Norte Global y los del Sur Global. En los países de tradición democrático-liberal del Norte Global, las luchas por la convivencia y el bien común pasan por las resistencias contra la demolición de los derechos básicos de ciudadanía, lo que contribuye a mantener, incluso en un clima de incertidumbre, las políticas públicas y sociales. En algunos de estos países persiste una memoria cívica y ciudadana de la experiencia del Estado de Bienestar en el siglo XX. Pero las garantías democráticas también se ven ahora amenazadas en estos países por la inestabilidad política y económica que favorece el ascenso de la extrema derecha.

En los países del Sur Global, las luchas por la convivencia y el bien común pasan por las posibilidades de ampliar las potencialidades de desplazamientos epistémicos para acelerar los procesos de descolonialidad de poder y del saber (Grosfoguel, 2006; Lander, 2003; Martins, 2022; Quijano, 2003; Sousa Santos, 2008), y para liberar procesos emancipatorios y experiencias democráticas innovadoras. Tal ruptura con los viejos padrones de producción del conocimiento es indispensable para producir movimientos de autonomización de sociedades más democráticas e inclusivas. Es también necesario anticipar acciones que refuercen las conquistas sociales y políticas y los derechos de ciudadanía, que se debilitan en la actualidad en la medida en que el poder oligárquico autoritario y arbitrario se apropia y privatiza el sistema de protección social (Martins, 2022).

Las perspectivas de publicación del *Segundo Manifiesto Convivialista* en América Latina tienen el mérito de proponer la superación del actual modelo de poder y dominación, basado en la creciente desigualdad y el racismo, por una ética pluriversal capaz de repositionar las perspectivas de neutralización de la *hubris* a partir de constelaciones de movimientos sociales y culturales orientados a crear nuevas formas de solidaridad de vida. El compromiso de los convivialistas para restablecer una ética del debate democrático es absolutamente vital para fomentar la creación de nuevos mecanismos de gestión descentralizada de los poderes gubernamentales que dan visibilidad al poder local y comunitario. La reorganización del poder mediante la reinención de lo político como espacio propio a la construcción del pluralismo participativo como lo ha sugerido Claude Lefort (1986), es el remedio necesario para deshacer la nueva colonialidad de las subjetividades que es generada por el consumo frívolo y la canalización de los segmentos vulnerables por los discursos populistas y fascistas. Reconocemos que hay una serie de iniciativas localizadas para hacer frente al agravamiento de la crisis y restablecer cierto equilibrio en el sistema social, como las del *slow food*, de la sobriedad voluntaria, de los cuidados y del comercio justo. Sin embargo, el peso de estas iniciativas es pequeño frente a un sistema económico globalizado

que se reproduce de forma acelerada bajo el incentivo de la lógica especulativa y rentista. Todas estas iniciativas están dispersas y no explicitan lo que tienen en común, lo que justifica la acogida de esta iniciativa convivencial. Las cumbres altermundistas tenían esta intención, pero no tuvieron éxito porque se quedaron en la yuxtaposición de las visiones ético-ideológicas de unos pocos.

Las alternativas convivialistas

¿Cuáles podrían ser las líneas maestras de una alternativa convivialista a esta crisis? Algunos podrían señalar el establecimiento de límites legales a los ingresos máximos o la deslocalización de la producción en los territorios, lo que sería especialmente atractivo para regular la fabricación de bienes y de alimentos a nivel internacional. Pero es poco probable que tales iniciativas sean tomadas, al menos a corto plazo, por organismos internacionales como la ONU y el FMI. En el caso de América Latina tales organizaciones tienen poca autonomía para tomar decisiones contrarias a los intereses de los países ricos, en particular de los Estados Unidos.

Una de las soluciones para el análisis del escenario actual sería considerar la validez de la hipótesis de John Stuart Mill de que las sociedades tienden a un estado estacionario. Esta idea es interesante para analizar las discontinuidades que sufren la sociedad mundial y las sociedades nacionales en este contexto de des-globalización. Así, se podría entender que, a pesar de todos los inventos tecnológicos de los que nos hemos beneficiado (en informática, medicina, etc.), hemos entrado en un estado estacionario dinámico, una especie de “prosperidad sin crecimiento”, como sugiere el economista ecológico Tim Jackson (2009). Para él, esta sociedad dinámica estacionaria debe ser relocalizada, reterritorializada, permaneciendo abierta al flujo global y gestionada por dispositivos de poder más cercanos a los lugares donde se vive. Y si queremos situar la lucha contra la arrogancia y la corrupción en el centro del proyecto, esto implica

también otras dos medidas sencillas de entender, pero más difíciles de conseguir: una renta mínima y una renta máxima. Para los convivialistas, tanto la pobreza extrema como la riqueza extrema son ilegítimas, lo que exige una actitud firme hacia el mantenimiento de la justicia social como garantía inmanente del nuevo proyecto civilizador.

La reacción contra el neoliberalismo, aliado político de las oligarquías regionales, económicas, políticas, burocráticas y mediáticas, exige capacidad estratégica, creatividad, responsabilidad y solidaridad convivencial a distintos niveles. Necesitamos, sobre todo, como sugiere el *Manifiesto*, una filosofía política (en el sentido más amplio del término) que no puede consistir simplemente en una vuelta al socialismo clásico, al comunismo, al anarquismo o al liberalismo. Esta nueva plataforma analítica tampoco puede ser el resultado de la simple adición de los análisis desarrollados por tal o cual filósofo, economista, sociólogo, por muy correctos que sean. Además de ser correctos, los diagnósticos y evaluaciones deben contar con un amplio apoyo de las fuerzas sociales e intelectuales a escala mundial. Ha llegado el momento, propone el *Manifiesto*, de perfilar un avance colectivo decisivo en el campo de las ideas para devolver el sentido a las prácticas humanas colectivas.

El *Manifiesto* y la utopía

El *Manifiesto* propone definir el convivialismo como la filosofía política de la convivencia, como el arte de cooperar respetando la oposición, pero rechazando las acciones de masacrar al otro, como recordaba Marcel Mauss. El convivialismo como síntesis de los valores últimos que animan a todos los individuos que no aceptan que el destino del mundo se entregue a los paladines de la globalización neoliberal o a los profetas del populismo de derechas y a los aspirantes a fascistas. Estos siempre se dan la mano para imponer un modelo de capitalismo rentista y especulativo que tiene como objetivo

el aumento constante de la riqueza (pleonexia) incluso a costa del aumento de las poblaciones vulnerables, porque el desprecio forma parte de sus patologías morales y psicológicas. Por eso, además de constituir un programa político alternativo inspirado en una nueva filosofía, el *convivencialismo* debe definirse, imaginariamente, como lo que Immanuel Wallerstein (2003) llama utopismo. Es decir, la capacidad de volver a soñar con los ojos abiertos, de reconsiderar en profundidad las estructuras de racionalidad que hemos desarrollado para explicar el funcionamiento del mundo y para entender la crisis sistémica y de confianza que se está instalando a nivel global.

Como “utópica”, la propuesta del convivencialismo dialoga con los planteamientos que se difunden en América Latina a partir de las experiencias comunitarias y anticoloniales indígenas nacidas en el altiplano andino, que es el del Buen Vivir (Acosta, 2013; Bautista, 2014; Farah y Vasopollo, 2011). La metáfora de la *Pacha Mama* nos invita a comprender las variaciones de las formaciones sociales y los modos de resistencia y resignificación del poder desde los movimientos de los pueblos originarios. Nos invita a comprender que el convivencialismo no es sólo el producto de un grupo de intelectuales, sino que refleja una solidaridad humana más amplia que se funda en esferas simbólicas y asociativas. En el caso boliviano, entendemos cómo el Buen Vivir constituye una expresión comunitaria particular relacionada con la forma en que los indígenas de la región organizan la resistencia política contra el poder oligárquico colonial en el contexto neoliberal (Martins, 2022). La contribución política de la *Pacha Mama* nos invita a comprender los límites de un modelo de dominación basado en una lógica privada, la de la apropiación de la riqueza material por parte de un grupo restringido a costa de la mayoría (Martins, 2019).

El convivencialismo también dialoga en la región con el utopismo de Paulo Freire (1987), el gran educador que sistematizó un importante proyecto anticolonial como la Pedagogía del Oprimido en los años sesenta. Freire buscó actualizar los usos de la *Paideia* para la educación de las poblaciones pobres, explorando las potencialidades de la Palabra como herramienta para una alfabetización emancipadora

que genere autonomía y liberación de los oprimidos. En aquella época, este importante pedagogo, cuya imagen sigue siendo hoy injustamente atacada por la extrema derecha, hacía ya una profunda crítica de los perjuicios resultantes de la aplicación de la moral antiutilitarista a la educación, la de la concepción bancaria, que ofrecía a los alumnos no la liberación sino la opresión, obligándoles a memorizar mecánicamente y a no ejercitar la creatividad. Así, vemos que la recepción de las tesis convivialistas en América Latina en la actualidad revela un conjunto de proposiciones destinadas a sostener un nuevo pensamiento emancipatorio que encuentra su hogar en los programas utópicos que han prosperado aquí. El convivialismo como propuesta utópica, política y filosófica tiene el mérito de actualizar las esperanzas de las luchas de liberación a partir de un arco de solidaridades que involucra a intelectuales, activistas y movimientos sociales, feministas, ecológicos y otros del Norte Global y del Sur Global. Tales movilizaciones revelan conocimientos y prácticas con los nuevos desafíos de una crítica teórica que descifra las tendencias de los movimientos sociales, ecológicos y otros involucrados en las luchas democráticas.

Por otra frontera de la política

No se puede perder de vista que la creencia en el capitalismo como expresión necesaria de una modernización fundada en el “crecimiento económico ilimitado” es una falacia destinada a justificar un modo de poder privado generado por el mercantilismo y comprometido con un tipo de dominación colonial fundada en la violencia sistémica y epistémica. En este sentido, los estudios postcoloniales son importantes para desentrañar la relación entre capitalismo, violencia y distopía. La experiencia de las fronteras es fundamental para entender cómo el utilitarismo económico, valor central de la economía de mercado, se articula con el utilitarismo patrimonial y rentista de las élites oligárquicas transnacionales. Frente a esta

coalición de fuerzas antidemocráticas es importante que las luchas republicanas y conviviales por la libertad y la igualdad integren afirmativamente las luchas contra el racismo y contra la segregación de las etnias. Aquí podemos prever cómo el movimiento convivialista puede ayudar a articular el simbolismo de la Pacha Mama y el de la Pedagogía del Oprimido en torno a un programa de humanización ampliada que integre otro principio humano, el de la etnia común, a los principios de humanidad señalados en el *Manifiesto*. Como aclara el intelectual indígena Airton Krenak (2019),

la idea de que los europeos blancos podían salir a colonizar el resto del mundo se sustentaba en la premisa de que había una humanidad iluminada que debía ir al encuentro de la humanidad oscurecida, llevándola a esta increíble luz (p. 6).

Y responde:

Mi provocación sobre el aplazamiento del fin del mundo es exactamente poder contar siempre una historia más. Si podemos hacerlo, estaremos posponiendo el final. Es importante experimentar nuestro propio movimiento en el mundo, no como metáfora sino como ficción (p. 14).

En la perspectiva de la crítica poscolonial, que es fundamental considerar en el momento de la difusión del *Manifiesto Convivialista* en América Latina (Martins, [2019] 2022), creemos que el principio de la etnicidad común emerge como la posibilidad de otra civilización que no es liderada por blancos, negros u otros sino por un mestizo que ya no es excluido por los opuestos. Aquí podemos actualizar a Michel Serres (1993) cuando se pregunta: “¿Es posible retrasar el inevitable enfrentamiento entre el feliz, sabio y afortunado Norte y el miserable Sur mediante la invención de esta cultura mestiza?” (p. 53). Responde diciendo que hay en esta cuestión una sabiduría intelectual, una perspectiva de justicia económica y una tierra que proteger con la paz porque, añade: “Pronto este mestizo se encontrará en

todas partes, tan pronto como se proclamó su exclusión. No era nada y he aquí que se convierte en todo, o casi todo” (p. 55).

Finalmente, inspirado por la búsqueda de adecuar el *Manifiesto Convivialista* al mundo político de las fronteras, propongo otro postulado (no previsto en el documento) que me parece necesario para que la tesis convivencial se manifieste como operadora de traducción entre el Norte y el Sur Global. A mí me parece que la búsqueda de la liberación del imaginario democrático en los contextos de frontera implica considerar el tema de la *etnicidad común* como criterio estratégico para el acercamiento de la utopía convivialista con las otras utopías nacidas en América Latina. La aproximación de las utopías latinoamericanas con aquella convivial, que surge de la crítica de la modernidad occidental, revela el carácter original de una reacción poscolonial transnacional que puede realizar la crítica ética del neoliberalismo cuando lo denuncia como capitalismo colonial. Frente a la jerarquía de saberes, poderes y etnias se levanta la bandera de un mundo convivencial que reintroduce la ética democrática como valor supremo en la organización de un nuevo proyecto civilizatorio global desde las fronteras del pensamiento, de la cultura, de la política y de la esperanza.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Bautista, Rafael (2014) *La descolonización de la política Introducción a una política comunitaria*. La Paz: Plural.
- Caillé, Alain (17 de junio 2013). O convivialismo, uma ideia nova para evitar a catástrofe. Entrevista com Alain Caillé. *Revista La Vie*.
- Farah, Ivonne y Vasoppolo, Luciano (2011). *Vivir bien: ¿paradigma no capitalismo?* La Paz: Cides-UMSA/Sapienza/Oxfam.
- Freire, Paulo (1987). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra
- Fromm, Erich (1956). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura.
- Grosfoguel, Ramón (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 17-48.
- Illich, Ivan (1976). *A convivencialidade*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- International Convivialista (2020). *Segundo Manifesto Convivialista: Por um mundo pós-neoliberal*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial.
- Jackson, Tim (2009). *Prosperity without growth. Economics for a Finite Planet*. London: Earthscan.
- Lander, Edgardo (Comp.) (2003) “Ciencias sociales: saberes coloniales e eurocéntricos”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Argentina: CLACSO.
- Lefort, Claude (1986). *Essais sur le politique: XIXe – Xxe siècles*. Paris: Seuil.
- Internacional Convivialista (2020). *Segundo Manifesto Convivialista: Por um mundo pós-neoliberal*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades.

Manifiesto convivialista. Declaração de interdependência. (2013). São Paulo: Annablume.

Martins, Paulo Henrique (2022 [2019]). *Critical Theory of coloniality*. London: Routledge

Martins, Paulo Henrique (2022). “Bien Vivir and Postcolonial Democracy. The Case of the Indigenous Communities of Andean America”. En *Critical Theory of coloniality*. London: Routledge

Quijano, Aníbal (2003). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Rosa, Hartmut (2019). *Aceleração: a Transformação das Estruturas Temporais na Modernidade*. São Paulo: UNESP.

Serres, Michel (1993). *Filosofia mestiça*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Sousa Santos, Boaventura (2008) *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora.

Wallerstein, Immanuel (2003). *Utopística ou As decisões históricas do século vinte e um*. Petrópolis: Editora Vozes.

Posfacio

Karina Batthyány

Con una larga tradición en el campo de la lucha sociopolítica, los manifiestos constituyen una forma de la enunciación que emerge en estrecha relación con la necesidad de intervención pública y la urgencia de la militancia social o el activismo académico. Su indiscutible relevancia social proviene de la eficacia polémica a través de la cual este tipo de textos enjuicia un estado de cosas presente para proyectar futuros alternativos, así como de su capacidad para identificar grupos o definir nuevos sujetos políticos. Considerando este marco, el presente libro puede leerse como un panorama amplio que permite analizar críticamente los nudos críticos de las desigualdades que actualmente fragmentan la realidad de América Latina y el Caribe. En tanto reflexiona sobre algunos de los manifiestos más sobresalientes de los últimos años, a la par que incluye intervenciones que, por su dimensión propositiva, pueden considerarse ellas mismas manifiestos, sus capítulos radiografían los desafíos múltiples e interconectados en los que se debaten nuestras sociedades latinoamericanas hoy en día: la crisis de las democracias y su consecuente amenaza a los derechos humanos, las violencias y desigualdades de género, las nuevas formas de la movilidad humana y la migración, la encrucijada entre desarrollo social y ambiente, entre tantas otras problemáticas que como intelectuales y académicos nos interpelan.

En primer lugar, robustecer democracias basadas en la defensa de los derechos humanos y en la consolidación de Estados de derecho es clave en nuestra coyuntura, en la que múltiples expresiones de las nuevas derechas y los neoconservadurismos amenazan a nivel global, y con particular saña en América Latina, las instituciones democráticas orientadas por valores vinculados a la izquierda, los populismos y los progresismos. Sobre este aspecto se desarrolla la intervención de Jaime A. Preciado Coronado, que presenta un resumen y análisis de los manifiestos, principales debates y actividades de la Internacional Progresista desde su fundación en mayo de 2020 hasta hoy. Dicho capítulo examina cómo esta alianza internacional convoca a una acción mundial pública y colectiva transformadora, que ofrece una posible unión entre líderes políticos, movimientos sociales e intelectuales. Por su parte, la viabilidad de una acción mundial como la propuesta por la Internacional Progresista es considerada por Jaime Torres Guillén en un ensayo de corte más teórico en el que este autor reflexiona sobre el concepto de “revolución” y la posibilidad de pensar al confederalismo kurdo y el zapatismo como “las internacionales rebeldes del siglo XXI o revoluciones y no movimientos sociales o revueltas”, dado que están produciendo una transformación en la forma de gobernarse y en sus comunidades. Así, Torres Guillén concluye en una defensa del internacionalismo como característica de aquellas luchas que se llevan a cabo en nombre de la humanidad y no de demandas particulares; un internacionalismo “de los pobres de la tierra, explotados y dominados” que se caracteriza por la solidaridad con la que genera vínculos estrechos y rupturas de las fronteras.

En el mismo sentido, en *“In-Manifiesto Neoliberal. Ensayo para pensar lo oculto plenamente visible del triunfo cultural del neoliberalismo”*, Patricia Alejandra Collado deconstruye la ideología empresarial oculta tras el *“coaching ontológico”*, surgido en Chile y extendido a toda América Latina, para proponer que tal discurso constituye lo que la autora denomina un *“In-Manifiesto” Neoliberal* que intenta hacer pasar por camino terapéutico un encauzamiento de energías

individuales que desdibuja la dimensión política. Su crítica desemboca en una proclama colectiva que es, en sí misma, un llamado a restituir lo común y lo público en la política, así como a recusar los lugares sociales asignados que son funcionales al neoliberalismo.

El segundo capítulo del libro se concentra en la crisis ambiental a partir de las propuestas del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (PIES), que se formó en los albores de la pandemia de Covid-19 para apoyar una transición ecosocial desde abajo para América Latina. Este capítulo se compone de tres partes con una impronta fuertemente orientada a la acción, la primera de las cuales es firmada por figuras de la talla de Maristella Svampa, Breno Bringel, Arturo Escobar o Edgardo Lander, entre otros intelectuales que apoyaron el PIES en junio de 2022 con el auspicio de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), institución esta última de la cual soy directora ejecutiva desde 2019. El programa del PIES pone en cuestión los rasgos centrales de los pactos verdes del Norte global para avanzar hacia una geopolítica de las transiciones ecosociales justas y populares en clave de deuda ecológica, desde y para el Sur.

Otro de los movimientos que invitan a los intelectuales a reaccionar contra la crisis planetaria y el neoliberalismo es analizado por Paulo Henrique Martins a partir de la lectura del *Manifiesto Convivialista* con ocasión de su publicación en América Latina en 2020. Henrique Martins explica por qué el convivialismo es uno de los conceptos actualmente en circulación que emergieron para repensar los paradigmas civilizatorios ante las evidencias de agotamiento de las condiciones de vida planetaria y para evitar la catástrofe. Este manifiesto se organiza en una serie de principios normativos que incluyen la humanidad común, la socialidad común, la individuación legítima, la oposición creativa y la naturalidad común, que abre el debate a la cuestión ecológica y climática. Por su parte, María Luz Ruffini ahonda en una temática acuciante, que desvela y provoca actualmente gran efervescencia crítica con respecto a los desafíos políticos y sociales del futuro: la inteligencia artificial y su vertiginoso

desarrollo reciente. Para ello, la autora realiza un amplio y detallado recorrido por múltiples manifiestos, cartas de coyuntura y libros que de un modo u otro enfocaron los desafíos democráticos y de futuro que estas tecnologías acarrearán, para avanzar en una lectura desmitificada y políticamente transversalizada de estos fenómenos.

La extensión y profundización de las desigualdades preexistentes producto de la pandemia de Covid-19 ya comienza a formar parte del nuevo sentido común de las ciencias sociales y humanidades, que encontraron en la crisis sanitaria un trágico condensador histórico-político de conflictos largamente padecidos por nuestras sociedades. En su capítulo, Alberto L. Bialakowsky parte de la tradición del ensayo crítico latinoamericanista para abordar dos relevantes manifiestos contemporáneos que expresan valores contrapuestos en cuanto a su posición política frente a la pandemia y el rol que los Estados debían asumir ante la emergencia global: el *Manifiesto de la Fundación Internacional para la Libertad* (2020) y el *Manifiesto Progresista del Grupo de Puebla* (PGP) (2021). Tampoco es una novedad señalar que, entre dichas desigualdades que la pandemia no hizo más que acentuar, las que atañen al género y los cuidados son aquellas que se evidenciaron en su mayor crudeza. Tales desigualdades de género, que son aquellas que más me interpelan debido a mi trayectoria académica, son las que los movimientos feministas combaten con cada vez más tesón a lo largo y ancho del mundo y, con particular intensidad, en América Latina y el Caribe. Esas luchas están representadas en este libro por el *Manifiesto Fundador de la Internacional Feminista*, fechado el 31 de marzo de 2023, orientado a construir una red internacional de activismo feminista que promueva debates y acciones fundamentales para una transformación civilizatoria, y por el texto de Ruth Sosa que lo analiza. Asimismo, el artículo de Carolina Ortiz Fernández alerta sobre la invisibilización a la que es sometida la producción intelectual de las mujeres y feminismos aún en pleno siglo XXI y, para luchar contra esta violencia epistémica y simbólica, recupera la obra *Unión Obrera* de la pensadora feminista franco-peruana Flora Tristán.

En resumen, las diversas expresiones programáticas que este libro recorre bajo la forma de diferentes movimientos, declaraciones, programas o planes de acción responden a necesidades apremiantes en temas críticos que demandan nuestra atención: la inequidad de género y los cuidados, la crisis ambiental, las problemáticas vinculadas al mundo del trabajo y la educación, las diversas amenazas a los derechos humanos y a la democracia, entre tantas otras problemáticas. Sus aportes son vitales a la hora de articular los resultados de la investigación académica y los saberes forjados en la praxis de los múltiples activismos de los diversos movimientos sociales latinoamericanos y caribeños. Esta tan anhelada sinergia entre reflexión intelectual y lucha social es el horizonte al que deben dirigirse unas ciencias sociales realmente comprometidas con el llamado urgente de la realidad devastadora que atraviesan los Estados y las sociedades. Y es en este sentido que este volumen, que trama sus reflexiones en la encrucijada entre teoría y praxis que representan los manifiestos, contribuye a la formación de un pensamiento crítico, comprometido con los tópicos y desafíos de nuestro presente histórico.

Sobre los autores y autoras

Alberto Acosta es economista ecuatoriano. Compañero de lucha de los movimientos sociales. Profesor universitario. Ministro de Energía y Minas (2007). Presidente de la Asamblea Constituyente (2007-2008). Juez del Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza. Autor de varios libros.

Karina Batthyány es directora ejecutiva del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Es doctora en Sociología y Profesora Titular del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República (Uruguay). Actualmente es integrante de la Junta de Gobierno del ISC (*International Science Council*) y del Sistema Nacional de Investigación del Uruguay. Miembro de número de la Academia Nacional de Ciencias del Uruguay (ANCIU). Es coeditora de la Revista *International Journal of Care and Caring* (Bristol University Press) e integrante del comité científico de la Red internacional *Transforming Care*. Es autora de numerosas publicaciones en torno a las temáticas de bienestar social, género, políticas públicas, trabajo no remunerado y cuidados. Entre sus publicaciones se destacan los libros *Miradas latinoamericanas a los cuidados*, *Políticas del cuidado* y *Los desafíos de las ciencias sociales en la coyuntura latinoamericana*. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas, entre los que se destacan “Percepciones sobre las políticas de cuidado Infantil en Uruguay” en la *Revista Mexicana de Sociología*,

“¿Cuál es el vínculo entre las estrategias de cuidado infantil y la inserción laboral de las cuidadoras?” en la *Revista Española de Sociología*, y “*The Defamiliarization of Childcare in Uruguay: What Factors Contribute to the Use of Care Centers?*” en la *Revista Critical Sociology*.

Alberto L. Bialakowsky es sociólogo. Profesor Consulto de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Magister en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Doctor Honoris Causa por las Universidades: Nacional Mayor de San Marcos, de Valparaíso y de Huánuco. Investigador del Instituto de Investigaciones Gino Germani (FCS-UBA). Co-coordinador Eje temático: “Coproducción, productos y métodos. Movimientos al intelecto social” del Grupo de Trabajo CLACSO: “Praxis emancipatorias, bienes comunes y metodologías descoloniales alterglobales”. Miembro del Consejo Consultivo ALAS. Autor de publicaciones nacionales e internacionales sobre temáticas laborales, movimientos latinoamericanos y campos metodológicos epistemológicos colindantes. Coeditor de la Colección de “Cuadernos Abiertos de Crítica y Coproducción”. Capítulos recientes en prensa: “*Knowledge justice. Co-production in academies and the streets*” (con Luz M. Montelongo), en *Oxford Handbook of Sociology for Social Justice*, *Oxford University Press* y “Pablo González Casanova. De la ciencia a la política y de lo social a la alternativa científico-tecnológica”, en *Lecturas sobre la obra de Pablo González Casanova*, CLACSO.

Breno Bringel es profesor de la Universidad Estatal de Río de Janeiro (UERJ), investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Brasil (CNPq) e investigador senior de la Universidad Complutense de Madrid, donde coordina el Observatorio de Geopolítica y Transiciones Ecosociales. Es miembro del Pacto Ecosocial del Sur y del Consejo Deliberativo de la organización FASE. Sus temas principales de actuación son el pensamiento latinoamericano, los movimientos sociales, la geopolítica crítica y las transiciones ecosociales.

Liliana Buitrago es ecofeminista, investigadora y activista en el Observatorio de Ecología Política de Venezuela y miembro del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur. Es magíster en lingüística con interés por los estudios críticos del discurso, los movimientos sociales y las transformaciones ecosociales. Ha participado de diversas experiencias colectivas por la defensa de las semillas, por la justicia climática, el amamantamiento humano, los cuidados, las economías solidarias y la biodiversidad en Venezuela, contribuyendo también en espacios de articulación internacional como la Plataforma Latinoamericana y Caribeña por la Justicia Climática y la Asamblea Mundial por la Amazonía.

Patricia Alejandra Collado Mazzeo es socióloga, investigadora independiente de CONICET y profesora titular efectiva de la UNCUYO, Categoría I de incentivos, en el espacio curricular de Teoría Sociológica Contemporánea de la licenciatura en Sociología. Es profesora de posgrado (F. C. Médicas y FCPyS-UNCUYO, entre otras). Es especialista en Economía Política y Magíster en Ciencias Sociales con mención en sociología (FLACSO), doctora en Ciencias Políticas y Sociales (UNCUYO). Sus producciones incluyen artículos nacionales e internacionales sobre estudios del trabajo y empleo, conflicto laboral y social y sindicalismo. Ha investigado sobre trabajo/empleo, economía política, desarrollo regional, conflictividad laboral y movimientos sociales y condiciones laborales. Actualmente sus líneas de indagación vinculan condiciones de trabajo, violencia laboral, desigualdades de género, subjetivación política y salud laboral. Ha dirigido más de 15 proyectos I+D, más de 20 becarios, 35 tesis (de grado y posgrado) y 11 investigadores. Es miembro del Comité Académico de la Maestría en Estudios Latinoamericanos (UNCuyo-Argentina), del Doctorado en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de San Juan-Argentina) y de la Especialización en Estudios Socioeconómicos Latinoamericanos (Universidad Nacional de San Luis-Argentina). Miembro fundador de la ROC-Red de Observatorios de Conflicto que agrupa a nueve universidades públicas nacionales. Miembro del

GT CLACSO 2023-2025 sobre Praxis emancipatorias, bienes comunes y metodologías descoloniales alterglobales.

Angélica Cuéllar Vázquez es licenciada, maestra y doctora en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Desde 1997 es profesora titular “C” de Tiempo Completo Definitiva de la misma facultad. Tiene un posdoctorado en Sociología Jurídica por la Universidad de Milán, con el Dr. Vincenzo Ferrari. Desde 1997 es miembro permanente del *Research Committee on Sociology of Law de la International Sociological Association* y a partir del 2000 se le nombró *Chair del Working Group Law and Politics* de dicho comité. Se le nombró representante de México ante el Comité Directivo de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), para el periodo 2018-2019. En 2020-2021 se le nombró vicepresidenta. De 2022 a 2024 la Asamblea General de ALAS la nombró presidenta de la asociación.

Nora Garita es catedrática jubilada de la Universidad de Costa Rica. Doctora por la Universidad de París X. Fue investigadora del Centro de investigación en matemática aplicada y directora del Centro de estudios de la mujer de la Universidad de Costa Rica. Integra el Consejo Asesor del Programa de Libertad de Expresión (Universidad de Costa Rica) y el equipo académico del postdoctorado “Trans (in) disciplinidades, descolonizaciones teórico-políticas” (Universidad de San Juan y de Luján, Argentina; Universidad de la Tierra, Colombia) organizado por GT CLACSO: “Praxis emancipatorias y metodologías descoloniales alterglobales”. Ha investigado sobre Opinión Pública, género y feminismos y sobre pensamiento descolonial latinoamericano. Ha publicado numerosos artículos y coordinado la edición de varios libros. Fue Presidenta de la Asociación Latinoamericana de Sociología, ALAS. Publicaciones recientes: *Pensar el humanismo desde el Sur* (2023), en *Decolonialidad, emancipación y utopías en América Latina y el Caribe*. En prensa: *¿Inaugura la pandemia cambios pluricivilizatorios?* (2022), en *Pandemia y transformaciones*

pluricivilizatorias, y Unos artistas se sublevan: cuando el arte tensa la hegemonía, en *Revista Realis* (2022).

Paulo Henrique Martins es doctor en Sociología por la Universidad de París I, Panthéon-Sorbonne (1988-1991); profesor Titular de Sociología de la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE); investigador 1B del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq-Brasil); estudios postdoctorales en London School of Economics and Political Science (LSI) (1995) y en Universidad de París-Nanterre (2001); expresidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) (2011-2013); exdirector de la Asociación Brasileña de Sociología (SBS) (2003-2005); Premio Florestan Fernandes Congreso de la SBS en 2019; fundador y editor de la revista REALIS (*Revista de Estudios Antiutilitarios y Postcoloniales*) (2011-2024); miembro del Consejo de Publicaciones de la Revue du Mauss y de varias otras revistas científicas; Columnista del Jornal O Povo, de Ceará, desde 2017. Miembro de la Academia Pernambucana de Ciencias desde 2023; investigaciones y publicaciones en las áreas de teoría sociológica, sociología de la salud, teoría poscolonial, estudios sobre el don; autor o coordinador de más de 30 libros. Publicaciones recientes: *Itinerários do dom: teoria e sentimento* (Rio, Ateliê de Humanidades Editorial, 2019); *Teoria Crítica da Colonialidade* (Rio, Ateliê de Humanidades Editorial, 2019; Londres, Routledge, 2022), *Políticas da dádiva: associação, institucionalidade e emancipação* (Rio: Ateliê de Humanidades Editorial, 2023).

Carolina Ortiz Fernández es socióloga, profesora principal e investigadora de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (UNMSM). Sus áreas de investigación son: género, democracia y poder, movimientos e imaginarios sociales, literatura escrita por mujeres y literatura indígena, teoría social latinoamericana. Es miembro titular del grupo de investigación: Discursos, representaciones y estudios interculturales de la UNMSM. Es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de San Marcos; máster en

género, identidad y ciudadanía por la Universidad de Huelva y Cádiz, España; máster en letras por la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Ecuador. Entre el 2010 y 2018, Integró la Cátedra América Latina y la colonialidad del poder dirigida por Anibal Quijano. El 2022, recibió una mención especial en poesía del Premio Casa de las Américas. Es autora de *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia de la crisis* (2004), *Poéticas afro indoamericanas. Episteme, cuerpo y territorio* (2014), *La letra y los cuerpos subyugados. Heterogeneidad colonialidad y subalternidad* (1999), entre otros. Ha publicado diversos artículos en revistas y capítulos de libro sobre movimientos sociales, literatura, arte, feminismo y género.

Jaime Antonio Preciado Coronado es profesor-investigador de la Universidad de Guadalajara, en el Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, es integrante desde 1992 del Sistema Nacional de Investigadores, actualmente SNI nivel III. Cofundador del Centro de Estudios Latinoamericanos (1988), luego Centro de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos (1991). Director de la División de Estudios de Estado y Sociedad (1994-1999). Jefe del Departamento de Estudios Políticos (2010-2016). Coordinador del Doctorado en Ciencia Política del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (2013-2021). Participa en el Cuerpo Académico Consolidado sobre “Integración, Democracia y Gobernabilidad en América Latina y el Caribe”, Coordinador de la Red de Investigación sobre la Integración Latinoamericana y Caribeña (REDIALC), desde 2008 hasta 2018. Sus líneas de investigación y publicación versan sobre Geopolítica de la globalización, integración y democracia en América, Geografía política regional y procesos electorales. Co fundador de la revista Geopolítica(s) Estudios sobre Espacio y Poder (Universidad Complutense de Madrid, España). Co Director de la Revista Espiral Estudios de Estado y Sociedad. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadores, SNII, Nivel III. Miembro de la Academia Mexicana de

la Ciencia. Actualmente, Fellow del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS).

María Luz Ruffini es doctora en Ciencia Política por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Licenciada en Ciencia Política y Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de Villa María (UNVM). Actualmente se desempeña como Becaria Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), docente de grado en la Universidad Nacional de Villa María y, regularmente, como profesora de Posgrado en diversas universidades argentinas y del exterior. Su perspectiva retoma herramientas de los estudios de gubernamentalidad, la antropología de la política, los estudios de género y la filosofía de la técnica para el abordaje de procesos políticos y de subjetivación contemporáneos. Entre sus temas de trabajo más recientes se encuentran las relaciones entre procesos maquínicos y feminismos tecnológicos en el marco del antropoceno, con énfasis en su relevancia para la elaboración de propuestas tecno-cosmopolíticas.

Ruth Sosa es feminista de fronteras. Licenciada en Trabajo Social, FCPolit y RRII, Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina. Máster en Sociología, Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP-SP-Brasil). Doctora en Humanidades y Artes, mención Historia (FHyA-UNR). Posdoctorado en Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba. Profesora de grado y posgrado, UNR. Investigadora, Centro de Investigaciones de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, UNR. Directora del Doctorado en Trabajo Social, UNR. Co-coordina el Eje Feminismos Plurales del Grupo de Trabajo CLACSO (2023-2025) *Praxis Emancipatorias, Bienes Comunes y Metodologías Descoloniales Alterglobales*. Líneas de investigación: Feminismos, géneros y diversidades; trabajo, movimientos sociales y políticas públicas. Principales publicaciones: ¿Globalización o recomposición del capital? Procesos de trabajo y aparatos de hegemonía en la contemporaneidad: Editora de la

Universidad Nacional de Rosario, 2002. En coautoría: *Teoría Sociológica: De la Modernidad a la Posmodernidad: Un recorrido por autores y texto*. Libros del Sur: Rosario, 2009. *Pedagogías decoloniales y producción de subjetividad en la trayectoria de Laura Manavella y de Oscar Lupori*. Buenos Aires: CLACSO, 2023. Cuenta además con artículos de revistas tanto científicas como de divulgación; y de capítulos de libros en clave de coproducción de pensamiento.

Maristella Svampa es una socióloga, investigadora y escritora argentina. Ha recibido varios premios y reconocimientos, entre ellos la Beca Guggenheim (2007), el Premio Konex de Platino en Sociología (2016), el Premio Nacional de Ensayo Sociológico por su libro *Debatos Latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo* (2018) y el Premio Forster de la F. Humboldt (2023). Sus investigaciones abordan la crisis socioecológica, los movimientos sociales, la acción colectiva y problemáticas vinculadas al pensamiento crítico y la teoría social latinoamericana. Ha publicado una veintena de libros, incluidos ensayos, investigaciones y novelas. Es miembro del Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur y entre sus libros más recientes se incluyen *El colapso ya llegó* (con Enrique Viale, 2020) y *La transición energética en la Argentina* (coeditado con Pablo Bertinat, 2022), ambos publicados por la colección *Otros Futuros Posibles* que Svampa coordina en Siglo XXI.

Jaime Torres Guillén es profesor de Tiempo Completo Titular A de la Universidad de Guadalajara, México. Es director de la revista *Vínculos. Sociología, análisis y opinión* del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara y de la revista *Piezas en Diálogo. Filosofía y Ciencias Humanas*, del Instituto de Filosofía, A. C. en Guadalajara. Coordina el Seminario Permanente Agravio y Justicia del Departamento de Sociología. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II y Coordina el proyecto audiovisual libre siguiendolatierra.org. Entre sus obras publicadas destacan *Dialéctica de la imaginación: Pablo González Casanova, una*

biografía intelectual, México: Ediciones La Jornada, 2014; *Gramáticas del reconocimiento en México. Contribución a una teoría de la justicia como análisis social*, México: Ediciones Navarra, 2020; y junto con Jaime Preciado Coronado, *An Introduction to Pablo González Casanova. Intellectual of the Dignified Rebelliousness*, UK: Routledge, 2023. Ha publicado artículos académicos y periodísticos, así como capítulos de libros sobre problemas filosóficos y políticos en América Latina. Recientemente coordinó el libro *Conquistar el Mar del Sur. El control estatal del espacio en la península de Baja California*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2023.

Enrique Viale es abogado por la Universidad de Buenos Aires (UBA), realizó estudios de posgrado en la misma casa de estudios y se especializó en Derecho Ambiental. Fundador de la Asociación Argentina de Abogados Ambientalistas (2004), que preside actualmente. Miembro del Tribunal Internacional por los Derechos de la Naturaleza y forma parte del Comité Ejecutivo de la *Global Alliance for the Rights of Nature* (GARN). Se desempeña como abogado litigante en numerosas causas por daño y recomposición ambiental. Es autor de diversos libros y artículos especializados en Desarrollo, Política, Derecho y Justicia Ambiental. Fue asesor legislativo en el Senado de la Nación y actualmente es consultor ambiental y comunicador en radio y medios gráficos.

Los manifiestos constituyen una forma de la enunciación que emerge en estrecha relación con la necesidad de intervención pública y la urgencia de la militancia social o el activismo académico. Su indiscutible relevancia social proviene de la eficacia polémica a través de la cual este tipo de textos enjuicia un estado de cosas presente para proyectar futuros alternativos, así como de su capacidad para identificar grupos o definir nuevos sujetos políticos. Las diversas expresiones programáticas que este libro recorre bajo la forma de diferentes movimientos, declaraciones, programas o planes de acción responden a necesidades apremiantes en temas críticos que demandan nuestra atención: la inequidad de género y los cuidados, la crisis ambiental, las problemáticas vinculadas al mundo del trabajo y la educación, las diversas amenazas a los derechos humanos y a la democracia, entre tantas otras problemáticas. Sus aportes son vitales a la hora de articular los resultados de la investigación académica y los saberes forjados en la praxis de los múltiples activismos de los diversos movimientos sociales latinoamericanos y caribeños. Esta tan anhelada sinergia entre reflexión intelectual y lucha social es el horizonte al que deben dirigirse unas ciencias sociales realmente comprometidas con el llamado urgente de la realidad devastadora que atraviesan los Estados y las sociedades. Y es en este sentido que este volumen, que trama sus reflexiones en la encrucijada entre teoría y praxis que representan los manifiestos, contribuye a la formación de un pensamiento crítico, comprometido con los tópicos y desafíos de nuestro presente histórico.

ISBN 978-987-813-604-2



 CLACSO