



Territorialidades, espiritualidades y cuerpos:

Perspectivas críticas en Estudios Sociales

Claudia Luz Piedrahita Echandía
Adrián José Perea Acevedo
Oscar José Useche Aldana
(Editores)





BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES



Territorialidades, espiritualidades y cuerpos:

Perspectivas críticas en Estudios Sociales

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Adrián José Perea Acevedo

Oscar José Useche Aldana

(Editores)



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



Doctorado en Estudios Sociales
Universidad Distrital Francisco José de Caldas



Territorialidades, espiritualidades y cuerpos: Perspectivas críticas en Estudios Sociales

© Claudia Luz Piedrahita Echandía - Adrián José Perea Acevedo - Oscar José Useche Aldana (editores)

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Doctorado en Estudios Sociales

Libro ISBN: 978-958-20-1379-0

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Territorialidades, espiritualidades y cuerpos. Perspectivas críticas en Estudios Sociales / Claudia Luz Piedrahita Echandía, Adrián José Perea Acevedo, Oscar José Useche Aldana, editores. 1a ed. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas - CLACSO: Editorial Magisterio, 2021. p. 304 (Biblioteca iberoamericana en estudios sociales).

Incluye referencias bibliográficas al final de cada artículo.

ISBN 978-958-20-1379-0

1. Territorialidad humana- Investigaciones 2. Espiritualidad – Investigaciones 3. Investigación social I. Piedrahita Echandía, Claudia Luz II. Perea Acevedo, Adrián José III. Useche Aldana, Oscar IV. Serie.

CDD: 304.23 ed. 23

CO-BoBN– a1069323



Primera Edición: año 2021

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Rector: Ricardo García Duarte

Vicerrector Académico: William Fernando Castrillón Cardona

Vicerrector Administrativo: Álvaro Espinel Ortega

Decana Facultad de Ciencias y Educación: Elda Yanneth Villarreal Gil

Directora Doctorado en Estudios Sociales: Claudia Luz Piedrahita Echandía



CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Fernanda Pampín - Directora Editorial

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

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.

Edición: Cooperativa Editorial Magisterio

Diseño y diagramación: Hernán Mauricio Suárez Acosta

Comité Editorial

Claudia Luz Piedrahita Echandía: Universidad Distrital, Colombia

Luis Alberto Herrera Montero: Universidad de Cuenca, Ecuador

Oscar José Useche Aldana: Corporación Universitaria Minuto de Dios UNIMINUTO, Colombia

Adrián José Perea Acevedo: Universidad Distrital, Colombia

Adrián Serna Dimas: Universidad Distrital, Colombia

Mario Montoya Castillo: Universidad Distrital, Colombia

Andrés Castiblanco Roldán: Universidad Distrital, Colombia

Comité Científico

Karina Batthyány: CLACSO, Argentina

Pablo Vommaro: CLACSO, Argentina

Benjamín Mayer Foulkes: 17 Instituto de Estudios Críticos, México

Hector Domínguez Ruvalcaba: Universidad de Texas, Estados Unidos

Ricardo García Duarte: Universidad Distrital, Colombia

Alfonso Torres: Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Sara Victoria Alvarado: CINDE- Universidad de Manizales, Colombia

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

Contenido

Prólogo	9
Introducción	13
TERRITORIALIDADES	
Lo común y los bienes comunes como fundamento de nuevas territorialidades para la vida	27
<i>Oscar Useche y Clara Inés Pérez</i>	
Micropolítica y territorializaciones. Alternativas desde lo subalterno en tiempos de pandemia	47
<i>María Cristina Martínez y Elizabeth Martínez</i>	
La construcción de paz territorial: narrativas de jóvenes articulados a experiencias organizativas en tres subregiones de Antioquia	61
<i>Ariel Gómez G., Juliana Garcés S. y Catalina María Sepúlveda Z.</i>	
La espiritualidad como equilibrio sacionatural	77
<i>Luis Herrera Montero y Juan Fernando Vera Cabrera</i>	
Territorialidades y cuerpos yanakunas: pervivencia, memoria, defensa y re-existencia	93
<i>Adriana Anaconda Muñoz</i>	
ESPIRITUALIDADES	
Experimentaciones espirituales: monstruos, brujos y devenires	121
<i>Claudia Luz Piedrahita Echandía</i>	
Repensar las espiritualidades desde miradas contrahegemónicas del Sur	137
<i>Marcelo Fabian Vitarelli</i>	

¿Qué es lo dionisiaco?	149
<i>Adrián José Perea Acevedo</i>	
Profanación como traición en la configuración de las subjetividades en la condición neoliberal	169
<i>Jorge Eliécer Martínez Posada y Gina Marcela Reyes Sánchez</i>	
Espiritualidad y crítica como arte de vivir	179
<i>Mario Montoya Castillo</i>	
La narrativa espiritual del wanko y la pedagogización del cuidado de la vida en los wiwa	197
<i>Wilmer Villa, Ernell Villa y Agustín Malo</i>	
CUERPOS	
Los cuerpos monstruosos de la guerra: las mujeres excombatientes y la paz en Colombia	213
<i>Doris Lised García Ortiz</i>	
Del odio a la disrupción desde lo femenino: Lo abominable, lo monstruoso, híbrido y femenino	231
<i>Manuel Amador Velázquez</i>	
Cuerpos: estética de la sensibilidad	249
<i>María Cristina Fuentes Zurita</i>	
Devenir queer-devenir monstruo: del cuerpo del pecado homosexual a la potencia del cuerpo queer	265
<i>Jeisson Herley Camacho Téllez</i>	
Educación para la paz y educación del cuerpo (¿político?): aportes para pensar la subjetividad política	277
<i>Álvaro Díaz Gómez y Luisa Fernanda Marulanda</i>	
De cuerpos festivos y violentos entre hinchas que forman una barra brava en Bogotá	289
<i>John Alexander Castro Lozano</i>	



Prólogo

Claudia Luz Piedrahita Echandía

La publicación del primer texto producto de las investigaciones y debates del GT CLACSO en Territorialidades, espiritualidades y cuerpos, es un reto creador y crítico, tanto por sus implicaciones para el abordaje de elementos teóricos centrales en los Estudios Sociales, que enmarcan la serie discursiva de este grupo de investigación, como por el contexto histórico en el cual surgió, coincidente con el acontecimiento pandémico y con las profundas transformaciones que a nivel mundial se han desencadenado en 2020 y 2021.

La dimensión acontecimental de la pandemia nos está mostrando la emergencia de nuevas problematizaciones que se integran al campo amplio de indagación de este grupo de trabajo, configurando transposiciones que avanzan en la creación y la experimentación, expresadas en maneras otras de entender el actual mundo social. Para ello se propician convergencias que transitan entre lo epistemológico, lo político, lo estético, lo ético y lo espiritual, no como sumatoria de elementos, sino como creación de bloques que diluyen los significados adscritos a estos campos disciplinares y que instauran un devenir diferenciante.

En esta dirección, consideramos que aspectos emergentes relacionados con las territorializaciones, los cuerpos, y las espiritualidades, adquieren en este momento una gran importancia para la transformación de la vida en todas sus expresiones. Esto es, para el despliegue de las fuerzas corporales y la configuración de micro-resistencias y efectuaciones espacio-temporales que desdibujan la estratificación de territorios que transitan en la violencia, la muerte, la supresión del otro y la impostura de la diferencia.



Este GT, al integrar a sus interrogantes un devenir espiritual diferenciante, también está problematizando una nueva imagen de lo humano conectada al cosmos; otras formas de vivir, otras territorializaciones o poblamientos que componen el devenir nómada de las minorías, o sea, todo lo que está imbricado con lo posthumano.

Una preocupación central en este texto, que recoge entre otras problematizaciones los desencadenantes del acontecimiento pandémico, es comprender el papel actual de las minorías y de sus agenciamientos. Además, indagar por las formas mediante las cuales se constituye en cada uno de nosotros y nosotras la posibilidad de experimentar, de ser otro-otra, de desidentificarse, transitando en un plano de inmanencia que hace ruptura con un territorio capturado desde el Estado y desde las sociedades de control capitalísticas. Se propone la creación y la experimentación con un afuera, que permite elegir, inventar o crear términos que no están previamente acordados y que van configurando territorios lisos, existencias extrañas y espiritualidades laicas.

Estas reflexiones del GT en *Territorialidades, espiritualidades y cuerpos*, que se inicia como experiencia investigativa colectiva en 2020, le da continuidad a los abordajes filosóficos sobre pensamiento crítico, multiplicidad y diferencia del GT en *Subjetivaciones, ciudadanías críticas y transformaciones sociales*, que le antecedió, desarrollando una serie de proyectos en torno a la formación para la crítica y la construcción de territorialidades de paz, entre los años 2016-2019.

En este grupo de trabajo se desarrollaron conceptos de gran potencia, provenientes de la filosofía de la diferencia, los cuales estamos profundizando en las nuevas investigaciones del GT que involucran otra serie discursiva que hace visibles mutaciones subjetivas, políticas para la vida y existencias que transitan en la espiritualidad. Todas son apuestas por una vida que se juega en la inmanencia, la potencia y el deseo; existencias que se resisten a las capturas institucionales, a las apuestas neoliberales del rendimiento, de la activación del ego, y del control psíquico y social. Tales modos de existir hacen tránsito hacia formas de vida posthumanas que actualizan un sentido político y espiritual que le apuesta a una vida inorgánica y que, evidentemente, excede el criterio antropocéntrico.

10



El objetivo central de este grupo de trabajo se orienta, en estos contextos, a impulsar procesos formativos e investigativos que tienen como centro la crítica entendida como despliegue de la intensidad de la vida, como creación de territorios donde esta vida es posible y como experimentación con nuevas corporalidades o nuevas maneras de vivir. En fin, se trata de comprender a través de investigaciones convergentes la multiplicidad y el devenir acontecimental, o sea, aquello que rompe las regularidades espacio-temporales y que pone en suspenso la historia.

Es por esta razón que el devenir es central en la propuesta de este GT, en tanto que siempre se le está apuntando al cambio, la metamorfosis, el movimiento incesante y el eterno retorno de la diferencia. Lo que nos interesa no es lo que permanece capturado en un plano de organización; nos interesa lo que está emergiendo y la manera como el mundo social esta mutando y, precisamente por esta razón, el acontecimiento pandémico, que surgió de manera azarosa e imprevista, le dio a este GT un campo de investigación completamente coherente con sus principios filosóficos y sus interrogantes.

Cualquier acontecimiento, incluyendo el de la pandemia, lo entendemos como devenir, o sea, como algo que irrumpe desde el caos y detiene la continuidad de la historia, y el orden establecido, desplegando la diferencia que siempre regresa para reflejar otras territorializaciones, otras subjetivaciones, otras maneras de existir. Así que lo central del GT es producir efectos creadores/críticos en el nivel de lo teórico, lo social y lo político, además de ficciones que se juegan en lo metodológico, en tanto que se visibiliza la diferencia que emerge en el devenir acontecimental.

La investigación convergente, centrada en la multiplicidad o el encadenamiento de elementos y fuerzas que se hacen visibles en las propuestas de cada una de los centros miembros que componen el grupo de trabajo, es el camino que hemos elegido para constituir nuevos campos de indagación y nuevas problematizaciones que dan cuenta de lo original, de las diferencias y mutaciones que están irrumpiendo en el mundo social contemporáneo.

Espero que estas sintéticas reflexiones contribuyan a comprender la intención central de este GT que asume como referentes claves el acontecimiento, la efectuación y la transformación en la producción de sentidos, para dar cuenta de lo que ocurre en los intersticios, los entre-tiempos y las mesetas.





Introducción

La serie discursiva Territorialidades, espiritualidades y cuerpos como eje de convergencia crítica del Grupo de Trabajo

Oscar José Useche Aldana y Adrián José Perea Acevedo

En este libro nos aproximamos al concepto de territorialidades, entendiéndolas en su estrecha relación con la vida, como un escenario de resistencia y un campo de posibles, abierto a la experimentación. Las territorialidades son emergencias en donde se conectan potencias humanas y no humanas, que redefinen los modos distintos de existencia, componiendo nuevas intensidades y velocidades de las fuerzas que se encuentran en movimiento, capaces de plantearse los lugares desde donde reconstituir los mundos nuevos.

El territorio, como dice Rosi Braidotti (2015), está atado a la contingencia planteada por la disolución de la ecuación binaria entre naturaleza y cultura; este es uno de los elementos que disipan los límites entre lo humano y aquello que migra hacia la condición posthumana que brota marcada por las mediaciones digitales, que caracterizan el universo virtual, y por combinaciones inéditas de las distintas formas de vida.

El virus covid-19 es un buen ejemplo de esto. Una conexión nueva entre el murciélago y el humano en el entorno del calentamiento global, de la invasión por el mundo humano del hábitat de otras especies y, en general, de la grave crisis ambiental. En la pandemia, y con seguridad de manera amplificadas en la post-pandemia, se da cuerpo a la constitución de la zoeopolítica. Este devenir reordena los territorios sobre una revalorización del



zoé (vida biológica, nuda vida) y de sus potencias, al plantearse un giro ontológico y epistemológico que propone nuevas composiciones entre lo humano, lo animal y lo natural.

Los procesos de territorialización, impulsados desde el capitalismo cognitivo y financiero, que está al mando del modo de producción dominante, desarrollan los intentos de captura de esta nueva condición mediante la mercantilización de todo lo vivo. Para ello han acelerado la mediación tecno-científica e impulsado los procesos de reestructuración extensiva e intensiva del capital, a través de la prolongación de sus redes de extractivismo y despojo, así como de la promoción de sus subjetividades que vacían de sentido las relaciones comunitarias y las experiencias de cualquier otro tipo de relacionamiento con el mundo natural.

El orden impuesto por el capital en América Latina y otras regiones, busca generar contenedores territoriales que le permitan ahondar su experimentación de sistemas mercado-céntricos, basados en la economía extractiva de combustibles fósiles y minerales y la expansión de los monocultivos para el agro-negocio de exportación. Estos sistemas amplían la frontera agrícola, realizan una colonización violenta de las selvas y montañas, destruyen comunidades y economías locales y se extienden a expensas de la expropiación de los bienes comunes. A su sombra, medran todo tipo de economías ilegales que entran en la disputa por la captura de las rentas en los territorios.

La conducción del proceso de globalización neoliberal ha sido asumida por las grandes corporaciones transnacionales y por los organismos multilaterales como el FMI, el Banco Mundial y el Banco Central Europeo lo que ha transformado las funciones del más importante contenedor territorial, el Estado-Nación. Su papel en la economía ha sido limitado a administrar la desregulación de los mercados, a garantizar los flujos monetarios, a acelerar los procesos de privatización y a dar vía libre a la flexibilización del trabajo. Los Estados se concentran entonces en el despliegue de prácticas de soberanía policial y dominación de las poblaciones.

En ese horizonte, las lógicas de los estados de excepción se hacen regla para garantizar el desarrollo de las sociedades de control, el capitalismo de vigilancia y la movilidad forzada de las poblaciones, especialmente allí donde es necesario asegurar territorios para el capital global a costa del crecimiento de la masa de refugiados. La crisis de representación, así como el cuestionamiento a la legitimidad de la relación capitalismo-democracia, se hacen evidentes con la impotencia de las antiguas instituciones creadas en el marco de los Estados de bienestar de mediados del siglo XX, vaciadas ahora de los pactos distributivos y concentradas en proteger el puro lucro de los grandes agentes económicos. El acontecimiento pandémico es un ejemplo de cómo se han desbarajustado los supuestos de la economía de



mercado y se ha demostrado con contundencia que sus procedimientos no están hechos para la preservación de la vida, sino para la reproducción de capital a través de la especulación y la profundización de la desigualdad.

El pensamiento crítico debe afrontar el hundimiento de los referentes sociales y políticos del humanismo subyacente a los pactos de la modernidad, así como el desierto en que se han convertido las subjetividades hegemónicas. Nuevos modos de vida que se configuran en medio del caos proponen innovaciones sociales y formas nuevas de subjetividad que solo pueden efectuarse según una lógica rizomática de experimentación creadora. En ella hay que dar lugar a territorialidades de diferente escala (microscópicas y macroscópicas), aptas para recomponer las comunidades de vida y que se constituyan en líneas de fuga de las territorializaciones paranoicas locales o fascistas a gran escala (Guattari, 2013).

La alternativa para las fuerzas de la vida es resistir; en las circunstancias que nos plantea el mundo de hoy, en las condiciones de vida y de relacionamiento social en las que estamos emplazados en este momento histórico. Para eso hay que apelar a la valentía, la inteligencia colectiva y el ímpetu que nos requiere esta confluencia de crisis que ha agitado el caos que vibraba debajo del orden aparente del capital.

Estos elementos han contribuido a reconfigurar el campo analítico para los estudios sociales. Es la hora de hacer uso de la teoría crítica y de los saberes prácticos para determinar las condiciones de posibilidad para construir las nuevas prácticas, las nuevas intensidades y velocidades, las conexiones que permitan la emergencia de los territorios de lo natal, o sea el nuevo punto de partida para reconstituir el mundo de la vida.

Tal pragmatismo vital para reencontrar la emergencia, es un trabajo constante y de largo aliento. Pero ello implica mutaciones y metamorfosis, ¿cómo vamos a producir un devenir niño, un devenir mujer, un devenir animal, un devenir monstruo? Esto es, ¿cómo hacer el tránsito desde esa especie de vacío existencial y subjetivo que impera en los no-lugares del capitalismo neoliberal, para encontrar un punto de emergencia creador que renueve los universos de referencia y haga la apertura hacia inusitados territorios existenciales? (Guattari, 2015).

El proceso investigativo y crítico realizado por el GT CLACSO Territorialidades, espiritualidades y cuerpos durante 2019 y 2020 permitió ampliar las convergencias críticas en torno a las nuevas problematizaciones referidas a las emergencias territoriales. El grupo de investigación ha profundizado en los desplazamientos conceptuales y en el examen de las experimentaciones que se despliegan actualmente en el contexto latinoamericano y mundial, para hallar los entramados de los territorios que emergen, de las espiritualidades que nos conecten con los devenires de la biosfera y de zoé, de las nuevas sensibilidades y de las formas culturales que atraviesan la política de los cuerpos



La relevancia teórica del estudio de las territorialidades y las territorializaciones está dada por la urgencia de profundizar la ruptura con la noción del territorio impregnada por las ideas de los modelos de desarrollo que han orientado la modernidad, especialmente en esta última fase del capitalismo. Se requiere de otras maneras de entender los espacios para la vida, en clave de aprendizajes continuos e intercambios sustantivos entre todos los actores del territorio.

Esto está referido al habitar, o sea a las formas de construcción del territorio como un organismo en continuo movimiento, que no es ajeno a las luchas de los poderes, unos que intentan construir espacios cerrados aptos para la dominación, otros que surgen como fuerzas que buscan crear lugares llenos de sentidos, aptos para la vida, poblados de significados, en donde la pregunta sea por las relaciones vitales entre las mujeres y los hombres y de estos con la naturaleza, así como por la relación del sujeto consigo mismo, con sus territorios espirituales y corporales y sus opciones éticas y políticas. Esto nos sumerge en la riqueza y complejidad de los procesos caóticos que suscitan la vida.

Así, las territorialidades rebasan las visiones topológicas o de ser concebidas meramente como unidades administrativas del poder para, en cambio, proponer cartografías existenciales que buscan los puntos de conexión de las potencias sociales con sus espacios, tanto en el plano físico como en los entornos simbólicos y más allá de ello, en las posibilidades de generar agenciamientos colectivos.

Esto implica la consolidación de convergencias con múltiples visiones y maneras de concebir los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización que se convierten, por tanto, en un reto de orden teórico y a la vez de tipo práctico. La territorialidad es una fuente compleja de vitalidad; por tanto, es una fuente de saberes, de conocimientos que producen identidades y subjetividades capaces de reconocer y potenciar la diversidad. Desde allí, fundamentar esas existencias otras que se desarrollan de manera situada y en conexiones profundas y complejas con asuntos como lo ancestral y otras posibilidades de pensamiento.

Cinco son los textos que se ofrecen a los lectores en este apartado de territorialidades de este libro. El primero, se denomina “Lo común y los bienes comunes como fundamento de nuevas territorialidades para la vida” que suscriben Oscar Useche y Clara Inés Pérez investigadores de la Universidad Minuto de Dios de Bogotá. Allí se introducen las coordenadas del debate alrededor del significado de lo común y las particularidades que rodean los bienes comunes, así como su vínculo con las resistencias sociales que se libran en los territorios de la guerra colombiana. El estudio va dirigido a analizar las implicaciones que tiene este campo de relaciones para la emer-



gencia de territorialidades en las que creativas formas de comunalidad van anunciando espacios de autonomía en los que pueden originarse mundos nuevos que se sustraen al poder bioeconómico.

A continuación, María Cristina Martínez y Elizabeth Martínez, investigadoras de la Universidad Pedagógica Nacional y de la Corporación Compromiso, presentan el texto “Micropolítica y territorializaciones. Alternativas desde lo subalterno en tiempos de pandemia”. En él se plantean los entramados conceptuales y el reconocimiento de algunas experiencias de praxis que reivindican el pensamiento subalterno y que asumen el territorio como escenarios propios de micropolítica, multiterritorializaciones desde donde se ejercen resistencias, se producen espacios de subjetivación y de transformación social por fuera de los escenarios de dominación. También, para leer estas agencias territorializadas en clave de afianzar las acciones necesarias en la postpandemia.

“La construcción de paz territorial: narrativas de jóvenes articulados a experiencias organizativas en tres subregiones de Antioquia”, es el texto de autoría de Ariel Gómez-Gómez, Juliana Garcés Sarmiento y Catalina María Sepúlveda Zapata de la Universidad Autónoma Latinoamericana y la Universidad Católica de Oriente en Medellín. En él se da cuenta de la investigación sobre diversas formas en que las organizaciones, colectivos e iniciativas de jóvenes, asumen la defensa y construcción de la paz en perspectiva territorial en las subregiones del Valle de Aburrá, Oriente y Nordeste de Antioquia.

Este estudio se centró en jóvenes que están aportando a la construcción de paz en sus territorios, a partir de su participación en acciones colectivas desde donde se gestan transformaciones territoriales, resquebrajando los estigmas generados en los territorios y las poblaciones que han vivido la guerra, a través de prácticas organizativas que responden a acciones políticas para construir paces desde abajo.

A continuación, Luis Herrera Montero, codirector del GT, y Juan Fernando Vera Cabrera, de la Universidad de Cuenca, Ecuador, presentan su texto: “La espiritualidad como equilibrio siconatural”. En él se analiza la actual crisis sanitaria y económica producida por el acontecimiento pandémico, como síntoma de un proceso social ya no exclusivamente de riesgo, sino de preocupante degradación civilizatoria. En contextos de crisis, lo común se caracterizaba por multitudinarias movilizaciones de protesta e indignación, que implicaba tomar espacios públicos representativos. La problemática por covid-19 impide retomar tales manifestaciones políticas y nos interroga acerca de si dichas acciones han sido suficientes para detener la mencionada degradación civilizatoria que caracteriza al sistema global del capital, tanto en tiempos de normalidad como de crisis.



Se cierra esta primera sección del libro con el trabajo de Adriana Anacona Muñoz, “Territorialidades y cuerpos yanakunas: pervivencia, memoria, defensa y re-existencia”. Adriana es investigadora de la Universidad Santiago de Cali y líder indígena de la comunidad yanacuna. Allí se hace relación a las nociones de territorio y territorialidad que han puesto en discusión la forma cómo se defiende la identidad, el cuerpo (como territorio) y la pervivencia de este pueblo en una relación del campo a la ciudad, relacionado con el proceso de historia y memoria colectiva que permite cuestionar la relación con el territorio y reconstruir la identidad étnica como producto histórico.

Continuando con la serie discursiva de la que se ocupa el GT, la segunda sección de este libro se titula “Espiritualidades” y en ella se hace visible la emergencia de formas de existencia que encarnan, es decir, dan cuerpo y despliegan devenires, diversos modos de lo crítico. Esta aproximación permite asumir el concepto de espiritualidad sin caer en el privilegio racional trascendental que le otorgó la modernidad para proponerla inmanente, encarnada, situada y afectiva; ni en la captura de las religiones o de la oferta de mejoramiento del sí mismo en términos de efectividad, felicidad y desarrollo personal propia de la producción de subjetividad del capitalismo contemporáneo. Entendida entonces como modo de vida crítico, la espiritualidad considerada en el GT y sus investigaciones se convierte en punto de convergencia de los interrogantes que surgen hoy acerca de la constitución de subjetividades que desencadenan experimentos sobre sí mismas como alternativa ético-estético-política de resistencia a la gestión gubernamental de la propia existencia. En palabras de Foucault:

Creo que, si se quiere estudiar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, hay que tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación sino también las técnicas de sí. Digamos que debe tenerse en cuenta la interacción entre estos dos tipos de técnicas. Hay que tener en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros apelan a los procesos por los cuales el individuo actúa sobre sí mismo; y a la inversa, los puntos donde las técnicas de sí se integran en mecanismos de coerción y dominación. El punto de contacto, donde [la manera en que] los individuos son dirigidos por los otros se articula con la manera en la que ellos mismos se conducen, es lo que puede llamarse “gobierno”. Gobernar a la gente, en el sentido lato de la palabra, no es una manera de forzarla a hacer lo que quiere quien gobierna; siempre hay un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos, entre las técnicas que se ocupan de la coerción y los procesos mediante los cuales el sí mismo se construye o se modifica por obra propia (Foucault, 2016, p. 45).

Esta doble condición de la relación del sujeto consigo mismo (producida como variable estratégica de un modo de dominación e integrada por un sujeto a través de diversos dispositivos) es precisamente el punto de ata-



que que hace visible un análisis genealógico de este orden. Si esta articulación entre el diseño de conductas y modos de construcción o modificación de sí es la clave de la gubernamentalidad que nos gestiona, entonces la encarnación de un modo de vida crítico como espiritualidad se comprendería como el despliegue de experimentaciones subjetivas cuyo objetivo estratégico es escapar de tal captura gubernamental al multiplicar y hacer proliferar alternativas vitales, nuevos caminos y espacios para la incardinación de la potencia excesiva de la vida en tanto zoé.

La gestión de la pandemia termina siendo un ejemplo privilegiado de esta articulación. Reconociendo que para la mirada de propuestas críticas disponibles y en devenir el problema siempre es y será el presente en el que se ubican como emplazamiento estratégico para poner a prueba sus experimentaciones vitales, puede señalarse la tremenda importancia que adquiere la gestión de la subjetividad en los mecanismos de control propios del encierro y la cuarentena a partir de la relación obsesiva cuidado-auto-cuidado. El papel de la pantalla como espacio aséptico para la difusión de mensajes religiosos, de *fitness* y *training*, de yoga y técnicas para el control de las emociones como el miedo y la paranoia o para lidiar con la soledad y el desespero, es fundamental en este dispositivo. Y precisamente por eso que el punto de contacto entre estas técnicas termina siendo el enclave en el que las luchas subjetivas expanden su potencia creativa, valga la redundancia, desde su trabajo crítico.

Y es precisamente de esto de lo que se ocupan, en términos de convergencia crítica, los artículos que componen esta sección del libro. En “Experimentaciones espirituales: monstruos, brujos y devenires”, Claudia Luz Piedrahita Echandía, Directora del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y codirectora del GT, propone, en resonancia con las nociones deleuzianas de devenir y anomal, una definición de espiritualidad como experimentación de sí, cuya condición ontológica es su inmanencia y su potencia encarnada en un despliegue, su agenciamiento ético, estético y político asumido como ocupación por contagio y alianza del espacio marginal y liminar del anomal en tanto brujo y monstruo. En sus palabras,

lo que está en juego en estas prácticas espirituales, no es simplemente la configuración de una subjetividad extraña; lo que emerge es el sentido colectivo de la vida misma que pueda llevarse a su mayor nivel de intensidad, interconexión y multiplicidad, creando nuevos tiempos y espacios o el pueblo por –venir. Lo político, en esta dirección, está mediado por la creación de nuevas posibilidades de vida con alcances espirituales, de devenires brujos/monstruosos articulados a una experimentación colectiva, a un contagio encargado de alterar lo que existe (Ver página 133 de este libro).



En el artículo titulado “Repensar las espiritualidades desde miradas contra-hegemónicas del sur”, Marcelo Fabian Vitarelli, Director del Programa de Pueblos originarios de la Universidad de San Luis en Argentina, da cuenta de las modificaciones epistemológicas que impulsa la propuesta espiritual de las comunidades indígenas del sur latinoamericano cuyas cosmovisiones conectadas con la tierra y la naturaleza se enfrentan a las capturas teológicas propia de la hegemonía cultural del occidente conquistador para afirmar la vida desde la potencia creativa de las mujeres y de los grupos subordinados. En ese sentido afirma:

Las espiritualidades indígenas nos alertan sobre las causas y efectos de estos problemas y nos desafían a iniciar un proceso de reconexión con la naturaleza y a comprometernos en los procesos políticos de nuestros pueblos hacia la autodeterminación. Los pueblos indígenas sostienen cosmovisiones cosmos-céntricas y epistemologías diferentes (Ver página 140 de este libro).

“¿Qué es lo dionisiaco?” es la pregunta que titula el artículo de Adrián José Perea Acevedo, profesor del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, en la que esta se propone como acontecimiento que desplaza el papel histórico de la célebre pregunta kantiana por la Ilustración como eje de la crítica moderna y de su noción racional trascendental de espiritualidad para considerarla ahora como “realización vital de la crítica en la experimentación consigo mismo”. Esto le permite concluir que

este acontecimiento ya no tendría por lema *Sapere aude*, por más simpatía filosófica que tal principio nos despierte; se trata ahora de un *Experimentum sui*, un poner a prueba, en un trabajo de nosotros con nosotros mismos, posibilidades otras de ser, pensar, actuar, asociarse, amar, producir, y otro montón de infinitivos, como *reír, danzar y luchar* (Ver página 163-164 de este libro).

Jorge Eliécer Martínez Posada y Gina Marcela Reyes Sánchez, investigadores de la Universidad de La Salle, presentan en “Profanación como traición en la configuración de las subjetividades en la condición neoliberal” un análisis de la relación entre dispositivo y religión en el capitalismo contemporáneo como punto de partida para proponer una noción de espiritualidad comprendida como “actitud en el pensar” y “acto político” de donde se derivaría que la “espiritualidad es profanar lo que era indisponible y separado; restituir al uso; desactivar los dispositivos del poder y restituir al uso común los espacios que el poder había confiscado. Profanar no es la transformación de un modelo sagrado, intentando encajar lo grande en lo pequeño en una suerte de empresa deductiva, sino es la destrucción de las seudoformas expresivas de un eterno retorno al dispositivo sagrado” (Ver página 176 de este libro).



Mario Montoya Castillo despliega en “Espiritualidad y crítica como arte de vivir” una meditación desde Kandinsky y Heidegger del carácter estético de la espiritualidad, de la creación de sí como conexión entre arte, crítica y vida. La apertura ontológica configurada en la emergencia de lo posible en la obra de arte tendría su equivalente ético en la experimentación de quien “habita poéticamente el mundo”, es decir, de quien se vive en términos de una “estética de la existencia”:

Nuestro camino espiritual es alumbrado por las voces de la crítica para abordar y actuar frente a las problemáticas contemporáneas, en unos tiempos en los que, habitar el mundo espiritualmente, exige un paso fundamental: ganar conciencia de lo que ha pasado y de lo que pasa y tener una voluntad de querer abrir caminos nuevos. ¡Un arte de vivir! Sí, un arte de vivir que no confunda el “ir mejor” con otro distante y distinto de “ir más lejos”. Que no confunda el buen vivir con el abrumador costo del éxito y del progreso (Ver página 184 de este libro).

Esta sección finaliza con el artículo titulado “La narrativa espiritual del wanko y la pedagogización del cuidado de la vida en los wiwa”, en el que Wilmer Villa, Ernell Villa y Agustín Malo, investigadores de la Universidad Distrital, la Universidad de Antioquia y de la Universidad Nacional respectivamente, dan cuenta de la relación ave (wanko)-pueblo (wiwa)-cosmovisión (zatuhkua) en la pregunta por la vida y la muerte y su lugar en la espiritualidad de este pueblo de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. En este sentido, el artículo comprende a la espiritualidad

como una pedagogización del cuidado de la vida, donde las narrativas ancestrales, brindan los contenidos necesarios para pensar desde una dinámica intracultural, posibilitada por los soportes de repliegue y amarre ontológico, donde estos se pueden comprender como aquello sobre lo que recae, todo lo que posibilita la escenificación de un modo de ser, una experiencia de configuración que se pone a consideración a partir de lo contiene (Ver página 207 de este libro).

El tercer apartado se refiere al concepto que cierra la serie discursiva del GT: Cuerpo. La complejidad de las interacciones propias de las series discursivas expresa en esta noción problemática toda su extensión, pues es evidente que el cuerpo es necesariamente territorio: espacio cargado de marcas y gestos, superficie estratégica de dominaciones severas y luchas de resistencia, despliegue de afectos como agencia vital, punto de encuentro y reconocimiento de sí y del otro y de lo otro; y es también espíritu, en cuanto lo entendemos aquí más allá de la dicotomía que lo separa de sus fuerzas transformadoras y creadoras para restaurar su inmanencia como potencia y no como obstáculo, carga o desafío para la trascendencia o lo trascendental. Definir a la espiritualidad como la encarnación de un modo de vida crítico implica reconocer la materialidad sagrada del cuerpo, moldeado por captura y al mismo tiempo lleno de posibilidades otras de exis-



tencia. Los artículos de esta sección se caracterizan por hacer visible esta doble condición ontológica, así como sus expresiones éticas, estéticas y políticas en contextos situados y luchas precisas.

El primero de ellos se titula “Los cuerpos monstruosos de la guerra: las mujeres excombatientes y la paz en Colombia” y en él Doris Lised García Ortiz, estudiante del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, hace visible la configuración de los cuerpos de las mujeres excombatientes de las FARC en el doble movimiento de su captura patriarcal y su devenir revolucionario. Este devenir termina siendo “monstruoso” cuando se hace patente en el cuerpo de estas mujeres las exigencias normalizadoras de su condición de “dadoras y cuidadoras de la vida” al mismo tiempo que capaces de muerte; así como el desafío de reintegrarse a una sociedad que las excluyó antes de su incorporación a la guerra. En sus palabras:

Las mujeres guerreras entonces, hoy como ayer, quedan en la encrucijada de ser buenas o malas, brujas o hadas, putas o santas, magníficas o monstruosas, despreciando lo que son en realidad, lo que son sus cuerpos sujetados, incardinados política, social y culturalmente, pueden expresar del mismo fenómeno del conflicto interno (Ver página 227 de este libro).

Manuel Amador Velázquez da cuenta de su trabajo de investigación en “Del odio a la disrupción desde lo femenino: Lo abominable, lo monstruoso, híbrido y femenino” a partir de la reflexión teórica y la narración testimonial de los conocimientos emergentes en la puesta en escena de un taller con el mismo nombre. El performance desplegado es una experiencia de nombrar las dominaciones impuestas sobre cuerpos que pasan por la experiencia de su dolor al tiempo que abren la posibilidad de una nueva vida. En sus palabras:

El arte y la creatividad se presentan, así, como elemento para reinventar otros rumbos y otros caminos de entendimiento ante todas esas formas del poder desde nuestro propio territorio: el cuerpo, el cuerpo nuestro que nos ha acompañado con otros que nos han enseñado tanto, desde la mirada dispuesta a mirar, desde la empatía y desde los que nos han enseñado desde sus gestos y risas donde se encontró un saber desde la disidencia como monstruos, híbridos, seres abominables y femeninos que, en algún lugar, fueron lanzados, como mi amigo Joao, que nos dejaron saberes ocultos entre los pliegues de nuestro cuerpo, cuando compartimos y fuimos abrazo y risa, libres en el margen, construyendo testimonios de haberlo vivido, y sido movimientos libres frente a la norma (Ver página 246 de este libro).

En “Cuerpos: estética de la sensibilidad”, María Cristina Fuentes Zurita, investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, parte de la pregunta por el papel del artista performático como “cuidador de la energía de la comunidad” para proponer un análisis desde experiencias



estéticas situadas de cuerpos que desafían las capturas normativas del patriarcado desde lo queer. La narración de estas experiencias en torno a su tarea crítica y creativa le permite afirmar, en términos de una “política del afecto y del respeto”:

Considero que todos los artistas entrevistados son verdaderos monstruos. Trabajan con potencia...vibran en su energía; a veces con máquinas, pero con un cuerpo; y desde el afecto, sienten y piensan las emociones sociales, las cuestionan. Así producen grandes o pequeños acontecimientos de cambio; trabajan por el mundo por venir (Ver página 262 de este libro).

Jeisson Herley Camacho Téllez, estudiante del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas propone en “Devenir *queer*-devenir monstruo: Del cuerpo del pecado homosexual a la potencia del cuerpo *queer*” un análisis histórico de “la concreción del cuerpo homosexual como cuerpo del pecado, cuerpo medicalizable y cuerpo jurídico”. Haciendo visible la captura moral inherente a una visión del cuerpo propia del heteropatriarcado y sus efectos en el saber médico y jurídico, emerge también un cuerpo que resiste desde su potencia monstruosa multiplicando estrategias de desujeción por creatividad y experimentación. Esta reflexión le permite concluir:

“En síntesis, el cuerpo queer no es por lo que no se puede demarcar una única forma de entender el despliegue de este, lo que permite hablar del cuerpo queer, es la potencia de este, el despliegue y las formas como aparece en público para evidenciar los antagonismos y limitaciones de una sociedad construida sobre la base de los binarismos identitarios; en las formas que interpela y cuestiona el cuerpo del pecado, el cuerpo medicalizable y el cuerpo jurídico. Para desplegar otras formas de existencia entre los límites de ellos tres; el cuerpo queer aparece como posibilidad emancipatoria, de contagio, de exageración que irrumpe con las determinantes biológicas, culturales, eróticas y románticas del capitalismo” (Ver página 275 de este libro).

En el artículo titulado “Educación para la paz y educación del cuerpo (¿político?): Aportes para pensar la subjetividad política”, Álvaro Díaz Gómez y Luisa Fernanda Marulanda, investigadores de la Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia, asumen al cuerpo y su relación con la sujeción propia de dispositivos de formación como “carne culturalizada” gestionada en una “cultura encarnada” y expresada a su vez como “cultura encorpada”. Esto les permite plantear la pregunta acerca del lugar del cuerpo en una cultura que tiene el desafío de educar para la paz, proponiendo que tal posibilidad sólo es viable en tanto este cuerpo se constituya como subjetividad política. Para esto, dan cuenta de su experiencia formadora e investigativa en la Cátedra para la Paz realizada en su Universidad en términos de sus desafíos y aprendizajes metodológicos, pedagógicos y políticos.



Esta sección finaliza con el artículo de John Alexander Castro Lozano, estudiante del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital, titulado “De cuerpos festivos y violentos entre hinchas que forman una barra brava en Bogotá”. En este texto se hace visible el papel del cuerpo en la relación “carnaval”, “combate” y “aguante” propia de la expresión violenta y paradójicamente festiva del contexto cultural del enfrentamiento afirmador de la identidad de la barra brava y del hincha inmerso en ella, a través de un análisis de un trabajo de campo etnográfico. El núcleo de este estudio es un cuerpo marcado por las cicatrices y los tatuajes moviéndose en danzas y cantando consignas que se expone a la violencia simbólica y real de la barra opositora como prueba de su fidelidad, de su amor, dirá un testimonio, al equipo y a la barra.



TERRITORIALIDADES



Lo común y los bienes comunes como fundamento de nuevas territorialidades para la vida

Óscar Useche¹
Clara Inés Pérez²

Introducción

Desde muy distintos enfoques epistemológicos y políticos se ha aceptado la existencia de una profunda crisis de la relación entre el modo de vida y de producción predominantes en la sociedad y los ciclos vitales del planeta. Su principal expresión es la acelerada degradación de la biosfera, sometida a procesos de explotación con base en los supuestos de una economía ortodoxa (*mainstream*) cuya racionalidad de acumulación y lucro (*profit*) depende del consumo y el desperdicio a gran escala. Todos ellos son factores altamente entrópicos que ponen en grave riesgo las redes en que se cimienta la vida (Georgescu-Roegen, 1996).

El debate alrededor de las alternativas a la degradación ecológica ha puesto en primer plano los problemas atinentes a la reconfiguración de los bienes comunes y dentro de ellos, con especial relevancia, la de los comunes naturales. Ese repertorio de bienes de uso colectivo y compartido, como



-
- 1 Oscar Useche es director de INNOVAPAZ Instituto de No Violencia y Acción Ciudadana por la paz y líder del grupo de investigación Ciudadanía, paz y desarrollo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO.
 - 2 Profesora e investigadora de la Maestría en Paz, Desarrollo y Ciudadanía, Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO.

el aire, el agua, la tierra, la biodiversidad, están siendo sometidos a asedio por parte de un sistema económico y de un proyecto de desarrollo que se proponen convertirlos en valores de cambio para el mercado global.


Esta es una de las cuestiones que define la contemporaneidad del problema bio-económico que caracteriza la fase actual del modo de producción capitalista (Useche, 2011) y que aspira ubicar la economía de mercado como la única criba de análisis legítimo para validar los sistemas de producción. Igualmente, la razón mercantil, que define la propiedad y la ganancia como principios inamovibles, atraviesa a ese otro conjunto de bienes comunes que llamamos bio-culturales.

Los procesos de acumulación de capital, y el biopoder que los agencia, han puesto a la vida como centro de su captura y exacción de plusvalor, extendiendo las prácticas y pautas propias de sus sistemas cerrados, homogeneizadores y mecanicistas (Fumagalli, 2010) a las fuerzas y relaciones sociales singulares y vibrantes que están en emergencia y que pugnan por constituir nuevas territorialidades vitales.

Así, los sistemas diversificados de producción como las fincas o granjas integrales sustentables y autosostenibles, que dan soporte a la economía campesina (Toledo, 1993; Useche, 2012); o las huertas indígenas como los Nasa tul- Kwe'sx tul- en el Occidente colombiano (Vásquez, 2004); o las chagras de las comunidades amazónicas (Giraldo & Yunda, 2000) se ven amenazados por la expansión de los monocultivos de plantación destinados al agro-negocio, o por la ganadería extensiva, o por la arrasadora fiebre maderera que deforesta miles de hectáreas de bosques cada año, sometiendo a la competencia inclemente, no solo modos propios de resistencia económica, sino a un conjunto de formas de vida que son expresiones de la diferencia y la diversidad cultural.

Algo similar ocurre en lo que se refiere a otros bienes inmateriales como los que constituyen los patrimonios culturales, intelectuales, o los que están ligados a la memoria de las comunidades y, más recientemente, a la difusión de las más diversas modalidades del intelecto general (Marx, 2002) que se agigantan en volumen y densidad, circulando por las redes de internet y otros medios digitales y electrónicos.

28



La cuestión de lo común y de los bienes comunes se ha ido consolidando como un enfoque alternativo a la primacía del “homo oeconomicus” que generalizó en la sociedad la lógica de la competencia y del individualismo, propiciando acelerados ciclos de acumulación del capital, mediante la desposesión de los bienes comunes de nuestras sociedades. Lo que está en discusión es la urgencia de redefinir lo que es “ser en común”; es decir, lo que es producto de la cooperación comunitaria animada por el principio del don y la gratuidad (*non-profit*), marcando diferencias con lo que se desenvuelve en los ámbitos del mercado y de la ganancia.

Este texto está inscrito en las pesquisas que adelanta el grupo de investigación “Ciudadanía, paz y desarrollo” de UNIMINUTO, en el ámbito de lo común, los bienes comunes y la comunalidad, elementos que se conciben como cimientos para la emergencia de territorialidades de paz. Estudios comparados entre comunidades del medio rural, en el Magdalena Medio colombiano, y comunidades urbanas en Bogotá, como el que ha adelantado este equipo en los últimos años, han contribuido a la comprensión crítica de nuevos problemas conceptuales y prácticos en torno a estos modos de resistencia en los territorios³.

El abordaje de estas cuestiones se expondrá, en primer término, introduciendo las coordenadas del debate alrededor del significado de lo común; luego se abordarán las particularidades que rodean los bienes comunes y su vínculo con las resistencias sociales que se libran en los territorios de la guerra colombiana; a continuación, se presentará, a manera de conclusiones, un análisis de las implicaciones que este campo relacional tiene para la emergencia de territorialidades en las que creativas formas de comunalidad van anunciando espacios de autonomía en los que pueden originarse mundos nuevos que se sustraen al poder bioeconómico.

La pregunta que guía este escrito es: ¿cómo lo común y los bienes comunes pueden movilizar las resistencias sociales que agencian la emergencia de territorialidades para la vida?

El acontecimiento de la emergencia de lo común

Para situar esta discusión hay que entender que lo común no precede a los procesos sociales; “(...) no es una propiedad antropológica o una disposición ontológica primera” (Ranciere, 2011, p. 161). Son los modos de vivir, y los procesos de subjetivación que se producen en trayectos productivos y culturales, los que ponen en común lo que era de la órbita de lo privado o de lo estatal.

Lo común emerge como un acontecimiento desencadenado por acciones micropolíticas que buscan encuentros y conexiones de subjetividades singulares para generar territorios cuya clave es la diferencia. Esto se produce originalmente en el ámbito de la vida cotidiana de las comunidades, esto es, en el campo de la cultura y de los modos de existencia. Es allí donde se producen pequeños acontecimientos transformadores, o cuando menos perturbadores, cuya concatenación incita a la configuración de un campo de lo común y de los bienes comunes.



3 Al respecto puede consultarse el libro *El común y los bienes comunes: expresiones de nuevas ciudadanías y territorialidades para la paz en Colombia* (Useche, et al., 2020).

Al agenciamiento, que engloba todo lo que se desarrolla en los diferentes registros de la constitución del campo de lo común, lo nombraremos como comunalidad. Esta se encarga de movilizar el deseo colectivo de cooperación y conexión de subjetividades comunitarias y de vincular la dimensión ontológica del común, con los sujetos emergentes; es decir, crea un campo de fuerza que conjuga el ser y el sujeto de lo común. La comunalidad es un conjunto de relaciones que se despliega en tres trayectos o vectores: a) la producción de disposiciones subjetivas hacia el encuentro creativo; b) la redistribución de los espacios de lo común y de lo no-común; y c) el despliegue de nuevas composiciones de las fuerzas diferenciales presentes. Con ello se agencian las asociaciones y convergencias que tienen la facultad de generar acontecimientos resistentes que se fugan del centro hegemónico.

En cuanto las resistencias sociales operen como la afirmación de las potencias vitales de los cuerpos individuales y colectivos, conseguirán desplegar micropoderes capaces de crear zonas de la política y la cultura que agencian devenires comunalitarios. Esto es, desde el campo de las resistencias se dinamiza la irrupción de mundos comunes que provienen de la vinculación de las múltiples comunalidades que están germinando en un territorio dado.

La comunalidad irrumpe entonces no como una unidad, que engendra universos homogéneos y simples, sino como la urdimbre de muchos comunes que se afectan mutuamente, multiplicando lo diverso y redefiniendo los órdenes que ponen en común lo que no era común. Se trata de: “(...) una redistribución completa de los repartos entre lo común y lo no-común (...) La comunidad que se abre es una comunidad disensual que coloca un mundo común en otro” (Ranciere, 2011, p. 160)⁴.

Lo común deviene acontecimiento cuando se constituyen subjetividades y prácticas políticas que navegan en líneas de fuga, subvirtiéndolo los lugares y roles que los poderes centrales le han asignado a las comunidades o a cualquier otro tipo de sujetos sociales. Entonces hay un descentramiento de tales sujetos, que migran hacia los espacios potenciales que se encuentran en los límites del sistema. En esos trayectos de fuga se producen mutaciones que intensifican su desterritorialización con respecto a las áreas de control del poder instituido.

Las huellas del acontecimiento constitutivo de lo común hay que seguir las en la pluralidad de ejercicios de resistencia y en el gran acumulado de luchas de las comunidades, que pugnan por no dejarse atrapar en la lógica



4 La discusión de Ranciere (2011) se dirige a señalar que: “La política se practica poniendo de nuevo en cuestión las adherencias comunitarias existentes e instituyendo esas nuevas relaciones, esas “comunidades” entre términos que ponen en común lo que no era común” (p. 162).

binaria de la política hegemónica. Los poderes centrales siempre intentarán afiliarlas al ámbito de la división amigo-enemigo en que inscriben la guerra y otras violencias; o presentarles como una disyuntiva inapelable la opción entre lo individual y lo colectivo; o enrolarlos en el dualismo entre la naturaleza y la humanidad.

Lo común es la fuerza constituyente de las políticas y las subjetividades aptas para la afirmación de la vida. Es en este ámbito que emergen los muchos posibles, entre los que se encuentra la efectuación de la potencia de quienes fueron marginados de los asuntos comunes. El interrogante es si serán ellos capaces ahora de abrirse paso como sujetos de su propia concepción de una forma de vida común. Es solamente en el proceso de experimentación del “ser en común” que podrán percibirse las intensidades de encuentros y desencuentros, los vínculos y las tensiones que ocurren cuando está emergiendo lo insólito, lo inesperado, lo monstruoso, es decir, cuando se deviene en la diferencia para ensayar mutaciones y transformar la resistencia en re-existencia, haciendo posible nuevas modos de vida⁵.

La investigación crítica tiene ante sí el amplio campo de indagación por los pequeños acontecimientos que se van formando en torno a las experiencias de gestión colectiva en espacios de cooperación y de hermanamiento, donde un conjunto comunitario asume la defensa, recuperación o expansión de un bien natural, biocultural o construido para persistir y ahondar en su resistencia. Además, la configuración de campos relacionales, que pone en contacto este tipo de resistencias, dan aliento al acontecimiento de la comunalidad como campo autónomo del poder propio del común.

La comunalidad está referida entonces al tipo de vínculos, subjetividades y encuentros que emergen cuando se pone en práctica un cierto modo de existencia. Quienes hacen parte del experimento, asumen que se puede vivir de cierto modo, a contramano de las semióticas prevaletentes y de los dispositivos de subjetivación que ordenan de una determinada manera la convivencia, estableciendo unas reglas y unos mandatos jurídicos que son funcionales a los grupos dominantes. Atreverse a romper estos moldes y estas líneas de sentido que construye el poder es el primer reto de las comunidades en resistencia para alumbrar una nueva comunalidad, o sea, un nuevo ser comunal que se fuga de las regulaciones hegemónicas y establece que sus luchas se van a dar en el plano de la vida, de lo viviente y de lo vivido.



5 Estas formas del devenir las resume Claudia Piedrahita así: “Deleuze en Nietzsche y la Filosofía (1971) plantea que el devenir es diferencia con uno mismo, y en Diferencia y Repetición (2009), afirma que la diferencia es precisamente el monstruo, así que lo que se logra en la filosofía del devenir es la reconfiguración del valor de la diferencia y la conceptualización del devenir monstruo como capacidad para metamorfosearnos, resistir y sobrevivir en este mundo contemporáneo” (Piedrahita, 2018, p. 44).

Esta es una construcción conceptual de larga data. Podemos apoyarnos en la genealogía que Giorgio Agamben (2014) hace en referencia a cómo “darse una forma de vida común” y sobre la subversión que significó al respecto el monaquismo occidental, particularmente el representado por Francisco de Asís y sus seguidores. Ellos inauguraron la idea y el conjunto de prácticas de vida que se despojan de propiedad y reivindican la pobreza (la “altísima pobreza”) que desafió las reglas eclesiales y el derecho de la época⁶.

El monje de Asís y los franciscanos llamaban a apartarse de la confusión entre regla y vida y, ante todo, renunciar a la precariedad de una existencia en donde cada una de las palabras, de los gestos y de los silencios no se diferenciara de lo normado. Según esto, su principal legado se refiere a:

(...) cómo pensar una forma-de-vida, es decir una vida humana que se sustraija por completo a ser capturada por el derecho, y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancia jamás en una apropiación. Tal tarea exigirá una elaboración de una teoría del uso (...) y a partir de ella la crítica de esa ontología operativa y gubernamental que, bajo los disfraces más variados, continúa determinando los destinos de la especie humana (Agamben, 2014, p. 14).

Entonces, la “altísima pobreza” hace referencia, ante todo, a la producción de una subjetividad social divorciada tanto del individualismo como de aquella comunidad política que se unifica alrededor de la propiedad. No se trata de la miseria o de la carencia material, sino de la emergencia de sujetos cuyo elemento en común es su capacidad de conformar nuevas composiciones de potencia social, autónomas frente a la propiedad.

Los franciscanos articulan esta mirada con la ley natural según la cual “todo pertenece a todos”, o, “todas las cosas son comunes”. Lo que significa que el común se derivaría de un iusnaturalismo atado a una comprensión de “(...) la vida como aquello de lo cual nunca se da propiedad, sino solamente uso común” (Agamben, 2014). Los teólogos de la liberación contemporáneos como Leonardo Boff (2009) han actualizado este concepto y otros le han dado entidad política (Hardt y Negri, 2011). Esta es también la lógica de la multitud de la que hablara Spinoza (1999) como “el único sujeto posible de la democracia”.

La territorialidad, lo terrígeno y los sujetos de lo común

32 Para actualizar el sentido de los conceptos de lo común, la comunalidad y los bienes comunes, tomando los anteriores referentes, es necesario resignificar la red de acciones compartidas en términos de reciprocidad y cooperación



6 Nos referimos al libro *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*. Allí se lee: “(...) lo que se cuestionaba en los movimientos no era la regla sino la vida; no el poder profesar este o aquel artículo de fe, sino el poder vivir de cierto modo, practicar alegre y abiertamente cierta forma de vida” (Agamben, 2014, p. 134).

que ocurren en los territorios. De ese modo se restaura la memoria de la gratuidad y del don (principio no lucrativo o *non-profit*), con las que las personas y las comunidades resisten a la crisis económica y social, así como al conflicto armado. Desde abajo, y en la periferia del orden en crisis, se van configurando formas de vivir resistentes que encuentran en los bienes comunes un lugar que provee de consistencia material y cultural para el ensamblaje de la multiplicidad de órdenes comunitarios nuevos que están en emergencia.

Igualmente se va dando la composición de los sujetos comunitarios de los territorios, se potencia la idea del “nosotros” e irrumpen los procesos de comunalización como producción y reproducción permanente de los comunes (De la Cuadra, *et al.*, 2020). Se habla de sujetos de lo común y sujetos “con la comunidad” (Torres, 2013) capaces de experimentar una serie de acciones y afectos que se van constituyendo en hábito y costumbre. De este modo, surgen vínculos a través de los cuales se aprende el uso de los bienes comunes, sin proceder a su apropiación particular, pero sí haciéndolos parte de los modos de existencia comunitarios. Descubrir colectivamente tales bienes y definir sus formas de uso, en cuanto se definan como sujetos de no-apropiación en el territorio, se puede traducir en un *ethos* que se diferencia de las subjetividades y comportamientos que reproducen el paradigma dominante.

Para nada aparece aquí una idea de la comunidad como una sustancia que está dada, ni de un territorio preconfigurado, ni tampoco hay una alegoría a la pobreza como mera desposesión. Por el contrario, la tradición comunitaria puede ser actualizada e incorporada a los torrentes de los acontecimientos creativos de comunalización. Es decir, muchas formas comunitarias, así como otras maneras de asociación de los de abajo, pueden devenir en campo de lo común. Algo similar ocurre con los pobres; hay que develar su potencia afirmativa, que no reside en el tener o carecer, sino en el ser “ (...) de tal manera que no carecemos de nada, salvo de lo no necesario” (Agamben, 2014). Los pobres así concebidos tenderán a buscar lo común y las subjetividades que los atraviesan harán parte principal de los procesos de comunalización.

Por supuesto, hay subjetividades hegemónicas que alientan el miedo a los pobres, intentando evadir el problema de los posibles que anidan en su potencial comunalización, lo que los convertiría en fuerza transformadora. Adela Cortina (2017) creó la categoría de aporofobia para señalar aquella forma de xenofobia que promueve el rechazo a inmigrantes y refugiados, no por el hecho de ser extranjeros, sino por ser pobres. ¿Por qué y quién odia a los pobres?

Lo que hay detrás del odio a los pobres en sus diferentes formas es el miedo, puesto que los pobres constituyen una amenaza directa a la propiedad no solo porque carecen de riqueza y podrían incluso estar justificados para robarla (...) sino también porque tienen el poder de socavar y derribar la república de la propiedad (...) (Hardt y Negri, 2011, p. 61).



En cuanto a los territorios, su producción social y cultural, conlleva devenires similares a los que hay implicados en la creación de comunidades de vida. En efecto, situar la comunalidad en los territorios implica participar de los procesos que desembocan en la creación de territorialidades existenciales, en donde la cooperación humana que conforma el “nosotros” debe derivar hacia el reconocimiento y asociación con las formas de vida no humanas, constituyendo comunidades de vida.

La comunalidad agencia territorialidades que se fundan en la multiplicación de experimentaciones con predominio del intercambio solidario, la gestión autónoma y la gratuidad. Estos principios están por fuera de la prelación que la ideología económica neoliberal otorga a la ganancia, al valor de cambio y a la omnipresencia del mercado, con los que el poder dominante ordena los territorios. En cambio, se preocupa por mostrar que hay otro tipo de combinación de fuerzas productivas sociales que pueden devenir en intercambio colectivo de valores de uso, de recomposición de la cultura del don y de emergencia de otros modos de producción de bienes y de cultura que rehacen los territorios como contenedores de relaciones de cooperación entre todo lo viviente.

El estudio de Marcel Mauss sobre la economía del intercambio-don muestra cómo las comunidades que la practican se inscriben en reglas de generosidad y constituyen una serie de principios y razones que destacan la intensidad de los intercambios de dones. Así mismo se señala de que manera todas ellas configuran una especie de derecho natural que se resiste a entrar en los confines de la economía del utilitarismo (Mauss, 2009).

Hay aquí uno de los mayores desafíos: la constitución de nuevas formas del habitar, es decir, de hacer que germinen órdenes nuevos u “órdenes implicados” que se han mantenido plegados (Bhom, 1988) en medio del caos (desorden) desplegado y explícito de las prácticas del neoliberalismo. Los órdenes implicados solo irán aflorando en los bordes difusos de comunidades que aprenden constantemente, cuya inspiración está en el darle curso a la diversidad para demostrar que allí radica la fuerza afirmativa de la vida. En su despliegue se están alzando territorialidades que ofician como continentes de los ensayos de nuevas formas de vivir intensamente en el encuentro fecundo, la solidaridad y el hermanamiento con todos los seres vivientes.



El resistir y crear territorios existenciales son procesos que van de menor a mayor complejidad y que discurren como múltiples encuentros y desencuentros cuyo fundamento es la singularidad y la diferencia. Como dice Morin, la vida misma, así como la confluencia de los procesos propios de la comunalidad, se dan gracias a “la extraordinaria proliferación de multiplicidades” (Morin, 2006, p. 54). El territorio mismo ya no es un plano topológico atravesado por las líneas de los poderes globales del capital o por los poderes armados de la guerra que uniforman el paisaje y homogenizan el espacio.

Lo que irrumpe son mundos nuevos que se abren camino dando a luz formas creativas del tejido social. Este se forja en medio de la incertidumbre de la búsqueda colectiva, apelando a su propia riqueza cultural, a la productividad de sus redes colectivas, a la capacidad de innovar sus formas económicas solidarias y a la potencia energética de sus afectos, para dar sostén a la comunidad.

En el territorio, que deviene territorialidad y comunalidad, se instituye un campo de relaciones profundas que, en su origen, se configuran desde las resonancias que produce el contacto con la tierra. Las comunidades ancestrales tienen la sabiduría de lo terrígeno (Garavito, 2000), al integrarse con la potencia de la tierra y generar, desde allí, movimientos de creación. Para la resistencia indígena, la Pacha Mama no se somete a las formas territoriales promulgadas por los poderes centrales desde su gestión administrativa y política de ordenamiento. Por eso prosiguen sus luchas de recuperación de la madre tierra, que es el corazón de lo común, manteniendo el cuerpo comunitario conectado con lo terrígeno y fluyendo por fuera de los límites del territorio demarcado.

Para las comunidades indígenas esto concierne a un contrato que va más allá de lo social (aunque lo involucra), que es un contrato natural. Esta sensibilidad se compone con lo sagrado, con lo ritual y con la producción material basada en el valor del don. También entra en contacto con el poder originario de la vida cotidiana y con el sentirse parte de la biosfera, todo lo cual constituye la fuerza espiritual, es decir vital, cultural, simbólica, movilizadora del deseo y las pasiones. Contrato natural que hace alusión a la ley de vida que reclamaban los monjes franciscanos y que “no se rige por el paradigma de los poderes mundanos” (Agamben, 2014, p. 146), que requiere “repensar el espacio (...) revolucionar el tiempo” (Serres, 1994) e impedir que la diversidad continúe presa de la obsesión por el control y la territorialización despótica. De ahí que sea:

(...) hora de prestar atención a Serres que, de tiempo atrás, ha clamado por un contrato omitido, por el pacto que quiso ser reemplazado en el contrato social: el pacto natural con la tierra y con el resto de los seres vivos con quienes compartimos la existencia. Sin la tierra y los demás, simplemente no somos (Useche, 2008, p. 97).

Lo anterior significa que estas territorialidades son la morada de muy diversas prácticas y lógicas de vida, por donde transita la diferencia encarnada en las expresiones de los distintos modos de ser y vivir la comunalidad. En ese entorno se fraguan las diferentes subjetividades que surgen de las relaciones singulares que se establezcan entre los seres humanos y las demás manifestaciones de lo viviente. Será un problema de métodos y mediaciones pedagógicas y políticas encontrar la coexistencia no violenta



entre ellas mediante un aprendizaje continuo del modo de ser en común concebido en las prácticas de las comunidades de vida o comunidades bioaprendientes (Pérez, 2020)⁷.

El modo de producción contra los bienes comunes

El modo de producción que se hizo hegemónico ha subordinado los elementos que componen la biósfera y los han convertido en bienes libres, clasificados y capturados en los territorios, como recursos para la actividad económica capitalista. Así, según la teoría de la economía convencional (*mainstream*), un territorio puede ofrecer ventajas comparativas en la competencia de mercado, si las unidades de capital que tienen a su disposición los considerados como “recursos naturales”, desarrollan su explotación, imponiendo costos por externalidades a quienes no cuentan con ellos.

Para este enfoque dominante, readecuado por el neoliberalismo en los años 80, los países deben apuntar a especializarse en la producción de aquello en lo que son más productivos. La generación de una riqueza mayor en un territorio estaría dada gracias al establecimiento de estrategias que le permitan elegir aquel producto en el que se es más productivo comparativamente. (Ricardo, 1985). Este tipo de división internacional del trabajo, administrada por los superpoderes que regulan el libre comercio, propugnan por la especialización mono-productiva de los territorios.

Hay unas determinantes tecnológicas, que hacen visible la asimétrica generación del conocimiento científico, que se aúna a otras diferencias en las que se basa el modelo, como la dotación de factores (capital, trabajo, tierra) y las que provienen de la ubicación geográfica, el clima y el tipo de “recursos naturales” con los que se cuenta. De esta manera, si un territorio tiene abundantes recursos mineros, o materias primas provenientes de la biomasa, es a ellos a lo que debe dedicar toda su energía productiva.

Se retorna entonces a un modelo primario exportador asentado en la idea de que la “ventaja comparativa” de los países del Sur global es la producción de bienes del sector primario extractivo, acelerando el proceso de desindustrialización y des-agriculturización (ya que solamente se admiten



7 En el escrito de la autora se lee: “(...) la entrada biopedagógica a la educación es la del aprendizaje mutuo (...) de los campos semánticos que surgen de la vida en toda su intensidad, así como de la ubicación y promoción de nuevas y fértiles interconexiones con otros campos de sentido (...) Son (...) las interfaces que se crean en el proceso, las que van iluminando el campo propio de los procesos de la vida, entendida como una totalidad que no se reduce al orden desplegado, visible en la superficie, sino que vincula los órdenes subyacentes, los que están en gestación, los hasta ahora invisibles y que emergen del caos como un entramado de lo nuevo” (Pérez, 2020, p. 91).

especializaciones en este sector si se trata de productos destinados al agro-negocio de exportación); este modelo es el que ha sido llamado extractivismo (Useche, *et al.*, 2020).

Lo que sobreviene con la generalización de este modelo, manejado por las grandes corporaciones transnacionales y respaldado en la acción estatal, es la depredación de los territorios, deteriorando el tejido social, llevando al límite la situación ambiental y entrando a disputarle a las comunidades sus bienes comunes naturales y bio-culturales en una batalla muy violenta para despojarlas de ellos.

El concepto de acumulación por desposesión (Harvey, 2004), que actualiza el de acumulación originaria de capital de Marx (2002), nos ayuda a entender las estrategias creadas para intensificar las políticas de captura de la vida (biopolítica) por los poderes globales. Ellos diversifican y propagan los dispositivos de control y generación de formas de vida mediante prácticas económicas que orientan las lógicas del ejercicio de gobierno, de tal manera que sus políticas y estrategias se integren con la razón bio-económica que opera con la pragmática de la mayor eficacia con el menor costo.

La ofensiva privatizadora en la primera fase del modelo neoliberal se dirigió a revertir la propiedad pública de activos sustanciales del Estado, como la industria y la banca que habían sido estatizadas, o las empresas de servicios públicos, o los servicios de educación y salud que fueron despojados de su carácter de derechos sociales y de bienes comunes, para asignarlos como derechos de propiedad privada.

Más recientemente, el ataque se ha concentrado en los bienes comunes ambientales y culturales, algunos de los cuales eran administrados como propiedad comunal. La fórmula es la de mercantillarlos, asignando precios a bienes de uso común como el agua, la biomasa o las tradiciones populares, que hasta hace unos años estaban protegidos del intercambio de mercado y de la razón costo-beneficio. La intervención estatal para facilitar la privatización de esferas cada vez más amplias de la vida social y ambiental es fundamental en este modelo de gubernamentalidad neoliberal.

Este dispositivo biopolítico se encarga de poner en marcha máquinas de subjetivación que tienden a disolver los vínculos comunitarios y su fuerza de cooperación para, en cambio, fabricar modalidades tuteladas de ciudadanía, funcionales al ordenamiento bioeconómico de los territorios. Tales máquinas están ligadas al lenguaje, al marketing y a los grandes medios de comunicación, promoviendo comportamientos radicalmente individualistas. Se intenta entonces moldear la vida cotidiana de la gente, procurando interpellarla normativamente y llamándola a sumarse a la corriente del progreso que los convertiría en actores empresariales o de emprendimiento en todas las dimensiones de la vida.



El objetivo es darle un orden a los territorios para que puedan ser contenedores de los vectores del capital a expensas de las formas de existencia de las comunidades y de la supervivencia de las demás especies naturales. Con ello se constriñen o reorientan las potencias para la reproducción de la vida en los territorios, impidiendo u obstaculizando la capacidad de los sujetos (humanos y no humanos) de restablecer las conexiones que hacen posible los flujos e intercambio de información y que habilitan la composición de materia y energía que son requeridas para la reproducción de la vida. Es a lo que Sheldrake llama la resonancia de los campos morfogénicos que liberan las energías primordiales⁸.

En contravía de este saber científico y de la sabiduría ancestral, los circuitos del capital están rompiendo o alterando los sistemas de alta complejidad asumiendo, por ejemplo, que su intervención sobre los componentes de la naturaleza que son del mayor interés para la valorización capitalista no van a tener una repercusión sobre el todo del ecosistema. La generalización de la gubernamentalidad bio-económica ha involucrado la ciencia y la tecnología en procesos de intervención y modificación, desde la lógica del mercado, de formas de vida animal y vegetal así como de potenciales mutaciones del cuerpo humano a través de proyectos como el del genoma humano. La vida en su conjunto, deja de ser un bien común, para ingresar a la órbita de lo privado. El capitalismo avanzado, dice Braidotti, “al mismo tiempo, invierte y obtiene provecho del control científico y económico sobre la mercantilización de todo lo vivo (...) en beneficio de las fuerzas de mercado que impunemente privatizan la vida misma” (Braidotti, 2015, p. 76).

Estos son rasgos globales, que se materializan en el modelo extractivista que ataca los bienes comunes y las comunidades en territorios como Colombia, desatando todo tipo de guerras locales de despojo y desvertebración de Lo Común. Aquí, los actores armados durante mucho tiempo han desarrollado disputas por el control del territorio ejerciendo como poderes soberanos que irrumpen sobre la dinámica social y cultural de los pobladores, expropiándolos de la tierra y de los comunes y expulsando a muchos de ellos transfigurándolos en refugiados.

Los bienes comunes como resistencia y potencia inesperada de vida

38



En los territorios en donde se produce la contienda por los comunes se despliegan importantes expresiones de resistencia social (Useche, 2016). El núcleo de estas resistencias está en reinventar la comunalidad encon-

8 Los campos morfogénicos, o mórficos “son patrones organizados de influencia potenciales, y pueden volver a aparecer físicamente en otro tiempo y lugar, (...) contienen una especie de memoria acumulativa y tienden a ser cada vez más habituales” (Sheldrake, 1995).

trando líneas de fuga para escapar de las determinaciones despóticas del conflicto, recreando el campo de los bienes comunes al tiempo que se componen sus formas de re-existencia. Al hacerlo, introducen dinámicas que permiten la emergencia de territorialidades que transitan por el deseo de paz de las comunidades y que se ocupan de la reproducción sustentable de la vida.

Para ello hay que transformar la relación con la tierra, con el aire, el agua y la biomasa, de tal manera que no degraden el ecosistema, aun si esto implica limitar sus expectativas de acceso y disfrute de una mayor riqueza material. Este es un problema de orden cultural, de aprender nuevos hábitos de uso de los bienes disponibles, otras maneras de producir los elementos indispensables para la subsistencia, así como de mantener una actitud crítica frente a las tendencias que impulsa el mercado para incrementar el consumo indiscriminado e innecesario. Hay muchas opciones a considerar para impulsar este tipo de construcción material, productiva y cultural. Las teorías del decrecimiento (Latouche, 2009) o el post-desarrollo (Escobar, 2014), la resignificación de la economía solidaria, o de la diversidad de formas de economía social y comunal (Coraggio, 2002), o la reivindicación del *sumak kawsay*- buen vivir- y otras alternativas propuestas desde la cosmovisión y las luchas indígenas de los Andes americanos.

En este sentido es que la esfera de lo biocultural es fundamental para la comprensión de los bienes comunes por cuanto, si hablamos de los pueblos indígenas o afro-descendientes, esta se plasma en la profusión de saberes, prácticas y formas de relacionarse con la tierra y con el cosmos, así como en la presencia viva de lo terrígeno como fuerza telúrica que vincula a la comunidades con sus territorios y con la potencia afirmativa de lo vivo. Para las pautas sobre las que se ha configurado la convivencia de estas comunidades no hay una interrupción ni de tiempos ni de espacios entre los seres humanos y la naturaleza; de ahí que su sabiduría se alimenta de un conocimiento profundo y original de los circuitos por donde discurre la vida, en lo que Escobar llama ontologías relacionales (2015)⁹.

La comunalidad contemporánea es abonada con los aprendizajes de estas culturas, íntimamente ligadas a la vida, que consiguen experimentaciones intensivas en la conexión relacional entre todo lo viviente. Allí se albergan muchos posibles espacios de creación de Lo Común y de los bienes



9 Para Arturo Escobar: “En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no solo es eso, también son los espacios-tiempos de interrelación con el mundo natural que circundan y es parte constitutivo de este. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad, tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción de los otros mundos que circundan al mundo humano (Escobar, 2015, p. 103).

comunes que hacen proliferar la heterogeneidad y lo diverso en sentido contrario a la uniformización de los territorios que establece la cultura hegemónica.

La discusión y discernimiento de los comunes y de los bienes comunes pasa necesariamente por superar la visión centrada en los intercambios económicos (Escobar, 2014; Federici, 2010; Mattei, 2013; Negri & Hardt, 2011). Se requiere entender los bienes comunes en una perspectiva mucho más amplia e integral, como el ejercicio de lo común, y de la gestión de los bienes materiales e intelectuales, que sirven de base para sostener y desarrollar la vida, así como la búsqueda relacionamientos que contribuyan a democratizar la sociedad.

En Colombia, muchos sectores de la población se han levantado en resistencia, organizándose para reconfigurar sus redes y restaurar el poder comunitario, conformándose como sujetos solidarios y constructores de bienes comunes. Hay que reconstruir los vínculos de las relaciones que fueron destruidas por la guerra, por las economías criminales, o por formas voraces del mercado transnacional vinculado al extractivismo. El problema de lo común se asume en las luchas en las regiones y territorios donde las comunidades actualizan su relación con los bienes comunes y les asignan usos específicos para atender sus necesidades e impulsar sus modos de existencia creativos.

Resistir mediante la comunalidad es una transversal tanto a la hegemonía de las reglas del mercado que se hicieron más próximas al totalitarismo bio-económico en el modelo neoliberal, como a la intervención estatal que se auto define como espacio privilegiado y dominante de lo público. Las luchas en torno a estos problemas son de distinta escala y tienen en lo local un primer ámbito de realización. Esta perspectiva micro-política incorpora el despliegue de subjetividades comunitarias que maduran en torno de una comunalidad económica autónoma que se ubica en la exterioridad de las reglas de producción capitalista.

Los muchos posibles del común

Lo común describe las formas de comunalidad, solidaridad, cooperación y ligamen que hacen posible crear y poner a disposición de una comunidad un conjunto de bienes que privilegian la producción de valores de uso y subordinan la producción de valores de cambio. La actividad del común se dirige a la construcción de los cimientos materiales, inmateriales y bio-culturales de la vida de todos los habitantes (humanos y no humanos) de un territorio, a partir de un pacto ético y político que busca despojar de violencia las relaciones sociales, recomponer de manera no violenta las relaciones con los otros seres vivos y constituir subjetividades no sujetadas, autónomas.



Desde el punto de vista de la teoría económica crítica que recoge elementos de la propuesta de la teoría marxista del valor, se enfatiza en la necesidad de privilegiar:

(...) el valor de uso en vez del valor de cambio, como lo hace el capitalismo. Se habla de valor de uso cuando un bien o un servicio adquieren una utilidad para la vida de uno. Estos adquieren un valor de cambio cuando son objeto de una transacción. La característica de una economía mercantil es privilegiar el valor de cambio. Para el capitalismo, la forma más desarrollada de la producción mercantil, este último es el único “valor”. Un bien o un servicio que no se convierte en mercancía, no tiene valor, porque no contribuye a la acumulación del capital, fin y motor de la economía (Godellier, 1982).

Los bienes comunes tienen dentro de sus características el que son vaciados de su valor mercantil. Algunos de ellos, cuya conceptualización se ha derivado de la tradición anglosajona del “*commons*” han sido traducidos como “los comunes” o el “procomún” y aluden a los grandes bienes indispensables para la sustentabilidad y reproducción de la vida que, por su naturaleza, son concebidos como inapropiables del modo privado, es decir no deberían tener dueño particular. El procomún es también un modo de gobierno, manejo y gestión colectiva del bien común.

Los bienes que conforman el procomún son tanto la riqueza común creada o heredada, como la red de relaciones sociales que hacen posible su producción y cuidado, así como las luchas que se libran por el acceso universal a ellos. La comunalidad es el conjunto de valores y prácticas que constituyen el ser en común y que son generativos de la adhesión y de la consistencia del mundo comunitario. Es mediante esas pautas de empatía, equidad y justicia, que son puestos en común los bienes de todos y de todas; también es mediante ellas que se distribuyen los lugares y los papeles que los sujetos colectivos cumplen frente a la creación, reparto, cuidado e intercambio de los bienes comunes en el territorio.

Como se entenderá, los comunes son muy diversos: tanto aquellos bienes naturales que genética y biológicamente pueden ponerse a disposición de la proliferación de la vida como el aire, el agua de los manantiales, los ríos, lagos y humedales, los mares, la tierra, las montañas y los bosques (Calle Collado, 2015; Federici, 2010), las comunidades biodiversas de animales y plantas, además del silicio y los minerales del subsuelo junto con las relaciones de intercambio que se dan en el ecosistema; es decir el complejo dinámico que configura las comunidades de vida en cada territorio existencial.

Como ejemplo de esta interconexión, dentro de los territorios rurales es vital, para las comunidades indígenas, afro descendientes y campesinas, el papel de bienes como las semillas agrícolas, los peces y otras especies



animales. Estos bienes son comunes solo en la medida en que son reconocidos e incorporados en la lógica comunal, asumiendo su defensa ante su rápido decrecimiento o cuando se presentan embestidas privatizadoras. Tal el caso del agua cuya apropiación privada multinacional generó en Bolivia un inmenso movimiento que consiguió conservarla como bien común (Crespo, 2003). A esta tensión están avocadas cotidianamente las comunidades de los territorios a lo largo de toda América Latina.

Los saberes y conocimientos comunitarios que allí se cultivan sobre los ciclos planetarios, el clima y la biodiversidad en los territorios, les permite adoptar estrategias de uso múltiple del suelo y de los sistemas ecológicos. La integración de la identidad cultural y el bienestar de estas poblaciones están marcados por la estrecha relación entre humanos, tierra, agua, flora y fauna, estableciendo lugares especiales de cuidado, que se añan a las prácticas culturales y rituales que les proporcionan cohesión y que están incorporadas a su cosmovisión.

Estos son elementos que destacan la dimensión bio-cultural de los bienes comunes que incluye el conjunto de saberes, prácticas, mitos, rituales, festejos y manifestaciones de la espiritualidad que instituyen la comunalidad y construyen lógicas productivas asentadas en el territorio proveyendo subjetividades para el trabajo y la vida en común (López & Pinkus, 2020). Los bienes bio-culturales hacen parte de los bienes comunes inmateriales que emergen de las prácticas sociales como, por ejemplo, el idioma, el cuidado (Federici, 2010), los relatos, la historia (Caffentzis & Federici, 2014), la música, la danza, las fiestas populares, la memoria, la gastronomía, las prácticas productivas y las resistencias (Useche, 2016).

Por su parte, los lugares de memoria y conmemoración, las edificaciones para el encuentro como las plazas, la infraestructura para actividades artísticas, los edificios religiosos y los salones comunales se pueden considerar bienes comunes culturales tangibles que son bienes construidos y que deben ser integrados como expresiones de lo común. Entre ellos se puede ubicar también a bienes que son producto del conocimiento global y de la composición de lo que Marx llamaba el intelecto general; el más destacado de ellos en la actualidad es la red de internet, cuya defensa como bien colectivo va aparejada con la lucha contra su control y privatización.



Esta diferenciación se hace por motivos de abstracción y mejor entendimiento de la multiplicidad implícita en los comunes que a la vez son naturales, culturales y construidos, aunque pueden ocupar lugares diferenciados en la red comunitaria. Como afirma Calle Collado (2015), los bienes comunes son intrínsecamente sociales y culturales: no hay un “bien” sin procesos colectivos que lo cultiven y no hay “bienes comunes” sin comunidad y emergencia de la comunalidad.

Aprendizajes desde la comunalidad y los territorios de lo común

Retornemos a la pregunta inicial acerca de cómo lo común y los bienes comunes pueden movilizar las resistencias sociales que agencian la emergencia de territorialidades para la vida. Si la situamos en los contextos de Colombia, esto nos conduce a los territorios de la guerra, que fueron diagramados por poderes armados que territorializan las soberanías basadas en su capacidad de matar para ejercer el control social y capturar las rentas.

Las resistencias procuran vaciar esos poderes totalitarios en los territorios, invalidando e incapacitando sus líneas de segmentación binarias con las que construyen al enemigo y justifican sus violencias. Deberán entonces explorar diferentes líneas de des-territorialización de esos espacios, integrando líneas de fuga, reconstituyendo el deseo colectivo y apostando por la emergencia de nuevas territorialidades, donde habite la vida en toda su multiplicidad.

Estamos hablando de un devenir que confluye en procesos de re-territorialización viables para que los(as) resistentes experimenten nuevas transformaciones en sus modos de vida. Las resistencias territoriales son eslabonamientos que se proponen constituir un núcleo inmanente del ser en común, es decir, esa ontología relacional que emerge en el proceso de des-territorialización de la guerra y que se manifiesta en la comunalidad. Estos trayectos se han de transitarse con suma prudencia, sin saltos suicidas que las arriesguen a perder la conexión con su origen, con la tierra y el territorio. De ahí el amplio repertorio micropolítico que las resistencias comunitarias han creado para dotarse del tiempo y el espacio que sean requeridos para que aflore el ser en común, mientras que se habilitan estrategias en el plano de la representación macropolítica, de la negociación con distintos sectores presentes en el territorio, del trámite pacífico de los conflictos y del diálogo plural para bloquear las más duras violencias homicidas.

Si adoptáramos la perspectiva neo-monádica (Lazzaratto, 2006) encontraríamos que:

(...) lo molecular, vuelve a ser como en Leibniz, la clave del universo (...) se trata de ofrecer potencia de creación, autonomía e independencia a todos los seres, sin distinción alguna entre naturaleza y sociedad, entre humano y no humano (...) todas las mónadas (...) constituyen conjuntos que a su vez son organizaciones políticas: sociedades moleculares, sociedades celulares, sociedades atómicas (pp 69-70).

Y si pudiéramos hacer una disección de los componentes de este todo interconectado, distinguiríamos resistencias enfocadas a liberar el cuerpo, el deseo colectivo y el pensamiento, de tal manera que se aprenda a escapar del poder aplastante de los centros estratégicos de la guerra y del mercado y construir la propia fuerza del Común en movimiento. Esto no es otra cosa que un proceso de bio-aprendizaje (aprendizaje de y para la vida), reinvin-



dicatorio de la relación vital con la naturaleza, que no es exterior al sujeto humano pues ella está en su interior y, a su vez, el mundo natural es pleno de saber y deseo.

En esa perspectiva, los bienes comunes, aparte de que son un espacio visible de crítica al sistema de circulación y consumo de valores de cambio, conforman un campo de revaloración de los vínculos duraderos que constituyen el tejido social comunal. Se trata del entramado de la historia común en la cual se ha defendido la tierra o se ha luchado por el agua. De ello hay que rescatar el ligamen secreto que otorgan los afectos que se crían en la intimidad y la familiaridad de la vida cotidiana, de los lazos de amistad y de proximidad en los que renace la confianza y se ejercita con gozo el valor de la hospitalidad, la comensalidad y el don.

Para que emerja la potencia vital de los comunes hay que desaprender la lógica de que los bienes solo pueden ser tuyo o míos; que todo tiene un precio, que todos los bienes deben ser apropiables y objeto de un consumo destructivo y entrópico. La alternativa es bio-aprender, como opción ética, que los bienes comunes son resultado de la co-creación y de la fuerza de la cooperación humana con todo lo vivo, que la gratuidad y la no apropiación privada dota de sentido y de legitimidad el carácter compartido de estos bienes.

El carácter colaborativo y distributivo de los bienes comunes hace que muchos participen de ellos sin que eso signifique despojo alguno. Al compartir un bien, en lógica de comunalidad, este no se pierde ni se destruye en ninguna proporción; pues habrá de surgir una nueva racionalidad para su uso adecuado desarrollando una tendencia a una entropía decreciente. La socialización es una acción inherente a lo común y en esa operación, ningún miembro de la comunidad es excluido de su uso y beneficio, o sea que no hay acumulación por desposesión.

La creación de la comunalidad plantea el aprendizaje del resistir provocando emergencias territoriales a la manera de procesos de agitación continua del ser en común, que se dan primero en la dimensión de la inmanencia. A partir de esta ontología relacional, las comunidades entablan las conjunciones que potencian la vida, que agencian las fuerzas de la cooperación y que escapan de los enunciados binarios de la guerra, yendo más allá de lo público edificado por el Estado y de lo privado ordenado por el mercado. Habrá entonces que efectuar las autonomías territoriales que demandan los comunes, actualizando la memoria de las resistencias en donde se han forjado los cimientos de territorios existenciales.



Referencias

- Agamben, G. (2014) *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*. Pre-textos.
- Alonso, L. E. & Concepción, P. (2015) Presentación: El procomún y los bienes comunes. En *El procomún y los bienes comunes*. (16) pp. 4-7. Economistas sin Fronteras.

- Boff, L. (2009) La oración de San Francisco, un mensaje de paz para el mundo actual. Sal terrae.
- Bohm, D. (1988) *La totalidad y el orden implicado*. Kairos.
- Braidotti, R. (2015) *Lo posthumano*. Gedisa.
- Caffentzis, G. & Federici, S (2014) Commons Against and Beyond Capitalism. *Community Development Journal* (49) (S1): i92–i105.
- Caffentzis, G. & Federici, S. (2015) Comunes contra y más allá del capitalismo. *El Apantle, revista de estudios comunitarios. ¿El Común para qué?* (1).
- Calle Collado, A. (2015) Economías para los bienes comunes. Relevancia y prácticas. En *El procomún y los bienes comunes*. (16), pp. 48–53. Economistas sin Fronteras.
- Coraggio J.L. (2002) De la redistribución del ingreso al desarrollo de una economía social. En *Encuentro hacia el Plan Fénix. De la Crisis Actual al Crecimiento con Equidad*.
- Cortina, A. (2017) *Aporofobia. el rechazo al pobre: un desafío para la sociedad democrática*. Ediciones Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F (1997) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Escobar, A. (2014) *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAUCLA.
- Hardt, M & Negri, A. (2011) *Common Wealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal.
- Harvey, D. (2004) *El nuevo imperialismo*. Akal.
- Foucault, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Gadamer, H. (1993) Verdad y método. *HERMENEIA 7. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Quinta edición. Ediciones Sígueme.
- Garavito, E. (2000) Tierra y territorialidad. En *Revista Nova Et vetera* (40) Instituto de derechos humanos Guillermo Cano. ESAP.
- Godelier, M. (1982) *Instituciones económicas*. Anagrama.
- Grupo de Feminismos Desazkundea (2015). Decrecimiento feminista. Una perspectiva desde los comunes. En *El procomún y los bienes comunes*. (16), pp. 17–23. Economistas sin Fronteras.
- Gudynas, E. (2015) *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. CEDIB
- Harvey, D. (2007) *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Hathaway, M. & Boff, L (2014) *El Tao de la Liberación*. Editorial Trotta.
- Judt, T. (2010) *Algo va mal*. Taurus.
- Lafuente, A. (2007) Los cuatro entornos del procomún. *Cuadernos de Crítica de La Cultura* pp. 77–78; pp. 15–22.
- Latouche, S. (2009) *Apuestas por el decrecimiento*. Icaria.
- Lazzarato, M. (2006) *Por una política menor*. Traficantes de sueños.
- López, M y Pinkus, M (2020) Indicadores bioculturales en proyectos de gestión ambiental. El caso de la meliponicultura en Yucatán. En *Polis, revista Latinoamericana*. (57), pp: 52-72. Universidad de Los Lagos.
- Martínez Alier, J. y Roca, J (2013). *Economía ecológica y política ambiental* (Tercera edición). Fondo de Cultural Económica.



- Marx, K. (2002) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. vol 2*. FCE.
- Mattei, U. (2013) *Bienes comunes: Un manifiesto*. Trotta.
- Max-Neef, M. (1993) *Desarrollo a Escala Humana*. Editorial Nordan-Comunidad.
- Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don*. Katz Editores.
- Morin, E. (2006) *El método V. La humanidad de la humanidad*. Cátedra.
- Negri, A. & Hardt, M. (2011) *Commonwealth. El Proyecto de una revolución en común*. Akal.
- Ostrom, E. (2000) *El Gobierno de los Bienes Comunes: La Evolución de las Instituciones de Acción colectiva*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez, C. I. (2020) *La construcción de comunidades bio-aprendientes para la paz*. Tesis doctoral. Universidad de La Salle.
- Piedrahita, C (2018) Cuerpos, devenires y otras existencias. *Revista Pucara* (29) pp. 33-48.
- Ranciere, J. (2011) *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Herder Editorial.
- Santos, B. (2005) *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. CLACSO.
- Ricardo, D. (1985) Principios de economía política y tributación (Selección). Orbis.
- Serres, M. (1994) *La física en el texto de Lucrecio*. Pre-textos.
- Sheldrake, R. (1995) *Siete experimentos que podrían cambiar el mundo: una guía de bricolaje para la ciencia revolucionaria*. Riverhead Books.
- Spinoza, B. (1999) *Tratado teológico político*. Editorial Folio.
- Torres, A. (2013) *El retorno de la comunidad*. Cinde, El Buho.
- Useche, O, Courtheyn, C, Naranjo, L, Holguín, I. (2020) *El común y los bienes comunes: expresiones de nuevas ciudadanías y territorialidades para la paz en Colombia*. INNOVAPAZ, Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO.
- Useche, O. (2016) *Ciudadanías en resistencia: El acontecimiento del poder ciudadano y la creación de formas noviolentas de re-existencia social*. Editorial Trillas.
- Useche, O. (2012) *Hacia otras economías. Críticas al paradigma dominante*. Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO.
- Useche, O. (2008) *Los nuevos sentidos del desarrollo. Ciudadanías emergentes, Paz y reconstitución de lo Común*. Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO.
- Zibechi, Raúl (2015). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Ediciones Desde Abajo.





Micropolítica & territorializaciones

Alternativas desde lo subalterno en tiempos de pandemia

María Cristina Martínez
Universidad Pedagógica Nacional

Elizabeth Martínez
Corporación Compromiso

(...) en medio de esos nuevos procesos de des-territorialización —donde los grupos subalternos se quedan siempre, en alguna medida, “en tránsito”, entre territorios—, y para no parecer pesimistas, tenemos que preguntarnos sobre la posibilidad de construir multiterritorializaciones alternativas, lo que yo llamo territorios alternativos en la globalización, es decir, una efectiva apropiación de los espacios por esos grupos subalternizados. Esto ya ocurre, al menos parcialmente, entre los grupos “sin tierra” y entre los indígenas y “pueblos tradicionales” del Brasil, quienes efectivamente globalizaron su movimiento a raíz de que tuvieron la percepción de que si no se articulaban multiterritorialmente, y en escalas diferentes —incluso a nivel mundial—, no había manera de fortalecer su movimiento de resistencia (Haesbaert, 2013, p. 40).

Ante el vertiginoso influjo de las políticas macroeconómicas, en la esfera gubernamental se han instalado formas de control y regulación que cooptan los modos de ser sujetos, sus formas de pensar y hacer para conducirlos hacia las lógicas del capital. Podríamos decir que la cotidianidad está capturada por los dispositivos del poder-capital. Esto es, por el trabajo sin rostro e inhumano, la productividad ilimitada, la mercantilización de los bienes comunes y la desaforada incitación al consumo. Estos hilos visibles e invisibles de las políticas de mercado están instalados en la vida cotidiana y no son novedosos,



se traen al presente para situar el punto de inflexión de las reflexiones que queremos suscitar en el actual contexto de desigualdades sociales, y que se han hecho visibles con mayor fuerza en medio de esta pandemia social.

A estos preceptos no escapan las instituciones y un amplio sector de las organizaciones sociales que, bajo los influjos del modelo económico, están sujetadas al cumplimiento de políticas externas, alejándolas cada vez más de su razón fundante. No obstante, y en los mismos escenarios de acción, en la región latinoamericana han emergido una multiplicidad de experiencias vivas construidas en el territorio por comunidades y sujetos colectivos, que se reconocen como alternativas a las lógicas capitalistas¹. Aquí, conectamos con la cita del epígrafe, compartimos con Haesbaert (2013) que hoy existen experiencias de praxis que reivindican el pensamiento subalterno y que asumen el territorio como escenarios propios de micropolítica, multiterritorializaciones desde donde se ejercen resistencias, se producen espacios de subjetivación y de transformación social por fuera de los escenarios de dominación.

Situados en el contexto actual de pandemia, los entramados conceptuales que sostienen y estructuran el texto, y el reconocimiento de algunas experiencias de praxis que se están agenciando en los territorios desde las márgenes, buscan poner en escena algunas claves para afianzar la construcción de alternativas que dan señales de que lo otro posible y viable, en tanto reordenamiento del orden social instituido, es posible.

Suelos de saber. Nociones necesarias

La noción de *territorialización* tiene varias acepciones, va más allá del espacio físico, remite a la apropiación simbólica y cultural que hacen los sujetos individuales y colectivos de un territorio, espacios subjetivados en los que la delimitación de los mismos, también es construida simbólicamente. Como plantea Haesbaert (2012) “el territorio es un concepto muy claramente vinculado con las relaciones de poder” (p. 11). En este sentido, está en disputa y en tensión permanente por el deseo de dominación, de mantener el control espacial y de los procesos sociales que en estos emergen. En este orden, los procesos de territorialización se construyen, son culturales.

48



El territorio debe ser concebido como producto del movimiento combinado de desterritorialización y de reterritorialización, es decir, de las relaciones de poder construidas en y con el espacio, considerando el espacio como un constituyente, y no como algo que se pueda separar de las relaciones sociales (Haesbaert, 2012, p.11).

1 Los trabajos de Raúl Zibechi, Boaventura De Sousa Santos, Arturo Escobar, entre otros autores, sustentan estas afirmaciones.

El término *subalterno*, emerge en el marco del pensamiento marxista como una herramienta conceptual. Corresponde a la experiencia viva y a la condición subjetiva del subordinado y las relaciones de dominación que atraviesan a los sujetos. La tensión entre dominación y emancipación, permite pensar la *subalternidad* “(...) como expresión y contraparte de la dominación encarnada o incorporada en los sujetos oprimidos, base y, por ende, punto de partida ineludible de todo proceso de conflicto y emancipación” (Modonesi, 2012, p. 4). Y agrega este autor, la noción de subalternidad “se construye por ende tratando de entender tanto una subjetividad determinada como su potencial transformación por medio de la conciencia y la acción política” (p. 5).

La subalternidad permite ampliar la noción de explotados y pluralizar la de clase trabajadora a otros sectores populares. Se presenta entonces una tensión entre dominación (hegemonía) y subalternidad (emancipación), en la que la dominación es una relación entre la superestructura (ideología y aparatos ideológicos) y la base económica capitalista, así como una relación de fuerzas en constante conflicto. Una relación que es diversa en cuanto a sus manifestaciones y la forma en que converge en la subjetividad o en la diversidad de grupos que experimentan la subordinación y la acción en las márgenes.

Cabe indicar que en este proceso de subordinación o de clase subalterna, existe una relación dialéctica y conflictiva, en tanto no es posible determinar un momento exacto en el que los sujetos pasan de ser dominados a la práctica de emancipación plena. Los sectores subalternos sufren de la dominación aún en ejercicios de rebeldía, dado que en la experiencia y en la vivencia subalterna, los sujetos han interiorizado y asimilado los valores sociales y morales que conducen sus acciones. Los sujetos reales son subalternos aun cuando se comienzan a establecer iniciativas de autonomía. En palabras de Modonesi:

el enfoque de la subalternidad configura, por lo tanto, una relación sincrónica y diacrónica entre subordinación y resistencia y abre al análisis de las combinaciones y de las sobreposiciones que, históricamente, caracterizan a los procesos de politización de la acción colectiva de los subalternos (2012, p. 7).

En suma, adoptar el concepto de subalternidad en los procesos y proyectos emancipatorios se convierte en una herramienta metodológica y analítica importante en los territorios en los que se hace evidente la tensión entre hegemonía-dominación y rebeldía-emancipación.

Por otra parte, situamos el concepto de *micropolítica* como formas de utilizar el poder de los sujetos individuales y colectivos para construir y posicionar acciones y procesos propios, no foráneos, no impuestos. En la micropolítica, el poder es instituyente, es potencia, fuerza primaria y mi-



noritaria, no porque sea menos importante, sino porque se distancia de los macropoderes, de lo impuesto y reglado por diferentes controles para dar lugar a la emergencia de lo posible en contexto, acciones territorializadas (Martínez, 2012). La boliviana Silvia Rivera reivindica la micropolítica como espacio de resistencia y lucha, la micropolítica está por debajo del radar de la política, trabaja con y en colectivos pequeños, acciones que permiten que florezcan espacios de libertad. Estas apuestas no escapan a las acciones conflictivas, estas forman parte del dominio de las micropolíticas.

La micropolítica se refiere al uso del poder formal e informal por los individuos y los grupos, a fin de alcanzar sus metas en las organizaciones. En gran parte, las acciones políticas resultan de las diferencias percibidas entre los individuos y los grupos, unidas a la motivación por usar el poder para ejercer influencia y/o proteger. Aunque tales acciones están motivadas conscientemente, cualquier acción, consciente o inconscientemente motivada, puede tener una relevancia política en una situación dada. Tanto las acciones cooperativas y conflictivas como los procesos forman parte del dominio de las micropolíticas (Blase, 2002, p. 11).

En la micropolítica, la construcción de acciones emancipadoras al orden impuesto sucede y es posible en la tensión instituido-instituyente. Es en ese campo de fuerzas, entre el imaginario social dominante, en las resistencias a lo instituido que emerge el poder instituyente, entendido como potencialidad y capacidad de innovación radical, de creación y de transformación que se instala en los sujetos de la acción (Castoriadis, 2001). Pero ¿cómo se vincula el territorio en la micropolítica y en las acciones de praxis crítica subalternas? El lugar de actuación es el territorio. La territorialización es el escenario de la micropolítica, el escenario donde los sujetos tienen la opción de promover espacios de subjetivación por fuera de los escenarios de dominación.

El poder instituyente es el suelo de la micropolítica y el territorio es la agencia. Porque es en el territorio donde se pone en disputa aquello que la política quiere imponer, instalar y reproducir. Y en esa reyerta entre el querer externo e impuesto y las condiciones y demandas del contexto, que se pone en juego la capacidad de acción política de los sujetos, su capacidad de optar, decidir y elegir, entre aquello que el sistema quiere imponer y aquello que los sujetos y el contexto necesitan.

Parafraseando a Rivera (2019), podríamos decir que se busca repolitizar la cotidianidad desde todos los espacios y escenarios: la cocina, el trabajo manual e intelectual; es decir, producir pensamiento y saber en y a partir de lo cotidiano. En estos procesos de micropolítica, de creación de acciones instituyentes, en tanto fuerzas que se configuran como emancipadoras, los colectivos, las redes, las organizaciones, actúan como fuerza de afirmación del tejido y de expansión para contrarrestar o reinventar la macropolítica.

En la misma dirección de la micropolítica, se asume el concepto de *producción en las márgenes* para referirnos a un posicionamiento político y social que ubica el poder en el territorio, escenario en que los de abajo



tienen voz propia (Martínez, 2008). Producir en las márgenes es asumir el devenir sujeto en tanto exige riesgos situarse en el límite para sobrepasar el orden de lo instituido, atreverse a reinventar y a repensar el mundo hoy y asumir corresponsabilidad en la construcción de lo otro posible que ya está deviniendo. Lugares para decir que no basta conocer la realidad social, la apuesta es por transformarla; no basta con indagar sus causas desde afuera, es necesario actuar desde adentro, en el territorio y con los directamente implicados para crear las afectaciones necesarias que logren transformar las estructuras de dominación e injusticia instaladas.

Podríamos decir que *estar y actuar en las márgenes* configura otras subjetividades en tanto posibilita reconocer las potencias locales y contrastarlas con las jerarquías y la pluralidad de poderes y órdenes que se instalan y buscan capturar las iniciativas propias. Desde las márgenes, se amplía la mirada entre iguales y diferentes y se crea una especie de mixtura entre herencias e invenciones. Se da apertura a la novedad a la posibilidad de subvertir los planos y planes que inducen a mantenerse dentro de las lógicas y los formatos impuestos, una especie de seducción y a la creación, a lo posible (Martínez, 2008). Se potencia la capacidad de riesgo para construir proyectos comunes y políticos emancipatorios que discutan con los proyectos impuestos por el mercado. Siguiendo a Santos, podríamos decir que, si la utopía del neoliberalismo es instrumentalizar al sujeto y reducirlo a condición de objeto, las utopías críticas son las que cuestionen las estructuras de poder, “estructuras de poder [que] se ven mejor desde los márgenes” (Santos, 2006, p. 50).

Pero, ¿dónde están los márgenes? En aquellos lugares que habitamos cotidianamente, en lo que Rita Segato llama alteridades históricas, es decir, en la multiplicidad de los sujetos colectivos que luchan por producir, en el sentido de retomar o dar continuidad a sus narrativas históricas propias como urdimbres tramadas colectivamente en el tiempo, originando “tiempos” históricos diferentes, aunque articulados entre sí y compartiendo un mismo horizonte nacional (Segato, 2007, p. 21).

Pensar la subjetivación desde los márgenes exige situarse en líneas de fuga que emerjan en la indignación, y hacernos conscientes de las situaciones de desigualdad de las que hacemos parte y en las que estamos inmersos. Exige a la vez cuestionar las estructuras de poder desde una posición de indignación que nos movilice a crear otros proyectos políticos.

Acercamientos a experiencias de micropolítica desde márgenes

Este apartado sitúa de forma sucinta dos experiencias territorializadas que pueden leerse como praxis de movilización social, de micropolítica y como acciones de resistencia y articulación intersectorial que nos permiten, de un lado, dialogar con las nociones esbozadas y trazar algunas líneas de reflexión acción para estos tiempos.



Experiencia de Santurbán: luchas por la defensa del agua

La defensa del agua se está convirtiendo en motivo de resistencia y movilización social por amplios y diversos sectores sociales. En Colombia, los campesinos y otros actores sociales se organizan y hacen visibles las resistencias para defender el territorio, se movilizan para rechazar los megaproyectos extractivistas del oro, carbón, palma y otros. Sus demandas son amplias, de un lado, porque los expulsan de sus tierras y de otro, porque afectan y ponen en riesgo los ecosistemas naturales y estratégicos como páramos, cuencas de ríos, lagunas y en general los recursos hídricos y desaparecen los acueductos veredales. Estas resistencias están configurando comunidades con mayor conciencia social y política, este es el caso de las movilizaciones de resistencia civil en defensa del páramo de Santurbán en el departamento de Santander.

El páramo de Santurbán es un ecosistema con 174.642 hectáreas, el 62% está en los municipios de Silos, Mutiscua, Cucutilla, Arboledas, Cáchira de Norte de Santander y 108.472 hectáreas que corresponden al 38% en Santander con parte en los municipios de Tona, Vetas, California, Surata, Charta, Matanza, El Playón, Piedecuesta. Los páramos son productores de agua y Santurbán alimenta los ríos que abastecen alrededor de 2 millones de personas de los dos departamentos. El páramo se ve en riesgo porque en su corazón, además del agua, hay oro que históricamente ha sido extraído de manera artesanal por los pobladores de municipios que están más cerca del páramo. El riesgo inminente se denuncia cuando las multinacionales como la GreyStar de Canadá, la AUX de Brasil, y el fondo de inversiones Mubadala árabe han solicitado la licencia ambiental para explotarlo. Las multinacionales se han planteado sacar 8 millones de onzas de oro en quince años, al cabo del cual estará totalmente destruido el páramo (UIS, SGC, 2014).

Conocida la situación, desde hace diez años, Bucaramanga ha mantenido hasta la fecha una movilización social por la defensa del páramo. “Agua sí, oro no”, “nuestro oro es el agua”, han sido las consignas que convocan a sectores sociales, educativos, empresarios y actores políticos a nivel regional y nacional. La plataforma *Comité en defensa de agua y el páramo de Santurbán*², se ha convertido en un interlocutor válido en la confrontación de los intereses de las multinacionales que, en alianza con el gobierno nacional, afirman que el extractivismo es la manera de conseguir los recursos



2 El Comité está constituido por movimientos sociales, líderes y lideresas comunales, organizaciones de base, CUT Santander, el Sindicato del Acueducto Metropolitano de Bucaramanga (Sintraemsdes), el Sindicato del Sector Educativo de Santander, el Sindicato de la Electricidad de Santander, Organizaciones no Gubernamentales (ONG) de derechos humanos y ambientales, grupos culturales, gremios, partidos políticos, estudiantes universitarios y de secundaria, docentes de universidades, de secundaria y de primaria; artistas, sacerdotes católicos, y grupos de iglesias cristianas, entre otros.

para la inversión social. Posición que se tensiona con las resistencias de las comunidades que cada vez tiene más clara la defensa de la urgencia de la defensa de la naturaleza, y de los pobladores de los territorios del páramo que tienen derecho a seguir con su economía mixta, incluida la de ser productores y pequeños mineros.

Algunas expresiones del poder del territorio, del alcance de las resistencias y de la acción colectiva que se realiza desde estos escenarios subalternos, se hacen visibles en las siguientes acciones³:

- *La potencia de las masivas movilizaciones sociales.* Citamos las adelantadas en: junio- octubre-noviembre de 2010; febrero 2011, marzo 2012, marzo y noviembre de 2013, abril de 2015, la gran marcha del 6 de octubre de 2017 “cien voces por el agua”.
- *Las acciones jurídicas* que han realizado y que expresan la politización de los actores colectivos, una de las últimas acciones fue la tutela contra la delimitación territorial del páramo que fue ganada y logró detener el proceso de solicitud de la licencia ambiental de Minesa.
- *Las audiencias públicas* realizadas desde el Concejo de Bucaramanga, la asamblea departamental, el congreso de la república. Escenarios en que los actores se posicionan para debatir sobre las ventajas y desventajas de la explotación del páramo.
- *La formación técnica* de alto nivel los activistas y de los integrantes del comité, quienes han fortalecido sus capacidades y habilidades para comprender por qué defender el agua y los páramos, para controvertir las mentiras de las multinacionales y del gobierno cuando dicen que puede hacerse minería limpia y para comprender que los daños son irreparables.
- *La ampliación en la sensibilización y conciencia ambiental y política* de sectores comunales y comunitarios, de la comunidad educativa y de algunas universidades que se niegan a hacer estudios para las multinacionales.

Estas son algunas formas de expresar las resistencias territorializadas que han permitido ganar algunas batallas orientadas, citamos algunas: negar la explotación a cielo abierto a la multinacional de Canadá; evitar que se apruebe la licencia ambiental a la empresa árabe Minesa y se devuelva el estudio de impacto ambiental; exigir que se haga efectiva la sentencia de la corte constitucional en la que se reconoce a los pobladores de Bucaramanga como afectados directos por la explotación del páramo y se mantengan los efectos de la acción de tutela que detiene en proceso de delimitación del páramo.

3 Para ampliar esta información se puede consultar: *Revista Noche y niebla* (51) (Cinep, 2015). <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinep/20161026011309/20150905.nocheyniebla51.pdf>. Revista del observatorio de conflictos ambientales 2017-2018. Corporación compromiso.



Pese a que las amenazas de intervención del páramo siguen vigentes y que el gobierno está interesado en permitir la extracción del oro, se mantiene la esperanza y las resistencias en el territorio. Las reflexiones que realiza Krekeler (2018) en el texto *Almanaque de futuro*, sintetizan esta experiencia que rechaza radicalmente los modos de acción y de cooptación del modelo extractivista y traza algunas lecciones desde la experiencia del Comité en defensa del agua y el páramo de Santurbán:

La defensa del Páramo de Santurbán es un caso emblemático de resistencia ante la entrega de los territorios a grandes empresas mineras por parte del gobierno colombiano. Las autoridades ambientales han generado y modificado normas para dar un viso de legitimidad a las medidas extractivistas y cortoplacistas que adoptan. La plataforma cívica en lugar de polémica trabaja mensajes positivos relacionados con la importancia del agua como fuente de vida. Resistencia se convierte en alternativa cuando todos se reconocen como habitantes del territorio (Krekeler, 2018, p.1).

Consultas populares. Experiencias de participación y resistencia

La consulta popular es una figura creada por la constitución política del 91, artículo 105. Hace parte de la amplia gama de mecanismos y espacios orientados a promover la participación directa de las comunidades en asuntos de su interés y en defensa del territorio⁴. Así se define en el artículo 8 de la Ley 134 de 1994:

La consulta popular es la institución mediante la cual, una pregunta de carácter general sobre un asunto de trascendencia nacional, departamental, municipal, distrital o local, es sometido por el presidente de la República, el gobernador o el alcalde, según el caso, a consideración del pueblo para que éste se pronuncie formalmente al respecto.

Entre los diferentes instrumentos de participación, la consulta popular ha sido el mecanismo más utilizado y el más efectivo para denunciar y evitar los perjuicios ambientales y sociales que dejan las actividades extractivas en los territorios. Acciones que han fortalecido el trabajo comunitario, sus formas de organización y desarrollo de acciones políticas para ejercer sus derechos de participación y para incidir en las decisiones de asuntos de interés público.

54 La consulta popular posibilita a los actores sociales ejercer el poder político para decidir sobre temas de su interés e influir en el destino del territorio que habita. Según la Ley, el proceso requiere conseguir los votos necesarios:



4 Cfr. Ley 134 de 1994 por la cual se dictan normas sobre Mecanismos de Participación Ciudadana. Ley estatutaria 1757 de 2015, por la cual se dictan disposiciones en materia de promoción y protección del derecho a la participación democrática.

el tema que fue consultado y la decisión del pueblo es obligatoria cuando la consulta popular obtenga los votos de la mitad más uno de los sufragios válidos y que haya participado no menos de la tercera parte de los electores que componen el censo electoral en la respectiva jurisdicción (Art. 41 de la Ley 1757 de 2015 y art. 55 de la Ley 134 de 1994).

Las consultas comenzaron a tener un mayor uso entre los grupos subalternos: pobladores, comunidades campesinas, ambientalistas, entre otros, para evitar el desarrollo de proyectos extractivistas que el gobierno nacional ha querido imponer desconociendo las necesidades y argumentos de los sectores sociales más afectados, en su mayoría los campesinos y comunidades rurales. En 2013, el 28 de julio, el municipio de Piedras, Tolima realizó la primera consulta popular para frenar los proyectos mineros en el territorio, un proceso de resistencia que llevó a que el NO a la intervención minera obtuviera un 98,8% de la votación. Así relata uno de los promotores la experiencia:

(...) el municipio en 2012, empezó a sentir con la llegada de la multinacional AngloGold Ashanti la mayor amenaza para su territorio; la multinacional pretendía instalar en la finca La Perdiz en el corregimiento de Doima una gran escombrera, en donde con la construcción de montañas artificiales producto del material explotado en la Colosa en el municipio de Cajamarca, transportado a Doima estos residuos bañados con cianuro, para luego separar metales de inertes y recoger los lodos contaminados en una geomembrana, depositarlos en un dique de cola de proporciones gigantescas. Esta circunstancia hizo que la población en su totalidad se uniera en torno a esta problemática y el 31 de enero de 2013 la comunidad se reunió en Doima iniciando un paro indefinido (Viña, 2018).

A partir de esta experiencia los municipios de Cajamarca, Cumaral, Arbeláez, y otros iniciaron los procesos de consulta popular. En Santander, nueve municipios iniciaron el proceso y dos lograron concluirlo: Jesús María y Sucre. La siguiente tabla sintetiza las experiencias adelantadas hasta la fecha.

Tabla: Consultas populares en Colombia

Municipio	Fecha
Piedras, Tolima	28/07/2013
Tauramena, Casanare	15/12/2013
Cabrera, Cundinamarca	26/02/2017
Cajamarca, Tolima	26/03/2017
Cumaral, Meta	05/06/2017
Pijao, Quindío	9/07/2017
Arbeláez, Cundinamarca	9/07/2017
Jesús María, Santander	17/09/2017
Sucre, Santander	01/10/2017

Fuente: Anzola, 2019.



A continuación, se reconocen algunos alcances de las dinámicas generadas en los territorios señalados. Iniciativas que ponen en escena la capacidad política de los sujetos para el ejercicio de poder popular:

- Ampliación de las posibilidades para conocer y apropiarse del territorio; para asumir la territorialización como experiencia de subjetivación.
- Reconocimiento de las relaciones sujeto-naturaleza, de la interdependencia entre los ecosistemas y la vida. Un proceso de humanización en el que se estrechan estas relaciones y se instalan en los proyectos de vida personales familiares y colectivos.
- Politización y empoderamiento de los actores subalternos, el proceso electoral se ve como una oportunidad política para comprender las leyes, apropiarse de los recursos y utilizarlos a favor de la comunidad y de sus territorios.
- Fortalecimiento de la intersectorialidad y del trabajo colectivo. El acercamiento entre sectores sociales como jóvenes, campesinos, mujeres, iglesia, especialistas, académicos e investigadores, organizaciones no gubernamentales, ha fortalecido las resistencias.
- Aprendizajes compartidos y extendidos. La mirada y la experiencia de unos municipios ha servido para que otros avizoren los riesgos del extractivismo y defiendan sus territorios. Las experiencias previas allanaron el camino para los otros municipios.
- Diálogo y ampliación de saberes. Realizar las consultas exige una multiplicidad de acciones y saberes: jurídicos, técnicos, sociales, ambientales, entre otros. Estas experiencias se reconocen como procesos educativos y formación de los sujetos y comunidades, experiencias vivas de micropolítica.

Conviene señalar finalmente la tensión constante y presente entre las aperturas legislativas que se trazan y los intereses del poder hegemónico. Así como se crean espacios de participación, los gobiernos actúan con arreglo a sus intereses privados, no Estatales. Anzola (2019) en el periódico *Razón pública*, hace un análisis sobre la muerte de las consultas populares a raíz de las actuaciones del gobierno para frenar el proceso desatado. En el 2018 ya había más de cincuenta y cuatro municipios haciendo los trámites para realizar las consultas populares⁵. Igualmente, es necesario hacer visible que los líderes y lideresas de estas iniciativas también se han convertido en sujetos de amenaza de muerte.



5 La autora señala en la publicación que “el pasado 13 de febrero, la Corte Constitucional declaró inexecutable el artículo 33 de la Ley 36 de 1994, que obligaba a realizar una consulta popular en los municipios donde un proyecto minero, turístico o de otro tipo amenazara con cambiar significativamente el uso del suelo. Mediante esta decisión, el alto tribunal reitera el cambio de jurisprudencia que había implicado su sentencia SU-095 de 2018: las consultas populares ya no son el mecanismo para prohibir actividades extractivas en los municipios”. Recuperado de: <https://razonpublica.com/consultas-populares-una-muerte-anunciada/>

Reflexiones y desafíos para el devenir de las experiencias en la pos pandemia

Se torna obligado en estos tiempos de confinamiento social, situar las reflexiones en torno a la necesidad de repensar las experiencias más allá de la sistematización y del reconocimiento de su valor y potencia política, que son indiscutibles. El pare obligado de la acción social colectiva, especialmente en aquellas iniciativas que utilizan el espacio público como escenario propio para manifestar los descontentos y resistencias, exige asumirlo como oportunidad política para aumentar la acción crítica, la formación y la rearticulación de actores.

Los análisis devenidos de esta pandemia son múltiples y todavía incipientes, no pueden predecirse aun ni están acabados. No obstante, estamos convencidos de que son tiempos de movilización de pensamiento, tiempos para pensar y repensar, no en el sentido de parálisis sino de reconfigurar sentidos y crear formas de rearticulación. Reconfiguraciones y rearticulaciones de procesos, actores, alcances y apuestas; reflexiones y meta-reflexiones al interior de cada colectivo para dotar de valor lo realizado, decantar lo fundamental y tomar nuevos impulsos en torno a acciones territorializadas. Citamos algunas:

- Ampliar la comprensión respecto a los influjos modelo económico en la vida pública y privada. Comprenderlas para repensar las formas de acción y afianzar las estrategias de resistencia civil orientadas a revertir estos influjos desde el territorio y en perspectiva de subalternidad.
- Fortalecer las articulaciones y realizar las rearticulaciones necesarias para actuar en las instancias de decisión al fin de interponer los recursos jurídicos y agenciar y las acciones sociales necesarias para frenar la corrupción y las estrategias que la clase política y los gobiernos han adoptado para defender y promover la inversión extranjera y la mercantilización de los bienes naturales. Estas acciones están directamente relacionadas con las experiencias citadas pero su poder y potencia las extrapola a otras similares.
- Potenciar el pensamiento y la acción crítica en diferentes dimensiones. Una, orientada a contribuir a que los derechos humanos se constituyan en derechos inalienables e independientes de las instituciones. Con este nuevo criterio, se requiere formular derechos de integración de la vida humana en toda su amplitud con su circuito natural, esto es, con la naturaleza externa del hombre. Esta apuesta se sitúa en la perspectiva de una ética de la emancipación y del buen vivir, en la recuperación del sujeto en su dimensión de ser humano (Martínez y Guachetá, 2020).



- Visibilizar y difundir las experiencias comunitarias que se configuran en los márgenes y en la subalternidad, como posibilidad de extender sus procesos y alcances a otros territorios. Ello exige trabajo mancomunado con el sector educativo para adelantar acciones formativas.
- Posicionar la conformación de frentes comunes las comunidades en los territorios para que apropien, usen y defiendan los recursos jurídicos existentes para detener la venta y la devastación de los recursos naturales. Caso concreto el de las Consultas Populares son obligatorias y no facultativas en los municipios donde se vayan a realizar proyectos mineros. Sirven aquí las recomendaciones de la red internacional de Derechos Humanos, cuando señala que a pesar de las contradicciones que imponen los gobiernos, hay jurisprudencia nacional e internacional que las comunidades pueden usar para seguir utilizando estos mecanismos (Ridh, 2017).

Referencias

- Anzola, M (2019) Consultas populares: una muerte anunciada. En *Razón pública*. Recuperado de <https://razonpublica.com/consultas-populares-una-muerte-anunciada/>
- Blase, J. (2002) Las micropolíticas del cambio educativo. *Revista de Currículum y Formación de Profesorado*, (6) pp. 1-2. Recuperado de <https://www.ugr.es/~recfpro/rev61ART2.pdf>. Agosto 15 de 2018.
- Barañano, A. (2005) *Diccionario de relaciones interculturales diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense.
- Castoriadis, C. (2001) *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*. Fondo de Cultura Económica.
- Haesbaert, R. (2011) *El mito de la desterritorialización*. Siglo XXI.
- (2013) El mito de la desterritorialización. En *Cultura y representaciones sociales*. (15) pp.9-42. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v8n15/v8n15a1.pdf>.
- Krekeler, J (2018) *Almanaque del futuro*. Recuperado de <https://www.almanaquedelfuturo.com/wp-content/uploads/2019/09/almanaque-del-futuro-30-web.pdf>
- Martínez, MC & Guachetá, E (2020) *Educación para la emancipación. Hacia una praxis crítica desde el Sur*. UPN & CLACSO.
- Martínez, M. C. (2012) Redes, experiencias y movimientos pedagógicos. *Revista de Ciencia y Tecnología*. (18). pp. 5-11. Recuperado de www.fceqyn.unam.edu.ar/recyt (2008). *Redes pedagógicas: constitución del maestro como sujeto político*. Magisterio.
- Modonesi, M. (2010) *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. FFyL UBA; UBA Sociales Publicaciones; Prometeo; CLACSO. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D2985.dir/modonessi2.pdf>
- Modonesi, M. (2012) *Subalternidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Sociales. Recuperado de http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf
- Rivera, S. (2019). Tenemos que producir conocimiento a partir de lo cotidiano. *El Salto*. Recuperado de <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>



- RIDH (2017) *Informe paralelo sobre los mecanismos de participación ciudadana en Colombia (Consultas Populares y Consulta Previa, Libre e Informada) y la situación de derechos humanos para el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Naciones Unidas. Examen de Colombia* Ginebra. Recuperado de https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CESCR/Shared%20Documents/COL/INT_CESCR_CSS_COL_28540_S.pdf
- Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. CLACSO.
- Segato, R. (2007) *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros.
- UIS-SGC (2014) *Memoria explicativa de la zonificación de la susceptibilidad y la amenaza relativa por movimientos en masa escala 1:100.000 plancha 110 – Pamplona*. Recuperado de <http://recordcenter.sgc.gov.co/B21/AmeMM110Pamplona/Documento/Pdf/MemoAme110.pdf>
- Viña, J. (2018). Nuestra consulta popular en Piedras, Tolima. *Revista semillas*. Recuperado de <https://www.semillas.org.co/es/revista/nuestra-consulta-popular-en-piedras-tolima>





La construcción de paz territorial: narrativas de jóvenes articulados a experiencias organizativas en tres subregiones de Antioquia¹

Ariel Gómez-Gómez²

Juliana Garcés Sarmiento³

Catalina María Sepúlveda Zapata⁴

Resumen

El propósito principal de la investigación que se recoge en este texto fue comprender las diversas formas en que las organizaciones, colectivos e iniciativas de jóvenes asumen la defensa y construcción de la paz en perspectiva territorial en las subregiones del Valle de Aburrá, Oriente y Nordeste de Antioquia. Se trabajó con trece organizaciones y colectivos de jóvenes, con un enfoque orientado por la perspectiva *hermenéutica ontológica po-*

-
- 1 Este texto presenta algunos resultados del proyecto de investigación denominado: “Experiencias de construcción de paz territorial con participación de jóvenes en tres subregiones de Antioquia” liderado por la Universidad Autónoma Latinoamericana, la Universidad Católica de Oriente y la Fundación Universitaria Católica del Norte entre los años 2018-2020.
 - 2 Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Licenciado en Ciencias Sociales. Coordinador de la Maestría en Educación y Derechos Humanos y la Especialización en Cultura Política: Pedagogía de los Derechos Humanos de la Universidad Autónoma Latinoamericana (UNALA). Director de la línea de investigación en conflictos, transiciones y construcción de paz. Correo electrónico: ariel.gomezgo@unala.edu.co; arielgomez80@gmail.com
 - 3 Licenciada en Ciencias Sociales. Estudiante del programa Maestría en Arte Dramático (UDEA). Joven investigadora de Minciencias de la Maestría en Educación y Derechos Humanos (UNALA). Línea-Conflictos, transiciones y construcción de paz. Correo electrónico: juliana.garcessa@gmail.com
 - 4 Magíster en Educación. Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Matemáticas. Docente investigadora de la Maestría en Educación-Línea Cultura y Pedagogía de los Derechos Humanos de la Universidad Católica de Oriente (UCO). Correo electrónico: cmsepulveda@uco.edu.co



lítica y la Propuesta de Investigación Narrativa Hermenéutica (PINH). Este estudio se centró en jóvenes que están aportando a la construcción de paz en sus territorios, a partir de su participación en acciones colectivas y formas diversas de organización, encontrando que a través de procesos colectivos los y las jóvenes gestan transformaciones territoriales, resquebrajando los estigmas generados en los territorios y las poblaciones que han vivido la guerra, a través de prácticas organizativas que responden a acciones políticas para construir paces desde abajo.

El lugar del qué y el cómo

Las lecturas más ortodoxas y conservadoras de la juventud la han reducido, en primer lugar, a una mirada etaria asociada a un rango cronológico, una fase del desarrollo biológico evolutivo medida por escalas lineales y universales que determinan de antemano las características, necesidades y capacidades de un sujeto, sin contar con factores socioculturales que inciden en tal desarrollo. Por otro lado, la juventud ha sido nombrada históricamente como un problema social, un ímpetu desbordado y descontrolado de las pasiones, por lo que debe ser sometida a mecanismos de disciplina, control y gobierno, así como a la regulación normativa de la patria potestad. Este trabajo busca distanciarse de este tipo de miradas tradicionales de la juventud que la conciben como un problema social, como un rango etario y promesa que cobra valor por lo que será en el futuro.

Nos preguntamos más bien por aquellos jóvenes que están aportando a la construcción de paz en sus territorios, a partir de su participación en acciones colectivas y formas diversas de organización por medio de redes, grupos, movimientos y plataformas, cuyo interés fundamental es aportar a la búsqueda de alternativas para la transformación de las violencias y conflictos que se experimentan en sus contextos. El propósito principal de esta investigación fue comprender las diversas formas en que las organizaciones, colectivos e iniciativas de jóvenes asumen la defensa y construcción de la paz en perspectiva territorial en las subregiones del Valle de Aburrá, Oriente y Nordeste de Antioquia⁵.

Durante la etapa de construcción de los antecedentes investigativos de este estudio se revisaron cincuenta y cinco fuentes documentales relacionadas con investigaciones sobre jóvenes articulados a diversas prácticas organizativas (organizaciones de mujeres, indígenas, campesinos, urbanos, etcétera). Para este escrito destacamos solo aquellas investigacio-



5 Antioquia es uno de los treinta y dos departamentos que conforman la división administrativa de la República de Colombia.

nes que se preguntaron de forma directa y explícita por la noción de paz⁶ y las formas diversas de construirla a partir de iniciativas colectivas localizadas en territorios concretos.

Uno de los elementos más importantes a destacar de esta revisión es que las diferentes formas de construcción de la paz con jóvenes se hacen a partir de iniciativas colectivas que se articulan alrededor de intereses específicos, identificaciones basadas en la cultura, el género, la clase social, las experiencias comunes, entre otras. En este sentido, destacamos el interés por una idea de paz basada en la dignidad de la identidad campesina, como puede evidenciarse en el trabajo de Circa Yarce (2015) con jóvenes de la región del Sumapaz. Así mismo, interesa destacar la experiencia común de la victimización como identificación alrededor de un interés por la construcción de paz a través de ejercicios de memoria y reconocimiento a los derechos de las víctimas; el trabajo de Aguilar (2017) con jóvenes pertenecientes a colectivos como H.I.J.O.S y Contagio en Bogotá es ilustrativo en este aspecto. También vale la pena destacar el interés colectivo de las mujeres por aportar a una paz desde una perspectiva de género (Sánchez & Rodríguez, 2015; Urrutia, 2017). Y no menos importante, la adscripción a un contexto, un barrio, una localidad como identificación que potencia las acciones colectivas alrededor de la defensa del territorio y la búsqueda de alternativas a problemáticas comunitarias; aquí vale la pena destacar los trabajos de Bertoli & Barbosa (2016) y de Loaiza, Alford, Salazar & León (2016).

En términos amplios, podemos destacar del estado del arte realizado tres elementos importantes para la construcción de paz en los territorios desde las diferentes iniciativas de jóvenes:

Por un lado, tenemos la pregunta por la formación y los entornos educativos que aportan a una socialización de jóvenes en torno a experiencias de paz y convivencia; esto puede encontrarse en los trabajos de Loaiza, Alford, Salazar & León (2016); Botero, Ospina, Gómez & Gutiérrez (2008); Arévalo (2011); Bertoli & Barbosa (2016); Loaiza (2016). La importancia de los procesos de socialización en sus entornos familiares y escolares para la generación de capacidades del sujeto para la paz (Ramírez, 2016), así como por medio de espacios de formación política (Arévalo, 2011) impulsadas por ONG, administraciones locales e instituciones educativas (Roldan, Nanyobis, Correa & Sánchez, 2014) resultan ser así una herramienta muy importante para la construcción de paz, se reconoce entonces que la paz es también un hecho educativo.

6 Esto podrá constatarse en los referentes teóricos, en las preguntas y objetivos investigativos de las investigaciones reseñadas.



En segundo lugar, destacamos en las experiencias de jóvenes la necesidad de aportar a la construcción de paz a partir de la generación de agendas políticas y plataformas de incidencia que sean capaces de generar diálogos amplios en la sociedad civil, es el caso de los estudios de Circa Yarce (2015); Aguilar (2017); Roldán, Giraldo, Correa & Sánchez (2014); Sánchez & Rodríguez (2015); Urrutia (2017). Así mismo, la participación de los y las jóvenes en espacios de decisión política e interlocución con agentes institucionales se presentan como un complemento a otras acciones de incidencia mediadas por la movilización y la organización colectiva, esto con el fin de generar capacidades locales y colectivas para la construcción de paz a través de la incidencia en políticas públicas (Naciones Unidas para el Desarrollo, 2013; Parada, Klusmann & Mariño, 2017).

Por último, se resalta la importancia de reconocer la existencia de conflictividades y su papel en la configuración de las sociedades y en la construcción de una paz imperfecta y plural (Loaiza, 2016). Se reconoce incluso que las mismas organizaciones, movimientos, acciones colectivas están atravesadas por un campo de divergencias que, más allá de una amenaza, se presentan como una oportunidad que puede aportar a la construcción de nuevas acciones conjuntas (Sánchez & Rodríguez, 2015).

Queremos destacar en este texto una mirada sociocultural de la juventud, la cual no puede ser entendida al margen de condiciones étnico culturales, clase social, género, entre otros elementos que dan cuenta de una comprensión no universal ni homogénea acerca de los y las jóvenes (Valenzuela, 2009). Así mismo, priorizamos una mirada a las potencias y capacidades de jóvenes para producir transformaciones sociales en el marco de su vinculación a prácticas organizativas y movilizaciones sociales que propenden por un rechazo a diversas formas de violencia, a través de diferentes herramientas como la educación, el arte y múltiples formas de acción política (Oliart & Feixa, 2016). Destacamos en este sentido que la juventud se ha auto dotado históricamente de formas organizativas, experiencias y prácticas colectivas al modo de estrategias de identificación, pero también de protección y seguridad ante una sociedad que les excluye y estigmatiza (Reguillo, 2000).

64 Estas formas de identificación y articulación colectiva de los y las jóvenes se presentan como aportes sustantivos a la construcción de paz en sus territorios, a lo cual hemos denominado “pazes desde abajo”, con sustento en tres elementos principales: por un lado, tenemos la comprensión de una paz plural e imperfecta (pazes imperfectas), que reconocen el conflicto en tanto oportunidad para visibilizar la pluralidad humana; esta mirada recoge los aportes de Francisco Muñoz e incluye los postulados de una *paz positiva* como transformación de toda forma de violencia, en la que se incluye la guerra, pero además la discriminación cultural, la injusticia social y otras



formas de violencia estructural (Muñoz & López, 2004). En segundo lugar, retomamos la idea de una paz anti-neoliberal (Santos, 2017), a partir de lo cual es probable decir que es imposible hablar de paz si no buscamos erradicar el modelo de vida y desarrollo que pone en riesgo la subsistencia del planeta y todas las formas de vida que en este se alojan. En tercer lugar adoptamos la noción “pases desde abajo” desde la propuesta de Hernández (2000; 2009), quien a través de su indagación por comunidades de paz como la de San José de Apartadó, San Francisco de Asís y la Asociación de Campesinos trabajadores del Carare, nos permite comprender que en los territorios concretos y a través del trabajo de las comunidades que en estos se organizan, es probable encontrar estrategias de construcción de las pases por medio de la constitución de protocolos de seguridad y convivencia, las formas comunales de solidaridad y compadrazgo sustentadas en las históricas relaciones interétnicas y hasta lógicas religiosas basadas en el perdón y la conversión del enemigo, entre otros.

El modelo de desarrollo neoliberal se presenta como la principal amenaza a la paz en los territorios. Nos distanciamos de las miradas modernas acerca del territorio como unidad administrativa, delimitada por unas fronteras precisas y sometida al dominio de un único poseedor. Entendemos el territorio como una construcción geo-eco-antrópica en la cual inciden múltiples dimensiones –física, cultural, económica, política– (Sosa, 2012). Hablar del territorio conlleva a hablar de procesos de apropiación que se manifiestan en dinámicas de territorialización, des-territorialización y re-territorialización, a través de lo cual se producen *territorialidades complejas* atravesadas por relaciones de poder, creación simbólica, fronteras móviles, experiencias colectivas y comunitarias que entienden el territorio como bien común. El territorio no es un pedazo de tierra sometido al intercambio y explotación, sino más bien un ser sintiente y viviente (Escobar, 2014) con un alto valor simbólico y cultural para comunidades concretas que experimentan relaciones de comunalidad y organización colectiva.

El enfoque metodológico de la investigación se centró en una perspectiva *hermenéutica ontológica política*. Es hermenéutica porque centra su interés en la comprensión y la interpretación de los significados acerca de los acontecimientos, desde el punto de vista de los sujetos que participan en ellos. Se trata de un *interés práctico* (Vasco, 1990) que requiere de la contextualización histórico cultural de los problemas o fenómenos que se quieren investigar. Es *ontológica política* en la medida que adopta de Hannah Arendt (2009) una ontología basada en la natalidad, en el comienzo que es posible a través de las acciones humanas. Toda acción es política en la medida en que inaugura algo nuevo, se da en la esfera pública, es impredecible e irreversible y no encarna en grandes héroes o en poderosas instituciones, sino en sujetos de carne y hueso que actúan en lo público y no lo hacen de forma solitaria, sino en el *entre nos*, en la relación con otros



y otras con los cuales comparte el carácter de igualdad y distinción. Desde la perspectiva arendtiana, es posible entonces hablar de los fenómenos políticos a partir de pequeñas historias desatadas por acciones invisibles e inaudibles para los grandes relatos de la historia oficial. En estas historias plurales hay evidencias de incesantes transformaciones producidas por la acción humana, de este modo retomamos la noción de “narrativas ejemplares”, no al modo de relatos ejemplarizantes desde el punto de vista ético moral, sino de narrativas concretas, microrrelatos que logran condensar y representar una problemática o fenómeno social que el conocimiento teórico no ha logrado explicar de forma suficiente (Botero, Alvarado & Luna, en: Tonón, 2009). Este trabajo busca aportar a la visibilidad y audibilidad de esas narrativas de jóvenes líderes que actúan colectivamente en sus territorios a través de luchas diversas por la paz.

Se construyeron y analizaron alrededor de treinta y nueve narrativas de jóvenes pertenecientes a trece experiencias colectivas⁷ en tres territorios de Antioquia⁸, con las cuales se tuvo una interacción sistemática durante aproximadamente dos años (2018 y 2019), tiempo durante el cual se realizaron talleres participativos (incluyendo dos encuentros generales⁹ con representantes de todas las organizaciones), grupos focales, observación participante y entrevistas a profundidad. Para analizar las narrativas retomamos la *Propuesta de Investigación Narrativa Hermenéutica* (PINH) de Quintero (2018), una metodología que se edifica en los postulados filosóficos de Paul Ricoeur, quien plantea que toda narrativa está compuesta por una serie de elementos heterogéneos, que al ser organizados permiten al autor construir un relato orientado por acontecimientos, los cuales adquieren lugar articulador en la experiencia humana y se constituyen en el núcleo central del ejercicio interpretativo.

La construcción de la trama narrativa se orienta a partir de la triple mimesis ricoeuriana (*prefiguración, configuración y reconfiguración*), que en la propuesta de Quintero (2018) se estructura en cuatro momentos constituidos por elementos descriptivos e interpretativos, los cuales se encuentran encadenados de tal modo, que poco a poco es posible avanzar en análisis más



-
- 7 Es importante decir que si bien este trabajo busca destacar la participación de jóvenes en dichos colectivos, algunas de las prácticas organizativas cuentan con una participación intergeneracional, en la que participan también niños, niñas y personas adultas.
 - 8 En Oriente con los colectivos Andaki de San Luis, Sin Esquemas de Marinilla y Antorcha del Carmen de Viboral; en Nordeste con la Corporación Cahucopana (Remedios y Segovia); en el Valle de Aburrá con Nuestra Gente, Casa Kolacho, Sumak Kawsay, J.U.D.A, Mujer Joven y Vida, Revelando Barrios, Corporación Mi Comuna, Nariz Obrera, Renacer de la Magia.
 - 9 El primero en octubre de 2018 con una duración de dos días y el segundo en agosto de 2019 en la Universidad Autónoma Latinoamericana durante una jornada.

profundos de la interpretación. El momento uno es el del registro y codificación del relato, así como su relación con las categorías del trabajo investigativo; se trata de un momento que posibilita un primer ordenamiento de la información dispersa en la narración. El momento dos es un nivel textual y preconfiguración de la trama, aquí se lleva a cabo una lectura rigurosa del texto y a partir de los propósitos del estudio se realiza un ejercicio de identificación de los acontecimientos que sostienen la trama, dando cuenta de las circunstancias que dan lugar, los medios y las consecuencias que desencadenaron dichos acontecimientos. En esta fase se analizan también las temporalidades (*tiempo calendario, tiempo humano, tiempo histórico*) y las espacialidades (*coordenadas territoriales y espacialidades simbólicas*) del relato. El momento tres es el nivel contextual de la trama, se otorga un lugar importante al intérprete y al ejercicio de comprensión de las fuerzas narrativas (*actos de habla compromisos, metáforas, emociones*), así como los atributos del sujeto que narra (imputaciones, responsabilidades, potencialidades). El momento cuatro es el nivel metatextual y reconfiguración de la trama, un ejercicio que es posible a partir del encuentro entre el mundo del texto y el mundo del intérprete (fusión de horizontes), surge así un nuevo texto que enriquece su comprensión a la luz de las preguntas investigativas.

Una vez realizado el análisis narrativo, se adelantaron diferentes talleres de devolución y convalidación de los resultados junto con los colectivos de jóvenes que participaron del proceso investigativo. Este proceso fue especial no únicamente porque permitió legitimar los hallazgos a partir del diálogo colaborativo con los y las jóvenes, sino porque además sirvió como ejercicio ritual de cierre y gratitud para con el compromiso y la participación durante dos años de ejercicio investigativo. A continuación, compartimos algunos hallazgos preliminares de este estudio que se encuentra en su etapa de finalización.

Hallazgos preliminares: Territorialidades de paz en contextos de violencia neoliberal

Los procesos de re-territorialización de la paz

La desterritorialización se concibe como un factor predominante en comunidades que se han visto afectadas por múltiples violencias (directas, estructurales, y culturales). Dichas dinámicas se han instaurado territorialmente por la guerra, la desigualdad, la impunidad y la injusticia social. Cabe resaltar que desde la década de los 80, la gran ola de violencia detonada por el conflicto armado en Colombia evidenciaba estratagemas de actores armados que privatizaron lo público en aras del dominio territorial, se agudizaba la presencia del narcotráfico, la extorsión, y las alianzas criminales fragmentaron los tejidos de armonía social para la población civil.



Los vestigios y secuelas de la guerra continúan haciendo presencia en la territorialidad. La desterritorialización deja huellas de desarraigo y despojo en las zonas urbanas y rurales, manifestada en migraciones, memorias y significados dolorosos para la comunidad. Sin embargo, en medio del conflicto han emergido luchas y resistencias con el fin de crear nuevas identidades, dando apertura y mantenimiento a procesos de reterritorialización contribuyentes en la creación de paces desde las prácticas organizativas.

Al adentrarnos en la categoría de la *desterritorialización*, Haesbaert (2013) la expone como un proceso de pérdida del control territorial, que puede ser abordado desde un aspecto negativo en referencia a la precarización social, pero también puede ser vista positivamente a la hora de observar un tejido social que requiere simultáneamente de su destrucción y reconstrucción. A la luz de las experiencias organizativas que integraron el proyecto de investigación se describen aspectos de la desterritorialización como *“hechos de violencia que se han presentado durante tanto tiempo, durante tantos años, esas masacres, esos asesinatos selectivos, esa persecución, desaparecidos”* (Cah-M, J, NI#1, 101-102)¹⁰. Las narrativas exponen la pérdida del espacio público como aquella negación del relacionamiento social plural y diverso, las ejecuciones extrajudiciales, el asesinato de líderes sociales y muchas otras acciones que develan la necesidad y la urgencia de crear prácticas organizativas al modo de acciones políticas con el fin de reconstruir los significados de las memorias aguardadas por sus territorios y hacer resistencias frente a los mecanismos de violencia.

Las organizaciones integran metodologías a partir de la danza, el teatro, el hip-pop, el periodismo, la poesía, el proyecto de vida, el cine, círculos de la palabra, el muralismo, talleres formativos vivenciales, formación política, fotografía, cartografías sociales, el *clown* y otras estrategias mediadas por el arte y la cultura, el movimiento campesino, el movimiento estudiantil, perspectivas de género, y movimientos ambientalistas que desarrollan acciones políticas con el fin de apropiarse de aquellos espacios que han sido negados por las violencias. Las acciones son gritos que piden la generación de caminos alternativos a las violencias, son visiones de esperanza, actos de valentía, experiencias vivas que habitan el territorio dotándolo de un sentido político y social de apropiación y defensa territorial. *“Ese espíritu que tenemos es de esperanza y de transformación”* (JUDA-M, J, NI#2, 94-95).

Las luchas se convierten en la manifestación de cuerpos y voces que promueven la generación de espacios para visibilizar las diversas formas de ser joven, emergiendo en múltiples identificaciones desde las realidades



10 Codificación utilizada para citar las narrativas: nombre del colectivo- Genero del narrador: M – Mujer. Clasificación: J – Joven, A-Adulto. NI - Narrativa Individual, Numeración de la narrativa #, Línea de referencia del texto citado.

sociales emergentes de sus territorios y sus configuraciones identitarias; los colectivos se convierten en el espacio para ser, desde la pluralidad en cuanto a diversidad sexual étnica y cultural, propiciando contextos inclusivos, donde todos y todas forman parte de, a partir de sus libertades, abrigando la heterogeneidad y las diversas visiones del mundo.

Los y las jóvenes a través de procesos colectivos gestan transformaciones territoriales, resquebrajando los estigmas generados en los territorios y las poblaciones que han vivenciado la guerra. Es así como se da un proceso de transformación, resignificación y reterritorialización generando alternativas de paz y oportunidades para muchos jóvenes que hoy aspiran a un país más plural, diverso, equitativo y democrático. *“no tenemos armas, no tenemos como enfrentar un conflicto armado, pues ¿cuáles son las armas nuestras?: la pedagogía, el tema de la metáfora, el tema simbólico, el establecer también otro tipo de relación en el territorio, el impacto en el territorio...”* (NGE-M, A, NI#4 76-78). La incidencia de sus acciones se refleja en jóvenes que se le quitan a la guerra, sujetos políticos que hoy toman partido y se apropian del espacio público con pensamientos críticos profundos y sentidos, comprometidos con el devenir de sus territorios y las luchas sociales necesarias para resignificar las violencias que imperan en éstos.

Luchas territoriales y resistencias al neoliberalismo

La construcción de paz territorial se ha visto amenazada de manera directa por los efectos del neoliberalismo y el modelo capitalista, los intentos fallidos de un Estado que procura solucionar la violencia directa sin transformar las raíces de las desigualdades sociales evidencian un mayor número de víctimas, reproducciones de las injusticias sociales y efectos devastadores para los tejidos sociales que procuran construir transformaciones y otras visiones del mundo. La concepción del territorio desde la mercantilización, visto con fines utilitaristas permite el ingreso de corporaciones transnacionales que despojan los sentidos simbólicos y ancestrales, confinando al territorio a la mera producción y a la expropiación de sus recursos. El extractivismo amenaza los recursos naturales de los pueblos, generando dependencia hacia economías externas que a través de megaproyectos saquean la tierra para mercados financieros. Es por esto que desde las prácticas organizativas emerge la necesidad de la defensa territorial *“ese ánimo de la gente de defender lo que básicamente considera que es suyo, es decir, todas las riquezas que en el territorio hay”* (Cah-M, J, NI#1, 18-19).

La reducción de inversiones en lo público y la concentración de la riqueza en la privatización continúan aumentando las brechas de desigualdad y altos índices de crecimiento en el desempleo, la priorización de los máximos beneficios individuales, los discursos y aspiraciones para la concentración de la riqueza reducen las alternativas, atentando hacia las formas de vida



colectiva, las prácticas comunitarias, las formas organizativas, la cooperación y la solidaridad, sumado a la poca democracia y a la poca participación ciudadana en cuanto respecta al constructo político, social y cultural del devenir comunitario. Sumado a esto, la globalización ejercería para la segunda mitad del siglo XX un fuerte control de medios masivos de comunicación, imponiendo una visión occidentalizada del mundo, traducándose a la homogenización cultural, y a la inserción de una serie de estereotipos, modelos ideales desarrollistas, aspiraciones de éxito basados en la competencia e inclusive con preceptos psicológicos de autosuperación personal en la consolidación de la buena fortuna, desplegando así una contribución a monopolios del poder y la concentración de la riqueza en el sector privado.

De lo anterior observamos como las narrativas se fundamentan en la consolidación de un pensamiento crítico que cuestiona todas las directrices que hoy se establecen desde el modelo económico y político *“más cuando nos quieren arrebatar nuestra cultura, y nos quieren imponer nuevas culturas, fundamentalmente por esos medios de comunicación”* (Cah-M, J, NI#1, 39-40). La resistencia se genera a partir de la formación y la experiencia colectiva del despojo, el desplazamiento y los desastres socioambientales, *“es una resistencia precisamente como por no quedarnos con esas prácticas hegemónicas que están impuestas digamos en lo que tiene que ver con lo que se entiende como el desarrollo o el progreso: la construcción de casas, la industrialización, los edificios, la contaminación”* (SK-F, J, NI#1, 258- 268). La homogeneización que ha propuesto la globalización reduce las configuraciones subjetivas del sujeto frente a su forma de habitar el mundo. El rol de la mujer joven, del campesino joven, el artista joven y la multiplicidad se ve comprimido en unos estándares ofrecidos por el mercado, agudizando la supremacía del modelo capitalista en estereotipos que unifican e invisibilizan las diversas formas de ser jóvenes, repercutiendo en nociones reductivas de género, encontrando predominancias del rol masculino, desconociendo así las expresiones de las mujeres, y las diversas formas de ser mujer joven, la naturalización de los feminicidios, las violencias patriarcales que se relegan desde las familias, la escuela y la condición cultural, normalizan que las mujeres no puedan acceder al espacio público o reducen sus actividades al rol hegemónico propuestos por las directivas del neoliberalismo. Los colectivos han sido un pilar fundamental para crear horizontalidad, solidaridad y articulación en la forma de afrontar fenómenos violentos que atañen a las mujeres *“porque una sola dice: ¿pero yo que hago “sola”?, pero cuando hay un colectivo y hay algo como que lo apoya, ya una siente como ese respaldo para poder hacer acciones que realmente generen el cambio en el territorio”* (MJV-F, J, NI#2, 128-131). Así mismo, el joven campesino sigue confinado a las pocas alternativas y oportunidades que se gestan desde las zonas rurales, la precarización de las rutas de acceso, el acercamiento a Tics y la marginación de sus derechos en cuanto al campo educativo conllevando al abandono del territorio.



Pese a lo anterior las prácticas organizativas en medio del panorama de consumismo y las herramientas poderosas que utiliza el neoliberalismo, alcanzan sus voces, acciones y luchas en la generación de cosmovisiones, heterogeneidad multiplicidad, reivindicando las identidades que pueden gestarse desde las construcciones sociales, contribuyendo a las *paces desde abajo*, en miras de una sociedad más justa, cooperadora y sensible.

Los y las jóvenes como actores de la paz territorial

Las prácticas organizativas responden a acciones políticas con incidencias que se construyen “desde abajo”. Las memorias colectivas concernientes a sus vivencias generan fuertes lazos de unidad debido a la identificación de sus sentires. Los registros en sus memorias de las violencias que han atravesado sus historias los hace víctimas, pero al tiempo los vincula a un proyecto común por la defensa del territorio. Los y las jóvenes han encontrado en las organizaciones espacios de resistencia y lucha, pero más allá de esto han construido amistades, fortalezas y apoyos que les lleva a la gestación de procesos colectivos.

Nos une una amistad por encima de muchas cosas, nos une historia, pero también nos unen unos principios, ideales, combinados con unos sueños que tenemos en conjunto, hacer más discos, sacar videos chimbos, hacer muchas canciones, parchar, y ese sueño nos hace estar juntos, nos motiva, nos moviliza (CK- M, A, NI#1, 61-65).

Es indispensable hacer mención de la ética social que se maneja al interior de las organizaciones, finalmente el resultado de ello es la proyección y la exteriorización de sus principios en las comunidades, generando impactos sociales a partir de metodologías que resignifican y dotan de sentido el territorio.

el primer paso para yo construir paz es trabajar la primera piel que soy yo, mi forma de ser, de sentir las cosas, como evaluarme en ese estado físico y mental que estoy, pienso que para convivir con otros y con otras primero tengo que estar bien conmigo misma (MJV-F, J, NI#4, 137-139).

Sus prácticas son el resultado de las construcciones con otros y otras jóvenes que incentivan la práctica del respeto, la tolerancia, la solidaridad, la comprensión y muchos otros más que contribuyen a generar experiencias armónicas y amigables en medio del conflicto que puede vivenciar el contexto social.

Así mismo, es importante visibilizar a los jóvenes no como una categoría universal u homogénea, por el contrario, los sentidos visibilizan jóvenes diversos, múltiples y heterogéneos, llenos de esperanzas en medio de la incertidumbre, sujetos que emergen a partir de las construcciones socio-culturales que se dan en el marco de condiciones objetivas y formas materia-



les de vida, en la que nacen sus identificaciones colectivas, desde su sexo, condición social, experiencia individual, oportunidades socio-económicas, las violencias que les afectan y las esperanzas que los une. De esta manera los y las jóvenes están llenos de multiplicidad, colores, y pensamientos que abanderan causas y efectos de la transformación social.

Por tanto, las interpretaciones de una juventud desentendida, indiferente y delincuente se desmitifican desde los roles de acción que hoy emprenden jóvenes artistas, rurales, urbanos, hiphoppers y mujeres, derribando estereotipos o construcciones históricas que banalizan o enmarcan al joven en un significado restringido y restrictivo en la capacidad de su accionar frente a las territorialidades de la paz. Por el contrario, observamos jóvenes con permanencia, motivación y fuerza para resistir a un Estado que requiere de cambios estructurales y voces con determinación en la esfera pública.

De otra parte, las voces de los colectivos evidencian la apertura y la articulación desde un trabajo intergeneracional, reconociendo los saberes generacionales de todas las poblaciones, por esto desde las prácticas organizativas hay un llamamiento a la integración de todos y todas en la incidencia de sus territorios, el legado los abuelos, quienes han vivido la historia y quienes aguardan la memoria del territorio son fuentes prioritarias con el fin de enaltecer el conocimiento ancestral. Así mismo, los niños y niñas que vienen en el proceso organizativo son un relevo generacional de las luchas, receptores de las metodologías que construyen las prácticas colectivas, también se presenta un trabajo participativo en relación a la exposición de pensamientos diversos que contribuyen a la interlocución de conflictos y diálogos evidenciando un trabajo articulado, cooperativo y solidario por y para el territorio que moviliza sus acciones.

Los y las jóvenes son así concebidos desde las narrativas como sujetos políticos, líderes que operan a favor de la transformación social con una inmensa capacidad creativa y al mismo tiempo posibilitadores de la construcción de espacios críticos, plurales, participativos y sintientes en el fortalecimiento de la paz.

Para mí el joven es una fuerza incontenible, si la supiéramos entender, si los jóvenes la supieran entender y se dieran cuenta pero el sistema está muy bien creado, desde hace mucho tiempo ellos entendieron el poder de los jóvenes, y han creado todo para mantener al joven aislado, porque los jóvenes cuando se juntan son un poder tremendo (NGE-M,A, NI#2, 137-147).

En las narrativas se resalta la valentía de los y las jóvenes para levantarse día a día a construir nuevas realidades para los futuros cercanos, futuros que están llenos de esperanzas, sueños, proyectos de vida e ideales por los cuales movilizarse.



Reflexiones finales

Los y las jóvenes como constructores de paz en los territorios que habitan y sienten se configuran como una fuerza movilizadora de las acciones que demandan las transformaciones de las violencias y los conflictos en sus espacios de incidencia, dejando de lado la estigmatización que se ha tenido históricamente hacia los y las jóvenes, reivindicando de la potencia que tienen sus acciones.

Es así que las *paces desde abajo* como construcción colectiva y situada cuestionan la concepción del modelo de desarrollo económico neoliberal y permite reconfigurar relaciones políticas y organizativas que superan una concepción de territorio marcado por límites geográficos y permite ver los territorios alternativos construidos desde las acciones colectivas a través de prácticas sentidas, en procura de la construcción de territorialidades de paz, en las cuales se demarcan formas particulares de vida y sujetos colectivos en resistencia a la estigmatización del territorio y de los movimientos de jóvenes como acción política, creación de nuevas identidades en procesos de reterritorialización.

Estos procesos de apropiación de lo público enmarcados en las prácticas organizativas que plantean acciones políticas para la construcción de nuevos significados, ponen de manifiesto una organización juvenil que está pensada como elemento de resistencia para habitar y transformar un territorio en sentido político y social, distanciándose de la estigmatización de la guerra y comprometidos con las luchas sociales para construir nuevas territorialidades, las cuales están enmarcadas también en la forma en la que los colectivos de jóvenes reconocen sus territorios y lo defienden, posicionando sus acciones, no solo en la reconfiguración del territorio, sino también en mostrar que esas formas de habitarlo cuestionan las connotaciones extractivistas y lo sitúan en un escenario social en el que las brechas de desigualdades y de injusticia social se pueden transformar con acciones colectivas y prácticas comunitarias.

La experiencia del trabajo con los y las jóvenes como constructores de paz en perspectiva territorial, nos sitúa en una reflexión que va más allá de pensarse las acciones colectivas como meros espacios de encuentro, puesto que son escenarios de resistencia, que aportan a la paz como una práctica diaria de trabajo colectivo, de justicia social, solidaridad y libertad. Lo anterior se articula con sus actitudes frente a las situaciones que suponen injusticias y desigualdad, convirtiéndose en un referente de articulación e identidad.

La apuesta de construcción de paces en los colectivos de jóvenes de este proceso investigativo, no solo es arrebatarse jóvenes a la violencia, sino también por la transformación cultural y social, reconociendo el conflicto como una oportunidad de transformación desde la esfera política.



Referencias

- Aguilar, N. (2017) Jóvenes, memorias y comunidades emocionales: la experiencia de H.I.J.O.S. y de Contagio en Bogotá, Colombia. *Revista de Estudios Sociales* (62). pp. 42-53. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.7440/res62.2017.05>
- Arendt, H (2009) *La Condición Humana*. Paidós.
- Arévalo, A. D. (2011) *Experiencia de construcción de paz dinamizada por jóvenes líderes en barrios populares de Bogotá*. Trabajo de grado para optar por el título de Especialista en Acción sin Daño y Construcción de Paz. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Recuperado de <http://www.bivipas.unal.edu.co/bitstream/10720/617/7/Trabajo%20de%20grado%20Luz%20Arevalo.pdf>
- Bertoli, A., & Barbosa Carrero, A. (2016) *Niños, niñas y jóvenes en movimiento. la configuración de la subjetividad política en la experiencia educativa y de participación política del movimiento gestores de paz*. (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Recuperado de <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/20430/BertoliAnny2016.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Circa Yarce, Y. P. (2015) *Los movimientos sociales y sus acciones de paz: estado actual de la participación de los movimientos sociales juveniles y culturales en procesos de paz de la región de Sumapaz* (Tesis de especialización) Universidad Nacional de Colombia, Bogotá D.C. Recuperado de <http://www.bivipas.unal.edu.co/handle/123456789/715>
- Escobar, A. (2014) *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Obtenido de Biblioteca CLACSO: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf
- Haesbaert, R. (2013) Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura representaciones sociales*. 8, (15), pp. 9-42. ISSN 2007-8110. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001
- Hernández, E. (2009) Resistencias para la paz en Colombia: significados, expresiones y alcances. *Revista Reflexión Política*, 11(21), pp. 140-151. Recuperado de <http://revistas.unab.edu.co/index.php?journal=reflexion&page=article&op=view&path%5B%5D=497&path%5B%5D=484>
- Hernández, E. (2000) Comunidades de paz: expresiones de construcción de paz entre la guerra y la esperanza. *Revista Reflexión Política*, 2. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11020405>
- Loaiza de la Pava, J., Alford, J., Salazar Castilla, M., & León Castaño, D. (julio-diciembre de 2016). Multipropaz: experiencias de mediación desde la potencia de la vida. Una lectura desde la paz imperfecta. *Revista Aletheia*, pp. 12-27.
- Loaiza de la Pava, J. A. (2016) Niños, Niñas y Jóvenes Constructores-as de Paz. *Una experiencia de Paz Imperfecta desde la potenciación de subjetividades políticas*. Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE. Recuperado de "<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20160630104128/JulianAndresLoaizaDeLaPava.pdf>"
- Muñoz, F., & López, M. (2004) *Historia de la paz* (eds.) Manual de Paz y Conflictos. Universidad de Granada y Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía.
- Quintero, M. (2018) *Uso de las narrativas, epistemologías y metodologías: aportes para la investigación*. Bogotá: Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas.



- Ramírez, A. (2016) El lugar de la intersubjetividad en la configuración de subjetividad juvenil en contextos de violencia. *Revista Psicoespacios* 10, (17), pp. 95-110. Recuperado de <http://revistas.iue.edu.co/index.php/Psicoespacios/issue/view/86/showToc>
- Reguillo, R., (2000) El lugar desde los márgenes. Músicas e identidades juveniles. *Nómadas*, (13), pp. 40-53. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115264004.pdf>
- Oliart, P. y Feixa, C. (2016) *Juvenopedia. De jóvenes, mapas y astrolabios*. Ned Ediciones.
- Roldan Vargas, O., Giraldo, Y. N., Correa Ospina, N., & Sánchez Palacio, F. (2014) Apuestas por la paz: Iniciativas con niños, niñas y jóvenes de Medellín. *Anales de la Universidad Metropolitana*, 14(1), pp. 31-49.
- Sánchez Mora, Mayra Lucia, & Rodríguez Lara, Zuriñe (2015) Acciones colectivas de las organizaciones de mujeres por la paz en Colombia. *Revista de Paz y Conflictos*, 8(2) , pp. 149-177. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2050/205043417007>
- Santos, B. de S. (2017) *Democracia y transformación social*. Siglo del Hombre Editores S.A.
- Sosa Velázquez, M. (2012) ¿Cómo entender el territorio? Recuperado de <http://www.rebellion.org/docs/166508.pdf>
- Tonon, G. comp. (2009) La comprensión de los acontecimientos políticos ¿Cuestión de método? Un aporte a la investigación en las ciencias sociales. *Reflexiones latinoamericanas sobre investigación cualitativa*. Cap. 4. pp. 117-161. Prometeo libros – Unlam.
- Urrutia Hurtado, D. M. (2017) *Estudio de caso colectivo sobre construcción de paz en la ruta pacífica de mujeres, regional Cauca Colombia*. Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Recuperado de <http://vitela.javerianacali.edu.co/handle/11522/9821>
- Valenzuela, J. M (2009) *Decálogo para repensar las tristezas. El futuro ya fue*. México: Socioantropología de los jóvenes en la modernidad.
- Vasco, C. E. (1990) *Tres estilos de trabajo en las ciencias sociales. Comentarios a propósito del artículo "Conocimiento e interés de Jürgen Habermas*. Recuperado de http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/pluginfile.php/175197/mod_resource/content/0/Tres_estilos_de_trabajo_en_las_Ciencias_Sociales.pdf





La espiritualidad como equilibrio sacionatural

Luis Herrera Montero
Juan Fernando Vera Cabrera

Presentación del texto

La emergencia sanitaria, a consecuencia de la pandemia del covid-19, ha producido un obligatorio retraimiento social en el planeta. La humanidad se encuentra tan vulnerable frente a un fenómeno, que ha intensificado la lógica hegemónica del individualismo capitalista. Los efectos principales dan cuenta de que predomina el miedo ante cualquier contacto presencial que provoque fatales contagios, aspecto que ha sido muy bien aprovechado por la sociedad capitalista y sus procesos de subjetivación de individualismo extremo. Además, este acontecimiento ha puesto a la globalización en recesión económica a pesar de que ciertos negocios han lucrado con la pandemia: variedad de transnacionales farmacéuticas, por mencionar uno de los ejemplos. Esto obviamente responde a la lógica del interés oligopólico de multinacionales, más que por el deseo de proteger la vida de miles de seres humanos.

En la coyuntura actual, adicionalmente, la mencionada degradación se constata también en la política. Existe un severo desgaste cuando se imponen Estados de excepción como garantía de cumplimiento forzado de cuarentenas¹. Los Estados de excepción han sido recursos jurídico-políticos de ex-



1 Tal necesidad denota actitudes reactivas de desobediencia también autoritaria; por ejemplo, en Ecuador, sectores pudientes de la ciudad de Guayaquil, que vacacionaron en Europa y contrajeron el covid-19 durante esa estadía, programaron fiestas en plena oficialización del aislamiento obligatorio; este desacato inconsciente, convirtió al territorio en foco de propagación, que conllevó fatales consecuencias para toda la ciudad.

tremo autoritarismo para con poblaciones de sectores populares, y de servil complacencia para las oligarquías, que exigen el retorno a la normalidad sin las mínimas precauciones, que en distintos territorios de América Latina, por ejemplo, ha significado un peligroso repunte pandémico, más que de reactivación económica². Durante los meses de junio y julio se ha promocionado retomar irresponsablemente actividades productivas, comerciales y turísticas, que lo único que han reactivado son los índices de propagación del covid-19. El fenómeno mencionado se constata además en la complicidad de parte gobiernos de corte neoliberal, que no organizaron medidas dentro de planes prolijos de diferenciación en zonas y sectores con necesidades específicas o por condiciones de marginalidad social; este es el caso de poblaciones subempleadas, mayoritarias a nivel mundial, que irremediamente desacataron las medidas a causa de necesidades urgentes de sobrevivencia.

En definitiva, la actual crisis sanitaria y económica es síntoma de un claro proceso social ya no exclusivamente de riesgo, término que con solvencia abordará Beck (2004), sino de preocupante degradación civilizatoria, por más de cien años: varias pandemias, guerras de alto poder destructivo y del acelerado calentamiento global, entre los de mayor impacto. Entonces, la degradación civilizatoria lleva algo más de cien años, con etapas de crisis, dentro de las cuales se ubica el actual fenómeno por covid-19. En contextos de crisis, lo común se caracterizaba por multitudinarias movilizaciones de protesta e indignación, que implicaba tomar espacios públicos representativos. La problemática por covid-19 impide retomar tales manifestaciones políticas y promueve señalar si dichas acciones han sido suficientes para detener la degradación civilizatoria que mencionamos, que caracteriza al sistema global del capital, tanto en tiempos de normalidad como de crisis.

Ante el contexto brevemente señalado, procede entonces, reflexionar en teorías que contribuyan hacia propuestas de cambio civilizatorio con las dificultades expuestas. Sabemos que tal proceso requerirá de tiempo y, sobre todo, reposicionar substancialmente el debate alrededor de rutas espirituales que puedan ser usadas en iniciativas de índole diversa para propiciar lo que muchos hemos sostenido como otro mundo o cambio de época. Obviamente, en el presente texto no procede realizar una historia de los aportes respecto a la espiritualidad, sino únicamente tomar en consideración aquellos con mayor posicionamiento para la comprensión, a nuestro juicio, del mundo contemporáneo.



2 La ciudad de Quito atraviesa esta problemática; la pandemia estuvo adecuadamente controlada hasta que el gobierno nacional exigió, al gobierno municipal, la ejecución de medidas de retorno a la normalidad a través de semaforizaciones roja y amarilla, en fiel apego a presiones de parte de las Cámaras de comercio y producción, que representan a clases dominantes de la ciudad. Hoy, la situación pandémica está fuera de control y en proximidad a replicar la negativa experiencia de la ciudad de Guayaquil. Estos fenómenos se constatan como regla en otros países.

Contextualización y problemática

La degradación civilizatoria del capitalismo se ha debido principalmente a prácticas mafiosas de acumulación de bienes y poder de manera legal e ilegal. Dentro de estas condiciones, no es descabellado afirmar la creación de pandemias como fruto de empresas de guerra y laboratorio. Se han emitido variedad de pronunciamientos que responsabilizan a tal o cual país como el generador del virus; así se ha evidenciado la guerra informativa con acusaciones mutuas entre los gobiernos de Estados Unidos y China. Obviamente, tales afirmaciones no superan el ámbito de la sospecha o conjeturas de difícil contrastación. Es más oportuno recordar que la naturaleza planetaria cuenta con innumerables microorganismos, mucho antes que la existencia vegetal y animal, que no requiere de laboratorios ni de la presencia humana para existir y replicarse multidimensionalmente. La saturación social en el planeta es altamente destructiva, pero la diversidad y multiplicidad viviente o semiviviente (virus) genera mecanismos variados de resistencia y evolución: característica que cuenta con trayectos de billones de años.

En consecuencia, es más propicio afirmar que la saturación civilizatoria capitalista nos está empujando a un camino sin salida, que implicaría la posible extinción de la humanidad, animales domésticos y más especies. Sin embargo, la vida en el planeta continuará su indetenible proceso de metamorfosis (Braidotti, 2005), como ha sido su dinámica de existencia. Incluso, la tragedia ambiental en Chernóbil demostró tal característica, con evidencias respecto a especies coexistiendo con la energía nuclear. En contrapartida, la humanidad, en cambio, dominada por cotidianidades artificiales, por subjetivaciones individualistas (Deleuze y Guattari, 2007) y dependencias a extremo de tecnologías, se deriva hacia la devaluación indiscriminada de sus capacidades naturales de metamorfosis.

En variedad de análisis, previos al presente contexto de pandemia, se ha advertido que el mundo atraviesa por una crisis civilizatoria. En términos ecológicos, hemos mencionado el calentamiento global y sus nefastos efectos. En materia económica, el deterioro existencial, sobre todo para pueblos que viven en situación de pobreza y extrema pobreza, es cada vez más angustiante. El orden neoliberal, en cambio, prefiere sostener acumulaciones privadas de la riqueza global, que en casos supera los trillones de dólares. En términos políticos, se ha impuesto un modelo global autoritario, una sociedad de control (Deleuze, 1999), totalitaria (Agamben, 2005) y de hipertecnologización societal. A este fenómeno, se deben agregar guerras desbastadoras de urbes y poblados, causando masivos desplazamientos hacia otras regiones. En definitiva, la crisis social arremete contra el planeta, obligando a las mayorías poblacionales, no solamente humanas, a debatirse en serias dificultades de sobrevivencia y afectación ambiental.



El contexto brevemente descrito, con la emergencia de la pandemia por covid-19, se percibe más irreversible que nunca, ya que agudizó la insostenibilidad civilizatoria del capitalismo. No obstante, eso no significa que la conciencia y voluntad social se alinee con claridad hacia un cambio civilizatorio una vez asumida la pospandemia. Dentro de connotaciones más optimistas se presenta la argumentación de Zizek (2020), para quien el presente asoma como el momento propicio para la concreción de un comunismo reinventado. Desde una postura más realista, Borón (2020) sostiene que atravesaremos por procesos de transición previos a la transformación poscapitalista. Para el efecto, Borón identifica como posible la concreción de socialismos heterogéneos; no obstante, tampoco su viabilidad sería irrefutable. En nuestra perspectiva, concebimos más bien que, en plazos inmediatos, se reestructurarán capitalismos más de orden keynesiano, como una alternativa para tratar la situación de emergencia civilizatoria, pero que de ninguna manera constituye una solución a mediano plazo, pero de largos plazos. El capitalismo, en el siglo XX y lo transcurrido del siglo XXI, ha mostrado ya trayectos de liberalismo económico, keynesianismo, neoliberalismo y neokeynesianismo; este último será el ciclo pospandémico más realista, pero como paliativo dentro de una crisis ya incontenible.

Al estar la lógica capital-trabajo en franco proceso de decadencia, es indispensable no solamente reflexionar en términos filosóficos y científicos sobre las necesidades y urgencias de modificar el orden mundial y su lógica imperante, surgida con el mercantilismo renacentista, reforzada con el capitalismo industrial, y globalizada en multipoderes en la actualidad de cientificidad técnica. Para la superación del sistema referido, tanto manifiestos como proyectos para la lucha política y generación de un nuevo ordenamiento social se han elaborado propuestas de contra hegemonía, principalmente, en los siguientes ejes problemáticos: recomposición de las estructuras de funcionamiento económico; establecimiento de instancias de participación democrática en las instituciones estatales, y construcción de procesos orgánicos y de movilización social con referentes ideológicos-políticos de reposicionamiento comunitario, contrapuesto a la supremacía de poderes privados.



Al parecer, dichos manifiestos y proyectos asoman como un conjunto de variables e indicadores para organizar la producción-distribución-comercialización, como también el funcionamiento político-societal y el educativo-comunicativo-ideológico; así se han construido diversas propuestas de revolución y transformación. Sin embargo, su énfasis no es del todo integrador. Aquí es donde cabe una propuesta desde parámetros de espiritualidad, para no reducir el proceso a ámbitos de ejercicio legítimo de otra racionalidad social, por ser insuficiente ante un tema que requiere de articulaciones respecto de lo generadores de la praxis y agenciamiento so-

cietal, que no pueden delimitarse en el campo estrictamente racional, sino que deben complementar los ámbitos biodiversos, emocionales y éticos de la existencia sacionatural.

Abordaje teórico sobre la espiritualidad

Uno de los referentes predominantes en el debate teórico en la modernidad ha sido la confrontación entre idealismo y materialismo, que también ha influenciado en el tema de la espiritualidad. Los idealistas otorgaron un mayor reconocimiento del concepto, mientras que para los materialistas ha sido un tema de menor tratamiento. No pretendemos tratar la reflexión en abordajes dualistas, propios de lo identificado como cartesianismo, sino de compartir un análisis que no demonice a Occidente, pero que tampoco se sostenga solamente en su racionalidad. Entonces tomaremos en cuenta las perspectivas críticas a Occidente desde el mismo Occidente, que irán más allá de la contradicción materia-idea. Nuestra contribución también se centrará en la filosofía chamánica como óptica cultural colectiva del pueblo kichwa.

Diversidad de enfoques sociales han integrado el tema de la espiritualidad dentro de la religión, como un área que desdice o devalúa la existencia material. En América Latina, los procesos de colonización y evangelización impusieron el cristianismo como referente único para explicar toda realidad y su existencia. Dentro de esa imposición se comprende que todo se origina a partir de un Dios abstracto, que crearía el universo en su totalidad. La comunicación entre esta divinidad y los seres humanos ha sido estrictamente mediante la espiritualidad, entendida más como alma. Conforme la perspectiva de San Agustín (1958), desde una combinación entre el cristianismo y las contribuciones platónicas, el cuerpo no interesa para explicar la existencia, ya que responde al mundo del pecado, en términos religiosos. En la comprensión de Platón (2003), el cuerpo sería como una caverna que impide al hombre contactar con la luz del hiperurano (gran mundo de ideas).

Hegel propuso una filosofía del espíritu, desde su vocación indiscutiblemente platónica, que privilegió constantemente la explicación de lo real como un proceso basado principalmente por la existencia trascendente del espíritu absoluto, evidenciado en el proceso histórico de la racionalidad. De ese modo, parte sosteniendo que el espíritu es principalmente razón. Reducir, no obstante, la interpretación de Hegel al ejercicio racional sin referencia o fuera de contextos sociales sería un enorme error. Para este autor, lo social se encuentra en un proceso de disputa constante con la existencia natural y en busca de transformación para emanciparse de ella. Dentro de esta caracterización es que concibe también al espíritu como un proceso dialéctico entre lo particular y lo universal. Las vivencias desde



el ámbito de la experiencia y predominio de los sentidos es estrictamente particular, incapaz de identificar y estructurar relaciones; aspecto que se lo logra con las generalizaciones que devendrían en la universalización. Entonces lo particular es dominado por los sentidos y por los instintos, que terminan alejando al hombre de su esencia espiritual.

Que la razón sea la condición del espíritu, resulta para Hegel insuficiente. Nos limitaríamos a una de las características del ser, a una ontología reducida en la conciencia en sí, cuando de lo que se trata es también de comprender el proceso, por tanto, la conciencia para sí. Esta característica vincula al espíritu íntimamente, no solo con el ser, como sucede con la conciencia en sí, sino también con el hacer, que explica la conciencia para sí. Consecuentemente, el espíritu es ontología, pero al estar vinculado con el hacer, es también ética o lo que rige el comportamiento. De ahí que la condición individual de los seres humanos sea incapaz de superar la existencia natural, sensible, emocional e instintiva que lo caracteriza. Así entendida la existencia, debe considerarse que los individuos pertenecen a una instancia más de comunidad, que inicia en el ámbito familiar. Dentro de una familia no interesa el individuo sino el conjunto de individuos que la conforman. Sin embargo, el proceso familiar no logra liberarse aun de su condición particularizante. En consecuencia, conforme a Hegel, en la fenomenología del espíritu, es necesario dirigirse hacia una nueva relación de comunidad, que construye al ser humano no solo como individuo, sino que provoca su transformación en ciudadano. Esto es, la cualidad de ciudadano hace que el individuo y la familia, en tanto entes particulares, se entiendan integrados a una comunidad mayor: el pueblo, que constituye una esencia más general y universalizante.

En el campo materialista se renegó del concepto espiritualidad, ya que la postura predominante asoció al espíritu con posturas propias de la idealización. Inclusive, el propio Marx no es propenso al uso de conceptos relacionados con el tema “espiritualidad”. No así corrientes marxistas que fundamentaron su uso desde una postura dialéctica; nos referimos a Ernst Bloch. Este filósofo, de innegable posicionamiento y revitalización teórica en la academia contemporánea de contrahegemonía, heredó la postura materialista dialéctica, pero con cierto bagaje legado a su vez de otras perspectivas; no cabe duda de cierto poder de incidencia que tienen parámetros culturales del judaísmo europeo, específicamente de índole alemán.



Para Bloch, la espiritualidad es fundamental; tiene un texto que vincula este concepto con el de utopía. Este texto no se lo tiene en español, por lo que hemos recurrido a la interpretación compartida por Esteban Krotz (2018), un prestigioso antropólogo y de reconocido posicionamiento en la actualidad. El espíritu utopía es un aporte que sustenta el peligro de extinción de mundos de esperanzas y sueños, dejando estos en un eminente

vacío u olvido. De ahí la necesidad de reflexionar profundamente sobre el sí mismo, como una especie de ontología de auto encuentro. Es pertinente comprender que en Europa se desata la Primera Guerra Mundial y es dentro de ese contexto que esta obra debe obviamente comprenderse. En síntesis, conforme la interpretación de Krotz, para Bloch es importante precisar que vivimos sin saber para qué y morimos sin saber hacia dónde nos dirigimos.

Una segunda parte del texto en mención, se titula “Karl Marx , la muerte y el apocalipsis”, donde el autor concibe la necesidad de crear un mundo aun no hallado, que se sustenta a la filosofía con el deber de explorar el presente como un mundo de oscuridad, donde la materia y el ser humano se encuentran en construcción; bajo tales connotaciones, no interesa tanto el ser y sus manifestaciones, sino el aun no ser y su devenir. Se trata, en definitiva, de un mundo por construirse con base en la decidida acción humana por transformar su realidad. De este modo, tampoco interesa el pasado en calidad de antecedente, sino estudiar el presente como escenario de un pre-futuro teórico-práctico para la concreción de un mundo de sueño diurno, de un mundo sin enajenación ni dominación clasista; en un texto posterior, *El Principio esperanza*, lo llamará soñar despierto en un mundo feliz o utópico de sociedad que se espera (Bloch, 1999).

En la lectura que realiza Krotz, es indispensable para Bloch identificar la utopía con un mundo espiritual, caracterizado por una cultura, sostenida en las artes y otros aspectos de la cultura popular. Así en el texto *El principio utopía* se planteará la necesidad de concretar socialismos utópicos o con capacidad de anticipar conscientemente un futuro de emancipación, de protesta, con base en movimientos rebeldes y revolucionarios. Se trata, en consecuencia, de superar los reduccionismos economicistas y proyectar la fe y alma en la materia a través del sujeto. En esta dirección, Krotz reafirma el aporte blochiano en el análisis del sacerdote cristiano Thomas Münzer (1489-1525), a quien descubre a través del texto de Engels *Las guerras campesinas en Alemania*. En el libro *Thomas Münzer como teólogo de la revolución*, Bloch precisa la existencia del conflicto social y la necesidad de tratar un mundo de utopía, pero con rasgos hacia una mundo posible de concretar.

Desde nuestra lectura sobre Ernst Bloch, principalmente del texto *El principio esperanza*, debemos clarificar su postura crítica respecto del idealismo hegeliano. En esta perspectiva, se concibe una espiritualidad de índole materialista, enfocada en un mundo necesario de emancipar a través de la lucha colectiva militante. Por eso, el autor plantea la urgencia de soñar despiertos, pues en el sueño radica la médula de lo espiritual con perspectiva de concreción o materialización (Bloch, 1999). Entonces, su propuesta difiere de concepciones que privilegian la razón por sobre el mundo, la



abstracción por sobre la concreción. La utopía conlleva sentido cabalmente, porque es realidad que se espera o que se proyecta a un devenir prioritariamente práctico, producto de la lucha social.

El debate, como lo habíamos anticipado, no puede delimitarse en la discusión idealista-materialista. Por esta razón, nos empeñamos en explorar otras perspectivas analíticas sobre el tema espiritual. De ahí la pertinencia de destacar las contribuciones de corrientes más apegadas a deslindes de la dualidad antes expuesta. En esa ruta se encuentra lo aportado por Nietzsche (1997). En calidad de punto de partida, este filósofo también toma distancia de la religión. Desde la postura nietzschiana, la espiritualidad asoma como contrapuesta al cristianismo y a la modernidad. Zarathustra, por ejemplo, convoca a seres de potencia singular, adversos por completo a comportamientos de masividad o de alineamiento en condición de rebaño. Se apela, por tanto, a seres que se diferencian de la moral y la religión. Hannah Arendt (1984) retoma esta ruta, como un aprendizaje desde las contribuciones de Martín Heidegger; filósofo alineado con el pensamiento nietzschiano. Para esta autora, efectivamente, Dios ha muerto, como lo sentenció antes Nietzsche:

Nadie lo hizo mejor que NIETZSCHE, quien, con su poética y metafórica descripción de la muerte de Dios, ha causado tanta confusión en esta materia. En un significativo pasaje del *Crepúsculo de los Ídolos* clarifica lo que la palabra de Dios significó en épocas anteriores. Se trataba de un mero símbolo para el dominio suprasensorial tal y como era entendido por la metafísica; reemplazando la palabra "Dios" por la expresión "mundo verdadero" dice: "Hemos abolido el mundo verdadero: ¿qué ha quedado? ¿Quizá aquel de la apariencia?...Pero, ¡no! Con el mundo verdadero hemos abolido también el mundo de las apariencias (Arendt, 1984, p. 21).

En la reflexión de Nietzsche (1992), la prioritario está en concebir el espíritu como deseo; de ahí su versión es apegada a Dionisio. Es decir, no ignora contenidos de índole mítica, sino que los resignifica fuera de los ámbitos de dominio religioso. Dionisio es, en esa lógica, deseo no opuesto a la condición instintiva corporal de la existencia. Con base en la apreciación poética, Nietzsche utiliza el estilo de aforismos para posicionar sus postulados y no una exposición de textos determinados por la lógica racional de ensayo. Dentro de este estilo, el autor aborda el espíritu como etapas que desdican los lineamientos antropocéntricos, por privilegiar los ámbitos de la racionalidad y de lo social sobre todo otro tipo de existencia: en su enfoque la vida y la naturaleza constituyen sus ejes de fundamentación filosófica. La espiritualidad, entonces, no se la concibe en calidad de alma, como impuso la tradición filosófica dominante en Occidente.

La perspectiva espiritual nietzschiana es vitalidad, como revaloración a la naturaleza, más que de la dimensión exclusivamente humana. Su propósito es oponerse a la hegemonía del ser humano respecto de la existencia



y la vida. Esta perspectiva vital, conforme lo desarrolla Eagleton respecto del pensamiento nietzscheano, se concibe como voluntad de poder. La vida misma es una constante lucha de poderes (Eagleton, 2007). Si se realiza una adecuada conexión de esta perspectiva vital con la práctica: “El sentido de la vida no es tanto una proposición como una práctica. Como tal, solo puede conocerse de verdad viviendo” (Eagleton, p. 197). Posteriormente, el mismo autor, ratifica que el sentido de la vida no es la solución de determinado problema, sino el vivir de cierto modo. El sentido de la vida no se direcciona hacia lo metafísico, sino hacia lo ético. “Así entendido, el sentido de la vida es la vida en sí” (Eagleton, p.199).

En la dirección recientemente compartida, los enfoques filosóficos de Nietzsche concibieron a la vitalidad como referente epistémico contrapuesto a la primacía racionalista de la modernidad. Así, Federico Nietzsche sostuvo que el conocimiento cobra sentido si su propósito es la vitalidad.

¿Debe la vida dominar el conocimiento y la ciencia o debe el conocimiento dominar la vida? ¿Cuál de las dos fuerzas es superior y decisiva? Nadie dudará: la vida es la fuerza superior y dominante, porque cualquier conocimiento que destruya la vida, al mismo tiempo se destruirá a sí mismo (Nietzsche, 2000, pp. 155-156).

Finalmente, en el prólogo al texto *El crepúsculo de los ídolos*, Agustín Izquierdo menciona que para Nietzsche la razón constituye el principal ídolo al que hay que oponerse para ver lo que esconde en su interior (Nietzsche, p. 14).

En esta propuesta filosófica no se niegan otros estados de conciencia, que superen los linderos de la racionalidad y faculte el adentramiento e incursión en las instancias instintivas y emocionales como características vitales para la construcción de voluntades de poder (Nietzsche, 2000). Respecto de la voluntad de poder, hemos tomado muy sintéticamente la perspectiva de Eagleton sobre Nietzsche. No obstante, es preciso profundizarla con otras contribuciones; de acuerdo con la postura de Hannah Arendt, desde un refuerzo crítico al excesivo racionalismo moderno, todo espíritu se hace visible en la voluntad y esta tiene íntima relación con la libertad. Para Arendt (1984), la voluntad es fuente de acción; y, por lo tanto, posibilita reflexión y reflexión política. Esta acción además “es un poder capaz de iniciar espontáneamente una serie de cosas o estados sucesivos” (p. 255). La voluntad en la acción es la

facultad de ser capaz de iniciar algo nuevo y, a partir de ahí, de cambiar el mundo, puede funcionar en el mundo de las apariencias; es decir, en un medio de factibilidad que, por definición, es viejo y que transforma lentamente toda la espontaneidad de advenedizo en el ha sido de los hechos *-feri; factus sum* (p. 255).

La voluntad, en términos de espíritu, es actividad que crea siempre un presente duradero, un intervalo entre presente y pasado. En el pensamiento filosófico francés contemporáneo también se destaca la visión



expuesta sobre el poder; no en calidad de opresión o predominio de privilegios sociales, sino desde una condición que nosotros ratificamos como espiritualidad

La voluntad de poder no es la fuerza, sino el elemento diferencial que determina a la vez la relación de las fuerzas (cantidad) y la respectiva cualidad de las fuerzas en relación. En este elemento de la diferencia es donde la afirmación se manifiesta y se desarrolla en tanto que creadora. La voluntad de poder es el principio de la afirmación múltiple, el principio donador o la virtud que da (Deleuze, 1986, pp. 273-274).

Con base en los argumentos filosóficos de Nietzsche (1992), el espíritu es más natural y corporal, de ahí la importancia de hacer metáforas con el camello, el león y el niño. No obstante, en la exposición de estos contenidos también deja entrever significados de poder en cada transformación del espíritu. Bajo su clasificación, el camello representa esa herencia cristiana de negación del cuerpo y del deseo, de culpa y penitencia sacerdotal, que asume un rol de estrecho vínculo con el deber y de ocultamiento del querer. El león, en cambio, es deseo y manifestaciones opuestas al deber. Es un claro desafío a los dioses. Una irreverencia que legitima el querer. Un nuevo estado de poder. Sin embargo, en el deseo es posible extraviarse o diversificarse difusamente. Así procede la tercera transformación del espíritu: el niño, que constituye el deseo auténtico o el secreto íntimo por concretar, el más labrado estado de decisión y poder. Esto es, constituye una especie de crítica al antropocentrismo. Diversidad de pueblos y procesos socioculturales, no solamente han coincidido con esta crítica, sino que han desarrollado, por miles de años, una estrecha relación con la naturaleza, incluso como estrategia y mecanismo fundamental de resistencia frente a la dominación e historia colonial del sistema capitalista.

El surgimiento del Renacimiento, como referente fundacional de organización y cosmovisión de la modernidad y sus posteriores procesos de instauración como sociedad planetaria dominante. A partir de este posicionamiento histórico, se ha consolidado también posturas antropocéntricas a través del humanismo. No obstante, es necesario resaltar que incluso ese humanismo está siendo devaluado, en la actualidad, por procesos tecnológicos que han incentivado alejar a los seres humanos de su condición de especie viva, que están generalizando severas contradicciones entre sociedad y naturaleza, en una relación peligrosa de aniquilamiento masivo. Es dentro de este proceso que debe comprenderse la crisis civilizatoria y su innegable decadencia. La emergencia de un virus, parte de esa multiplicidad de microorganismos, cuya existencia no puede catalogarse a partir de connotaciones de enemistad para la humanidad, como si se tratara de un ser con intereses y propósitos para masificar guerras, que ha caracterizado la práctica capitalista desde sus orígenes y que ha globalizado lógicas de masacre y confrontación, hoy de índole tecnológica y con incalculable poder de afectación a vida y condiciones de existencia natural.



Bajo las consideraciones mencionadas, debe precisarse que una de las características principales de la naturaleza ha sido el equilibrio vida-muerte; condición seriamente afectada por el predominio de un sistema global que privilegia la acumulación de capital de manera indiscutiblemente adictiva. El pensamiento nietzscheano otorga especial reconocimiento a las propuestas de Séneca (Garcés, 2015). De este filósofo romano, es oportuno tomar en consideración sus reflexiones sobre el equilibrio vida-muerte; columna prioritaria respecto de nuestra propuesta de espiritualidad. Este filósofo estoico concibe la vida como un goce en tanto es absurdo prolongarla, ya que no refuerza el querer vivir ni aclara sobre el saber morir. En la visión de Séneca, el vivir adecuadamente requiere del poder morir.

¿Por qué te engañas a ti mismo y no te das cuenta hasta ahora del peligro que siempre has estado corriendo? Yo te digo que desde que naciste caminas hacia la muerte. Estos pensamientos y otros semejantes hemos de meditar en nuestro corazón si queremos aguardar con placidez aquella hora postrera (Séneca, 2007, p.17).

El poder más significativo está, por consiguiente, en el vivir y morir satisfechos, en el perder el miedo a la muerte, que desde que se nace nos acompaña. Otro de los pensadores respetados profundamente por Nietzsche fue Montaigne, un filósofo francés del siglo XVI. Este pensador realiza afirmaciones muy a tono con lo propuesto por Séneca. En su argumentación también se postula interdependencia y equilibrio entre vida y muerte. Conforme la argumentación de este autor, la naturaleza nos empuja a salir de ella, como lo hizo cuando ingresamos. “El primer día de nuestro nacimiento nos encamina tanto a la vida como a la muerte” (Montaigne, 2006, p.21)

En calidad de síntesis, sobre lo recientemente señalado, es preciso tomar en consideración lo que afirma Adorno (citado en Chul Han, 2018) sobre el aferramiento a la vida como producto de un poder contraproducente. “La pasión del poder, que trabaja contra la muerte, genera paradójicamente una rigidez cadavérica. Esta dialéctica de la supervivencia priva a la vida de toda vitalidad” (p. 20). La última cita permite introducir las contribuciones de Byung-Chul Han (2018) sobre la relación vida-muerte, como un esfuerzo válido de sistematización de aportes de Kant, Hegel, Heidegger, Adorno, entre los autores que mayormente referencia. Lo medular del aporte del filósofo coreano, a través de esta rigurosa sistematización, es que deja en claro que la muerte ha posicionado el privilegio del yo frente al otro. “Ante la inminencia de la muerte se produce una hipertrofia patológica del yo. La estrategia de la supervivencia consiste en que todo cuanto existe debe hacerse yo” (p. 9). La afirmación reciente conlleva vigencia y es complementaria con afirmaciones en torno a la generalización de subjetivaciones capitalísticas (Deleuze y Guattari, 2007), como resultado innegable de imposición hegemónica del individualismo en el mundo contemporáneo, que está desbastando lógicas comunitarias de asumir tanto la vida como en muerte.



Posiblemente, estemos propiciando una perspectiva de oposición absolutista contra la razón. Se trata de dismantelar al racionalismo e idealismo como ejercicio de hegemonía epistemológica, pero de ninguna manera colocar por fuera de toda condición de aporte. La perspectiva de Hardt (2004) ofrece reflexiones válidas sobre esta condición, con base en el aporte de *connatus* o nociones comunes del filósofo Spinoza.

La noción común reconocida ahora como un agente constructivo, como una combinación, es el mecanismo mediante el cual el espíritu pasa de una pasión a una acción, de una idea inadecuada a una idea adecuada de la imaginación a la razón. La formación de nociones comunes es la constitución práctica de la razón (pp.195-196).

A partir de esta mención, se facilita comprender la espiritualidad no fracturada respecto de racionalidades legítimas, que fortalecen la construcción de alternativas también comunitarias, para hacer frente a la individualización capitalista de vidas sin vida y de negación extrema a la muerte, como un síntoma de temor.

Hasta el momento, se ha tratado lo espiritual desde enfoques vitalistas y racionalistas, en clara distinción de tendencias de índole religioso. Deberíamos, no obstante, reflexionar si es del todo justo excluir a la religión del tema espiritual. No se trata de justificar procesos que han institucionalizado una larga historia de dominación y perversidad, incluso, de conflictos de extrema intolerancia, pero si de evaluar mejor ese tipo de posturas, que pueden ser absolutas en temas con mayores implicaciones y de irreducible complejidad. Evidentemente, catalogar un campo de la realidad desde parámetros absolutistas, termina simplificando un campo de innegable multiplicidad de presencias, significados y procesos socioculturales.

Diversidad de pueblos, a partir de abordajes no de intelectualidad individual, que en este texto contiene sus debidos reconocimientos, sino de sabidurías comunitarias, que han sostenido por miles de años procesos de mitología y ritualidad que devinieron también en religiones. El significado de espiritualidad los pueblos lo han generado en estricto apego a sus territorios. Las manifestaciones de estos contenidos se han relacionado principalmente con mitologías. Al respecto, podemos ubicar, en calidad de ejemplos, que el origen de los incas se produjo en el lago Titicaca o que los hebreos concibieron una tierra prometida. En definitiva, sin la intención de simplificar el tema en estos dos casos, obviamente, deseamos colocarlo desde otra metafísica como también desde prácticas religiosas que pueblos crearon para normar la convivencia armoniosa entre sus integrantes, que articulamos en nuestra definición de espiritualidad.

Sin duda, el tema, a partir de colectividades, implica lo comunitario y lo ético en interconexión con la religiosidad popular, como hemos acostumbrado a denominar en América Latina a aquello que reúne creencias clara-



mente diferenciadas de la hegemonía colonialista de instituciones religiosas y su doble moralidad. En consecuencia, no nos detenemos en debatir si la espiritualidad es para creyentes o ateos, sino en las implicaciones de esta a través de mitos y ritualidades. Las prácticas predominantemente con contenidos de religiosidad, se han manifestado a través mitos y ritos. No obstante, eso no descarta la existencia de tradiciones espirituales y ceremoniales desde otros parámetros: yogas, masonerías, fraternidades universales, sufís, entre una variedad grande de otros ejemplos.

En el chamanismo no caben esos fraccionamientos entre espiritualidad, religiosidad, vitalidad y racionalidad. Esta propuesta de análisis, toma la espiritualidad como confluencia de las temáticas mencionadas. Carlos Castaneda (1976), desde sus aprendizajes con Don Juan, un chamán yaki³, destaca como en el ámbito del nahual, una instancia prioritaria para cultivar el campo energético, requiere de una rigurosa racionalidad, la que Castaneda debía poner en práctica a través de la escritura. Entonces el tema pasa por otro tipo de racionalidad, que tome por sustento perspectivas cosmocéntricas y no antropocéntricas; que comprendan naturaleza, cultura y sociedad como un tejido tanto lógico como vital (Herrera, 2017). Como un ejercicio que podemos catalogar de filosófico, Juan Duchesne (2020) concibe que las cosmogonías indígenas latinoamericanas tienen su propia metafísica en la mitofísica: una manera de hacer racionalidad desde parámetros más allá del racionalismo científico y que marcan reflexiones y prácticas de sabiduría de equiparable peso, pero con otro trayecto epistémico, que la filosofía metafísica de occidente. Al respecto, al igual que Duchesne, Eliade (2001) también concibe que diversidad de mitos, como diversas son sus fuentes culturales, están más allá de su limitación física, que lo mitológico es en sí metafísica, obviamente, con bases y datos de culturas como la egipcia, iraní, griega, entre otras.

Es preciso detenerse en uno de los mitos de mayor profundización filosófica-socioantropológica; el mito del eterno retorno y el tiempo circular. Los pueblos *kichwas* de Ecuador, al abordarse el tema específico del chamanismo⁴, desde la concepción mitológica de un tiempo circular, de revitalización de un tiempo ancestral denominado *pachacutik*, que se reactualiza en tiempos de cambio de época. En esta lógica, evidentemente, la cosmovisión temporal difiere del tiempo lineal judeo-cristiano, que ha determinado también mayoritariamente a la filosofía moderna metafísica. De esta forma, el tiempo se reactualiza conforme la importancia de lo fundacional, de los orígenes, de los tiempos de los abuelos o los ancestros (Herrera, 2017). En esa misma lógica temporal, Mircea Eliade (2001) da cuenta de una gran



3 Los yaquis son un pueblo indígena del norte de México.

4 Chamán es una noción, como lo hemos aseverado en otras publicaciones, que tiene origen en un pueblo siberiano.

heterogeneidad de sociedades tradicionales que concebían su tiempo también en forma circular, rememoración y renovación de un tiempo inicial, un proceso que se proyecta desde al caos al cosmos; cada reactualización del tiempo inicial-fundacional, es también reactualización del cosmos. La reactualización circular del tiempo como *pachacutik* es sinónimo de nueva era conforme un pasado fundacional que revive la transformación con y desde los ancestros. En una perspectiva análoga, para Nietzsche (1992) el mito del eterno retorno sería el constante ciclo de morir y nacer, como una repetición infinita de un presente dionisiaco que se debate en términos de vida-muerte, el constante nacimiento de la tragedia.

Un posible auténtico símil con la imagen reciente, estaría en la imagen del diablo huma, ser de doble rostro y emblema de las festividades *kichwas*, con una cara hacia el frente y otra hacia atrás, atenta del eterno retorno o actualización de los ancestros o abuelos.

El tema recientemente abordado nos lleva a la interconexión entre vida-muerte dentro del chamanismo de los pueblos *kichwas*, para quienes la vida tiene una constatación explicación en la muerte y viceversa; una especie de yin-yan de los pueblos asiáticos. Desde el chamanismo *kichwa*, la naturaleza o gran *Pachamama* cósmica, metafóricamente identificada como Madre Tierra, contiene la interacción y equilibrio constante de vida-muerte. Para el caso de los pueblos *kichwa*, el equilibrio entre vida-muerte es lo que garantiza también la salud de la comunidad, es lo que explica a la naturaleza desde su cosmogonía mítica; entonces, mantener la buena salud es mantener un buen equilibrio comunitario entre vida muerte⁵, entre la comunidad y la naturaleza (Herrera, 2017). Nuevamente, desde la perspectiva de los pueblos yaquis de México, Castaneda (1984) en sus diálogos con Don Juan, es advertido de que el ser espiritual es aquel que se prepara como guerrero, para asumir su vida proyectada hacia una muerte de impecabilidad energética.

Este equilibrio vida-muerte, comunidad-naturaleza está ausente de la hegemonía capitalista en tiempos de pandemia por covid-19. El surgimiento y reproducción de virus no se explica solamente como un microorganismo atentatorio para con la vida humana. Es un proceso de continuo eterno retorno de seres que han habitado el planeta Tierra y que tienen la capacidad de reactualizarse a pesar de la guerra radical de una humanidad enajenada de sus condiciones naturales. La inmadurez de los seres humanos, mayoritariamente gobernados por la subjetivación capitalística, que está rompiendo los equilibrios vida-muerte y comunidad-naturaleza. Ha colocado al virus covid-19 en calidad de enemigo, cuando esos comportamientos antinaturaleza están poniendo en riesgo una gran diversidad planetaria.



5 Una visión completamente adversa a la instituida en tiempos de pandemia mundial por covid-19, que replica.

Finalmente, en términos de religiosidad popular, el chamanismo tiene muchas expresiones y connotaciones mixturadas con el cristianismo en términos de resistencia cultural, no de sincretismo. Estos contenidos lo reverencian chamanes del pueblo *kichwa* del Distrito Metropolitano de Quito, en cuyas ceremonias, tanto de recarga energética como de sanación, han asociado la *Pachamama* con la Virgen María o Gran Madre cósmica y a Jesús con el Gran Padre cósmico (Herrera y Guerrero, 2011). Castaneda (1995) hace un reconocimiento similar al referirse al benefactor Sebastián, que conforme relatos de Don Juan, mantuvo la tradición de los brujos yaquis, mientras se desempeñaba como sacristán de la iglesia católica, sin cuya iniciativa la tradición hubiera terminado.

Finalización del texto

La pandemia por covid-19 es un evento social más de una sociedad decadente, que producirá y reproducirá eventos similares, de menor o mayor intensidad. Se han fracturado los equilibrios sociedad-naturaleza, vida-muerte, individuos-comunidades, entre otros. A diferencia de la dualidad cartesiana, en las explicaciones espirituales comunitarias de pueblos indígenas de América, específicamente *kichwas* de Ecuador, las supuestas dualidades son consubstanciales a la coexistencia y convivencia sacionatural; es decir, temáticas de religiosidad, racionalidad, vitalidad, son articuladas desde la complejidad espiritual. De ahí que el cambio civilizatorio no solamente requiere de claridad ideológica y política, sino desde la praxis y el agenciamiento espiritual comunitario, que es lo que hará que superemos realmente la decadencia civilizatoria de subjetivaciones capitalísticas.

La explicación de lo espiritual como construcción en comunidad, desde experiencias de pueblos indígenas, facilita comprender la interacción de muchos ejes temáticos que en las reflexiones académicas dominantes y hegemónicas se ha fracturado conforme la tendencia o especialidad epistemológica de determinado autor. En este caso, temas contrapuestos como ciencia-religión, materialidad-idealidad, cuerpo-espíritu, que pierden condición de integralidad y con ella potencia para el abordaje de temáticas desde la multiplicidad y complejidad que las compone. De ahí de incursionar con debates de utilidad académica transdisciplinaria, es decir, socioepistémica.

Referencias

- Agambem, G. (2005). *Estado de excepción. Homo Sacer II*. AH.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Centro de estudios constitucionales.
- Beck, U. (2004). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Bloch, E. (1999). *Principio de esperanza*. Editorial Aguilar.



- Borón, A. (2020). *La pandemia y el fin de la era neoliberal*. CLACSO. <https://www.clacso.org/la-pandemia-y-el-fin-de-la-era-neoliberal/>
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Ediciones Akal, S. A.
- Castaneda, C. (1976). *Relatos de poder*. Fondo de Cultura Económica.
- Chul Han, B. (2018) *Muerte y alteridad*. Herder.
- Castaneda, C. (1984). *El fuego interno*. Editorial OMGSA.
- Castaneda, C. (1995). *El arte de ensoñar*. Editorial Seix Barral.
- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Editorial ANAGRAMA S.A.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones. 1972-1990*. PRE-TEXTOS
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: filosofía práctica*. Fábula.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2007). *Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia*. Pretextos.
- Duchesne, J. (2020). Cosmismo ruso, comunismo, cosmopolítica-glosas inconclusas. En L.Herrera (Coord.), *Cosmopolítica, democracia, gobernanza y utopía. Análisis transdisciplinares en diferentes contextos* (pp. 12-46). Editorial Centro de Estudios Sociales de América Latina.
- Eagleton, T. (2007). *El sentido de la vida*. Paidós.
- Hardt, M. (2004). *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Paidós.
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno*. Emecé.
- Garcés, M. (2014). Nietzsche contra la stoa: la afirmación de la vida contra la renuncia estoica. *Themata, Revista de Filosofía*, (51), pp.189-206.
- Hegel, G. (2006). Fenomenología del Espíritu. Pre-Textos.
- Herrera, L. y Guerrero, P. (2011). *Por los senderos del Yachay, espiritualidad y sabiduría de la medicina andina*. Abya Yala, Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- Herrera, L. (2017). *Prácticas Chamánicas y Teatralidad. Una experiencia epistémica, etnográfica e intercultural*. Biblos.
- Krotz, E. (2018). Ernst Bloch, el espíritu de la utopía. *Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán*, (272), pp. 24-29.
- Montaigne, M. (2006). *De la experiencia y otros ensayos*. Ediciones Folio.
- Nietzsche, F. (1992). *Así Habló Zarathustra*. Editorial Planeta.
- Nietzsche, F. (1997). *El Anticristo*. Panamericana Editorial Ltda.
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. EDAF.SA.
- Platón (2003). *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen III*. Editorial Gredos
- San Agustín (1958). *La ciudad de Dios*. Editorial Católica. S.A.
- Séneca (2007). *Elogio de la ancianidad*. Editorial Iberia.
- Zizek, S. (2020). *El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo "kill Bill" que podría reinventar el comunismo*. Recuperado de <https://actualidad.rt.com/actualidad/344511-slavoj-zizek-coronavirus-golpe-capitalismo-kill-bill-reinventar-comunismo>





Territorialidades y Cuerpos yanakunas: pervivencia, memoria, defensa y re-existencia

Adriana Anacona Muñoz¹

Introducción

Este capítulo responde al esfuerzo de reflexionar acerca del proceso político organizativo que desarrolla el Cabildo Indígena² Yanakuna³ de Santiago de Cali y en él las mujeres, a partir de una serie de estrategias de empoderamiento pacifistas⁴ contribuyen a la consolidación de un proceso como pueblo indígena en seis departamentos Colombianos (Cauca, Huila, Putumayo, Valle del Cauca, Quindío, Cundinamarca). Esta organización indígena en contexto de ciudad permite que desde Cali se ponga en

-
- 1 Mujer indígena del Cabildo Indígena yanacona de Santiago de Cali, socióloga, Magíster en Políticas Públicas, Universidad del Valle, Doctora en Historia y Arte, Experta en Gestión de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada-España. Docente Universitaria, Grupo de Investigación Gestión y Políticas Públicas, Universidad del Valle. Vinculada al GT CLACSO Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos. Líneas de Investigación: Historia y Género, Organizaciones y Movimientos Sociales, Diversidad Sexual y Género, Políticas Públicas con Perspectivas de Derechos. Correo electrónico: adriana.anacona@correounivalle.edu.co adrianacona@gmail.com
 - 2 Un Cabildo indígena es una comunidad o parcialidad indígena es el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que puedan acreditarlos legalmente, o cuyos resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes (Decreto 2164 de 1995).
 - 3 El nombre propio del Cabildo es Yanacona. Sin embargo, en el proceso político organizativo se está reivindicando el Yanakuna como término originario. En ese sentido, este texto acogerá la expresión Yanakuna en todos los casos, aun en nombres propios.
 - 4 “El poder pacifista está vinculado con la capacidad creativa de los sujetos sociales, individuales o colectivos. Reconoce el desarrollo de capacidades, hábitos, valores y virtudes humanas para reflexionar, analizar y expresar su descontento con los sistemas o modelos de opresión, reconoce



discusión la noción de territorio y territorialidad, resignificando el cuerpo, la memoria y la identidad desde el territorio. En esta ciudad, hombres y mujeres yanakunas, de forma intergeneracional y de cuenta propia, realizan una serie de investigaciones o procesos de indagación que van a ser insumo importante para la construcción de los documentos de política pública del Pueblo yanakuna y el Cabildo. Por ejemplo, el Plan de Vida del Pueblo Yanakuna (2001), el Plan de Salvaguarda (2012), el Plan MACANA de Vida en Cali (2014), los lineamientos de política pública de Cali (2003) y la política pública distrital para pueblos indígenas en Bogotá (2017).

Brindo especial mención a las mujeres yanakunas, porque juegan un papel fundamental en la reconstrucción de la memoria ancestral, la recuperación del tejido cultural, la expresión de capacidades de re-existencia (Albán, 2012) y el poder transformador que se da dentro y fuera de los grupos de tejedoras. Incidencia femenina que permite para este pueblo indígena referir el tejido como pedagogía de paz y pervivencia cultural. Los grupos de tejedoras son instancias de promoción cultural, documentación e investigación de la simbología y prácticas culturales yanakunas (Anacona, M. A. 2020). Y aunque los grupos no están exclusivamente compuestos por mujeres, su nivel de liderazgo les ha permitido recibir un reconocimiento y status como *sabedoras*⁵ de las prácticas ancestrales que trascienden el tejido de la lana. En otras palabras, ellas son orientadoras del tejido cultural, en donde se encuentran no solo el tejido de la lana o la mostacilla, sino también las prácticas nutricionales, la mediación de conflictos, las dinámicas de armonización y la toma de decisiones comunitaria que se da en la vida cotidiana de las treinta y un comunidades yanakunas organizadas como Cabildos y articuladas por la autoridad de Cabildo Mayor Yanakuna⁶. Y sin duda en estos grupos de personas tejedoras de procesos⁷ son quienes

los procesos creativos como fundamento esencial en regulación de conflictos sin violencia. Es decir, la posibilidad de resolver un conflicto en acciones transformadoras no violentas. Por tanto, el empoderamiento pacifista puede ser visto o interpretado como un eje de reflexión y horizonte de acción de personas y grupos, de la sociedad civil, de los y las activistas de la no violencia y los derechos humanos, que buscan manejar la conflictividad y los problemas de la justicia en estas tres dimensiones en el mundo globalizado actual, más allá de los Estados. Lo político, más allá de la política, cobra una dimensión especial” (Anacona, A. 2020, p. 271), como ha ocurrido con el pueblo y en este caso el Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali (Conf.: Muñoz, F. 2001; Muñoz, F. & Jiménez, J.M. 2010).



- 5 En el pueblo yanakuna a las personas que tienen un reconocimiento por su trayectoria en el proceso político organizativo se les denomina tejedoras de procesos, y en algunos momentos también se les denomina sabedores o sabedoras.
- 6 El Estado colombiano en la Resolución 011, del 21 de febrero del 2018 establece el reconocimiento como autoridad tradicional al Cabildo Mayor Yanakuna.
- 7 A los individuos y grupos que han promovido el proceso de empoderamiento se les denomina Tejedores de Proceso, relacionados con aspectos de la cosmovisión en tanto que la Casa yanakuna se construye entre todos y para todos, la cobija yanakuna se teje en familia, y la palabra y el pensamiento se camina para el buen vivir de todas las personas que integramos el pueblo.

promueven la postura de comprender el *cuerpo como territorio*. Al haber sido víctimas del conflicto armado interno colombiano, son quienes permanentemente en los entornos comunitarios insisten en que:

si fuimos desposeídos de nuestras tierras, o si en la ciudad nos niegan a tener espacios propios, si nos reconocen por el desplazamiento forzado, son nuestros cuerpos el principal territorio, por eso lo marcamos, no solo con la mochila, nuestras manillas, o formas de la Chakana, sino también con nuestras prácticas de vida desde la alimentación, la medicina propia, la danza, la música, la ritualidad que nos hace sentir orgullo de quienes somos, no importan el lugar (Anacona, 2016).

En este sentido, este capítulo⁸ presenta primero el contexto de ubicación y aspectos que orientan el proceso político organizativo del pueblo yanakuna y del Cabildo en Santiago de Cali. Después da cuenta de las nociones de territorio y territorialidad que han puesto en discusión la forma como se defiende la identidad, el cuerpo y la pervivencia de este pueblo en una relación del campo a la ciudad, del churo cósmico⁹ relacionado con el proceso de historia y memoria colectiva que permite cuestionar nuestra relación con el territorio y reconstruir la identidad étnica como producto histórico, en lo que se ha definido como “reconstruyendo la casa yanakuna”¹⁰. Luego se presentan aspectos relacionados con la memoria y lo que en veintiún años de existencia como Cabildo en *contexto de ciudad* se define el *cuerpo como territorio*. Y al final, una reflexión que intenta dejar posibilidades de discusión porque se trata de un proceso organizativo complejo que pone en evidencia no solo los riesgos de la pervivencia física, cultural, social, económica y política de un pueblo indígena y en este caso del Cabildo, sino también la dicotomía entre lo rural y lo urbano que para el goce y la defensa de los derechos individuales y colectivos puede restringir la existencia legítima de los pueblos indígenas en Colombia y América Latina.

8 La información que permite construir este documento es resultado de una tesis doctoral: *Memoria del Proceso Pacifista de las Mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali 1999-2014*. Tesis cum laude en la Universidad de Granada.

9 Churo es una palabra del quechua que significa caracol y cosmos proviene del griego y significa orden del universo. En este caso, la expresión y figura del churo cósmico representa para los pueblos andinos la espiral (hélice cónica), universo ordenado, y los yanakunas lo hemos representado como esa posibilidad de ir y volver en el tiempo, retornando a nuestros saberes ancestrales y, al mismo tiempo, al territorio, como ejercicio de memoria colectiva (Quijano, 2006).

10 Es el nombre y enfoque que el pueblo yanakuna le da a su plan de vida. En los planes de vida de los pueblos originarios es donde se conciben la existencia y pervivencia de las diferentes generaciones, y desde allí se orientan sus acciones en escenarios públicos y privados. Desde allí se articulan con procesos de políticas públicas y de Estado, según sus principios y plan de vida.



Contexto y Ubicación del Pueblo Yanakuna y el Cabildo de Santiago de Cali

De acuerdo con Sevilla (2016), la documentación de nuestra historia como pueblo indígena empieza por la iniciativa de quienes migrando a la ciudad en la década de 1960 tuvieron la oportunidad de estudiar en las universidades e ir articulando su interés con el ejercicio de memoria y reivindicación como indios del macizo. Se trata de un ejercicio de memoria individual y colectiva que, como pueblo, permite autodenominarnos y reconocernos como indígenas¹¹ (Sevilla, 2016; Zambrano, 2000).

En la reconstrucción de la “casa yanakuna”, o recuperación de nuestra identidad ancestral indígena o yanaconidad¹², no asumimos el énfasis en los efectos de la conquista, como lo hacen otros pueblos de Abya Yala, sino en las capacidades de acción creativa y organizativa que nos permiten ser reconocidos como pueblo indígena originario (Anaconda, 2020).

Nos vinculamos al Movimiento Indígena Colombiano y Latinoamericano con la dinámica que describe muy bien el historiador yanakuna Jimmy Sevilla:

Reconocernos, encontrarnos y ayudarnos a reconstruir y revivir la historia ancestral desde un proceso de memoria que inicia en la ciudad como indígenas migrantes en el contexto académico y comunitario que aporta estudios, espacios de encuentro, formas organizativas (colonias, asociaciones, cabildos) para también buscar la recuperación de la autoridad tradicional de Cabildo Mayor. Así como la necesidad de construir una identidad propia o Yanaconidad, basada no en la originalidad cultural sino en la capacidad de como pueblo generar acciones colectivas con otros sentidos, (sean estos culturales, religiosos, sociales o políticos y porque no económicos). (...) elementos culturales comprendidos no solo por su ancestralidad, sino por sus cambios (Sevilla, 2016, p. 193).

Según el Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanakuna (2012), en Colombia somos un total de 45.126 personas que nos autoidentificamos como indígenas yanakunas, lo que representa un total de 9.112 familias, en 31 co-



-
- 11 El Convenio 169 de 1989 de la OIT ratificado en la CPC de 1991, la Ley 21 de 1991 favorece para el proceso de autodeterminación de los pueblos indígenas, la defensa del territorio, y ampara el ejercicio y la exigencia de sus derechos individuales y colectivos.
 - 12 La yanaconidad son rasgos de expresión cultural indígena construidos desde la cotidianidad y definidos como “símbolos oficiales”, correspondientes al “etnónimo, las comidas tradicionales, el conocimiento y las prácticas agrícolas, las expresiones artísticas (música, sainetes), el uso de quechuismos y un acento particular del castellano hablado, y el arreglo personal idealizado” (Sevilla & Sevilla, 2013, p. 197).

munidades de zona urbana y rural, en los departamentos del Cauca, Huila, Valle del Cauca, Quindío, Putumayo, Bogotá, y dieciocho municipios. En la actualidad, en el Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali somos 2.842 personas registradas correspondientes a 1.293 familias (53 % son Warmis –mujeres– y el 47 % Runas –hombres–). En las circunstancias de aumento de la vulnerabilidad que ha generado el impacto del covid-19, del total de familias, 476 se encuentran en un alto riesgo por las condiciones de vida de precariedad y falta de generación de ingresos (Cabildo Yanakuna de Santiago de Cali, 2020).

Como aspecto de la yanaconidad, nos destaca el espíritu de hermandad y de ayuda mutua, de la reciprocidad, porque careciendo de tierra o de un territorio propio en la ciudad, en donde la mayoría habitamos en las comunas 1, 13, 14, 18, 20, 21 y corregimientos (caracterizados por las condiciones de marginalidad y pobreza), la dispersión geográfica en la ciudad y la necesidad de reconocernos, encontrarnos, ayudarnos como comunidad y Cabildo nos brinda un sentido distinto del territorio y la territorialidad contrastado con la forma como se vive en el macizo colombiano en los resguardos –en lo rural–.

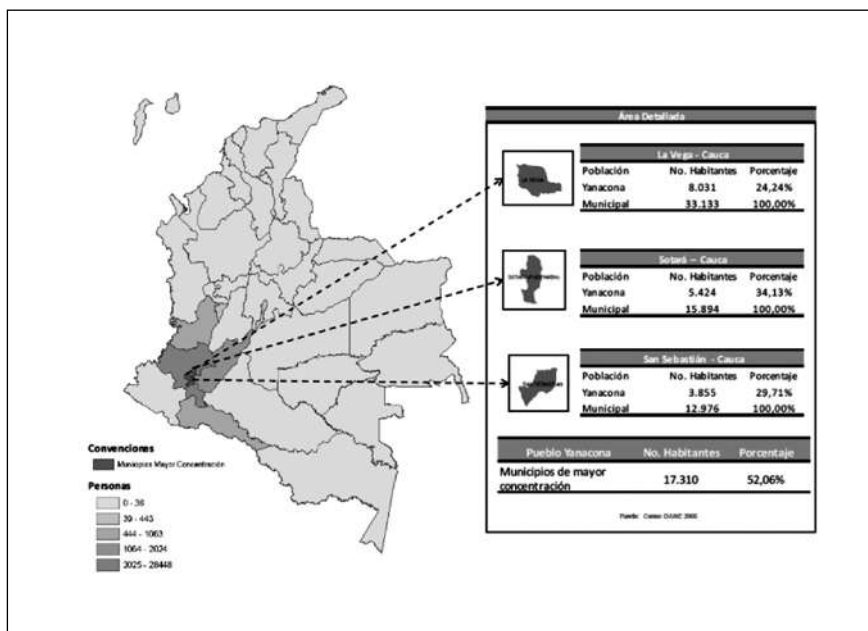
Gracias a los líderes y lideresas yanakunas, que desde el contexto de la ciudad y desde el resguardo de Rioblanco, empiezan a documentar quiénes somos los yanakunas, hoy sabemos que como pueblo indígena tenemos nuestro origen en el Macizo colombiano, Sur del departamento del Cauca, y los movimientos poblacionales del Tawantinsuyo¹³ que llegaron a nuestras tierras. Por tanto, reconocemos y defendemos que en términos geopolíticos somos el único pueblo indígena presente en el ecosistema estratégico conocido como Macizo colombiano o Estrella Fluvial colombiana¹⁴, en donde nacen los ríos Magdalena, Cauca, Caquetá, Patía y Putumayo, con una gran cantidad de lagunas, trescientas registradas, y más de quince páramos, que abastecen de agua dulce y riego al 70% de la población colombiana (IDEAM, 2009). En el macizo se encuentra el 15% de participación territorial y un 11% demográfica del pueblo yanakuna. (Figura 1)

13 Antigua organización político-administrativa y vivencial que tenían los Incas antes de la invasión española.

14 “Es un macizo montañoso de 3.268.237 hectáreas ubicado en los Andes colombianos; abarca a los departamentos de Cauca y Nariño, al Sur se encuentra el Nudo de los Pastos y al Norte se desprenden las cordilleras Central y Oriental. Se conoce también como Nudo de Almaguer, es la estrella hídrica más importante de Colombia. Está identificado como reservorio de aguas” (IDEAM, 2009)



Figura 1. Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo Yanacoa



Fuente: Cartografía Diversidad. Dirección de Poblaciones, Ministerio del Interior y de Justicia, 2013.

Nos distribuimos en treinta y un Cabildos así: cinco resguardos coloniales: Caquiona (municipio de Almaguer); San Sebastián (municipio San Sebastián); Guachicono y Pancitará (municipio de La Vega); Rioblanco (municipio de Sotará) y un resguardo Republicano Santa Marta (municipio de Santa Rosa). Once comunidades rurales en el Departamento del Cauca: San Juan (municipio Bolívar); Nueva Argelia; Santa Bárbara; El Paraíso (municipio de La Vega); El Oso, Frontino, Puerta del Macizo y El Moral (municipio de La Sierra); Descanse (municipio de Santa Rosa); Inti Llaku (municipio de Rosas) y Papallaqta (municipio San Sebastián).

Seis comunidades rurales en departamento del Huila: San José de Isnos (municipio San José de Isnos); Yacuas (municipio Palestina); San Agustín (municipio San Agustín); Inti Llaqta, Rumiyaco y El Rosal (municipio Pitalito).

98 Tres comunidades rurales en el departamento del Putumayo: Yachay Wasi y Villa María (municipio de Mocoa); Bajo Mirador (municipio de Orito); Dima Onel Majín (municipio Puerto Caicedo).

Cinco comunidades en contexto de ciudad: Santiago de Cali y Yumbo (Valle del Cauca); Armenia (Quindío); Popayán (Cauca); Bogotá (Bogotá D. C.). Para el 2020 se encuentran en proceso de reconocimiento ancestral los Cabildos de Yumbo y Guacarí en el Valle del Cauca, pero aún no se cuentan dentro de los treinta y un Cabildos.

Estar organizados en 31 comunidades, articulados por un Cabildo Mayor y que estén en trámite otras dos comunidades como Cabildos es un reconocimiento importante. Sin embargo, la distinción generada por el mismo proceso político organizativo del pueblo yanakuna, es decir, la diferencia entre los resguardos ancestrales y los otros territorios y territorialidades yanakunas es un aspecto central que desde Cali ponemos en cuestión, pues tiende a perpetuar la fragmentación impuesta desde las colonias y después con el Estado Republicano, la violencia bipartidista y el movimiento indígena sobre la dicotomía entre lo urbano y lo rural.

También hemos puesto en discusión la necesidad de tener un enfoque diferencial en los principios que compartimos con otros pueblos en Colombia, como los de territorio, cultura, identidad y autonomía, los cuales deben estar sustentados en el Derecho Mayor¹⁵ de cada pueblo y sus comunidades, en este caso, Cabildos.

Por consiguiente, en el pensamiento como pueblo encontramos que el yanakuna es:

Espacio, es tiempo, es vivir, es caminar entre colores y formas, es trabajar entre montañas, entre espesa selva, entre ríos, en medio de ciudades, es esperar al amanecer para labrar el camino y llegar en la noche para conversar sobre lo vivido y aprendido, es tejer pensamiento, es bailar al ritmo del viento, es celebrar a los espíritus, es pensar en comunidad, es compartir, es procurar una gran “cobija que nos abrigue en todos los rincones donde exista un Yanacona” (Discusión Plan de Vida Makana 2014, 2014).

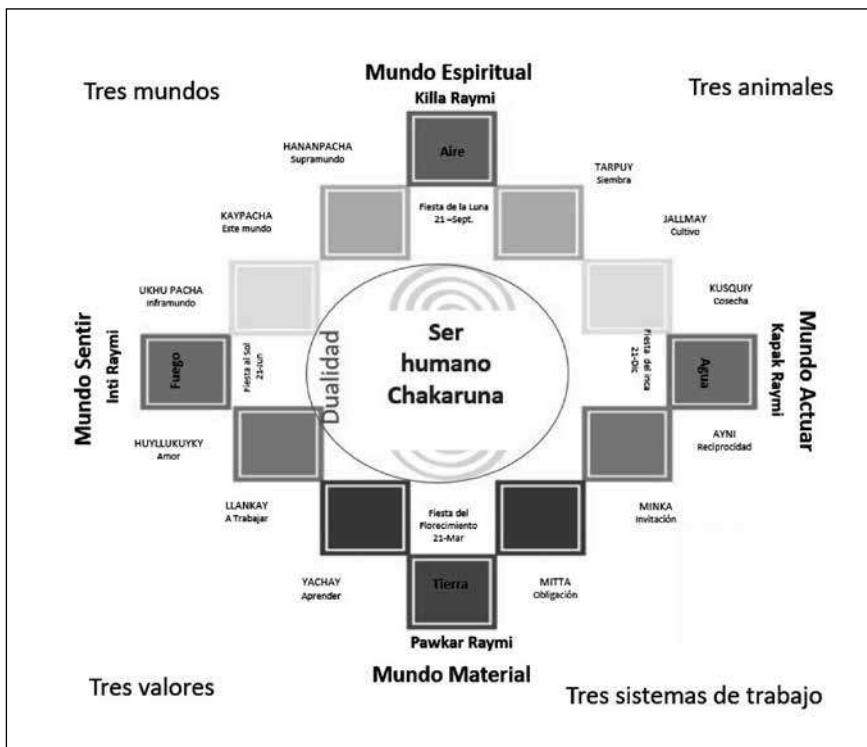
El antropólogo Fredy Campo y la poeta Doly Enríquez¹⁶, ambos yanakunas, lo describen en sus expresiones literarias. Sus escritos reflejan que dentro de la cosmogonía andina es fundamental la relación espacio y tiempo que recoge la Chakana en los cuatro mundos: espiritual, material, afecto y razón/saber. El humano es el puente o chakaruna, es decir, la conexión con lo espiritual y lo terrenal. En el mundo andino “la mujer es el portal que permite que nuestra alma descienda al planeta, por eso es el inicio de la evolución” (Tusan, 2017, p. 45) y en nuestro caso han sido las mujeres quienes retoman la simbología en la cotidianidad desde el tejido, su parte corporal, la palabra, la alimentación y la ritualidad. El centro implica escuchar y relacionar (Anacona, 2020).

15 Entiéndase como la relación y fuerza que las comunidades indígenas y sus pueblos han recibido de los mayores y caciques para defender los territorios, para hacer los gobiernos propios y vivir de acuerdo a las costumbres y usos que se posean por el hecho de ser de aquí, legítimos americanos, lo que les ha permitido construir y defender su autonomía, a lo que se suman los valores, principios, mitos, usos, costumbres y respeto por la naturaleza, transmitidos, practicados y respetados de generación a generación. Esta frase lo resume de la mejor manera: “somos hijos de la Pacha Mama y nos debemos a ella”.

16 Ver Fredy Campo <https://literariedad.co/2019/10/13/quechua-sonccoymaimi/> y Doly Enríquez <https://www.proclamadelcauca.com/tema/noticias-proclama-del-cauca/opinion/doly-enriquez/>



Figura 2. Chakana o Cruz del Sur como Sistema ordenador del mundo andino.



Fuente: Adaptación de Anaconda, 2020 de C.M.Y. 2011; 2012; Estarellas, 2014; Timmer, 2003; Milla, 1992.

En el proceso político organizativo el tejido tomó relevancia en tanto que permite el fortalecimiento de la identidad como yanakunas. La relación con la Chakana como ordenadora de los cuatro mundos se acoge en el Plan de Vida de Cabildo Mayor y del Cabildo de Cali. En este Plan de Vida en Cali la comunidad priorizó la necesidad de “consolidar y fortalecer un sistema de educación propia que integre la cotidianidad desde la familia, la escuela y el mundo comunitario, facilitando la práctica de usos y costumbres como Yanaconas” (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014, p. 69).

El tejido social y cultural orienta la “Reconstrucción de la Casa Yanakuna”, y contribuye a discutir el vínculo que siempre existirá entre los resguardos y los contextos en la ciudad, por consiguiente, permite poner en discusión la dicotomía entre quienes habitamos en entornos urbanos y rurales. En otras palabras, la relación con el territorio y su ancestralidad permite preguntar la forma cómo cada persona, cada comunidad expresa su Yanacunidad. La identidad que como yanakunas tenemos en cada contexto, sea desde lo urbano y los rural, aporta a la pervivencia cultural, a la defensa del territorio ancestral. Del mismo modo, permite preguntar cómo aún sin tierra en la ciudad nos fortalecemos y se trabaja desde la cotidianidad por



mantener los principios, los pilares, nuestra identidad en relación permanente con el territorio de origen, el macizo colombiano con ello como todos nos convocamos a la defensa de la vida y del agua.

Territorio y Territorialidad Yanakuna

La Chakana o Cruz del Sur, como sistema ancestral, está presente como ordenadora del camino de la sabiduría del pueblo yanakuna (Plan de Vida Yanakuna, 2010). Tanto el Plan de Vida Yanakuna como el Plan de Salvaguarda buscan el equilibrio del territorio y la minga, como trabajo comunitario y colectivo ancestral (López, 2018), nos convoca a considerar de forma pedagógica que para los yanakunas *el caminar de la palabra* es poder desarrollar el proceso político organizativo desde el espacio físico y simbólico del territorio. El mismo Plan describe que:

El caminar de la palabra es quien marca la ruta para recorrer los cuatro senderos del territorio, por ello este caminar es un proceso transversal que nos permite vivenciar en la cotidianidad de nuestras comunidades el territorio. En este sentido son necesarios unos procesos que nos permitan caminar en palabras las realidades de nuestro diario existir, pues nuestra existencia no es diferente del territorio, somos uno con él, es así como el caminar de la palabra deja su huella construyendo la memoria histórica de nuestro vivir cotidiano. El caminar de la palabra es la “ruta metodológica” que dona la palabra al territorio y construye memoria histórica [...] En 1. Los procesos político organizativos [...] 2. Procesos de construcción del territorio pedagógico [...] 3. Procesos de producción de conocimiento [...] 4. Procesos de retorno en la sabiduría ancestral (Plan de Salvaguarda Pueblo Yanakuna, 2012, p. 6).

Como ordenadora, la Chakana construye caminos de palabra que permiten comprender la identidad, la memoria y la comunidad como ejes fundamentales en los procesos de reflexión, acción y metodología de re-elaboración, re-encuentro, recuperación o re-existencia que hacemos como pueblo yanakuna (Anacona, 2020). La Chakana “se construye con dos palos que se van entrecruzando, y que, con el peso y el caminar, se van ligando mucho más. No es solo uno, son dos, es la paridad” (Anacona, 2015, p. 6).

También permite comprender “el juego de ocultamiento y des-ocultamiento” de tres elementos simbólicos de la sabiduría y espiritualidad del mundo andino: Wiracocha (Dios), Pacha (mundo) y Runa (ser humano). Según el Cabildo Mayor Yanakuna:

Wiracocha como creador o hacedor del mundo, quien muestra su ejercicio de poder en dos momentos, el primero cuando creó el mundo oscuro y luego rectificó y dio origen a la luz. La Pacha tiene tres dimensiones: el suelo de arriba (hanan pacha), el suelo de abajo (hurin pacha) y el suelo celestial (hinan pacha). El Runa describe en cuatro edades en reencuentro histórico de la humanidad hasta la expansión de los incas. La primera edad fue



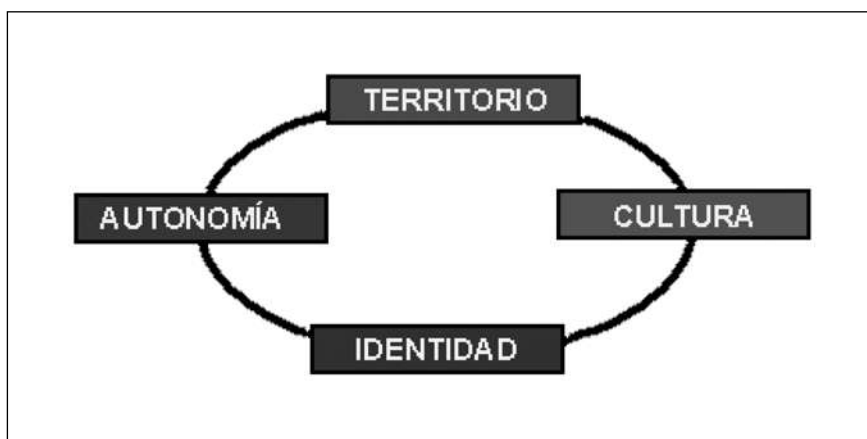
Pacarimoc Runa (gente del amanecer, nacer y aparecer), Variruna (gente primitiva y autóctona), Purunruna (gente del campo, nómada), Aucarunas (gente guerrera); estos últimos fueron quienes se ubicaron en las peñas altas para defenderse de los enemigos, entre ellos los españoles (Cabildo Mayor Yanakuna, 2011b, p. 66).

Esta construcción representa la malla o red que representa los principios del pueblo yanakuna, compartidos con varios pueblos indígenas:

- La vitalidad: como servidores del proceso de la vida.
- La relacionalidad: marca la interdependencia, la armonía se genera por la heterogeneidad que coexiste en el tiempo y el espacio.
- La correspondencia: parte de la paridad representada en distintas formas de vida: mujer-hombre, día-noche, arriba-abajo.
- La complementariedad: la cultura nace del par, como unidad, lo masculino con lo femenino, lo frío con lo caliente.
- La reciprocidad: dar, recibir, retribuirá todo nuestro entorno

Estos principios de vida yanakuna se representan en Autonomía, Territorio, Identidad, Cultura y la Unidad (Figura 3).

Figura 3 Principios del pueblo yanakuna.



Fuente: Nación Yanakuna, 2011.



El Plan de Vida del Pueblo Yanakuna es una forma de reordenar y reconstruir este origen espiritual. Se representa como una mochila tejida, y para ello se constituyen seis pilares. Una mochila puede ser un pilar o un campo de conocimiento que se nutre al caminar. Es decir, al desarrollar el proceso. Los seis pilares son formas de materializar los principios, construir la Casa Yanakuna y Tejer la Cobija en Familia. Los pilares constituyen el PESCAR yanakuna, esto es el pilar Político, el Económico, el Social (que incluye la educación), el Cultural, el Ambiental y el de Relaciones Internas y Externas.

Cada uno de los principios y pilares se comparten y reconocen en las 31 comunidades organizadas como Cabildos. Sin embargo, en cada Cabildo, según sus necesidades, se adaptan los principios. Por ejemplo, en el caso de Santiago de Cali los principios se definen como:

El *territorio* es fundamental para cualquier comunidad, porque es allí donde se desarrolla en todos sus aspectos, constituyéndose en parte fundamental del proceso de lucha indígena. En Santiago de Cali, el territorio físico es requerido porque precisamente ha sido parte de la lucha y reconocimiento reconstituir un espacio propio, que favorezca el encuentro de las distintas generaciones de yanakunas que habitan en la ciudad, es la necesidad de tener un espacio físico permanente y propio que favorezca el fortalecimiento de nuestras raíces, por eso se constituye en un principio sustancial en la medida que es a través de este que se fortalece la identidad, la autonomía, la cultura y la unidad, para así salvaguardarse como pueblo y trascender en el tiempo.

La *identidad* “es la forma como se identifican y caracterizan como diferentes de otras etnias y de otros sectores de la sociedad, donde se pone de manifiesto nuestra cosmovisión y el sentido que le damos a nuestra vida colectiva. En Santiago de Cali, la identidad se teje en familia, como se teje la “Cobija Yanakuna” (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014. pp. 54- 55).

La *Autonomía* se reconoce como el “derecho a decidir por sí mismo en sus diferentes situaciones que los conmuevan. También se exige que se respete ese derecho por las instituciones del Estado y por otros pueblos. En este sentido se establece que la autonomía de las comunidades indígenas es limitada por las leyes”. En Santiago de Cali la autonomía constituye una práctica cotidiana, desde el reconocimiento de nuestra identidad en cada espacio en el que hacemos presencia, defendemos y valoramos lo que somos, nuestro pensamiento, esta defensa como principio ha garantizado construir con otros pueblos indígenas una política pública municipal que es implementada a partir de propuestas propias y con nuestra misma gente, de igual modo participamos y aportamos en diversas organizaciones y organismos que defienden y protegen nuestros derechos como indígenas.

La *cultura* “se trata de aprender a sentir, pensar y actuar como Pueblo Yanakuna, se aprende en cualquier espacio, y todos aprenden de todos”. En Santiago de Cali la cosmovisión es el sentir de cada día, se constituye en la relación como familia sustentada en la honestidad, la confianza, la solidaridad, el afecto; persiste en la necesidad de que todos los yanacones valoren lo que son, su historia, los mayores, la danza, la música, la comida, la medicina. La cultura implica reconstituir la relación que se tiene con el otro (no indígena) tener la capacidad y voluntad de enseñarle a proteger y salvaguarda lo que nuestro pueblo y otros pueblos indígenas constituimos como esencia de vida (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014. pp. 54-55).

Todos hacemos parte de un pueblo. Por eso habitar, estar o pasar por un espacio urbano obliga a promover, mantener y fortalecer nuestros principios, valores, prácticas y costumbres, según lo enseñan las y los mayores.



Aquí se piensa en familia y se actúa igual, por eso se pretende seguir salvaguardando lo que son, sienten y hacen en cada caminar, aprendiendo unos de otros. Cuando uno hace parte del proceso organizativo se acostumbra que todo espacio de encuentro para iniciar una reunión o una minga (de pensamiento, de comida, de trabajo, etcétera) lo primero que se hace es que el/la gobernador(a) o en su lugar el/la coordinador(a) de la Guardia Indígena declara el espacio como territorio indígena, y desde allí todos los presentes nos debemos basar en las reglas que allí se *mandaten* o se ordenen. El papel del consejo de mayores, mayoras y la Guardia Indígena es muy importante, y sobre todo se reconoce a la asamblea como la máxima autoridad. Las personas que han sido elegidas como representantes o consejo directivo son mediadores y son orientados precisamente por la comunidad. Aquí el poder democrático en propiedad lo tiene el pueblo, no quienes los representan.

La relación con el territorio y la territorialidad está atravesada por los efectos del conflicto armado que se ha vivido en el país. Una de las principales consecuencias del conflicto armado es el desplazamiento forzado interno, y para su reconocimiento, que no ha sido fácil, desde 1997 en Colombia se ha emitido un marco normativo bastante extenso que intenta regularlo y atenderlo (Ley 387 de 1997; Decreto 501 de 1998; Decreto 2569 del 2000; Decreto 250 del 2005; Ley 11 del 2008, Decreto 1997 del 2009). Allí se inscriben las normas a favor de los pueblos indígenas. Por ejemplo, el Auto 092 del 2008 se expide en seguimiento a la Sentencia T-025 del 2004 en la que la Corte Constitucional reconoció el conflicto armado y el desplazamiento forzado.

En 2009 la Corte Suprema de Justicia emitió el Auto 004 exigiendo al Estado colombiano proteger y salvaguardar a los pueblos indígenas a partir de creación de un programa de garantías de los derechos de acuerdo con la afectación generada por el desplazamiento forzado. A nivel nacional, como resultado de la implementación del Auto 004 del 2009, se construyó el Plan de Salvaguarda del pueblo yanakuna. El Cabildo de Santiago de Cali participó de distintas maneras para contar con un plan que garantizara la pervivencia tanto en el territorio de origen como en la ciudad. El Plan de Salvaguarda lo denominamos: Sumak Kawsay Kapy Ñan, que significa Por el Camino Rial para la Armonización y equilibrio Yanakuna (2012), parte de la noción de minga y de caminar la palabra teniendo como espacio simbólico el territorio.

En este plan (2012) se reconoce que el desplazamiento del pueblo yanakuna es tanto físico como cultural. Y que, sin duda, el empoderamiento político hace parte de su estrategia para garantizar su *pervivencia física y cultural*, tanto en el territorio de origen como en las ciudades (Anaconda, 2020).



Las personas y familias yanakunas migrantes y desplazadas por la violencia colombiana lo hacen en diferentes épocas/años: 30, 60, 70, 80, 90 y 2000 (Plan Macana de Vida, 2014; Plan de Salvaguarda, 2012). Es decir, todo el tiempo se migra a esta ciudad. Según el censo del estudio etnológico (Motta & Posso, 2007) el 88,7% de los hogares encuestados residía en el Cali hace diez años, y aumentó a 90,8% en el lapso de cinco años. Y el 9,2% manifestó que hace cinco años vivía en otro municipio. Esto indica que esta población llegó a la ciudad de Cali en menos de cinco años.

En toda época la forma de migración se hizo a través de mujeres que llegaban a trabajar como empleadas domésticas y hombres que venían como meseros, vigilantes o dedicados a oficios varios, actividades que difieren de su labor comunitaria en los resguardos, lo que constituye una pérdida cultural.

Lo más complejo es que esta forma de migración y ubicación laboral no cambia. Aun en la década 2000, un familiar trae a otro, o una familia llega donde sus parientes que en virtud de seguir tejiendo la cobija la recibe, pero, sin duda, cualquier estudioso de las condiciones de pobreza y aquellos que vivimos en Colombia sabemos que lo que se comparte son las necesidades y el esfuerzo por mantener la re-existencia lograda en estos cuarenta años de proceso político organizativo. En esto, las mujeres siguen teniendo un papel fundamental, como tejedoras culturales o de proceso (Anacona, 2020).

Es importante advertir que siempre que se migra a la ciudad se pierde la actividad o labor a la que se dedicaba. Por ejemplo, “el 75,4% se dedicaba a actividades agrícolas antes del desplazamiento; un 29,0% a labores domésticas; 12,5% al estudio; 5,4% a labores comunitarias y el 3,9% a labores artesanales” (Anacona, Cardona & Tunubalá, 2010). Y al llegar a la ciudad estas actividades cambiaron.

Esto no desconoce un problema fundamental que, como lo expone la CEPAL (2014), se puede agudizar si se continúa con el modelo de desarrollo extractivista, esto relacionado con los conflictos en el territorio, que se agudizan con la carencia de un territorio propio en Cali. En otras palabras, la CEPAL en sus informes ha hecho visible que si se continúa con el modelo de desarrollo extractivista se van agudizar los problemas por la carencia de territorio en los resguardos y esto aumenta la migración a la ciudad, en este sentido, Cali como ciudad principal del suroccidente colombiano no es ajena a este fenómeno.

Por eso, quienes integramos el Cabildo de Cali intentamos y necesitamos desarrollar más estrategias económicas y sociales que reduzcan el riesgo de desplazamiento masivo en las actuales circunstancias de precariedad de



la población residente en el Macizo colombiano. En este caso, reconocemos que en la ciudad no contamos con los medios para apoyar a familias que migren. En Cali desde que inicia el proceso organizativo a finales de los años de 1960's se reconoce que los modos de supervivencia en familia yanakuna se deben basar en la solidaridad y la confianza que nos brindamos, por eso desde siempre se insiste en generar estrategias de vida entre lo rural y lo urbano, que disminuya el desplazamiento a la ciudad, pues sabemos que en ella las condiciones de precariedad y desigualdad son mucho más altas que en los mismos resguardos. Por eso en Cali, desde el Cabildo se buscan permanentemente estrategias de vínculo de pervivencia cultural y física entre todas las 31 comunidades del Pueblo Yanakuna, y esto nos exige contribuir con opciones de vida económica y social, que desde los territorios de origen, puedan darse (Anacona, 2020). La situación de migración de lo rural a lo urbano puede cambiar como efecto de lo que ha ocurrido con el confinamiento obligado producto de la pandemia del covid-19, debido a que personas en la ciudad han retornado a los resguardos de origen por haber quedado sin posibilidades de ingresos y aumento de la precariedad laboral en la ciudad.

En una o en otra situación, para nosotros habitar en Cali implica no perdernos como familia y con esto intentamos no desaparecer cultural ni socialmente, pero es difícil mantenernos unidos cuando en principio no poseemos un territorio propio que nos permita tener un espacio de encuentro, de llegada y referencia permanente. Además, porque reconocemos que el cumplimiento de la normatividad y sobre todo el protocolo de atención a las poblaciones indígenas ha sido precario o inclusive inexistente. Esto ha implicado una inadecuada forma de recolección de la declaración como víctima del conflicto armado, que a su vez nos ha restringido la posibilidad de ser reconocidos como víctimas de forma individual. Sin embargo, estamos tratando de mantenernos unidos y, como se expresa antes, intentamos reconstruir memoria y dar sentido desde aquí, para nuestros territorios de origen, y que no se piense que abandonarlos es una salida. Aquí las mujeres tejedoras tienen un papel protagónico, pues ellas tejen vínculos sociales.



Para lograr mantener las tradiciones y prácticas ancestrales es necesario fortalecer nuestras relaciones con el territorio de origen. Es decir, para nosotros es importante mantener nuestro vínculo. Por eso, no solo pensamos en volver recurrentemente, sino que lo hacemos. Nos visitamos, vamos a compartir en fiestas tradicionales, promovemos encuentros nacionales del pueblo yanacona, hacemos parte de los procesos que promueve Cabildo Mayor, nos integramos a los procesos de recuperación artesanal, lideramos procesos con mujeres y jóvenes. Para nosotros, mantenernos unidos es vital.

Por esa razón, cuando en 2010 a nivel nacional como pueblo yanakuna se construye en calidad de consulta previa el Plan de Salvaguarda¹⁷, se favorece la discusión acerca de los aspectos centrales sobre el territorio. Quienes hacemos parte del Cabildo de Cali dimos mayor peso a lo que veníamos construyendo de forma política, o sea, a las nociones de *Cabildos en Contexto de Ciudad y el Cuerpo como Territorio* (Anacona, 2018). Aquí las mujeres tejedoras no habían, ni han leído a Milton Santos sobre la noción de territorio¹⁸. Todos fuimos tejiendo en el discurso la importancia de romper con la dicotomía entre lo urbano y lo rural, que fragmenta las luchas indígenas. Algunas de las mujeres que lideraron este proceso, entre ellas Carmen Eliza¹⁹, tuvieron posturas y argumentaciones presentadas al Cabildo Mayor, en un documento que se entregó como Cabildo de Cali para este proceso de construcción colectiva. Esto, en virtud de la Consulta Previa que desarrollamos y en donde estuvo presente el Ministerio del Interior a través de la Oficina de Etnias (Anacona, 2020).

Como si al llegar a la ciudad se dejara de ser indígena, y mucho menos para los yanaconas que hemos venido construyendo nuestra identidad, recuperando los usos y costumbres desde el ir y venir con el territorio, por eso debemos decir que somos cabildos en contexto de ciudad, y en los territorios toda ciudad tiene urbano y rural (Entrevista a Carmen Eliza, 2010).

En ese año se elaboró un documento interno del Cabildo, como revisión metodológica y contenido al Plan de Salvaguarda del pueblo yanakuna, que expuso la argumentación sobre por qué hablar de contexto de ciudad como principio de autodeterminación:

En las ciudades grandes y pequeñas de Colombia los pueblos indígenas, producto de la pervivencia de las tradiciones culturales como pueblos originarios, desarrollamos distintas formas organizativas, para salvaguardar nuestra existencia quienes por diversas razones de desterritorialización hemos tenido que ubicarnos en este tipo de territorios generando procesos de resistencia y fortalecimiento cultural y de identidad propia, o en otros casos la ciudad se ha impuesto sobre la existencia ancestral de los pueblos, asignando otro tipo de sociedad, que desconoce su presencia mucho antes del periodo de la conquista (Cabildo Yanakuna Cali, 2009, p. 3).

-
- 17 En el año inmediatamente anterior se da el Auto 092 de 2008 que obliga al Estado Colombiano a proteger a las mujeres indígenas, jóvenes frente a los efectos del conflicto armado, el esfuerzo de gestionar que se cumpla por parte del Pueblo Yanakuna lo representa María Ovidia Palechor en una serie de talleres dirigidos a comprender la normatividad, pero no se sigue trabajando y estudiando con tanta prioridad como el Plan de Salvaguarda.
- 18 Milton Santos es un autor brasileiro experto en la concepción del territorio, espacio y geografía. En su texto *O retorno do território* de 1994 nos brinda definiciones que podemos utilizar y ampliar para en el proceso.
- 19 En el trabajo de tesis doctoral del que parte este capítulo se hace un relato de vida de cada una de las mujeres tejedoras de proceso, entre ellas las que son mencionadas en este texto.



Esto muestra la discusión que se tiene respecto a la noción de *territorio y territorialidad*, debido a que quienes vivimos en la ciudad carecemos del territorio físico, lo que sin duda incide en el registro ante el Ministerio del Interior, que en Colombia es la entidad responsable de las poblaciones. Porque de acuerdo con la normatividad vigente los territorios indígenas en Colombia son:

Áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo indígena y aquellas que, aunque no se encuentren poseídas en esa forma, constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales (Decreto 2164 de 1995).

Por esa razón, cuando en el año 2013 nos reunimos 173 organizaciones indígenas, entre Cabildos y Capitanías, en contexto de ciudad en virtud a la Consulta Previa y el ejercicio a la libre autodeterminación de los pueblos, amparados en la normatividad existente, definimos que un territorio indígena en contexto de ciudad es:

El conjunto de lugares, espacios y escenarios materiales e inmateriales, permanentes o variables, en los que una comunidad indígena en contexto de ciudad, municipio, distrito o área metropolitana construye el pensamiento, promueve el respeto, teje lazos familiares y comunitarios alrededor de las tradiciones culturales, usos y costumbres; fortalece la identidad a partir de las prácticas culturales de cada pueblo, esenciales para la preservación, conservación, pervivencia y cohesión del grupo (Propuesta Protocolo de Registro, 2013).

Por eso no es extraño encontrar que para quienes estamos en los cabildos de ciudad el *territorio es nuestro cuerpo* en donde demostramos el origen y representación de las prácticas ancestrales yanakunas. Y allí, las mujeres, y poco a poco los hombres, van representando este argumento político en el cuerpo, utilizando, en su forma de vestir o atuendo, simbologías como el kuichi, la mochila y los colores.

Es decir, ya no era solo el proceso político organizativo desde la yanacalidad y el tejido cultural que se venía desarrollando, sino también desde propuestas de cambios de nociones y discusión de la dicotomía entre “cabildos urbanos y cabildos rurales”, que todavía se escucha e incide en la fragmentación del Movimiento Indígena Nacional y Latinoamericano.

La noción *cabildo en contexto de ciudad* permite el reconocimiento de los procesos político-organizativos de las comunidades indígenas en la ciudad. Es una forma de contribuir a la reivindicación de derechos y la reparación que exige el Auto 004 del 2009, el marco normativo internacional y colombiano, entre ellos la Ley 21 de 1991, la Sentencia T.C 025 de 2004, el Convenio 169 de 1989 y la Declaración para los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas del 2007. Y al tiempo es una forma de proponer la discusión desde el Movimiento Indígena Colombiano sobre: tierra, territorio, territorialidad, y desterritorialización (Anaconda, 2020).



La desterritorialización “es la salida de las comunidades indígenas de nuestros territorios ancestrales hacia los municipios grandes y pequeños, en donde, a pesar del rompimiento del tejido social que produce este tipo de movilidad, no solo sale la persona, sino que con ella lleva sus instituciones sociales, es decir, sus sistemas de creencias y relaciones, que luego constituye en la ciudad como parte de su recuperación identitaria y salvaguarda de su origen de ser (runa) indígena” (Propuesta Protocolo de Registro, 2013).

Esta discusión es expuesta en distintos espacios, y en el 2013, la propuesta de cabildos en contexto de ciudad es institucionalizada en Cali. Luego es acogida en el Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanakuna, y en el documento de Protocolo de Registro que 173 organizaciones indígenas en contexto de ciudad construimos en los espacios promovidos por la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías²⁰, del Ministerio del Interior, la Mesa de Concertación Indígena a nivel nacional. Y es una expresión política que se mantiene en los escenarios de toma de decisión indígena, sin desconocer que la misma expresión *contexto de ciudad* intenta romper con la dicotomía entre cabildos urbanos y cabildos ancestrales (rurales), tensión que sigue presente en los espacios públicos del Movimiento Indígena Colombiano.

Memoria y cuerpos

Durante 21 años de existencia del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali (Fundado el 23 de Febrero de 1999) la expresión *mi cuerpo como territorio* es acogido, entre hombres y mujeres yanakunas y otras comunidades, pues, sin duda, una de las premisas de recuperación de identidad yanakuna es el territorio. Para muchos, al ser desposeídos del territorio ancestral el cuerpo se configura en el primer territorio que re-significamos (Anacona, M. A., 2020).

La historia como Cabildo responde al proceso de recuperación de memoria colectiva en la que hombres y mujeres aportamos. Pretendo siempre resaltar la labor de las mujeres de Santiago de Cali que aportan a la recuperación cultural desde el tejido. En lo que define el Plan de Salvaguarda (2012):

Cómo caminar la palabra, es decir, proceso que dota al territorio de sentido ancestral y reconocimiento político. Proceso que construye memoria histórica y colectiva. Caminar la palabra aporta al proceso político organizativo, la construcción pedagógica del territorio, a la producción del conocimiento y al retorno a la sabiduría ancestral. (p. 20)



20 Carmen Eliza, Coordinadora del Pilar Social, y Carlos Aurelio Imbachí, el gobernador, exponen ante el Cabildo Mayor, el coordinador y el equipo metodológico del Plan de Salvaguarda los aportes consolidados del Cabildo de Cali.

De forma colectiva, fuimos brindando valor a la simbología y a la ley de origen, como marcas corporales y prácticas cotidianas, y la espiritualidad, como formas pacifistas de expresión cultural, que logran incidir en la comunidad. En este sentido, fue muy interesante en el trabajo de investigación doctoral reconocer en las mujeres tejedoras lo que significa llevar una mochila, en la medida que, para nosotros, ser hijos del arco iris tiene un significado de resistencia ancestral, y que cada color nos identifique como pueblo indígena originario.

Está curada²¹ y la llevo para todo lado, y no se puede tocar, hasta la forma cómo me la pongo significa un estado que quiero demostrar (Elizabeth), también observar cómo marcaban su cuerpo y enseñan a otros a saber llevar la simbología, por ejemplo, el kuichi, en idioma prestado, arco iris (Entrevista a Doly, 2017).

De este modo, observamos que las discusiones realizadas en mingas de pensamiento para la consolidación del Plan de Salvaguarda del pueblo yanakuna, y luego en su implementación, son una escuela política para todos los hombres y las mujeres de las 31 comunidades organizadas como cabildo²². La forma de entender el territorio desde la Chakana va a estar en este proceso.

Estos últimos años (2013 a 2020) la coyuntura política nos permite enfrentar el proceso de reivindicación de la identidad y reconstrucción social, pues se ponen en discusión los conceptos de territorio, territorialidad, cabildos en contextos de ciudad y derecho propio. En este esfuerzo nos relacionamos con algunas de las 173 organizaciones en ciudad identificadas por el Ministerio del Interior a nivel nacional. En los Acuerdos de Paz del 2016 entre la guerrilla de las FARC y el Gobierno Nacional se aportó, como pueblo yanakuna, en la comisión étnica. María Ovidia estuvo en La Habana, en el grupo delegado de organizaciones sociales.

Del mismo modo, y desde nuestro origen como Cabildo en Cali, mantenemos una estrecha unidad alrededor de la defensa de nuestros derechos territoriales y de nuestra condición indígena con los pueblos indígenas del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC²³, y la Organización Nacional Indígena Colombiana, ONIC, que en calidad de representación de los 102 pueblos se movilizan y demandan acciones de respuesta del Estado colom-



-
- 21 La expresión curada responde a una práctica ritual de las prendas o algunos objetos que las personas llevan, para brindarles protección frente a lo que ellos refieren como “malas energías”. Funcionan como amuletos para garantizar protección y armonización personal.
- 22 En el 2015 se creó el Cabildo Indígena Yanacona de Yumbo. Antes de ese año fuimos 31 comunidades. Se conoce que en Guacarí, en el Departamento del Valle del Cauca, se desarrolla otro proceso de formación de Cabildo, pero aún no se reconoce.
- 23 Fundado en el municipio de Toribío, Cauca, el 24 de febrero de 1971.

biano. Sobre esto se encuentran diferentes documentos que consolidan las demandas, entre ellas la denominada Minga Indígena, Social y Popular en Defensa de la Vida, el Territorio, la Autonomía y la Soberanía del 2013. Y en la minga del 2019, propusimos que existiera una referencia puntual a los cabildos en contextos de ciudad, que está aún en discusión.

Es importante mencionar que en esta historia la violencia directa o estructural todos la hemos denunciado. Sin embargo, el 03 de marzo de 2016, cuando fue asesinado el Gobernador del Resguardo de Rioblanco, Alexander Oime (por denunciar los proyectos de megaminería aprobados por el Gobierno Nacional) nuestra movilización fue mayor a nivel nacional. Esta situación tiene más visibilidad en el Resguardo de la Vega, en el Cauca, y San Agustín, en el Huila. Aun así, todas las autoridades de los resguardos se encuentran amenazadas. Y se hace más complejo en las actuales circunstancias de implementación de los Acuerdos de Paz entre las FARC y el Gobierno Nacional, puesto que en Colombia una vez firmados, la violencia hacia los líderes sociales, defensores de derechos y, por tanto, en los pueblos indígenas se recrudece de forma alarmante²⁴, esto amenaza con el asesinato sistemático y con el desplazamiento masivo. Por esa razón, en noviembre del 2018 se hizo una movilización masiva, en el Macizo colombiano, aprovechando la presencia del presidente de la República de Colombia. Esto lo menciono porque en las actuales circunstancias del proceso político organizativo del Pueblo Yanakuna y el Cabildo en Cali se requiere mantener un estrecho vínculo y comunicación, sobre todo en estos dos años (2019 y 2020) cuando, desde el Cabildo Mayor Yanakuna, se proyectan cambios en la estructura político-organizativa (Anacona, 2020).

Estos cambios deben ser considerados en el contexto de efectos generados por el Covid-19, debido a que las desigualdades económicas y sociales -que debe ser estudiadas- aumentaron para los pueblos étnicos. Y esto debe ser considerado en la discusión y la autonomía de los territorios de los pueblos indígenas, porque trae otra complejidad, y es que la noción del territorio no solo se suscribe al uso de la tierra o la explotación de la misma, sino también a la libre autodeterminación del cuerpo como territorio. Porque durante este periodo de la pandemia del covid-19, los pueblos indígenas hemos demandado nuestra libre autodeterminación no solo en el control territorial, como estrategia de supervivencia, sino también en el uso y acceso de la medicina propia o ancestral, trayendo consigo la urgente



24 Según la organización social denominada Pacifista, en Colombia del 2016 cuando son firmados los acuerdos de paz con las FARC a julio 17 del 2020 van 971 líderes y defensores de derechos asesinados. Del total casi 100 han sido líderes indígenas. Entre ellos, Efigenia Vásquez comunicadora social y lideresa del pueblo Coconuko, Cristina Bautista trabajadora social, gobernadora indígena del Cabildo y Resguardo Nasa de Tacueyó ambas del Departamento del Cauca.

necesidad de fortalecer los sistemas de salud propia y comunitaria, que de acuerdo con algunas discusiones propuestas por el FILAC (Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe) van demostrando mayor efectividad frente a la prevención y atención del virus covid-19²⁵.

Por eso, encuentro retador que desde el Cabildo Yanakuna de Santiago de Cali en términos de construcción y reencuentro con nuestra memoria ancestral:

El cuerpo sea definido como un todo que integra lo físico y el alma, y en el caso de las yanakunas el cuerpo como territorio y expresión de corporeidad de resistencia y re-existencia en tanto que se busca i) armonizar, encontrar nuestra relación con el agua, las plantas, la madre tierra como fundamente de existencia; ii) equilibrar, de acuerdo con la Chakana, entre los cuatro mundos: arriba espiritual, abajo material, a la izquierda la mente y a la derecha los afectos, iii) marcar el cuerpo como territorio propio de representación de la identidad indígena yanakuna con simbología, iv) nutrir con alimentos sanos” (Anacona, 2020, p. 261).

Y desde el posicionamiento político de libre autodeterminación como Cabildo Indígena que hace parte de un pueblo, la territorialidad va a ser discutida como los espacios tangibles e intangibles en donde se desarrolla la vida cotidiana. Como espacios tangibles estarán: la casa, la tierra, la escuela y los lugares de producción: la fábrica, la ciudad, el taller. Y los intangibles son los espacios políticos y culturales, y aquellos donde se toman decisiones. El espacio también comprende el paisaje y la geografía. Y lo describimos a partir de la Chakana. Para nosotros, además de la Chakana como ordenadora del mundo, se reconoce, y en eso coincidimos con lo planteado por Julieta Paredes (2010), la relación intangible y tangible del espacio con el territorio, a partir de la metáfora del “ir y volver” que significa el churo cósmico; el cual remite a la memoria y conexión permanente con el territorio o resguardo de origen.

Ese encuentro de memoria cultural y relación con el territorio de origen o resguardos, es la que se viene tejiendo por años. Y es la búsqueda y fortalecimiento de esa relación identitaria la que permite reencontrarnos, reconocernos y ayudarnos en familia para autodenominarnos como pueblo indígena yanakuna en contexto de ciudad y retornar al Macizo colombiano en lo que, a partir de la figura del Churo Cósmico, hemos denominado un “ir y volver” en el tiempo (Anacona, M. A., 2018). Y es precisamente esta relación entre el territorio de origen, las expresiones políticas de por ejemplo “mi cuerpo como territorio” y las marcas culturales en los espacios



25 Puede consultar la página del El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe FILAC.

como expresión de territorialidad y pervivencia cultural, la que nos permite reconocer el proceso político organizativo de más de cuarenta años en la ciudad de Cali. Un proceso que ha tenido distintas formas organizativas y que fundado como Cabildo desde 1999 nos permite tener reconocimiento como jurisdicción especial de ya veintinueve años.

Reflexión final

Reconozco que este texto fue construido con los aportes resultados de mi tesis doctoral, denominada *Memoria del Proceso de Empoderamiento Pacifista de las Mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna Santiago de Cali 1999 a 2014*. Esta investigación se realizó gracias al respaldo y acompañamiento de las personas que hacen parte del proceso político organizativo del Cabildo en Cali y a nivel nacional. Por eso, cada línea intenta ser un reconocimiento a las mujeres yanakunas tejedoras de procesos por sus aportes y su amor para seguir insistiendo en la pervivencia y la re-existencia física y cultural, que nos permite reconocernos y sentirnos orgullosos de nuestra ancestralidad sustentada en el sistema andino de la Chakana.

Desde allí siento que en la convocatoria realizada por el GT de CLACSO Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos resultó una oportunidad para contribuir a la discusión propuesta y con ello a la visibilidad de lo que expone Alfonso Torres (2013), es decir:

la cuestión comunitaria y la relación de las comunidades con los territorios como una experiencia que se ha reactualizado y plantea nuevos problemas de investigación. Y a su vez corroborar que “la territorialidad es una fuente compleja de vitalidad; por tanto, es una fuente de saberes, de conocimientos que producen identidades y subjetividades capaces de reconocer y potenciar la diversidad. Desde allí, fundamentar esas existencias otras que se desarrollan de manera situada y en conexiones profundas y complejas con asuntos como lo ancestral y otras posibilidades de pensamiento (Useche, *et al.*, 2020).

En nuestro caso, como Cabildo y pueblo indígena, esto nos lleva a reconocer el esfuerzo realizado en más de cuarenta años como proceso organizativo y veintiuno de ser Cabildo en poder configurar, comprender e incidir en distintas formas de comprender la tierra, el territorio y la territorialidad. Estos conceptos, aunque han sido diferenciados desde la misma normatividad, nos generan tensiones internas como movimiento indígena y con la institucionalidad pública, pues según la interpretación normativa y política que se brinde nos puede restringir el registro ante el Ministerio Público, (en Colombia el Ministerio del Interior). Al restringir el registro público, también, nos niega el goce y la demanda de los derechos individuales y colectivos que como organización y pueblo indígena hemos ganado de forma histórica.



Expongo que el tejido social y cultural como expresión de memoria puede ser considerado como una pedagogía pacifista que como organización indígena nos lleva a re-elaborar una noción de cuerpo individual (sujetos) y cuerpo colectivo (comunidad y pueblo) históricamente violentado e invisibilizado, para llenarlo de marcas corporales, de simbología, que nos muestra que somos y hacemos parte de un pueblo originario. Somos un pueblo que viene caminando en un proceso de auto-reconocimiento y determinación ante las instituciones estatales y las propias organizaciones indígenas. Recordemos que en 1999 se fundó el Cabildo Mayor y que en el 2017 el Ministerio del Interior lo reconoció como autoridad tradicional. Los cabildos en contexto de ciudad, entre ellos el de Cali, seguimos buscando el registro ante este Ministerio.

En la experiencia del pueblo yanakuna, la creación está asociada al *tejido*, que va mucho más allá que la trama de urdimbres y ejes de hilo. El *tejido cultural* hace referencia al proceso político organizativo de un pueblo originario que recupera el orgullo de ser y sentirse indígena yanakuna, un pueblo que dice que pasó de la vergüenza al orgullo. La acción transformadora de mujeres yanakunas está vinculada con su interés de recuperar las formas de tejido en lana de forma ancestral que, con los años, poco más de cuarenta y cuatro, lo configuran como tejido en el vínculo familiar, cultural y político. Por eso, tejen la palabra, el camino, la simbología, la vida, la cobija y la familia. A partir de la recuperación y documentación de los usos y costumbres desarrollan un proceso de recordar cómo se hilaba, cuáles eran las formas y colores con significado para el pueblo yanakuna. Esos colores, en simbología de su ley de origen o Chakana, les permiten comprender la relación de los cuatro mundos que integran su Plan de Vida (espiritual, material, efectos, razón) en lo que ellos mismos han denominado *reconstruir la casa yanakuna* (Anacona, 2020).

Por eso, me atrevo a titular este capítulo como *Territorialidades y cuerpos yanakunas: pervivencia, memoria, defensa y re-existencia*, no con la intención de hacer una disertación sobre autores y contrastes, sino para intentar exponer lo que el pueblo indígena del que soy originaria nos atrevemos a proponer, tanto dentro del proceso organizativo interno como en escenarios de toma de decisión nacional e internacional. Y con esta acción en el caminar del reconocimiento y defensa de derechos de quienes siendo indígenas habitamos en ciudad vamos tratando de incidir en políticas internas como Movimiento Indígena y otras de carácter público como el Estado colombiano.

Y esto lo vamos realizando como parte de la gestión del conflicto que nos llevó al reencuentro de nuestra identidad ancestral, la yanaconidad que hoy día referimos es poder pasar de la vergüenza al orgullo que da el hecho de ser y sentirse indígena en un contexto tan complicado como el colombiano



y el latinoamericano, en donde ser indígena es ya una desigualdad histórica. Por eso, con este texto pretendo contribuir al reconocimiento de cómo se ha ido construyendo nuestra identidad originaria como yanakunas, es decir, una identidad que en experiencia de un proceso organizativo se configura en una serie de expresiones que, en nuestro caso, van poniendo en discusión la connotación sociológica y normativa del territorio como tierra, como lugar de origen, como espacio, como cosmovisión y como cuerpo. Y se relaciona el territorio con la noción de cabildo en contexto de ciudad.

Es decir, y así lo propongo en la tesis doctoral, las y los yanakunas creamos nuestras propias definiciones, como dice Boaventura Sousa (2011), sustantivos críticos como cuerpo, territorio, contexto de ciudad, justicia, derechos, paz, caminar, proceso, resistencia, re-existencia, tejido, tejedores de proceso, ritualidad y churo cósmico. Las expresiones tienen el papel de ser sustantivos críticos para sustentar nuestra capacidad y potencial de mediar y gestionar de forma pacifista desde el tejido como pedagogía en la construcción de paz en distintos escenarios, tanto internos como del mismo movimiento indígena en Colombia, en las instituciones públicas y por fuera del país.

A la fecha de escritura de este capítulo (mayo-julio del año 2020), en Cali los diez cabildos indígenas: Nasa Cali, Nasa Pance, Nasa Alto de Nápoles, Kofán, Inga, Misak, Quichua, Eperãra Siapidaarã, Waunan y Yanakuna continúan exponiendo esta discusión ante las organizaciones indígenas a nivel nacional, entre ella la Mesa de Concertación Nacional Indígena. En esta mesa se discute la posibilidad del registro de los cabildos en contexto de ciudad, encontrando resistencias precisamente relacionadas con la dicotomía entre lo urbano y lo rural, y con los que argumentan que de forma normativa nacional e internacional se limita el territorio indígena a los territorios rurales. Y poco o nada se reconoce los ejercicios de territorialidad en los centros urbanos, mucho menos las dimensiones políticas que van a estar relacionadas con el cuerpo como primer territorio ancestral propio.

Las discusiones ya no solo están en Cali, o entre el pueblo yanakuna o en el Movimiento Indígena Colombiano, o solo con los entes territoriales colombiano (alcaldías, departamentos y nación) ya la discusión territorial se encuentra en el Movimiento Indígena Latinoamericano. Por ejemplo, el pueblo Huarpe de Argentina, en este año en un manifiesto elaborado el 21 de julio denominado *Alianza de Los Pueblos Indígenas de América del Sur y México por el Buen Vivir*, expone las diferencias territoriales respecto a que los Gobiernos deben garantizar derechos individuales y colectivos tanto para quienes viven en la ruralidad como en la ciudad. Y esto se ha ido fortaleciendo, no para poner distancias entre quién es más o menos indígena por vivir en el territorio ancestral, sino porque frente a los efectos generados por la pandemia del covid-19 la discusión sobre el territorio y la territorialidad debe facilitar la defensa de la vida y la existencia de todos



los pueblos indígenas, porque las cifras han demostrado que las brechas de desigualdad son y serán más fuertes para nosotros como poblaciones históricamente marginadas y excluidas, pero también —y de forma contundente— hemos sido los pueblos indígenas y los pueblos afrodescendientes y raizales quienes desarrollamos varias estrategias de control territorial en la tierra y el cuidado del cuerpo; estrategias basadas en el derecho propio de los pueblos indígenas que permiten enfrentar el virus de forma preventiva y de atención de manera diferencial con otras poblaciones. Sin duda, esto es un asunto que dará otros elementos para discutir en otro texto.

Referencias

- Alcaldía Mayor de Bogotá. (2011) *Decreto 543 de 02 de diciembre, por la cual se adopta la Política Pública para los Pueblos Indígenas en Bogotá*. Recuperado de http://www.gobiernobogota.gov.co/sites/gobiernobogota.gov.co/files/documentos/multifuncional/decreto_543_de_2011.pdf
- Alcaldía de Santiago de Cali. (2006) *Lineamientos de Políticas Públicas para los Cabildos en Santiago de Cali*. Recuperado de https://www.cali.gov.co/publico2/documentos/Asistencia_Tecnica_Indigena_Cali.pdf
- Albán, A. (2012) *Estéticas de la re-existencia: ¿Lo político del arte? Pedro Pablo Gómez-Moreno y Walter Mignolo, Estéticas y opción decolonial*. pp. 281-295.
- Anacona Muñoz, A. (2020) *Memoria del Proceso de Empoderamiento Pacifista de las Mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna Santiago de Cali 1999 a 2014*. Tesis doctoral en Historia y Arte. Granada, Universidad de Granada. Disponible en repositorio: <https://digi.ugr.es/handle/10481/59540>
- (2018) Expresión del tejido femenino en Cali como estrategia del Empoderamiento pacifista en el Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali. En Valencia, *et al. Empoderamiento Pacifista*. Medellín: Ed. Universidad de Medellín, Sello Editorial Universidad de Medellín, Universidad de Granada, Universidad Autónoma de Sinaloa. (2017) Estrategias de empoderamiento pacifista de mujeres indígenas en contexto de ciudad, caso Colombia. En: Alvarado, S., Rueda, E., & Orozco, G. *Las Ciencias Sociales y sus desplazamientos. Nuevas epistemes y nuevos desafíos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Manizales: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud; Bogotá: CINDE - Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Bioética; Barranquilla: Universidad Simón Bolívar; Washington: ARNA- Action Research Network of the Americas.
- Anacona Muñoz, A., Cardon, M.I., & Tunubalá, M. (2010) *Estudio caracterización de las Condiciones socio demográficas, económicas y culturales de los cabildos indígenas: Kofán, Guámbianos, Quichuas, Ingas, Yanaconas, Nasas de la ciudad de Santiago de Cali. Proyecto de Asistencia técnica para la implementación de política pública indígena en Santiago de Cali*. Pueblo Misak, Alcaldía Municipal de Santiago de Cali.
- Anacona, O. L. (2015) *La Chakana como camino investigativo en el Pueblo Yanakuna*. Archivo personal, inédito.
- Cabildo Yanakuna de Santiago de Cali (2020). *Informe Gestión Julio 2020*. Documento Interno de Trabajo.
- Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali (2014) *Macana de Vida. Minga, Ancestral, Construyendo, Alianzas, Nuevas Autonomías*. Alcaldía de Santiago de Cali- USAID.



- Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali (2009) *Documento interno de aportes al Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanacona en Colombia*.
- Cabildo Mayor Yanakuna (2012) *Plan de Salvaguarda. Sumak Kausay Kapak Ña - "Por el camino rial para la armonía y el equilibrio yanacona"*. Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanacona. Auto 004 del 26 de Enero de 2009. Ministerio del Interior.
- Cabildo Mayor Yanakuna (2011) Kutin, A, C. M. P. Y. Tuparina, Runa Shimi Yanakuna. Tejiendo la Amawta Shikra. Un Camino de Palabra que nos Conduce en el Ejercicio de la Autonomía Educativa del Pueblo Yanakona.
- Cabildo Mayor Yanakuna (2001) *Plan de Vida del Pueblo Yanacona reconstruyendo la Casa Yanacona*. Recuperado de https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/plan_de_vida_yanacona.pdf
- Corte Constitucional Colombiana (2009) *Auto 004 del 2009. Por el cual el Estado Colombiano debe propender por la salvaguarda de los pueblos indígenas en Colombia*. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>
- Corte Constitucional Colombiana. (2008) *Auto 092 del 2008. Por el cual el Estado Colombiano debe brindar especial interés a las mujeres indígenas víctimas del conflicto armado*. Recuperado de https://www.mintic.gov.co/portal/604/articles-3492_documento.pdf
- Del Popolo, F., Jaspers, D., y CEPAL (2015) *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Recuperado de https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/S1420783_es.pdf.
- CEPAL (2014) Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis. CEPAL.
- Estrellas, N. (2014). *La Cruz Andina: interpretaciones actuales*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Artes.
- Instituto de Hidrología, Meteorología, Estudios Ambientales, IDEAM (2009) *Información del Macizo Colombiano*. Recuperado de https://www.ecured.cu/Macizo_Colombiano,
- López C. O. (2018) "Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia. *Psicoperspectivas*, Vol. 17, (3). Recuperado de <http://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/1353>
- Milla V. C. (1992) *Génesis de la cultura andina*. Editorial Amaútica.
- Ministerio del Interior y Justicia. (2013) *Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías. Información Pueblos Indígenas en Colombia*. Recuperado de <https://siic.mininterior.gov.co/>
- Motta, N. & Posso, J. (2007) *Hacia el reconocimiento de una identidad indígena urbana en Cali. Estudio etnológico de las comunidades indígenas ubicadas en el municipio de Santiago de Cali, Kofán, Guambiana, Quichua, Inga, Yanacona, Nasa*. Alcaldía de Santiago de Cali, Universidad del Valle y acompañamiento de Cabildos Indígenas.
- Muñoz, F.A. (2001) *La paz imperfecta*. Editorial Universidad de Granada.
- Muñoz, F.A. & Jiménez, J.M. (2010) Historia de una paz imperfecta de género. En *Género y paz*. Icaria Editorial, S.A.
- ONU, Foro Permanente para Pueblos Indígenas. (2017). 16ª Sesión. Recuperado de <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/16a-sesion-del-foro-permanente-24-de-abril-5-de-mayo-2017.html>



- Paredes, J. (2018) Descolonizar las luchas: la propuesta del feminismo comunitario. En *Portal Metodista de periódicos científicos e académicos*. Vol. 24, (2). Universidade Metodista de São Paulo.
- Paredes, J. (2010) Julieta. Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. En la Frontera.
- Quijano, V.A. (2006) *El churo cósmico. Un estudio arqueológico y etnoastronómico de la espiral en la cultura*. Editorial CESMAG.
- Santos, M. (2000) El territorio: un agregado de espacios banales. *Boletín de estudios geográficos de la Universidad Nacional de Cuyo*, (96), pp. 87-96.
- Santos, B. de Sousa. (2011) Utopía y praxis latinoamericana. En: *Redalyc*. Vol. 16, (54). Universidad del Zulia.
- Sevilla, C.J. (2016) *El pueblo yanakuna en Colombia: el ir y venir en la oralitura. Identidad, tradición y modernidad, siglo XX*. POEMIA Casa Editorial.
- Sevilla & Sevilla. (2013) *Los Yanaconas y el proyecto posible de "indio urbano"*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Timmer, H. (2003) *La chakana. De kosmos fluistert zijn namen*. IECTA, Instituto de Estudio de la Cultura y Tecnología Andina.
- Tusan, P. (2017) La Chakana. Símbolo Ancestral. Cosmovisión Andina. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=WQQjmaJa_y4.
- Zambrano, C. V. (2000) Mito y etnicidad entre los Yanaconas del macizo colombiano. *Mitológicas*, Vol. 15 (1) pp. 19-35.



ESPIRITUALIDADES



Experimentaciones espirituales: monstruos, brujos y devenires

Claudia Luz Piedrahita Echandía¹

La actual sociedad neoliberal del rendimiento, de la activación del ego y el control de la *psique* representa una nueva forma de subjetivación que desdibuja la inmanencia de la vida, sometiéndola a un fin que está fuera de ella y se refleja en el consumo desmedido y en una actitud política que convierte al consumidor, no al ciudadano, en un simple espectador. La nueva religión es el capital y en aras de este nuevo Dios los seres humanos pierden su libertad y quedan atrapados en culpas y deudas. La sociedad de control ya no trabaja desde la prohibición y el dominio de los cuerpos, interviene la *psique* condicionándola fundamentalmente para agrandar, para transparentar la mayor información posible sobre preferencias y escenarios que dan cuenta de modelos de existencia ambicionados que se venden ampliamente.

Vivimos entonces una crisis de libertad, donde esta no se niega, sino que por el contrario, se explota y se exalta de manera engañosa. Es una libertad irreal que simplemente hace opción entre diferentes propuestas que se ofrecen desde maquinarias capitalistas que impregnan todos los espacios, las comunicaciones, las relaciones, las emociones, sometiendo de esta manera a las personas sin que estas sean conscientes de este control; se



1 Directora y docente-investigadora del doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá-Colombia. Co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO en Territorialidades, espiritualidades y cuerpos. Directora del grupo de investigación Vivencias. Codirectora de la Red Iberoamericana en Estudios Sociales adscrita a la AUIP. Autora de diversos textos y artículos en el campo de los Estudios Sociales. Subjetividades, diferencias y corporalidades.

configura una dependencia que se ansía, que da una ilusión de expansión y de competencia, cuando simplemente se está bloqueando la riqueza del inconsciente, la posibilidad de la potencia y la configuración del deseo. Podríamos decir con Han (2015, p. 55) que este capitalismo opera “vacando el alma” mediante la seducción y la reprogramación de los individuos que quedan desprovistos de espíritu, en una lucha constante por encontrar la aprobación que tiene su mayor expresión en los *likes* de las redes sociales y en general en la búsqueda de espacios de blanqueamiento y visibilidad social.

Según este planteamiento (Han, 2015), el dispositivo neoliberal más significativo que existe actualmente y que actúa directamente en las nuevas formas de subjetivación, es precisamente el abandono voluntario de la privacidad, la renuncia a la interiorización y el énfasis en la transparencia de la comunicación que lleva a cada persona a volcarse totalmente hacia el exterior, a ofrecer su vida a la mirada de todos, a desinteriorizarse. Lo extraño, lo monstruoso, lo hermético, la interioridad, se convierten entonces en obstáculos para un sistema neoliberal que se alimenta de información para canalizar el mercado y controlar a sus sujetos. Y esta información la obtiene, además, no de manera violenta, sino voluntaria. Cada persona, a través de sus redes, sus relaciones y los escenarios que frecuenta, está deseosa de entregarla para obtener aceptación y éxito social.

En esta introducción, estamos haciendo una propuesta que muestra la necesidad de volver hacia una espiritualidad laica que nos ubica al mismo tiempo en el terreno de lo político y lo estético y nos lleva a asumir una resistencia hacia el capitalismo actual y a configurar otras formas de pensar y actuar inscritas en los actuales planteamientos de los Estudios Sociales. El campo de los Estudios Sociales sin una referencia a la espiritualidad, puede caer en un vacío de sentido, aunque esté dotado de las más sofisticadas teorías. Es necesario, no solo apelar a la razón, sino ofrecer caminos y prácticas que le den un sentido de realización a las existencias. No es azaroso el aumento en nuestros países de una desesperanza que se convierte en explosiones de odio y violencia y tampoco es una casualidad el incremento de enfermedades psicológicas relacionadas con la depresión, los suicidios, la apatía, y el hastío de todo. Y esto, evidentemente, debe hacer parte de los Estudios Sociales preocupados centralmente por los problemas actuales de las existencias que engloban elementos de orden político, estético y ético, articulados a un vacío espiritual.

Sin embargo, desafiar el capitalismo en el terreno de lo espiritual implica ir más allá de propuestas comercializadas de nueva era y de las capturas del deseo a través de la publicidad, la tecnología y los medios masivos de comunicación. Como lo presenta Deleuze en *Diferencia y repetición* (2016, p. 23), se trataría de transitar en lo virtual o en el “problema de la obra de



arte por hacer”; es una práctica que implica repetición creativa y producción de una diferencia que rechaza la trivialidad del cliché, para dar cuenta de problemas emergentes a los cuales no se les buscan soluciones previamente concebidas, sino realizaciones continuamente inacabadas.

La espiritualidad no es un proyecto que funciona de acuerdo a un plan o modelo ideal; no es una copia de un original, es un devenir monstruo/brujo que avanza en las contingencias y el azar y que puede malograrse, en tanto que siempre está inacabado o está por hacerse. En esta dirección, los Estudios Sociales, al hacerse responsables de un devenir espiritual, deben responder por una nueva imagen de lo humano, una nueva tierra conectada al cosmos, una nueva territorialización o poblamiento. Se va instaurando de esta manera el pueblo que falta, el pueblo por venir (Deleuze, 1996) que no es el pueblo construido por los Estados, sino el devenir nómada de las minorías. La pregunta política y estética cambia, ya que no se interroga un proyecto revolucionario que avanza hacia la emancipación de un pueblo unificado y oprimido, sino que se indaga por el papel de las minorías y las formas mediante las cuales se constituye en cada uno de nosotros la posibilidad de experimentar. No es solo conocer el proyecto, y tener una idea estereotipada de cómo actuar espiritualmente, es avanzar en formas de existencia alternativas que generar profundas metamorfosis y mutaciones, siempre articuladas a lo monstruoso, al contagio y los bloques de devenir. Este es un punto central en *Diferencia y repetición* (Deleuze, 2016), donde Deleuze se pregunta por la posibilidad de existir con capacidad para pensar, imaginar y sentir de otra manera, o sea, con la posibilidad de crear nuevos espacios y tiempos.

Lo anterior nos muestra que la espiritualidad va de la mano de un devenir político, ontológico y estético que nos lleva a actuar de una manera diferente a como lo hicimos hace unas décadas y que articula la potencia de los cuerpos y se distancia de conceptos como el pueblo capturado desde el Estado y el sujeto como centro. Apelamos entonces, no a procesos de socialización enfocados en el desarrollo y las identidades, sino a contrasubjetivaciones/desubjetivaciones que transforman las sociedades de control y van creando un afuera que se supone como un imposible en el actual capitalismo de los estereotipos que capturan el psiquismo humano. Este afuera deviene en posibilidad interior que le da a cada persona la capacidad de elegir entre términos que no están previamente acordados y que va configurando nuevas existencias, o las minorías nómadas (Braidotti, 2005).



Aproximación a una definición de lo espiritual

En coherencia con lo anterior, el sentido de lo espiritual que estaremos planteando en este artículo, estará referido siempre a unas vidas que experimentan en un movimiento continuo y que de esta manera logran distan-

ciarse de las confabulaciones y las axiomáticas capitalistas. Son otras sensibilidades que avanzan en la intensidad de las conexiones, los contagios y las fugas que se resisten a las capturas de la energía que moviliza la potencia y el espíritu. Estas son existencias o fuerzas transformadoras que se expresan en el acontecimiento, lo anomal y la manada (Deleuze y Guattari, 1994) y que tienen la capacidad para ver y escuchar lo que una gran mayoría no puede percibir, o sea, las dinámicas extremadamente móviles de un capitalismo que se reorganiza y se reinventa de manera permanente para convertir cualquier asomo de resistencia, de potencia del deseo, en una nueva zona de mercado. Las existencias brujas/anomales, de las que hablan Deleuze y Guattari (1994) y Stenger y Pignard (2018) hacen visibles las perversiones de un modo de existencia capitalista que se ha encargado de naturalizar la violencia y el sufrimiento, a través del control de los cuerpos, los afectos y un pensamiento dicotómico que alienta las falsas alternativas.

Conjurar “la gran brujería capitalista” (Stengers y Pignard, 2018) que hechiza y captura las almas, implica para estos autores un proceso ficcional que rescata el poder del Dios o la Diosa y neutraliza la perversidad capitalista. La ficción no transita en la falsedad o lo imaginario, sino en la creación. La fuerza de la ficción es precisamente la creación. Así que quien asume un rol brujo/monstruo debe también hacer uso de rituales y conjuros de protección que le permitan transitar más allá de las disyuntivas, las oposiciones y las opciones binarias, para crear otra imagen del pensar, de la fuerza de los afectos, la potencia de los cuerpos y el contagio de lo anomal. El espíritu invocado, el Dios, la Diosa, el anomal, o sea, aquello con quien se establece la alianza, no nos dará directrices; nos va a poseer ampliándonos el sentido o constituyendo nuevos sentidos que superan la representación y lo significado como verdad. Es la posibilidad de transitar en lo virtual de componer otro mundo (Deleuze y Guattari, 1994).

Lo interesante de estas afirmaciones de Stengers y Pignarre (2018) es su acercamiento a una vivencia espiritual/bruja que se moviliza más allá del capitalismo de mercado y que toma como centro la superación de una lógica dicotómica que le da centralidad al ser y a lo organizado y estratificado. En esta afirmación recupera elementos del pensamiento rizomático (Deleuze y Guattari, 1996), como son la multiplicidad y la heterogeneidad que recurren a la fuerza de los afectos y el contagio y además al anomal/ Dios/ Diosa que implica siempre una alianza con una existencia excepcional. El anomal o el *outsider*, no implica un modelo a seguir o alguien que nos va a volver mejores personas, a partir de una lógica centrada en el ser y en la disyunción. Por el contrario, esta ficción emerge de una lógica del devenir que le apuesta a la vida, al deseo creador y la intensidad de los afectos. Igualmente, no es posible afirmar que la brujería a la que se refieren Stengers y Pignarre, es una práctica correcta que se opone a la brujería incorrecta del capitalismo. Es importante entender que son dos planos, dos



líneas distintas que no tienen relación entre ellas y que no buscan alianzas o síntesis. Y tampoco la destrucción de la una por la otra. Una se alía con el azar y el acontecimiento para intensificar la vida, y la otra, que concuerda con el capitalismo de mercado, le apuesta a la naturalización de la muerte, la necropolítica, la deshumanización y la devastación del mundo.

También es importante entender que este planteamiento espiritual/brujo que toma la/el anomal y la manada como ficción, no se agota en un desarrollo personal, psicológico, sino en una multiplicidad cualitativa que hace converger lo político, lo estético y lo espiritual en la configuración de máquinas de guerra que avanzan contra lo estratificado. Estas son colectividades agenciadas que crean sus propios territorios y que, mediante el contagio, generan profundas transformaciones en lo social, en los planos estratificados y en las lógicas capitalistas. No son únicamente individuos que han logrado un alto grado de desarrollo; son máquinas mutantes, deseantes que desterritorializan y reterritorializan.

Finalmente, la propuesta de Stengers y Pignarre (2018) se orienta al contagio y a la configuración de colectivos que recurren a prácticas de conjura y de protección que permiten intensificar la vida, y es aquí, precisamente, donde empieza a emerger una vida espiritual/bruja que permita ver y escuchar lo intolerable. Esto, que llega de afuera, debe afectar no solo individuos; debe contagiar colectividades hacia la realización de lo imposible. Y en este choque con el afuera, con lo impensable y lo indignante, convergen “fuerzas inmensas que no son las de una conciencia simplemente intelectual, ni siquiera social, sino la de una profunda intuición vital” (Deleuze, 2007 p. 37).

En este estado de cosas, la vivencia espiritual, adquiere mucha importancia. Necesitamos no ideas, sino experimentaciones espirituales que desencadenan el acontecimiento y generen profundas metamorfosis en las existencias, en la medida en que dan paso a rupturas y discontinuidades que abren nuevos espacios y tiempos y muestran situaciones intolerables al anterior del orden establecido. El punto central en todo esto es la experimentación, que muestra no la comercialización de las emociones capitalistas, sino la fuerza de los afectos que llevan a cada persona a trabajar sobre sí misma en la disolución del ego, el desdibujamiento de la subjetivación y la desorganización de los cuerpos. Experimentar en un plano espiritual es una praxis de libertad; es entender la vida como un arte que da lugar a procesos de desidentificación y mutación que no buscan significado.

Ahora, hablar de configuración de colectivos que recurren a rituales de protección que conjuran la brujería capitalista (Stengers y Pignarre, 2018) o de máquinas deseantes (Deleuze y Guattari, 1985), es un devenir impersonal, asubjetivo, que desequilibra el ego y que se da en el encuentro de multiplicidad de potencias que toman un destino común. En este proceso,



el cuerpo orgánico da paso a un cuerpo que se define desde las potencias que se pueden experimentar en relación con otras, desde la posibilidad de hacer un cuerpo colectivo en presencia de potencias animales, vegetales, sociales, políticas, cósmicas.

En este orden de ideas, presentamos una idea no-teológica, no-religiosa de la espiritualidad, entendida como la capacidad para ir más allá de lo impensable, para desafiar la razón mediante diferentes prácticas no religiosas, como son a) los conjuros del pensar y el enunciar que destraban una lógica centrada en las falsas alternativas, la disyunción y la oposición. b) la experimentación energética que recurre a una alianza con el anomal, el Dios, el *outsider* y que potencia devenires monstruos/brujos. c) el contagio, la multiplicidad y la conexión afectiva que da origen a la manada, las máquinas de guerra y las máquinas deseantes. No es la fe religiosa lo que mueve la espiritualidad, sino otra imagen del pensamiento que se enfrenta al infinito o al límite de la representación, el control sobre lo existente, y los problemas asumidos como irresolubles. La espiritualidad nos impulsa a experimentar con lo irreconocible, lo sensible y afectivo, a través de actos fundacionales que nos llevan al límite de la potencia y crean nuevos territorios que eran concebidos como indiscernibles, o aquello que *debe*, pero *no puede* ser pensado (Deleuze, 2016).

La espiritualidad, en esta perspectiva, está también asociada a la “inmanencia experimental” que implica a) un compromiso con la vida y los afectos alegres que le dan un sentido a la existencia b) una espiritualidad corporalizada que avanza en la potencia de cada cuerpo c) intensos y profundos procesos de metamorfosis que cada persona genera sobre sí misma, instaurando un devenir brujo/monstruo que es poseído por el espíritu del Dios/anomal. Estas experimentaciones conducen a desterritorializaciones de lo orgánico, configuración de mentes no egoicas y recuperación del espíritu, o sea, conexiones con el Todo y reconocimiento del lugar que cada uno ocupa en él. Al respecto de esta inmanencia experimental, Deleuze y Guattari comentan que no es del orden racional:

Precisamente porque el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Pensar es siempre seguir una línea de brujería. (Deleuze y Guattari, 1999, p. 44).

En esta medida, recoger la dimensión de lo espiritual es danzar con aquello que no es evidente a la percepción y que genera pruebas que se deben superar, preguntas y problemas hasta ahora desconocidos que exigen nuevas maneras de existir. Lo espiritual es una práctica que se juega entre la



creencia y la immanencia y se extiende hacia aquellos horizontes cerrados habitualmente al cuerpo y la mente. En esta dirección el actuar ligado a la immanencia, a una diferencia sin modelo, no es solo conocimiento, sino ampliación de la percepción, creación de otras formas de vida y deslocalización de una vida que puede abrirse de esta manera a un vitalismo desligado de un plano de organización.

El peligro de estas experiencias de espiritualidad, está dado, precisamente, por la ausencia de criterios trascendentes, de ahí que solo se puede recurrir a la prudencia propuesta por Deleuze citado por Ramey (2016) en su texto *Dos regímenes de locos*:

En las micropercepciones habría que distinguir dos cosas: la experimentación vital, y las empresas mortíferas. La experimentación vital tiene lugar cuando una tentativa cualquiera que emprendemos se apodera de nosotros e instaura cada vez más conexiones, nos abre a otras conexiones: esta experimentación puede parecer auto-destrucción porque puede utilizar productos auxiliares o estimulantes, tabaco, alcohol, drogas. Sin embargo, no es una tentativa suicida mientras el flujo destructivo no se vuelva sobre sí mismo, sino que sirva para la conjugación de diferentes flujos, sean los riesgos cuales sean. Ahora, la empresa de muerte, autodestructiva, al contrario, ocurre cuando todo se vuelca sobre un único flujo: “mi” dosis, “mi” sesión, “mi” vaso. Lo contrario de la conexión, es la desconexión organizada. (Deleuze, 2007, pp 146-147)

Este pensamiento o experimentación espiritual que sustenta Deleuze, siempre va a implicar una profunda transformación de la vida humana. Se percibe una referencia a un posthumanismo que no tiene nada que ver con el humanismo renacentista y sí con un *devenir otro* sensible a estados no ordinarios de afectividad y percepción (Ramey, 2016). Siempre se descubre en esta espiritualidad ligada al pensamiento de Deleuze, la necesidad de *ver*, de trabajar sobre sí mismo para *poder ver* aquello que se presenta como turbio e indiscernible.

Este campo opaco de las experimentaciones espirituales inmanentes no es algo que está oculto; son tránsitos o fugas que de manera consciente emprenden algunas personas y que incluyen las tradiciones espirituales de oriente, los ejercicios estoicos de autoconciencia, la liberación de las pasiones y la meditación, el taoísmo de la tradición china donde la vida es el resultado de un trabajo sobre el cuerpo, los movimientos, la respiración y algunas prácticas sexuales.



Devenir espiritual/monstruo/brujo: conexiones y contagios

El devenir espiritual/monstruo/brujo, se comprende en este artículo a partir del concepto de dispositivo de Deleuze (2008), entendido este *como máquina para hacer ver y hacer hablar* que subvierte formas históricas res-

tringidas del poder, del pensar y el existir para darle fuerza e intensidad a lo que esta invisibilizado y oculto. Un dispositivo para Deleuze son siempre fugas, líneas de fuerzas que constituyen redes, agenciamientos, máquinas de guerra que configuran devenires, o sea, otras existencias que nos convierten a nosotros mismos en dispositivos.

Estas son existencias que transitan territorios móviles, indefinidos e intensos que desdibujan identidades cerradas en torno al yo. La pregunta no es, ¿qué o quién es el monstruo o el brujo? sino ¿en qué espacios se mueven estas existencias que devienen monstruo y brujo? ¿Qué impulsa el movimiento en el devenir monstruo/brujo?

Estos devenires transcurren en un espacio de conversión permanente y de des (re) territorialización que incluye conexiones y composiciones con lo no-humano, lo animal, lo inorgánico, lo cósmico. Lo que surge de allí es la *manada* o fuerzas que se juegan en una multiplicidad intensiva, movilizadas desde los afectos intensos y el deseo. En estas fuerzas prima una multiplicidad que no se define por la semejanza y la contigüidad, sino por la forma como se encadenan los elementos, de cara a un cambio de naturaleza, una mutación, bloques de devenir. (Deleuze, 1984) Lo que surge no es lo Mismo, pero tampoco es el opuesto a lo Mismo. En la multiplicidad intensiva, la lógica del ser se rompe para dar paso a bloques de devenires que se expresan de manera ontológica y por supuesto espiritual.

En el devenir, a través de espacios de desterritorialización y multiplicidad, emerge una conexión con lo anomal² mediante la propagación, el contagio y la configuración de manada. En la alianza con el anomal se expresan encuentros contranatura, o sea, entidades distintas en relación, que constituyen un bloque, una lucha de fuerzas que lleva a cada uno de los participantes a convertirse en otro, sin que el criterio antropocéntrico sea el definitivo. Es, como lo plantea Deleuze, un encuentro que implica “una inhumanidad vivida inmediatamente en el cuerpo” (Deleuze y Guattari, 2006, p. 276). En el encuentro con el *anomal*, lo que prima son las sensaciones, las afecciones, entre entidades que se recomponen en estos contactos. Son encuentros entre humanos que enganchan sus inhumanidades y devienen otros, o entre humanos y no humanos que a su vez componen



2 El anomal es presentado por Deleuze y Guattari (1994) como una fuerza afectiva-deseante que contagia, que alienta la experimentación y se mueve en el terreno de lo energético-espiritual: *Toda multiplicidad tiene sus anomalías, toda legión tiene sus bordes, sus límites, desiguales, rugosos, ásperos, límites que alcanzan el máximo de desterritorialización presente en estas colectividades. Ni individuo ni especie, ¿qué es el anomal? Es un fenómeno, pero un fenómeno de borde. Es el Demonio, el Outsider de Lovecraft, una fuerza de “intención”, no intencional sino llena de afectos que define la multiplicidad que encierra, que se extiende a su derecha y a su izquierda (Deleuze y Guattari, 1994, p. 250)*

bloques de devenir. Para Deleuze y Guattari (1994) se deviene manada/animal/monstruo/brujo en la medida que se presenta una experimentación con el afuera, con estas fuerzas excepcionales que él representa en el *anomal*, en el *outsider*. En general, se marca un devenir centrado en el exceso, o sea en vidas que exceden la subjetivación y la identidad humana. Estos devenires de los que estamos hablando en este artículo (monstruos/brujos) siempre tienden a lo posthumano, a la aceptación de la propia metamorfosis, o sea, a una apertura hacia aquello que somos y que se expresa en un movimiento imperceptible que siempre avanza hacia la vida, hacia los afectos alegres (Botto, 2014) y que esta mediado por un evento intensivo y el acontecimiento que marca la aparición de una nueva composición.

El devenir monstruo/brujo siempre será el escape a las líneas estratificadas y fascistas que nos rodean y la vivencia de una metamorfosis que desdibuja el ego, el rostro, y nos asoma al vacío, o más bien, al abandono de lo que hemos denominado como el yo o el sí mismo. Surgen entonces unos interrogantes en este punto de la discusión: ¿Cómo se conectan entre sí existencias totalmente disimiles? La pregunta no es ¿cómo forzar relaciones entre maneras de existir a partir de semejanzas que las identifica?, sino ¿qué impulsa a unas existencias totalmente diferentes a conectarse con lo no-humano a través del contagio y la alianza? O más bien, ¿qué lleva a alguien a ponerse en contacto con lo anomal? Y la respuesta es siempre la búsqueda del exceso, del deseo, de la potencia, de lo que crea la diferencia e incrementa la intensidad de la vida, sin que se sepa muy bien hasta dónde puede ir esta línea de fuga, ya que puede ser una línea de muerte o de vida.

El encuentro con lo anomal implica contagiar la subjetividad que se juega en el plano de lo organizado, para devenir molecularidad, multiplicidad, devenir manada/devenir animal. Este devenir es siempre una situación de fusión con lo extraño y lo no-humano que lleva a la desubjetivación y la ocupación en manada de un territorio. El cuerpo es arrancado del plano de organización, para que emerja una vida, un cuerpo sin órganos/CsO o materia poblada de partículas de afectos depredadores, de ataque, de condición animal y vegetal, y también de vínculos cósmicos. Y es en este devenir manada, precisamente, donde se va constituyendo el devenir monstruo/brujo, o posibilidades de existencias que experimentan con fenómenos de frontera, con fuerzas excepcionales, con encuentros intensivos que logran la desheroización del yo y el ego, la desubjetivación y el desdibujamiento de los estratos de la identidad para dar lugar al acontecimiento, o sea, a convertirse en otro (Piedrahita, 2018).

El acontecimiento, como emergencia de una nueva configuración (Botto, 2014), emerge después del evento y da paso al devenir monstruo/brujo; se diferencia en esta perspectiva, el evento intensivo, del evento extensivo



y del acontecimiento. El evento intensivo no es acontecimiento, es posibilidad de mutación; hay un extrañamiento del yo que puede avanzar hacia mutaciones y desobjetivaciones y convertirse en acontecimiento, siempre que exista la alianza con lo anomal y que lleve a la transformación de una existencia.

Sintetizando, en el devenir, como posibilidad de metamorfosis, se da una lucha de fuerzas y un pacto con el *outsider*, con lo anomal, que contagia y posee el cuerpo de quién experimenta. De esta manera se constituyen vidas que, aunque devienen monstruo/brujo, zigzaguean prudentemente entre lo tonal y lo nagual, entre la organización y la inmanencia (Deleuze y Guattari, 1994). Esto es, vidas que transcurren simultáneamente entre un plano estratificado, sin ser capturadas, y entre un devenir monstruo/brujo que implica un acuerdo con lo anomal. Lo que aparece aquí ya no es una identidad, una singularidad, una subjetividad; es un devenir hecho de muchos encuentros, muchos contactos por los que circulan partículas de afectos, que constituyen otras formas de composición o planes de consistencia que avanzan hacia lo monstruoso, lo posthumano y el desdibujamiento de lo antropocéntrico.

El primer movimiento hacia la configuración de una vida espiritual es la des-sujetación de la semejanza, que es también abrirse a la multiplicidad y la experimentación, a una vida sin referentes precisos que deja emerger el deseo y el inconsciente creador que no está atrapado en el pasado y en el plano de organización. Se movilizan fuerzas que transitan en una experimentación prudente que le apuesta a la sostenibilidad de la vida y líneas de fuga que no se exceden en cuanto a cantidad e intensidad (Piedrahita, 2019).

Lo espiritual: tránsitos entre el devenir brujo/monstruo y el contagio con lo anomal

La configuración de una vida espiritual está muy ligada a la experimentación, o sea, al individuo que deviene brujo, monstruo, y que experimenta consigo mismo realizando alianzas y pactos con lo anomal, con el Dios o la Diosa. Lo que importa no es un estado final trascendente, sino lo que ocurre, lo intenso, lo impersonal de una vida de alguien que se pone en contacto con fuerzas extraordinarias que lo lleva a configurarse de otra manera, a devenir y metamorfosearse como acontecimiento. Se podría esquematizar el tránsito espiritual en tres movimientos:

- a) La inmersión en un espacio-tiempo configurado en la multiplicidad cualitativa o bloques de devenir que tejen series disimiles, desdibujando lo propio, el sí mismo, el ego de quién experimenta. Este proceso se expresa en la manada que avanza como máquina deseante, desterritorializando y reterritorializando.



- b) Una alianza y un pacto con lo anomal, con el Dios o la Diosa, a través del contagio y la posesión que libera el deseo y permite descubrir potencias que no eran visibles para el propio individuo. Hay una fascinación hacia esa nueva potencialidad y un deseo de experimentar con ella, siempre incitado por la alianza con lo anomal que visibiliza una posesión y un posicionamiento brujo/monstruo. Esto hace parte de una existencia espiritual que avanza en el contagio y la creación de un mundo por venir y otra forma de vida humana. La imagen de este individuo espiritual no es la del místico contemplativo, sino la del brujo o monstruo que pueden ver y comprender “los oscuros inter-reinos de la naturaleza” (Deleuze y Guattari, 1994, p. 75) y que se expresan en contagios con fuerzas extraordinarias –el anomal– que pueden surgir durante estados no ordinarios de los sentidos y la sensibilidad. Hipnosis, mantras, estados tántricos³, trances enteogénicos⁴, posesiones espirituales, entre otros, hacen emerger el anomal o el espíritu del Dios o la Diosa que posee el cuerpo y la mente de quien experimenta. Sin embargo, en esta metamorfosis dada en el encuentro con el anomal, el brujo/monstruo debe hacer un pacto con estas fuerzas extraordinarias a fin de mantener una vigilancia ética-o sostenibilidad de la vida- sobre sus líneas de fuga que le lleve a un encuentro gozoso con lo cósmico, lo molecular y con su devenir imperceptible
- c) La configuración de un cuerpo que se resiste a las capturas y genera una metamorfosis intensa para desde allí conectarse a lo espiritual. Hay una relación entre el plano de la espiritual y el CsO. Esta idea proviene de Antonin Artaud (1977), que planteó un cuerpo liberado de imposiciones sociales, hábitos, memorias, para dar lugar a un cuerpo sutil con capacidad para ampliar percepciones y sensaciones más allá de los límites de lo humano.

El hombre está enfermo porque está mal construido. /Hay que decidirse a desnudarlo para escarbarle ese animáculo que le pica mortalmente,/ dios/y con dios/ sus órganos. /Pues áteme si así lo quiere/ pero no existe nada más inútil que un órgano. /Cuando le haya dado un cuerpo sin órganos,/entonceslo habrá liberado de todos sus automatismos y devuelto a su verdadera libertad (Artaud, 1977, pp 99-100).

Sin embargo, en el planteamiento de Deleuze y Guattari (1994) la configuración de lo espiritual, que pasa por el CsO, debe desmarcarse del cuerpo patológico (paranoide, esquizoide, neurótico) que, aunque se desestrati-



3 Alcanzar la iluminación y la superconciencia, a través de la ritualización y la meditación al interior de prácticas sexuales.

4 Incorporar el dios o la diosa a partir del consumo de sustancias vegetales psicotrópicas se tiene un dios/a adentro, o está poseído por este/a dios/a.

fica violentamente del código simbólico, no logra superarlo. Para hacerse un CsO hay que descubrir la inmanencia del deseo, esto es, un deseo que no es necesidad de objeto, sino intensidad de afectos. No se busca angustiosamente el objeto perdido en las fases pre-edípicas, como sucede en las patologías clínicas, y tampoco el objeto valorado desde la sociedad de mercado; el deseo es intensidad de afectos respecto de lo indiscernible y lo no representado. En el deseo inmanente, no hay representación de objeto; existen fuerzas en devenir, agenciamientos que permiten atravesar los más profundos miedos constituidos en los procesos de socialización, para experimentar lo indecible: el devenir brujo/monstruo.

El terror está asociado al desdibujamiento de la identidad y la pérdida de un lugar en el plano de la organización. O sea, la locura, la adicción y el desarraigo. Así que atravesar el yo y la identidad es un proceso cuidadoso de experimentación espiritual que implica aprender a utilizar el organismo sin deshacerse de él. En la fuga el cuerpo quiere huir, quiere deshacer todo lo organizado, vivir el deseo sin realidad, pero esto debe hacerse sin caer en lo patológico, lo adictivo y la búsqueda de la muerte. Para esto, es necesaria una configuración del sí mismo, que delimite líneas de composición encaminadas a una integración del arquetipo de la sombra a la propia psique (Jung, 1966) y que se expresa en la sanación del aspecto personal y tonal. Son experiencias que enfrentan a la persona a sus más profundos temores, configurando un camino hacia el devenir brujo/monstruo transpersonal y posthumano.

Estas experiencias y experimentaciones sobre sí mismo, que llevan a la persona a un plano de espiritualidad, son la apertura del cuerpo a la sensibilidad perdida y a las conexiones inéditas. Son procesos que pueden ser dolorosos, devastadores, terroríficos, en tanto que arrancan a la persona de su lugar asignado, de su racionalidad, de sus formas de representación, sustituyendo la interpretación por la experimentación, asomándose al vacío del significante.

En el devenir brujo/monstruo se incrementa el deseo puro, la intensidad pura, no como carencia interior o búsqueda de trascendencia superior, sino como fuerza espiritual que lleva a la persona a transitar más allá de lo orgánico. No es una espiritualidad opuesta a la vida y al cuerpo; por el contrario, es una espiritualidad que se experimenta en el cuerpo y que se expresa –no se representa– en la alegría, el éxtasis y el acontecimiento como mutación permanente. El Dios incorporado, el anomal que nos posee, es acontecimiento, no esencia, que desencadena el deseo de vivir, de existir en la inmanencia sin un referente que se busca incansablemente. Los tránsitos espirituales se dan a través de lo indiscernible y lo no codificado de la vida, de la belleza y de la verdad, configurándose sentidos mutables y contingentes.



Finalmente, lo que está en juego en estas prácticas espirituales, no es simplemente la configuración de una subjetividad extraña; lo que emerge es el sentido colectivo de la vida misma que pueda llevarse a su mayor nivel de intensidad, interconexión y multiplicidad, creando nuevos tiempos y espacios o el pueblo por-venir. Lo político, en esta dirección, está mediado por la creación de nuevas posibilidades de vida con alcances espirituales, de devenires brujos/monstruosos articulados a una experimentación colectiva, a un contagio encargado de alterar lo que existe.

No se enfatiza en las grandes revoluciones que tienen “un mal porvenir” (Deleuze, 1999, p. 227), sino en el devenir minoritario, en el devenir revolucionario la gente. Las transformaciones sociales están articuladas entonces a la des-subjetivación, a procesos micropolíticos y a experimentaciones de orden espiritual. En el devenir espiritual está presente el vivir de otra manera; el devenir brujo/monstruo, el vivir diferencialmente o situarse en una fuerza de borde no clasificada que puede expresarse en personas o colectivos.

Así que la vida espiritual, transita en lo inmanente, y no se refiere al éxito o fracaso de esta vida, sino a lo que ocurre en ella. Interesa la manera cómo se autoconstituye creativamente este individuo dando lugar a una vida que se reinventa permanentemente, no a una vida con una identidad específica. En esta experimentación se trata de encontrar aquellas fuerzas creadoras con las que hace contacto cada persona y que le permiten transitar por un mundo sumergido en la violencia, en la necropolítica, y en los excesos del capitalismo de mercado. En conclusión, siempre es desde la experimentación que se llega a construir una vida espiritual. Ahora, si se interroga por el límite del experimento, este nos lleva a la posibilidad de la vida. O sea, conectar con fuerzas que afirman la vida y no configuración de cuerpos vacíos o cancerosos, totalitarios, fascistas. No se trata solamente de experimentar, o de la intensidad de una vida afectiva, o de desprenderse de las restricciones del yo y la sociedad; se trata de configurar experimentos espirituales que articulen la intuición y el pensar creador y logren alterar el inconsciente. Desde el deseo y el inconsciente creador surge una fuerza empática, conectora que libera a la persona de una identidad congelada y le permite zigzaguear entre diversos planos.

Es importante concluir este artículo con un párrafo extraído del texto *Mil mesetas*, de Deleuze y Guattari (1994), donde hacen énfasis en la necesidad de mantener un equilibrio entre lo nagual y lo tonal, o sea, un devenir que transita en la vida, que traza líneas de fuga, pero al mismo tiempo, se preocupa por cuidado de sí y la sostenibilidad de los estratos:

Lo tonal parece tener una extensión heteróclita: es el organismo, pero también todo lo que está organizado y es organizador: también es la significancia, todo lo que es significativo y significado, todo lo que es susceptible de



interpretación, de explicación, todo lo que es memorable bajo la forma de algo que recuerda a otra cosa; por último, es el Yo, el sujeto, la persona, individual, social o histórica, y todos los sentimientos correspondientes. En resumen, lo tonal es todo, incluido Dios, el juicio de Dios, puesto que “construye las reglas mediante las cuales aprehende el mundo, así, pues, crea el mundo por así decir”. Y sin embargo, lo tonal sólo es una isla. Pues lo nagual también es todo. Y es el mismo todo, pero en tales condiciones que el cuerpo sin órganos ha sustituido al organismo, la experimentación ha sustituido a toda interpretación, de la que ya no tiene necesidad. Los flujos de intensidad, sus fluidos, sus fibras, sus continuums y sus conjunciones de afectos, el viento, una segmentación fina, las micropercepciones han sustituido al mundo del sujeto. Los devenires, devenires-animales, devenires-moleculares, sustituyen a la historia, individual o general. De hecho, lo tonal no es tan heteróclito como parece: comprende el conjunto de estratos y todo lo que puede estar relacionado con ellos, la organización del organismo, las interpretaciones y las explicaciones de lo significable, los movimientos de subjetivación. Lo nagual, por el contrario, deshace los estratos. Ya no es un organismo que funciona, sino un CsO que se construye. Ya no son actos que hay que explicar, sueños o fantasmas que hay que interpretar, recuerdos de infancia que hay que recordar, palabras que hay que hacer significar, sino colores y sonidos, devenires e intensidades (y cuando devienes perro, no preguntes si el perro con el que juegas es un sueño o una realidad, si es “tu puta madre” o cualquier otra cosa). Ya no es un Yo que siente, actúa y se acuerda, es “una bruma brillante, un vaho amarillo e inquietante” que tiene afectos y experimenta movimientos, velocidades. Pero lo importante es que lo tonal no se deshace destruyéndolo de golpe. Hay que rebajarlo, reducirlo, limpiarlo, pero sólo en determinados momentos. Hay que conservarlo para sobrevivir, para desviar el asalto de lo nagual. Porque un nagual que irrumpiera, que destruyera lo tonal, un cuerpo sin órganos que rompiera todos los estratos, se convertiría inmediatamente en cuerpo de nada, autodestrucción pura sin otra salida que la muerte: “lo tonal debe ser protegido a toda costa” (1994, pp. 166-167)

Referencias

- Artaud A. (1977) *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y para acabar de una vez con el juicio de dios*. Fundamentos.
- Botto, M. (2014) *Del ápeiron a la alegría. La subjetividad en Deleuze*. Ediciones UAM.
- Braidotti, R. (2005) *Metamorfosis. Hacia una teoría del devenir*. Akal.
- Deleuze, G. (2016) *Diferencia y Repetición*. Amarrortú.
- Deleuze, G. (1996) *Cine2-La imagen tiempo*. Paidós.
- Deleuze, G y Guattari, F. (1985) *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G. (2008) *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas*. Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1999) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Jung, C.G. (1966) *El hombre y sus símbolos*. Aguilar editores.



- Piedrahita, C. (2018) Cuerpos, devenires y otras existencias. *Pucara Revista de Humanidades*. 33-49. <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/pucara/issue/view/199/PDF29>
- (2019) La multiplicidad, la diferencia, el simulacro y el acontecimiento: elementos para abordar el pensar crítico y creador en Gilles Deleuze. En García, R. Piedrahita, C. y otros. *Alternativas críticas en Estudios Sociales*. (pp 37-56) Universidad Distrital/CLACSO.
- Ramey, J. (2016) *Deleuze hermético. Filosofía de prueba espiritual*. Las Cuarenta.
- Stengers, I. y Pignard, P. (2018) *La bujería capitalista*. Hekht Libros.





Repensar las espiritualidades desde miradas contrahegemónicas en el sur

Marcelo Fabián Vitarelli¹

Argentina

Introducción

Hace algunos años inicié algunos diálogos académicos con los colegas de trabajo del Grupo de investigación CLACSO denominado “Subjetividades, ciudadanías críticas y transformaciones sociales”, liderado por la Doctora Claudia Luz Piedrahita Echandía del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas de Bogotá, Colombia. Desde allí, la preocupación creciente fue comprender qué tipo de praxis se generan en los territorios de los que hablamos y trabajamos en la cotidianidad de nuestras profesiones, más para quienes somos educadores en relación a nuestros espacios institucionalizados desde los códigos de la modernidad. Los territorios y sus procesos de subjetivación han sido problemáticas que atravesaron la producción de conocimientos y que remitían al sujeto en el que acontece como centro de la mirada e indagaciones. El sujeto del cual hablamos es aquel que empezamos a poner en entredicho des-

137

1 Profesor y Licenciado en Ciencias de la Educación de la UNSL, Especialista en Planificación y Administración del IIPE de UNESCO Francia y Master en Ciencias Sociales de Paris. Se desempeña como Profesor asociado, investigador y extensionista social en la Universidad Nacional de San Luis y en la Universidad Nacional de Villa Mercedes, San Luis, en Argentina. Desde el año 2019 es director del Programa de Pueblos originarios en la Universidad. UNSL, Argentina. Ordenanza de creación N°04/19, UNSL. En la actualidad es Investigador del Grupo de Trabajo CLACSO sobre Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos (período 2019 – 2022).
Contacto: marcelo.vitarelli@gmail.com



de la constitución de su racionalidad colonial y epistémica, pues desde el sur consideramos se encuentra desbordado, des subjetivado y podemos decir des centrado de la matriz originaria en la que fuimos educados en nuestros sistemas educativos enciclopédicos y cartesianos modernos (Vitarelli; Wildner, 2019). En diversos espacios internacionales se dio lugar a nuestros diálogos constructores de sentidos, tales como: Montevideo², Bogotá³, México⁴, Cuenca⁵, etcétera, que abonaron el suelo que describimos en la reemergencia epistémica. La misma estuvo guiada por una visión de los estudios sociales que busca redefinir lo real a partir de un auténtico intercambio complejo en el campo de lo social, los territorios y los sujetos que forman parte del mismo: nuevas miradas, cambio de lenguajes, reinención de las representaciones y posibilidades del otro como lo singular y colectivo.

En el transcurso de esos procesos que narramos sucintamente, quien suscribe tuvo diversos acercamientos con poblaciones originarias locales en la zona del Cuyum⁶ (territorios de San Luis, Mendoza y San Juan en la Argentina actual), quizás intentando encontrar nuevas respuestas a viejas miradas con otrora altos niveles de insatisfacción⁷. Esta nueva situacionalidad fue conduciendo hacia la emergencia de la comprensión de la existencia de una epistemología otra, diversa e indígena que pone en entredicho lo real racional aprendido en la academia tradicional y aborda sentidos desde formas ancestrales propias absolutamente desconocidos hasta entonces.

-
- 2 En esta ocasión se presentó el trabajo "Memoria por la verdad y la justicia", formas de pacificación social en Argentina en la historia reciente en el Panel: Nuevas formas de violencia en América latina: Construcciones decoloniales de pacificación desde el Sur-Global. Congreso ALAS 2017, Uruguay
 - 3 Aquí tuvo lugar la presentación de Las prácticas del conocimiento complejo en el campo educativo. Una relación dialógica entre la universidad y la comunidad en Argentina I Coloquio el Docente Universitario hoy Bogotá D. C. 01-05 de octubre de 2018 Universidad Distrital de Bogotá, Colombia.
 - 4 Se desarrollaron posicionamiento en torno al Pensamiento crítico y pedagogías decoloniales en el horizonte de la investigación educativa de las prácticas en contextos. 1er. Coloquio Internacional de Investigación Educativa. FES Acatlán 2018 México.
 - 5 Nos referimos a la presentación denominada Subjetividades, educación y movimientos sociales en la historia reciente de la argentina. Seminario Internacional "Territorialidades, cuerpo y espiritualidad, perspectivas filosóficas y epistemológicas", 20 al 22 de junio de 2018 en la Universidad de Cuenca, Ecuador.
 - 6 Nos referimos al pueblo nación preexistente Huarpe Pinkanta, habitantes ancestrales de estos territorios del Cuyum en la actual Argentina.
 - 7 Un trabajo conjunto de micro investigación local es el denominado Genealogía de una nación: los Huarpe Pinkanta del Cuyum, a cargo del Omta Samay Pachay Miguel Roque Gil Guaquinchay, autoridad suprema y Marcelo Vitarelli que fuera presentado públicamente en el Segundo Congreso Nacional de Educación, Universidad y Comunidad "Discursos y Prácticas sobre la Educación Pública", realizado durante los días 5,6 y 7 de septiembre de 2019 en la Facultad de Ciencias Humanas de la UNSL.



Esta impronta originaria significa al presente desandar los senderos y parámetros de nuestra formación de raigambre judeocristiana por una parte y racional científica por la otra, para sentir y vivenciar las espiritualidades desde otros ángulos (Vitarelli, 2020). La participación en ceremoniales ancestrales, el presenciar de los Tautaus originarios, el comprender y vivenciar el Año Nuevo Huarpe, Amytayan, entre otros, introdujo abordajes multireferenciales que desafiaron todo lo conocido hasta entonces.

En el marco de estos múltiples acercamientos, nuestro cometido actual es poder poner modestamente y transcribir en la escritura algunas reflexiones en este cambio de sentido, intentando dar cuenta de una armonía preexistente que reinventa a los sujetos de los cuales formamos parte. Es decir, generar diálogos fluidos entre las miradas de los estudios sociales y la etnicidad indígena, para en su confluencia producir nuevas búsquedas. Pero debemos reconocer, como las huarpes pinkanta lo expresan, que la espiritualidad no se traduce ni interpreta, es una vivencia subjetiva, existencia que atraviesa el alma y a partir de ella se expresa en lenguajes y formatos epocales. Quizás sea este el mayor desafío para nuestra subjetividad que debe correr los velos de lo conocido y adentrarse a caminar en senderos no explorados. Una auténtica experiencia que solo puede ser vivida y no siempre narrada.

Nos problematizamos desde el Sur

El abordaje de la espiritualidad ha constituido un derrotero en el pensamiento occidental, ligado estrechamente en su desarrollo histórico a cuestiones religiosas de fuerte impronta medieval que marcan desplazamientos e itinerarios en el mundo moderno, centrando miradas en torno al hombre y su trascendencia del más allá. En Occidente se relacionó habitualmente el término con doctrinas y prácticas religiosas, especialmente en la perspectiva de la relación entre el ser humano y un ser superior (Dios), así como con los sistemas relacionados con la salvación del alma, aunque actualmente se ha ampliado mucho su uso, y no son estas las únicas formas en que se hace uso del término. Este posicionamiento es retomado y reformulado en una visión unívoca occidental basada en la modernidad colonial y europea en consonancia con un modelo científico imperante y la división social del conocimiento.

Es entonces cuando acudimos a una “desobediencia epistémica” que analiza la retórica de la modernidad, la lógica de la Colonialidad y la gramática de la descolonialidad⁸ que remite a perspectivas de las que emerge un nosotros



8 En este sentido se dirigen las postulaciones de E. Lander; W. Mignolo; A. García Linera; C. Walsh y P. Quintero

diverso y plural de la mano de la resignificación de sentidos en abordajes multireferenciales. Estas perspectivas delimitan espacios desde los colectivos plurales en sentido de “coconstrucción” de una interculturalidad descolonizadora del Estado y del Conocimiento para plantear alternativas al capitalismo colonial moderno, generando frente al paradigma occidental el posicionamiento de un paradigma indígena originario en donde se vislumbra lo preexistente e indígena, reinaugurando universos simbólicos que posicionan a los sujetos en las visiones cosmogónicas del buen vivir, la naturaleza y las formas de apropiación de lo social basadas en la diversidad etno y pluricultural; todo ello atravesado por la reciprocidad como eje de la integración social entre las personas y la naturaleza. La descolonización epistémica implica entonces una reconstrucción de la subjetividad y por ende, de las espiritualidades del conocimiento basadas en lo comunal como emergente social, una subjetividad desprendida, indisciplinada, una praxis del vivir. Nos adentramos en la colonialidad del poder, del saber y sobre todo del ser para vivir subjetivamente y sentir las espiritualidades que hoy significan desafiantemente en el Sur la generación de prácticas y saberes emergentes anclada en los procesos de subjetivación con el conocimiento en las territorialidades.

“Los gobiernos de Abya-Yala son ancestrales y los gobiernos de los Estados son coloniales”, decían los pueblos indígenas el año pasado en Bolivia. El Abya-Yala es el nombre indígena de estos territorios americanos, invadidos y apropiados en el siglo XV por los europeos. América latina es una invención producto de ese mismo proceso colonial que día a día se revisa y revela en su cabal significado” (Quijano, 2007, p. 35).

Las prácticas cotidianas de carácter sacro, realizadas en espacios sagrados, reconstruidas y reinventadas en el contexto de la recuperación de la identidad indígena, son manifestación del entramado cultural desde el que se concibe la identidad como herramienta política. En este sentido, la espiritualidad indígena es, desde lo cultural, una espiritualidad de resistencia y reivindicación política. La teología es siempre una reflexión contextual sobre la fe y la praxis, así como sus inspiraciones/aspiraciones por la transformación del mundo. La teología es también un discurso antropológico expresado en diferentes lenguajes, pero la mayoría de las veces es articulada en el lenguaje racional y filosófico de la sociedad dominante. Las teologías que son parte del discurso dominante pueden apenas expresar las experiencias de fe de los oprimidos, marginalizados y, sin embargo, resistentes pueblos indígenas. Las teologías racionalizantes resultan estrechas e inadecuadas en comparación con las cosmovisiones y sabiduría indígena. Las espiritualidades indígenas nos alertan sobre las causas y efectos de estos problemas y nos desafían a iniciar un proceso de reconexión con la naturaleza y a comprometernos en los procesos políticos de nuestros pueblos hacia la autodeterminación. Los pueblos indígenas sostienen cosmovisiones cosmo-céntricas y epistemologías diferentes.



La historia del presente y los derechos de los pueblos ancestrales⁹

“Somos la tierra y la tierra es nosotros; tenemos una relación especial, espiritual y material con nuestras tierras y territorios, que están íntimamente unidos a nuestra supervivencia, y a la preservación y mayor desarrollo de nuestros sistemas de conocimiento y nuestras culturas, a la conservación y uso sostenible de la biodiversidad y al manejo de los ecosistemas” (Declaración de Kimberley, Sudáfrica, 2002)¹⁰.

La reforma constitucional del Estado argentino desde 1994, en su artículo 75, inciso 17, reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos así como la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan, garantizando el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural y su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten.

Ya la ley 23.302, de 1985, conocida como ley De La Rúa por el nombre de su autor, en su artículo 2 reconoce la personería jurídica a las comunidades indígenas radicadas en el país, entendiendo como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización, e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad. En esta definición corresponde agregar el establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas tal como lo establece el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, del año 1989, aprobado por ley 24.071 de 1972 y ratificado en abril de 2000 por el gobierno nacional. La Constitución reformada en 1994 crea un sujeto colectivo de derecho, la Comunidad Indígena, la que debe ser administrativamente acreditada. La personería jurídica de las comunidades indígenas constituye un sujeto de derecho nuevo. Se trata de una entidad colectiva que les otorga a las comunidades la facultad de adquirir derechos y contraer obligaciones en el marco de sus propios valores y costumbres, del mantenimiento de sus instituciones y formas de organización social, cultural y económica.



9 Un minucioso trabajo en torno a esta problemática es el artículo de María Dolores Nuñez Avila “El derecho al territorio y la espiritualidad indígena” publicado en el Anuario hispano – luso – americano de derecho internacional 2017 – 2018. Pg 303 /333. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6859237>

10 Declaración de Kimberley, Sudáfrica, 2002. Cumbre internacional de los pueblos indígenas sobre desarrollo sostenible.

El ENOTPO¹¹ es un espacio de articulación política de las Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios en Argentina.

Establece el derecho a la propiedad comunitaria de la tierra que ocupan tradicionalmente. Respecto a ello, el Convenio 169 establece que los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión, para lo cual se deberán instituir procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

Por lo expresado anteriormente, se desprende que las comunidades tienen existencia histórica, carácter permanente y no circunstancial, localizaciones determinadas, y no pueden ser creadas ni responder a propósitos ajenos a la existencia real de un colectivo humano reconocido.

Las comunidades se asientan tradicionalmente sobre las tierras a las que tienen derecho, y “ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos”, según se establece en el artículo 75, inciso 17. Este artículo constitucional fue uno de los dos únicos aprobados por unanimidad, con un voto emotivo emitido en compañía de múltiples representantes de comunidades de las etnias de todo el país, que constituyó un acto de reivindicación histórica y un abrazo cultural en la diversidad que constituye nuestra nacionalidad. Estuvieron representados los pueblos Pilagá, Wichi, Toba, Mocoví, Guaraní, Kolla, Calchaquí, Huarpe, Chañé, Tapieté, Chorote, Mapuche, Rankuche, Tehuelche y Ona.

La mayoría de las comunidades que componen dichas etnias todavía hoy siguen esperando la titularización de las tierras que ocupan tradicionalmente, condición última que fundamenta su derecho y el justo reclamo que ejercen de manera pacífica y que está enormemente demorado. La ley 21.160 de 2006 que establece la realización del relevamiento de las comunidades existentes, que debieran ser correctamente identificadas, así como las tierras que ocupan tradicionalmente, la delimitación y el establecimiento del estatus jurídico de las mismas que posibiliten su titula-



11 El ENOTPO es un espacio de articulación política de las Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios en Argentina. La característica que los une es: Juntos por la memoria, la identidad y el territorio. Misión: Comunicar las realidades territoriales de los Pueblos Originarios en Argentina a través de nuestras propias voces, sin intermediarios. La interculturalidad es la propuesta política y cultural que los Pueblos Originarios de América Latina vienen construyendo desde los años 90 para lograr la transformación del estado –nación al estado plurinacional con justicia social. La interculturalidad requiere de simetría en las relaciones materiales y simbólicas de los sujetos políticos es por eso que la interculturalidad como política es transformadora de las históricas asimetrías sociales que se conformaron en América Latina en torno al concepto euro centrista y positivista de “raza” que instaló la conquista.

rización, ha sido reiteradamente prorrogada desde entonces frente a la falta de efectividad en el establecimiento de tales requisitos para saldar esa deuda pendiente.

Es necesario tomar con responsabilidad técnica y en los menores tiempos posibles el cumplimiento de la norma. Este es el escenario en el que se desarrolló este cuerpo normativo, avanzado en la materia, pero con un proceso estancado que hay que poner en marcha luego de años de inacción y hasta de desconsideración y vejámenes hacia quienes reivindican sus derechos. Existe otro escenario: el de falsos demandantes, usurpación de tierras ajenas, reclamos ilegítimos y violencia criminal ante los cuales el Estado debe actuar con la ley en la legítima e imprescriptible defensa del estado de derecho, la seguridad ciudadana y la paz social.

La Constitución Nacional, Artículo 75, inciso 17 dispone:

- La preexistencia étnica y cultural de los Pueblos.
- Garantiza el respeto a su identidad.
- Crea el derecho a una educación bilingüe e intercultural.
- Reconoce la personería jurídica de las Comunidades.
- Posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, para el caso de que estas no sean aptas, el Estado debe entregar otras suficientes para el desarrollo de sus pautas culturales.
- Determina la inembargabilidad y además especifica que la tierra está libre de impuestos.
- Asegura la participación en la gestión de los recursos naturales.
- Asegura la participación en los demás intereses que les afecten.
- Las Provincias pueden ejercer de manera concurrente todas estas atribuciones.

Las Naciones Unidas y los derechos ancestrales

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas fue adoptada en Nueva York el 13 de septiembre de 2007, durante la sesión 61 de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Esta declaración tiene como predecesoras a la Convención 169 de la OIT y a la Convención 107. Aunque una declaración de la Asamblea General no es un instrumento coercitivo del derecho internacional, sí representa el desarrollo internacional de las normas jurídicas y refleja el compromiso de la Organización de Naciones Unidas y de los estados miembros. Para la ONU es un marco importante para el tratamiento de los pueblos indígenas del mundo y será, indudablemente, una herramienta crucial en pro de la eliminación de las violaciones de los derechos humanos cometidas contra



370 millones de indígenas en todo el mundo y para apoyarlos en su lucha contra la discriminación. La Declaración precisa los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas, especialmente sus derechos a sus tierras, bienes, recursos vitales, territorios y recursos, a su cultura, identidad y lengua, al empleo, la salud, la educación y a determinar libremente su condición política y su desarrollo económico.

Enfatiza en el derecho de los pueblos originarios a mantener y fortalecer sus propias instituciones, culturas y tradiciones, y a perseguir libremente su desarrollo de acuerdo con sus propias necesidades y aspiraciones; prohíbe la discriminación contra los indígenas y promueve su plena y efectiva participación en todos los asuntos que les conciernen y su derecho a mantener su diversidad y a propender por su propia visión económica y social. La Declaración fue el resultado de más de veintidós años de elaboraciones y debates. La idea se originó en 1982 cuando el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas estableció su Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, con la tarea de fomentar la protección de los derechos humanos de los indígenas. En 1985 el grupo de trabajo comenzó a elaborar el bosquejo de una Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que culminó con la presentación de un borrador en 1993, el cual fue sometido a la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y la Protección de Minorías, que le dio su aprobación al año siguiente.

El borrador de la Declaración se envió luego a la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, la cual estableció otro Grupo de Trabajo para analizarlo. Ese grupo se reunió once veces para examinar y afinar el texto y sus disposiciones. El progreso fue lento porque varios gobiernos expresaron diversas reservas acerca del derecho a la autodeterminación y acerca del control de los pueblos indígenas sobre los recursos naturales en sus territorios.

La versión final de la declaración la adoptaron el 29 de junio de 2006 los integrantes del Consejo de Derechos Humanos (sucesor de la Comisión de Derechos Humanos) por treinta votos a favor, dos en contra, doce abstenciones y tres ausencias. Posteriormente la Declaración no alcanzó el consenso necesario para ser adoptada por la Asamblea General, principalmente por las preocupaciones de algunos países africanos. Una iniciativa de consulta impulsada por México, Perú y Guatemala con estos países consiguió su apoyo (con excepción de tres, que se abstuvieron), pero a cambio de la inclusión de nueve enmiendas, entre otras una que aclara que nada en la Declaración se interpretará “en el sentido de que autoriza o fomenta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes”. Las enmiendas se incluyeron sin consultar a los representantes indígenas y no contaron con su acuerdo, por lo que organi-



zaciones indígenas de diferentes países expresaron su enérgica protesta; a pesar de ello, el caucus indígena en la ONU decidió mantener su apoyo a la adopción de la Declaración

Una mirada desde las epistemologías indígenas

Wati Longchar, un teólogo naga del noreste de la India dice:

Las tradiciones de los pueblos indígenas son ricas y variadas. Sus mitos y leyendas, historias aun contadas, cantos aún cantados, poesía recitada, teatro, folklore, mímicas, tabúes, proverbios, lamentos, prohibiciones, símbolos, alegorías, metáforas, imaginación, caracterizaciones, mapas, códigos, etc., reflejan una nueva visión de la vida. Expresan el poder del sentimiento, de la pena, del sufrimiento, llanto, alegría, dolor y esperanza. (...) También contienen el poder de la liberación, de la sanación, redención, donación, creatividad y de una dimensión igualitaria y comunitaria de la vida. Lamentablemente, la riqueza de los recursos de los pueblos indígenas está siendo olvidados y rechazados en el mundo actual que se rinde a las fuerzas de la modernidad. (...) Los recursos tradicionales indígenas, basados en la espiritualidad van más allá de dicotomías tales como espiritual/material, dentro/fuera y personal/social. La realidad es experienciada de manera interconectada e interrelacionada. Esto otorga una visión holística que es plural, centrada en la vida y en la tierra. No se trata de hacer interpretaciones literales sino de encontrar el código para entrar en una realidad y comunicarse con los demás a través de las relaciones vitales. (...) La vida misma integrada con todo eco-sistema es el código y la relación, el modo de comunicación. Este es el desafío de las tradiciones indígenas (Longchar, 2010, p. 33).

Algunos debates contemporáneos tratan de dar cuenta de una educación teológica que sea crítica con los problemas relacionados con el proceso de globalización y afirmar los problemas complejos que surgen del proceso de globalización en las complejas realidades de hoy. Por ejemplo, la globalización, la crisis ecológica, los desarrollos de la genética, los avances de la ingeniería y la etnicidad: todas estas áreas han estado fuera de nuestros esquemas tradicionales de una teología de la indagación, aunque todos afectan nuestra vida y relación en el cotidiano. Parte de una educación teológica implica desafíos de elaborar una metodología y perspectiva más claras y acordes a los tiempos en que vivimos.

Algunos de los desafíos a los que tenemos que enfrentarnos podrían ser: a) indagar la religiosidad de los pueblos indígenas, lo cual implica tomar en consideración las interdependencias simbólicas, los juegos de poder y las prácticas rituales, entre otros, y b) un cambio de perspectiva: para cualquier investigación teológica necesitamos tener una perspectiva. La perspectiva ha sido dominante, es decir, la de grupos subalternos como los pueblos indígenas y las mujeres y su lucha por una nueva vida ha sido



pasada por alto en nuestras investigaciones. Hablamos entonces de una perspectiva subalterna donde tenga lugar un tema como la teología feminista o indígena; c) un enfoque interdisciplinario: el carácter actual de la educación teológica es demasiado disciplinario y compartimentado. Este enfoque por sí solo no es suficiente en el contexto de las miradas en los territorios; d) un enfoque transformador: obtener nuevos conocimientos debería ayudarnos en la transformación de nuestras vidas. Es triste que la educación teológica haya caído en la trampa establecida por la filosofía de la educación moderna dominante; e) protección de la diversidad: la pluralidad es una parte integral del Creador. No hay cultura, no hay comunidad excluida de esta estructura de creación de Dios. Un cambio de perspectiva en la educación teológica podría servirnos para comprender y apreciar los diversos recursos religiosos y culturales de la humanidad como lo común en donde la propiedad de la humanidad se vuelve crucial. Un enfoque positivo especialmente para las personas de otras religiones, culturas y los idiomas pueden proporcionar un nuevo paradigma de pedagogía a la educación teológica (Vitarelli, 2017). Estos y otros desafíos nos interpelan en el presente por un cambio de estructuras aprendidas.

Pensamos entonces una espiritualidad fundamentada en la estrecha relación que los pueblos indígenas poseen con la tierra y con la naturaleza, lo cual posibilita en esas comunidades diferentes formas de relacionarse entre seres humanos, pueblos, con toda la naturaleza: nuevas maneras de sentir, vivir, conocer a Dios y de afirmarse en el mundo. La espiritualidad indígena se constituye entonces como una epistemología diferente y de la diferencia, de interrelaciones, porque habla de sujetos y de resistencia en los sentidos de la emancipación y las libertades colectivas. Las luchas cotidianas por sobrevivencia, identidad, lenguas, tierras, autodeterminación, están fundadas y nutridas por esa espiritualidad creadora de carácter plurales, simbólicas y holísticas en donde lo teológico, a diferencia de la visión moderna, no separa el teologizar del activismo y reflexión política.

La teología es un discurso antropológico expresado en diferentes lenguajes, pero la mayoría de las veces es articulada en el lenguaje racional y filosófico de la sociedad dominante. Mientras en algunos casos la misión de las iglesias cristianas ha significado la sobrevivencia de los pueblos indígenas, en otros ha significado la aniquilación de sus maneras tradicionales de vida, sabiduría y religión, la historia de nuestros territorios está permeada por ello. La cosmovisión moderna de índole individualista y objetivista de la naturaleza es la gran responsable por la continua marginalización y abuso de la naturaleza de los pueblos indígenas que reclaman para sí una eco-justicia global y una justicia social que sostienen un proceso de reconexión con la naturaleza y un compromiso con los procesos políticos de los pueblos hacia la autodeterminación. Los pueblos indígenas basados en cosmovisiones cosmo-céntricas se consolidan en epistemologías diferen-



tes que implican y traen aparejados auténticos diálogos entre y con las espiritualidades, sabidurías y tradiciones de los pueblos, para así lograr una profundización de visiones de espiritualidades, de improntas teológicas, de ecumenismos y de luchas reivindicatorias por la justicia.

Las sabidurías indígenas han sido y serán objeto de aprendizajes situados, es necesario difundirlas y con ello sostener su autoafirmación creadora. De hecho, en 2011 se reunieron en Bolivia¹² un grupo representativo de líderes tradicionales y teólogas/os indígenas para dar testimonio público o cabildeo a partir de una escucha participante como primer paso hacia el diálogo y la vivencia de la espiritualidad como energía de vida. Así, escuchar también incluye la participación en las tradiciones indígenas en las cuales se rescataron: a) el proceso de mutuo conocimiento e interacción de las espiritualidades y sabidurías indígenas de diferentes partes del mundo a través del diálogo entre líderes tradicionales indígenas, teólogas/os indígenas y b) una reflexión teológica que va más allá de un discurso teológico racionalizador e interpreta creativamente la sabiduría y espiritualidad indígena para la renovación de las comunidades indígenas y la protección de la Pachamama.

La cosmovisión de los pueblos originarios se nutre de las enseñanzas de la naturaleza con la que conjuga su existencia y va construyendo su sabiduría, su espiritualidad teogónica o cosmogónica, como también los valores constitutivos propios de su identidad y cultura. A través de los tiempos, la espiritualidad de los pueblos indígenas y la participación activa de la mujer permitieron y permiten establecer una permanente conexión entre género humano, naturaleza y universo. El manejo de la dualidad y el equilibrio siempre ha estado presente en las actividades cotidianas e importantes de los pueblos indígenas, ya que de ahí se desprenden la salud, el desarrollo, la educación, la espiritualidad individual y colectiva y la seguridad.

Al igual que las religiones “autorizadas”, la vida espiritual indígena presenta mitos y proposiciones; estipula celebraciones y rituales y confía en instituciones el complejo de comportamientos, procedimientos que regula la conducta moral, aunque en rigor tales estipulaciones y las correlativas sanciones asociadas varían considerablemente entre unas y otras. Aunque en éstas —a diferencia de aquellas— no se tiene la pretensión de ser no sólo auténtica sino única vía hacia las recompensas o beneficios alegados en el más allá sobrenatural. Por ello, los pueblos indígenas han “incorporado” los dioses occidentales y han acrecentado su acervo “religioso” tanto en los mitos como en las ceremonias, a medida que sus sociedades experimentaron el contacto con pueblos vecinos o invasores. Esto las lleva hoy a



12 Un grupo representativo de líderes tradicionales y teólogas/os. Un total de veinte a veinticinco invitadas/os. Fechas: 23-27 de enero de 2011 (llegadas el 22 y salidas el 28). Lugar: La Paz, Bolivia.

presentarse –ante el estudioso secular– como expresiones histórico-sincréticas igualmente válidas, igualmente considerables en sí mismas (Sánchez, Myriam 2016, p.61).

Cerramos provisionalmente estas reflexiones reconociendo que

en la región latinoamericana, la ideología hegemónica (Estado, política, sociedad civil) sigue profundamente enraizada en el concepto de la modernización económica, la integración del Estado y la nación mestiza, que marginan y excluyen a los pueblos y las culturas indígenas. Ante ella, los pueblos indígenas (principalmente a través de sus organizaciones) están en proceso de construir una contra ideología basada en concepciones alternativas, tales como la libre determinación, la autonomía, el desarrollo con cultura e identidad, el buen vivir, el multiculturalismo y el interculturalismo. El impacto a largo plazo de estas perspectivas sobre las condiciones de vida de los indígenas sigue siendo una cuestión abierta (Stavenhagen, 2010, p. 189)

Referencias

- Declaración de Kimberley, Sudáfrica, (2002) Cumbre internacional de los pueblos indígenas sobre desarrollo sostenible.
- ENOTPO. Encuentro nacional de organismos territoriales de pueblos originarios. Recuperado de <http://enotpo.blogspot.com.ar/> ; www.facebook.com/enotpo
- García Linera, A; Mignolo, W; & Walsh, C. (2014) *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Ediciones del Signo.
- Lander, E. (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO.
- Longchar; W. (2010) Christ and Culture: Christ Through Culture Conference Proceedings. Editor: Russell-Mundine, G. Australia
- Mignolo, *et al.* (2014) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Ediciones del Signo.
- Quintero, *et al.* (2015) Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno. Ediciones del Signo.
- Sánchez, M. (2016) “Espiritualidad Indígena y participación femenina”, *Lectora*, 22: 59-65.
- Stavenhagen, R. (2010) Las identidades indígenas en América Latina. *Revista IIDH* Vol. 52.
- UU.NN. (2007) Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas,
- Vitarelli, M. (2017) *Pensar las prácticas pedagógicas en el Sur*. Editorial Autores Argentinos.
- Vitarelli, M. (2020) Pueblos indígenas y pedagogías de Aby Yala en la universidad. *Revista de educación*. Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Año XI N°20|2020
- Vitarelli, M.; Wildner Sánchez, Mario Nicolas. 2019. La enseñanza de la pedagogía en la formación de profesores en perspectiva crítica decolonial del sur. Año 9 N°11, Villa Mercedes. *Revista Entrevistas*. ISNSC Villa Mercedes, San Luis.





¿Qué es lo dionisiaco? Problematizaciones contemporáneas de la relación entre crítica, espiritualidad y vida

Adrián José Perea Acevedo¹

En 1886, Nietzsche escribe para la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia* un “Ensayo de autocritica” en el que revisa, quince años después, su primer libro. Como es sabido, en los párrafos tres y cuatro de este ensayo, Nietzsche señala que la pregunta por lo dionisiaco era el principio de inteligibilidad bajo el cual este se construyó, inaugurando con ello una problematización, que se propone inicialmente como criterio histórico para entender la civilización griega: “los griegos, mientras no tengamos una respuesta a la pregunta ‘¿qué es lo dionisiaco?’, seguirán siendo completamente desconocidos e inimaginables...” (Nietzsche, 2011, p. 331) y luego como herramienta para hacer viable el renacimiento de la tragedia alemana de su época (418). Ahora bien, aunque siempre será posible analizar las relaciones que esta primera obra tiene con el devenir del trabajo de madurez nietzscheano, este artículo quiere proponer un ejercicio distinto: reconocer en la pregunta por lo dionisiaco que se plantea en estos dos textos la emergencia histórica de una problematización central en las relaciones contemporáneas entre crítica y espiritualidad. Para desarrollar esta hipótesis inicial, sería necesario establecer el modo como terminan intrincándose en estos escritos ya no solo el criterio histórico y la posibi-



1 Adrián José Perea Acevedo. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana. Docente de planta de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, adscrito al Doctorado en Estudios Sociales. samurai@javeriana.edu.co

lidad de renacimiento de la tragedia, sino especialmente la aparición de una alternativa ético-estética de existencia, a la que Nietzsche llama “vida dionisiaca”:

La tragedia se halla en medio de esta superabundancia de vida, sufrimiento y placer, en sublimes éxtasis y escucha un lejano canto melancólico – este habla de las madres del ser, cuyos nombres son: la ilusión, la voluntad y la pena, -Sí, amigos míos, creed conmigo en la vida dionisiaca y en el renacimiento de la tragedia. El tiempo del ser humano socrático ha pasado: coronaos de hiedra, tomad en la mano el tirso y no os maravilléis si el tigre y la pantera se tienden con caricias a vuestras rodillas. Ahora, atreveos simplemente a ser seres humanos trágicos: pues seréis redimidos ¡Vosotros acompañaréis al cortejo dionisiaco desde la India hasta Grecia! ¡Armaos para un duro combate, pero creed en los milagros de vuestro dios! (Nietzsche, 2011, pp. 420-421).

Esta “vida dionisiaca”, que inicialmente se propone como modificación subjetiva que haría viable el renacimiento de la tragedia alemana, es considerada ahora en el ensayo como la forma de existencia que enfrentará la captura que la moral, y, específicamente hablando, la moral negadora de la vida que se ha configurado en el gran bloque histórico que irá del socratismo hasta el cristianismo. La “vida dionisiaca” sería entonces la afirmación de la vida en sus posibilidades, incluso, o mejor, necesariamente trágicas:

¿cómo?, ¿no sería la moral una “voluntad de negación de la vida”, un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final? ¿Y, en consecuencia, el peligro de los peligros?... *Contra* la moral, así pues, se volvió entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida y se inventó una contradoctrina radical y una contravaloración radical de la vida, una doctrina y una valoración opuestas puramente artísticas, una doctrina y una valoración *anticristianas*. ¿Cómo denominarlas? Como filólogo y como ser humano dedicado a las palabras, las bauticé, no sin cierta libertad – pues ¿quién sabría el nombre correcto del Anticristo – con el nombre de un dios griego: yo las llamé *dionisiacas* (Nietzsche, 2011, pp 333-334).

Conforme con lo anterior, la hipótesis considerada aquí asumiría que la “vida dionisiaca” empieza siendo un modo estético de existencia que se propone como una manera de ser que enfrenta la captura moral de la vida; aspecto que, siempre según Nietzsche, caracteriza a la modernidad. La emergencia histórica de la problematización por la construcción de un modo de vida que quiere encarnar una posibilidad estética, la cual diluye, a su vez, esa moral, para hacer viable una nueva ética: tal sería el núcleo duro de esta hipótesis. Dicho de otro modo, sería posible considerar la pregunta por lo dionisiaco inaugurada por Nietzsche como un acontecimiento histórico que impulsa el devenir de la cuestión de la crítica cuando ella se propone como creación de nuevas maneras de ser en tanto ejercicio



ético-estético-político. Desde esta perspectiva, podría afirmarse que en la pregunta por la relación entre crítica, espiritualidad y vida se actualizaría la pregunta-acontecimiento: ¿qué es lo dionisiaco?

De la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* a la pregunta *¿qué es lo dionisiaco?*

Entre 1978 y 1982, Michel Foucault se ocupa, entre otras cosas, de la pregunta por la crítica y su relación con la Ilustración. En *¿Qué es la crítica?* (Foucault, 2003, p. 3) Foucault señala el lugar histórico de la *Aufklärung* kantiana en el devenir histórico de la pregunta por la crítica, comprendida esta como empresa de desujeción de ciertas relaciones de poder propias de una gubernamentalidad que son efectos de ciertos discursos de verdad (p. 10):

De ahí el hecho de que la pregunta de 1784, ¿qué es la *Aufklärung*? o, más bien, la manera en la que Kant, en relación a esta pregunta y a la respuesta que le dio, ha intentado situar su empresa crítica, esta interrogación sobre las relaciones entre *Aufklärung* y Crítica va a tomar legítimamente el aspecto de una desconfianza o en todo caso de una interrogación cada vez más sospechosa: ¿de qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprensible porque se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón? (Foucault, 2003, p. 15)

Para Foucault, la pregunta por la Ilustración se convierte entonces en el acontecimiento histórico en el que se enmarca la pregunta por la crítica, en la especificidad del cuestionamiento de las relaciones entre verdad, sujeto y poder que se dan en el juego de sujeción y de desujeción de una gubernamentalidad. Sin embargo, en 1983, Foucault va más lejos para proponer que la pregunta por la Ilustración sería el acontecimiento del que se ocupa la filosofía moderna y que podría actualizarse como actitud filosófica en lo que él llama “ontología crítica del presente”:

Texto menor, quizá. Pero me parece que con él entra discretamente en la historia del pensamiento una cuestión a la que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la que nunca se ha podido desprender, y bajo formas diversas hace ahora dos siglos que la repite. De Hegel a Horckheimer o a Habermas, pasando por Nietzsche o Max Weber no hay apenas filosofía que, directa o indirectamente, no se haya confrontado con esta misma cuestión: ¿cuál es, pues, este acontecimiento que se llama la *Aufklärung* y que ha determinado, al menos en parte, lo que hoy en día somos, lo que pensamos y lo que hacemos? Imaginemos que la *Berlinische Monatsschrift* existiera todavía en nuestros días y que planteara a sus lectores la pregunta: ‘¿Qué es la filosofía moderna?’. Tal vez se le podría responder en eco: la filosofía moderna es la que intenta responder a la cuestión lanzada, hace dos siglos, con tanta imprudencia: *Was ist Aufklärung?* (Foucault, 1999, pp. 335-336)



Al ubicar la pregunta por la Ilustración como acontecimiento que atraviesa el devenir de la filosofía moderna y al conectarse de alguna manera con esa tradición, Foucault propondrá que esta consiste especialmente en la configuración de cierta actitud. Para sostener tal afirmación, Foucault contrapone a Kant con Baudelaire (pp. 342-345), haciendo visible cómo la problematización de nuestro ser histórico en la especificidad del presente es el aspecto central de la crítica. La actualización de esa actitud en lo que Foucault llamará “ontología histórica del presente” implicará, considerado a partir de la relación propuesta aquí entre crítica, espiritualidad y vida, el carácter de límite y experimentación propios de un ejercicio de creación de sí mismo desde el análisis histórico de la configuración de nuestros modos de ser, pensar y actuar (pp. 347-351). Sin embargo, desde nuestra perspectiva, tal actitud no dependería solo de la pregunta por la Ilustración: necesita considerar también la pregunta por lo dionisiaco².

La actualización de la pregunta por lo dionisiaco en la crítica contemporánea

Después de lo anterior, el interrogante obligatorio será: ¿qué razones históricas permitirían afirmar que la pregunta por lo dionisiaco se configura como acontecimiento del que derivan las relaciones entre crítica y vida en nuestro presente? Para resolverla, será necesario insistir, en una resonancia de Nietzsche con Foucault, en la propuesta de la encarnación de una actitud crítica en cierto modo de vida. Dicho brevemente, la expresión concreta de una forma de la crítica se da en el esfuerzo que un sujeto realiza para crear un modo de vida coherente con ella, o mejor, inherente a ella. Si, al menos inicialmente y de manera amplia, puede considerarse a la espiritualidad como el trabajo que un sujeto realiza sobre sí mismo con el propósito de alcanzar cierta vida, entre la “vida dionisiaca” y la ontología crítica del presente aparece un punto de conexión: la posibilidad de crear una vida filosófica como finalidad ético-estético-política de la crítica. Esto se haría visible en estas palabras de Foucault:

La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*,



- 2 Es necesario remarcar que la pregunta por lo dionisiaco está inmersa en un conjunto de problematizaciones históricas, filosóficas y antropológicas que se dan en el contexto académico en el que se sitúa la propuesta de Nietzsche, tal como hace visible Diego Mariño Sánchez (2014), en *Injertando a Dioniso: las interpretaciones del dios de nuestros días a la Antigüedad*, quien señala incluso en la segunda parte de este libro la conexión de un conjunto de propuestas contemporáneas con la interpretación nietzscheana del dios. Sin embargo, se hace necesario recordar que Nietzsche da cuenta de la pregunta por lo dionisiaco como principio de inteligibilidad de su primer libro, tal como ya se dijo, y cierra su último escrito con la pregunta insistente: “- ¿Se me ha comprendido? – *Dioniso contra el crucificado...*” (Nietzsche, 2016, p. 859).

una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible (Foucault, 1999, p. 351).

Foucault muestra en este punto su conexión con la pregunta por la Ilustración para proponer la actualización de la actitud crítica. Sin embargo, es nuestra hipótesis, que al hacerlo también está actualizando la pregunta por *¿qué es lo dionisiaco?*, a pesar de que de ello no se diga una sola palabra en el texto. ¿Qué nos permite realizar tal afirmación? El hecho de que a lo largo de su análisis histórico sobre la producción de la subjetividad moral se haga visible la incardinación de ciertas verdades sobre el sujeto, las cuales tienen como efecto de poder un conjunto de sujeciones susceptibles de ser resistidas desde la crítica, es decir, desde un modo de vida que se ubica en el límite y experimenta consigo misma en su condición de ser libre³. Esto no implica que esta vida posible sea la misma “vida dionisiaca” de Nietzsche, sino que la pregunta por la creación de modos de vida como encarnación de una manera de la crítica en el orden de lo estético se inaugura con la pregunta nietzscheana por lo dionisiaco y ella tendría, es nuestra hipótesis, una actualización, entre muchas posibles, en la ontología crítica del presente como vida filosófica.

La cuestión clave de esta conexión posible entre “vida dionisiaca” y vida filosófica como actitud estaría en la noción de “experimentación consigo mismo” propuesta por Nietzsche y que resuena en esta propuesta de crítica como vida filosófica. En el aforismo 324 de *La gaja ciencia*, Nietzsche sostiene:

In media vita. – ¡No!, ¡La vida no me ha decepcionado! Por el contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable y más misteriosa, - desde aquel día en que descendió sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del hombre de conocimiento- ¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! – Y el conocimiento mismo: puede que para otros sea algo diferente, por ejemplo un lecho o el camino hacia un lecho, o un entretenimiento, o una actividad de ocio, - para mí es un mundo de peligros y victorias en el que los principios heroicos también tienen su sitio para danzar y luchar. “*La vida un medio del conocimiento*” – con este principio en el corazón no sólo se puede vivir valerosamente sino incluso *vivir alegremente y reír alegremente!* ¿Y quién sabría reír y vivir bien si previamente no hubiera sabido de guerra y de victoria? (Nietzsche, 2014, p. 847).

Resuena aquí el aforismo 20 de *El Nacimiento de la tragedia* citado anteriormente respecto de la “vida dionisiaca”, así como el párrafo 4 del “Ensayo de autocritica” acerca de la contravaloración y contradocрина ra-

3 “Caracterizaría, por tanto, el éthos filosófico propio de la ontología histórica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres” (Foucault, 1999, p. 349).



dicales dionisiacas. Sin embargo, en estos textos, la justificación estética de la existencia que se esgrime contra la moral cristiana como estrategia para afirmar la vida, se ve modificada ahora por la aparición de una idea de vida como campo de experimentación y de conocimiento, implicando ejercicios en los que sujeto asume el desafío estético de crear una nueva existencia. La danza y la lucha de la que se habla en *El nacimiento de la tragedia* son aquí no solo expresión estética, sino posibilidad de emergencia de una epistemología nueva interconectada con una ética, un conocimiento de sí en la experimentación que configura el sí como ejercicio estético. Es decir, una “vida dionisiaca” que danza, lucha, ríe y que adquiere la forma de una vida filosófica en la experimentación consigo mismo y en el conocimiento conquistado en la misma⁴. Empieza a hacerse visible la actualización de la pregunta por lo dionisiaco en la crítica, en la que este conocimiento también es el de los aspectos históricos que hicieron posible este modo de ser que ahora experimenta consigo mismo para ya no ser eso, para ser de otro modo, lo que nos emparenta ahora con la apuesta ética y ontológica de *La genealogía de la moral*:

Mas el día que podamos decir de todo corazón: ‘¡Adelante! ¡También nuestra vieja moral hace parte de la comedia!’ habremos descubierto un enredo nuevo, una posibilidad nueva para el drama dionisiaco del ‘destino del ama’-: ¡y él ya sacará provecho de ellos, se puede apostar, él, el gran autor, el viejo y eterno autor de la comedia de nuestra existencia (Nietzsche, 2016, pp. 458- 459)⁵.

Con todo, debe insistirse en que no se trata en este artículo de establecer la posible influencia de la filosofía nietzscheana en Foucault, sino de hacer visible cómo la pregunta por lo dionisiaco se actualizaría en la crítica contemporánea, en la que puede decirse sin problema que Foucault se ha convertido en referencia obligada. A partir de aquí, sería posible establecer otras actualizaciones, como la cuestión de la experimentación y de los devenires en la propuesta deleuziana del Cuerpo sin Órganos (Deleuze y

4 Dentro de los muchos textos en los que Nietzsche insiste en establecer esta “epistemología dionisiaca” y su relación con la ética y la estética, quizá sea en este apartado de *La visión dionisiaca del mundo*, escrito preparatorio de *El nacimiento de la tragedia*, en donde se expresa muy claramente esa posibilidad: “Así como la embriaguez es el juego de la naturaleza con el ser humano, así la obra de creación del artista dionisiaco es el juego con la embriaguez. Este estado, si de él no hemos tenido experiencia en nosotros mismos, sólo nos deja que lo capturemos de una manera metafórica: es algo similar a cuando uno sueña y se está dando cuenta a la vez que los sueños, sueños son. De este modo el servidor de Dioniso ha de estar en plena embriaguez y, al mismo tiempo, ha de estar al acecho detrás de sí mismo como observador. El rasgo distintivo de los artistas dionisiacos se muestra no en el cambio entre dominio de sí y embriaguez, sino en la coexistencia de ambos” (Nietzsche, 2011, p. 462)

5 Las cursivas son del texto.



Guattari, 2000, p. 155)⁶, la de las antroptécnicas como modalidad ejercitante de la subjetividad en Sloterdijk (Sloterdijk, 2012, p. 17) y la de la subjetividad posthumana en Braidotti (Braidotti, 2015, p. 223), por señalar solo algunos ejemplos. Es cierto que podría argumentarse de nuevo que se trata de considerar la influencia de la filosofía de Nietzsche en estas teorías, cuando lo que quiere decirse es que en ellas se operaría la actualización de la pregunta por lo dionisiaco. Dar cuenta de las maneras que adquiere esta actitud crítica supera con creces los objetivos de este texto, pero puede decirse que la experimentación consigo mismo como trabajo ético-estético cobra hoy una importancia tal, que incluso termina siendo usada como estrategia de captura del capitalismo contemporáneo, en lo que actualmente se llama “discurso de autoayuda”. Más allá de si esto es cierto o no, lo que sí, es que esta experimentación hace posible un conjunto de interacciones entre crítica y espiritualidad que se convierte en un campo de problematización de gran relevancia en la actualidad.

Hacia una definición de la crítica como ejercicio espiritual

Pero, ¿por qué podría afirmarse que la experimentación del sujeto consigo mismo es el modo como la crítica adquiere una manera espiritual de realización?, es decir, ¿qué condiciones históricas permitirían hacer visible tal posibilidad como un *acontecimiento*? Es conocido que la pregunta por la Ilustración se resolvió en Kant y en las críticas posteriores a su propuesta, como un entramado entre razón, autoridad y voluntad, en el que la acción del sujeto se conecta con la historia de la especie al hacer emerger límites a diversos modos de gobierno. En el párrafo inicial de ¿Qué es la Ilustración?, Kant la define justamente como la posibilidad de emancipación del sujeto a través del uso de su propia razón como guía de la acción: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro” (Kant, 1994, p. 25)⁷. Sin embargo, en su análisis sobre la cuestión de la crítica en 1978, Foucault hace visible que esta relación voluntad, autoridad y razón funciona realmente como un ensamble de relaciones de poder, discursos de verdad y modos de ser, cuestión a la que llamó “política de la verdad”:

Pero, sobre todo, vemos que el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por



6 Vale la pena señalar aquí la distancia que existiría entre el estudio de la actualización de la pregunta por lo dionisiaco en la filosofía de Deleuze y una propuesta como la de Joshua Ramey (2016) en *Deleuze hermético: filosofía y prueba espiritual*, en la que se propone como actualización del hermetismo.

7 Las cursivas son del texto

el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (Foucault, 2003, pp. 10-11).

Ahora bien, en esta definición inicial de la crítica como “política de la verdad”, parece funcionar un cierto énfasis en la relación entre verdad y poder más que una en la que el centro del juego sea el sujeto y su relación consigo mismo. Esto sería cierto si en ella no se propusiera a la crítica como un “arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva”. Aunque no aparece un despliegue de esta definición alternativa en el texto, es posible derivar el papel central del sujeto en las mismas. En primer lugar, decidir de sí mismo no obedecer, “no ser de cierta forma gobernado” (p. 7), implica una actividad del sujeto sobre sí mismo al no aceptar el juego verdad-poder que propone una determinada manera de gobierno. La acción de rechazo implica que el sujeto se concibe a sí mismo como movimiento de contraposición a una gubernamentalidad específica, una “contraconducta” (Foucault, 2006, p. 225), concepto acuñado por Foucault en el curso del Colegio de Francia de ese mismo año. En segundo, el carácter reflexivo de la indocilidad no se refiere únicamente a la posibilidad de cuestionar desde la razón a la autoridad que exige un cierto modo de acción, sino especialmente a un conjunto de operaciones que el sujeto realiza sobre sí mismo en el momento de encarnar tal contraconducta. Incluso en el lema propuesto por Kant para definir la Ilustración: “*¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!” (Kant, 1994, p. 25), se enuncia este aspecto reflexivo como el trabajo que el sujeto se impone a sí mismo para conseguir el propósito de usar su razón por sus propios medios. La “indocilidad reflexiva” le debe a este aspecto de la Ilustración el traer a la luz el carácter ético de la crítica en su versión moderna, aunque pueda rastrearse tal actitud ya en la cuestión de la *parresía* en los griegos, tan importante en los últimos cursos de Foucault. Y si bien es cierto que en este texto se hace visible ya la relación entre crítica y subjetividad ética en el trabajo histórico-filosófico de Foucault, será solo con la aparición de la cuestión subjetividad-verdad en los cursos de 1980 que esta “política de la verdad” pueda analizarse en una relación posible entre subjetividad y espiritualidad.



“Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud”

El título de este apartado se refiere a una afirmación que Foucault hace en su conferencia de 1978, la cual completa del siguiente modo: “Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles era la actitud crítica como

virtud en general” (Foucault, 2003 p. 5). En seguida, Foucault anuncia que su propósito es hacer una “historia de esa actitud crítica”, y que habría muchos modos de hacerla. Como ya se ha dicho, el camino que Foucault realiza es el del haz de relaciones entre la verdad, el sujeto y el poder. Pero será en el curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, cuando Foucault haga visible la relación entre crítica y subjetividad, y lo hará precisamente a partir del análisis del papel de la verdad en la cuestión de la espiritualidad. Para realizar tal conexión, Foucault propone una definición inicial de “filosofía”⁸, en la que se hace énfasis en la relación subjetividad-verdad, que le llevará a proponer un análisis histórico a grandes rasgos de movimientos filosóficos que se enuncian a sí mismos como críticos, en los que parece haber un retorno de la pregunta por la relación entre filosofía y espiritualidad:

Retomen toda la filosofía del siglo XIX – en fin, casi toda: Hegel, en todo caso, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, el Husserl de la *Krisis*, y también Heidegger- y verán que también en este caso, precisamente ya sea descalificado, desvalorizado, considerado críticamente o al contrario, exaltado como sucede en Hegel, de todas maneras el conocimiento –el acto del conocimiento – sigue ligado a las exigencias de la espiritualidad. En todas estas filosofías, cierta estructura de espiritualidad intenta vincular el conocimiento, el acto del conocimiento, las condiciones de este acto de conocimiento y sus efectos, a una transformación en el ser mismo del sujeto. Después de todo, la *Fenomenología del espíritu* no tiene otro sentido. Y puede pensarse, me parece, toda la historia de la filosofía del siglo XIX como una especie de presión por medio de la cual se trató de repensar las estructuras de la espiritualidad dentro de una filosofía que, desde el cartesianismo, o en todo caso, la filosofía del siglo XVII, procuraba liberarse de esas mismas estructuras (Foucault, 2002, pp. 41-42).

Ahora bien, como puede verse, esta relación histórica entre crítica y espiritualidad, en la que también se incluiría el marxismo y el psicoanálisis (p. 43), se centra en el problema elaborado en la antigüedad griega y sus usos en la era cristiana, de la transformación del sujeto como condición ontológica para acceder a la verdad. Encontramos entonces en esta relación subjetividad-verdad un núcleo problemático de la crítica, incluso en la filosofía del siglo XX. El mismo Foucault se adscribe a este movimiento crítico, aunque modificando esa relación para proponer un análisis histó-

8 “Llamemos “filosofía”, si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no distinguir una de otra. Llamamos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2002, p. 33).



rico-filosófico de la configuración de nuestros modos de ser, la “ontología crítica del presente”, en la producción de verdades sobre nosotros mismos y en los efectos de poder que derivan de su uso estratégico en dispositivos y modos de gobierno:

Creo que si se quiere estudiar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, hay que tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación sino también las técnicas de sí. Digamos que debe tenerse en cuenta la interacción entre estos dos tipos de técnicas. Hay que tener en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros apelan a los procesos por los cuales el individuo actúa sobre sí mismo; y a la inversa, los puntos donde las técnicas de sí se integran a estructuras de coerción y de dominación. El punto de contacto, donde [la manera en que] los individuos son dirigidos por los otros se articula con la manera en que ellos mismos se conducen, es lo que puede llamarse “gobierno” (Foucault, 2016, p. 45).

En este texto, que pertenece a la transcripción de una conferencia realizada en el Dartmouth College en noviembre de 1980, se hace visible el aspecto subjetivo de la crítica que parecía faltar en 1978, cuando se propone la genealogía de la producción de nuestro modo de vida a partir del análisis de “técnicas orientadas hacia el descubrimiento y la formulación de la verdad sobre uno mismo” (p. 46). Dar cuenta de esta producción histórica implica entonces completar el carácter subjetivo de la definición de crítica como “arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva” y su parentesco con la virtud: la configuración histórica de un haz de relaciones entre el sujeto, la verdad y el poder es susceptible de estudiarse a partir del movimiento reflexivo en el que el sujeto da cuenta de 1) su objetivación en saberes sobre sí mismo; 2) de los efectos de poder derivados de su uso estratégico en determinadas técnicas de gobierno de sí y de los otros, y 3) de las posibilidades de oponer la configuración de otros modos de ser como contraconducta que resiste a conexiones específicas entre estas dos técnicas de gobierno. Y es justamente en esta tercera parte de tal arte y de tal indocilidad en el que “la crítica como virtud en general” termina tomando forma en la constitución de determinados modos de ser, en los que el problema ya no es cómo se accede a la verdad desde cierta transformación de sí, sino cómo podría, a partir de los dos puntos iniciales, experimentarse consigo mismo como condición de la crítica. Y es en este punto donde, según nuestra hipótesis, se articulan las preguntas por la Ilustración y por lo dionisiaco. A modo de conclusión inicial, podría decirse que la crítica moderna se debate con lo espiritual en la pregunta por la modificación de sí como condición de acceso a la verdad, mientras que en la crítica contemporánea se estudia el modo como la producción de verdades sobre nosotros mismos como variable estratégica de modos de gobierno se resiste desde la experimentación de sí consigo mismo. Transformación por la verdad o para tener acceso a la verdad versus experimentación de sí consigo como contraconducta a esa posibilidad de dominación de las técnicas de



gobierno de la individualidad actuales. Este cambio de problematización que parece caracterizar diversos modos de la crítica contemporánea implica a su vez la posibilidad de modificar la noción de espiritualidad propuesta por Foucault al realizar el análisis de las técnicas de sí griegas y cristianas, siguiendo su indicación analítica sobre la crítica entre 1978 y 1983, para decir con él que la crítica es una actitud límite, en tanto funcione “como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos”, y una actitud experimental cuando “este trabajo efectuado en los límites de nosotros mismos debe, por un lado, abrir un dominio de investigaciones históricas y, por otro, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que se ha de dar a dicho cambio” (Foucault, 1999, p. 348). Quizá sea necesario recordar que experimentar es probar, no solo en el sentido de recorrer una alternativa para revisar sus posibilidades, sino especialmente en el de averiguar los alcances de una acción en unas condiciones de dominación determinadas. La relación que el sujeto constituye consigo mismo en esta actitud límite y experimental como realización de cierto modo de vida crítico es lo que entenderemos por espiritualidad en lo que sigue.

Hacia una definición de la espiritualidad como realización vital de la crítica en la experimentación consigo mismo

Retomemos por un momento los aspectos centrales de la hipótesis considerada en este artículo:

- a) Con el análisis propuesto en *El nacimiento de la tragedia* y en el *Ensayo de autocrítica*, Nietzsche inaugura una problematización que modifica la relación entre crítica y espiritualidad propias de la modernidad, ella es la pregunta ¿qué es lo dionisiaco?
- b) Esta pregunta terminaría siendo el acontecimiento que impulsa la relación posible entre crítica, espiritualidad y vida cuando propone a la experimentación consigo mismo, “la vida como objeto de experimentación”, como núcleo ético, estético y político de un modo de vida, la “vida dionisiaca”, que enfrenta a la moral como negación de la vida.
- c) Puede rastrearse la relación crítica, espiritualidad y vida configurada en la modernidad a partir de un análisis de la pregunta kantiana por la Ilustración y sus sucesivas respuestas históricas para hacer visible cómo en ellas subyace un debate al respecto de la relación sujeto-verdad, que tiene a su vez consecuencias políticas. La interacción voluntad, autoridad y uso de la razón configura a la crítica moderna como un esfuerzo que hace el sujeto racional para delimitar los modos de gobierno, organizando una política de la verdad en la que se cuestionan las razones para obedecer o para ser gobernado de cierto modo.



- d) El trabajo histórico-filosófico que Michel Foucault realiza acerca de la pregunta por la crítica la define como movimiento de contraposición a la gubernamentalidad al cuestionar cuáles son los efectos de poder de un discurso de verdad usado como variable estratégica y cuáles son los discursos de verdad en los que se apoya como variable estratégica, un modo de gobierno. El haz de relaciones sujeto-verdad-poder es entonces el centro de la crítica, especialmente cuando ella se propone como tarea subjetiva en tanto “arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva”.
- e) La cuestión del papel del sujeto en esta definición de crítica se ampliaría en el análisis de Foucault cuando encuentra una modificación en la relación subjetividad-verdad en el desenvolvimiento crítico de perspectivas filosóficas de los siglos XIX y XX, especialmente cuando aparece el problema de la verdad sobre el sí mismo en la objetivación que realizan ciertos saberes (medicina, saberes psi, pedagogía, etcétera), así como su uso en la creación de un punto de contacto entre técnicas de gobierno de sí y gobierno de otros. La crítica tiene ahora la tarea de dar cuenta de esas producciones de verdad, de sus efectos de poder en técnicas gubernamentales y de la configuración de un cierto modo de existencia desde tal verdad y tal poder en el gobierno contemporáneo de la individualidad.
- f) Esta crítica se realiza en un cierto modo de vida, el cual funciona a su vez como contraconducta y resistencia a ese gobierno de la individualidad, y adquiere un carácter espiritual cuando este ejercicio reflexivo se concreta en un análisis de las condiciones históricas de posibilidad de nuestro ser actual como punto de partida para proponer una “vida filosófica”, un *ethos*, una actitud límite y experimental al respecto de lo que somos y de nuestras posibilidades de libertad.
- g) En esta posibilidad resuena como acontecimiento desencadenante la propuesta nietzscheana de una “vida dionisiaca”, de la “vida como objeto de experimentación”, en el que la afirmación de la vida implica una prueba de nuevos modos de ser, pensar y actuar, que se enfrentan creativamente a la captura de la vida personal y social propia del capitalismo contemporáneo.
- h) Lo anterior nos permitiría concluir inicialmente que la pregunta por lo dionisiaco emerge como acontecimiento histórico que se actualiza en las relaciones actuales entre crítica, vida y espiritualidad cuando esta última se entiende como una realización vital, una “vida filosófica”, “una actitud límite y experimental”, que modifica un sí mismo como estrategia ética, estética y política de resistencia al gobierno de la individualidad.



Suponiendo que hayamos reunido en estos puntos los aspectos centrales de la hipótesis considerada, adelantemos ahora una objeción: no se trataría aquí de otra cosa que de la influencia de la filosofía de Nietzsche en el trabajo de Foucault. Se hace necesario insistir entonces en que es el

peso acontecimental de la pregunta por lo dionisiaco la que arrastraría el devenir de la relación crítica, espiritualidad y vida en el esfuerzo por experimentar con ella, a partir de un cierto conocimiento de ella y para afirmarla. Revisemos, por ejemplo, la propuesta de Braidotti de “ética posthumana” y veamos cómo en esta se cumpliría de algún modo una actualización de este acontecimiento.

Nos estamos convirtiendo en sujetos éticos posthumanos gracias a nuestras múltiples capacidades de entretener relaciones de todo tipo y modalidades de comunicación, a través de códigos que trascienden el signo lingüístico, excediéndolo en todas direcciones. En este momento particular de nuestra historia colectiva, simplemente ignoramos qué están en condiciones de hacer nuestros sí encarnados, nuestras mentes y nuestros cuerpos. Para entenderlo necesitamos abrazar una ética hecha de experimentos con la intensidad. La imaginación ética sobrevive y prospera gracias a las subjetividades posthumanas, en la forma de la relacionalidad ontológica. Una ética sostenible para sujetos no unitarios se apoya en un sentido ampliado de interconexión entre sí y los otros, incluidos los otros no humanos de la tierra, por un lado, a través de la eliminación del obstáculo representado por el individualismo autocentrado, por el otro, a través de la eliminación de las barreras de la negatividad (Braidotti, 2015, pp. 225-226).

Para dar cuenta de tal actualización, apelemos al poliedro de inteligibilidad que hemos usado en otros análisis (Perea, 2013, 2017, 2018) como herramienta analítica. En términos de la geometría ficcional propuesta, se trata de ubicar las perspectivas ontológicas, epistemológicas, éticas, estéticas, políticas, históricas, económicas y metodológicas (los ocho vértices de un cubo) para establecer sus relaciones y actualizaciones, tal como puede verse en el siguiente cuadro:

ELEMENTO	RELACIÓN	ACTUALIZACIÓN
Ontología: - Relacionalidad ontológica. - Cuerpo. - Mente. - Individuo autocentrado. - Otro no humano.	La pregunta por lo que somos nos ubica ahora en conexión relacional con los otros, incluidos los otros no humanos, para analizar las posibilidades actuales y virtuales de nuestros cuerpos y mentes.	La idea moderna de individuo autocentrado se enfrenta a la emergencia de una subjetividad relacional que se interconecta con la potencia afirmativa de lo vivo y lo técnico, en un continuum naturaleza-cultura.
Epistemología: Análisis crítico de las condiciones y posibilidades experimentales de acción del sí encarnado.	El privilegio epistemológico de los saberes objetivantes del sí mismo se anula en el desarrollo de un saber de la intensidad que se consigue en la experimentación y con el apoyo de los hitos alcanzados por diversas ciencias.	La “vida como objeto de experimentación” se afirma en el saber que emerge de los despliegues intensivos, provocando a su vez la aparición de modos de saber que no se restringen a los límites disciplinares o universales de la “ciencia”.



ELEMENTO	RELACIÓN	ACTUALIZACIÓN
<p>Ética: Subjetividad ética posthumana.</p>	<p>La reflexividad propia de los humanismos excluye a lo otro de lo humano, configurándolo como elemento pasivo de la acción del sujeto y asumiendo al acontecimiento como conquista sistemática y progresiva de la libertad, mientras la subjetividad posthumana considera al sujeto como “una entidad transversal, plenamente <i>inmersa en e inmanente</i> a una red de relaciones no humanas (animales, vegetales, virales) (p. 228).</p>	<p>La vida filosófica propuesta aquí se entiende como la configuración de un modo de ser relacional en el que las distinciones de lo vivo no definen taxativamente el límite de la ética a lo que hemos llamado “humanidad”, haciendo emerger un campo de conexiones en los que la reflexividad ya no es sólo la del “sujeto pensante” sino la de la constitución de sí por composición con otros modos de vida. (N.B: Quizá este sea el aspecto más fuerte de la actualización de la pregunta por lo dionisiaco hoy).</p>
<p>Estética: Experimentación intensiva como ejercicios afirmativos y creativos que enfrentan la negatividad.</p>	<p>La vida no es entonces un dado, una anterioridad ontológica, sino un posible, incluso por diseño, construcción o composición, con todas las implicaciones que tiene esto en las estrategias de captura en el capitalismo contemporáneo. Sin embargo, en esta propuesta se entiende la relación crítica-creatividad como necesariamente afirmativa.</p>	<p>La exigencia creativa y afirmativa de la “vida dionisiaca” adquiere aquí la forma de experimentaciones intensivas, es decir, de conexión por afecto e interrelación, ya no solo en el desafío a la relación subjetividad – verdad moderna, sino como alternativa efectiva de la actitud límite y experimental de la crítica. La clave está en la ampliación de una idea de subjetividad que ya no entiende a la reflexividad como una interacción entre el sí y el sí mismo, sino como una composición de distintos modos de vida, incluso lo que llamaríamos lo “no vivo”, como en el debate actual de la convivencia posible con la inteligencia artificial.</p>
<p>Política: “Selección de fuerzas afirmativas que catalizan el proceso de devenir posthumano” (Braidotti, 2015, p. 230)</p>	<p>La política es ahora una conjunción de fuerzas por composición, que no se restringe a la condición ciudadana en la relación actual entre capitalismo y democracia, sino en lo que Braidotti llama <i>zoepolítica</i>.</p>	<p>Desafío directo a un límite que parece infranqueable desde la perspectiva moderna y liberal: la ciudadanía como condición de la política. La vida y su potencia expresada, no capturada.</p>
<p>Historia: Particular, situada, sin universalismos, de los alcances y posibilidades de las experimentaciones intensivas</p>	<p>Configuración de una contra-memoria como ejercicio crítico y creativo, en el que la ficción también tiene lugar y que ataca la autoglorificación de la historia universal.</p>	<p>El ejercicio crítico es necesariamente histórico, pero debe recordarse que eso también lo tiene claro la modernidad. La actualización consiste en el desafío epistemológico a la narrativa dominante para construir la memoria de modos distintos de ser, de la efectividad y alcances de las experimentaciones y de los bloques de afecto desencadenados.</p>



ELEMENTO	RELACIÓN	ACTUALIZACIÓN
Economía: Experimentación intensiva como experimentación <i>non-profit</i> (p. 198)	Principio del <i>non-profit</i> : “Consiste en transformar al sujeto pensante en el umbral de actos gratuitos” (p. 198). Se modifica aquí la idea de sostenibilidad para comprenderla como composición viable de fuerzas en devenir, más que como una estrategia “ecológica” de mantener el privilegio ontológico de la mercancía, el precio y la ganancia “reinvertida” en lo social.	Desafío a la verdad incuestionable del beneficio, la plusvalía y sus transformaciones, como aspecto central de la producción de bienes y cultura. Visibilización del papel de la vida no humana y de la inteligencia artificial en el capitalismo contemporáneo, así como en las resistencias al mismo.
Metodología: Teoría crítica posthumana	Preguntas centrales de la investigación: “¿cómo pueden las disciplinas humanistas inspirarse en estos experimentos del pensamiento posthumano y de la nueva investigación postantropocéntrica? ¿Cómo pueden adaptar esta aproximación a su propio objeto de estudio?” (p. 194)	Las conexiones por composición y la convergencia de problematizaciones impulsan la experimentación como alternativa crítica y creativa de posibilidades de investigación y de creación de nuevos modos de conocimiento.

Ahora bien, aunque en este esquema aún haría falta hacer visible las interconexiones entre los diversos elementos, es posible utilizarlos como criterios de análisis de experimentos subjetivos específicos que resisten desde su intensidad a los efectos de poder y a los discursos de verdad, especialmente espirituales, productores y exigentes de la verdad del sujeto sobre sí mismo como variable estratégica del gobierno de la individualidad propio del capitalismo contemporáneo. La actualización de la pregunta por lo dionisiaco en la relación crítica, espiritualidad y vida es un acontecimiento que abre un gran campo de estudios posibles, en los que también está por aclarar sus alcances epistemológicos y metodológicos, así como su “coherencia práctica”, ética, estética y política, “en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas” (Foucault, 1999, p. 352). Este acontecimiento ya no tendría por lema *Sapere aude*⁹, por más simpatía filosófica que tal principio nos despierte; se



9 En este sentido nos apartamos de la lectura que hace Antonio Negri acerca de un “Kant menor” que permitiría una lectura diferente del principio. Desde nuestra perspectiva, lo que hace Negri (2011, p. 33) es una interpretación anacrónica pues infiere en Kant una actitud experimental que se lee desde criterios actuales: “No obstante, por otro lado Kant abre la posibilidad de leer la exhortación d la Ilustración a contrapelo: en realidad, “atrévete a saber” significa también al mismo

trata ahora de un *Experimentum sui*, un poner a prueba¹⁰, en un trabajo de nosotros con nosotros mismos, posibilidades otras de ser, pensar, actuar, asociarse, amar, producir, y otro montón de infinitivos, como *reír, danzar y luchar*. La noción latina “experimentum” se traduce siempre, a pesar de sus múltiples acepciones (experimento, experiencia, prueba)¹¹ como un actuar sobre, una práctica precisa sobre un objeto o sujeto específico, que en el caso del “experimentum sui” adquiere el triple carácter reflexivo de dar cuenta del modo como se realiza una prueba sobre sí mismo, de experimentar la vida como una prueba o de probar la clase de vida que se lleva a través de una práctica de sí. La historia de estos movimientos reflexivos es analizada por Foucault entre 1980 y 1983, especialmente en la relación entre las técnicas estoicas y cínicas en Epicteto y Séneca (Foucault, 2002, p. 415 – ss) y remarca su carácter activo en el segmento “El cultivo de sí” del

tiempo “sabe cómo atreverte”. Esta sencilla inversión indica la audacia y el valor que se precisan, así como los riesgos que acarrearán, pensar, hablar y actuar autónomamente. Este es el Kant menor, el Kant audaz y temerario, que a menudo está oculto, subterráneo, enterrado en sus textos pero que, de vez en cuando, irrumpe con una potencia feroz, volcánica y revoltosa. Aquí la razón ya no es el fundamento del deber que respalda a la autoridad social establecida, sino más bien una fuerza desobediente y rebelde que se abre paso a través de un presente inamovible para descubrir lo nuevo.”

- 10 Foucault concluye su texto sobre la *Aufklärung* planteando tres coherencias propias de la “vida filosófica” que propone como étos de la ontología crítica del presente: metodológica, teórica y práctica. Al respecto de esta última, señala: “Y tiene su coherencia práctica en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas” (Foucault, 1999, p. 352). Aunque inicialmente pueda pensarse que ese “cuidado” debe tenerse sólo con el análisis crítico, la afirmación se refiere también al carácter límite y experimental de la actitud crítica como vida filosófica. Este “ponerse a prueba” del sí mismo fue objeto de estudio en los cursos del 82 y 84, conectados inicialmente con el “momento cartesiano”, de corte epistemológico, en el que la prueba se convierte en “evidencia” y termina con la “prueba de sí” propia de la hermenéutica cristiana del sujeto. Foucault hace visible en su propuesta de “pragmática de sí” (Foucault, 2009, p. 21) y de “biotécnica” (Foucault, 2002, p. 464) como “ponerse a prueba a sí mismo” adquiere en las prácticas griegas ya no un desciframiento de sí sino un constituirse en un trabajo de sí sobre sí mismo. La siguiente cita justifica su extensión en la distinción histórica del funcionamiento del dispositivo de subjetividad moderno, conectado con la Ilustración: “Esquemáticamente, digamos lo siguiente: donde los modernos interpretamos la cuestión de la “objetivación posible o imposible del sujeto en un campo de conocimientos”, los antiguos del periodo griego, helenístico y romano interpretaban “constitución de un saber del mundo como experiencia espiritual del sujeto”. Y dónde los modernos interpretamos “sometimiento del sujeto al orden de la ley” los griegos y romanos interpretaban “constitución del sujeto como fin último para sí mismo, a través de y por el ejercicio de la verdad”. Hay en este punto, creo, una heterogeneidad fundamental que debe alertarnos contra cualquier proyección retrospectiva. Y diré que quien quiera hacer una historia de la subjetividad – o, mejor, la historia de las relaciones entre sujeto y verdad – debería tratar de recuperar la muy prolongada, muy lenta transformación de un dispositivo de subjetividad, definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad por el sujeto, en otro dispositivo de subjetividad que es el nuestro, gobernado, me parece, por la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo y su obediencia a la ley”.

11 Cf. *Diccionario esencial latino* (2000).



tercer tomo de Historia de la sexualidad *La inquietud de sí* (Foucault, 2001, p. 59) al citar la Carta 18 a Lucilio; estas prácticas “no son juegos sino pruebas” (*non lusus sed experimentum*); reflexividad que servirá para plantear una noción de “experiencia” distinta de la propuesta por la fenomenología y la hermenéutica¹². Experiencia que ya no es la constatación de sí por autoconocimiento en el horizonte del mundo de la vida, sino ejercicio de sí sobre sí que se pone a prueba en la experimentación vital que enfrenta la producción de la subjetividad configurada por los dispositivos que nos gobiernan. Esta actualización del “experimentum sui”, vía Nietzsche, caracterizaría la actitud límite y experimental propia de una “vida dionisíaca” comprendida como encarnación vital de un cierto modo de la crítica.

Lo anterior permite reconocer entonces la actualidad de esta cuestión no solo en cuanto a la potencia de resistencia que se agencia en ejercicios espirituales que experimentan con un modo de vida otro, sino especialmente en una captura de la subjetividad derivada de la hermenéutica del sujeto visibilizada por Foucault, que adquiere ahora la forma de una exigencia constante de la verdad sobre sí mismo como condición de transformación en la explosión de discursos de autoayuda sustentados en reglas epistemológicas que conectan elementos de los saberes psi y tradiciones espirituales de diversos órdenes y que funcionaría como un dispositivo que interconecta el gobierno de los otros con un gobierno de la individualidad que se concreta en un gobierno de sí para mantener el saber sobre sí y la obediencia a la ley, extendidas ambas ahora a el reino de la inteligibilidad para el éxito, el desarrollo pleno de sí mismo o la tranquilidad del alma, en el primer caso, y a una cierta idea de autonomía que se conecta con órdenes metafísicos de diverso tipo que garantizan un obedecer reglas más allá de la razón pero siempre “dentro” del sujeto, en el segundo. Al hacer visible, por trabajo crítico, este punto de ataque para la relación crítica, espiritualidad y vida es necesario recordar las dinámicas creadoras de esta relación, pero también el lugar histórico de la espiritualidad como fuerza transformadora de nosotros mismo y del mundo. En palabras de Sloterdijk:

En efecto, el tercer elemento de la revolución hunde sus raíces en la filosofía o en las disciplinas espirituales. Se trata de la transformación del alma merced a la cual los hombres, por así decirlo, abandonan el camino equivocado y paran mientes a la diferencia existente entre la vida sumida en lo falso y la vida orientada al camino verdadero. Existen muchos modelos culturales para ilustrar esta idea. [...]. Con la emergencia de estas



12 “Y al hablar de ‘pensamiento’ hacía alusión a un análisis de lo que podríamos llamar focos de experiencia, donde se articulan unos con los otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y, por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles – estas tres cosas, o mejor, la articulación de estas tres cosas, es lo que puede llamarse, creo, ‘foco de experiencia’” (Foucault, 2009, p. 19).

conversiones, se inicia la guerra civil del saber excelso contra la vulgaridad del sentido común humano. Cada vez que se desarrolla esto, la verdad y la buena vida, dicho esto sin ironía alguna, no son objetivos accesibles más que a través de un proceso de inversión, de una transformación del sentido del ser. Todo ello posiblemente no haga sino expresar de otro modo que en la existencia histórica de los seres humanos se ha desarrollado desde el principio una tendencia y un impulso a ser arrastrados por formas mejores de vida, de tal suerte que sólo a través de una especie de revolución se puede acceder al camino correcto (Sloterdijk, 2003, p. 86).

Más allá de las idealizaciones que un lector posible pueda tener de la noción de “revolución”, se trata aquí de reconocer el impulso creativo que deriva del cuestionamiento de los modos de vida para poner en juego otros desde nuevos conocimientos, buscando otras maneras de gobierno o de asociación política. Este impulso no tiene la garantía de conducir a una vida perfecta, sino la condición ontológica de ser conducido por captura de dispositivo o mover a contraconductas por experimentación, en el triple sentido que le hemos dado aquí a “experimentum sui”. La actualización de la pregunta ¿qué es lo dionisiaco? en las perspectivas críticas señaladas, y de las que aún falta desarrollar su especificidad experimental, reconfigura la relación crítica, espiritualidad y vida que la modernidad y su herencia cristiana (su relato fundante epistemológico-moral, tal como Nietzsche señala), para asumir ahora el carácter ético-estético-político de una reflexividad que se cuestiona en términos de su producción histórica, configurada ahora como campo experimental de la relación de sí consigo, el mundo y los otros. Más allá de la *Aufklärung*, no como su cumplimiento prometido, sino como antagonista no dialéctico y multiplicador de vías, de diferencias; podemos decir que las distintas respuestas a la pregunta por lo dionisiaco son, como la tragedia griega, “otra forma de pensamiento, que no se retiró cuando nació la ‘razón’” (Daraki, 2005, p. 293).

Referencias

- Braidotti, R. (2015) *Lo posthumano*. Gedisa Editorial.
- Daraki, M. (2005) *Dioniso y la Diosa Tierra*. Abada Editores.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2000) *Mil mesetas*. Pre-textos.
- Kant, I. (1994) ¿Qué es la Ilustración? En *Filosofía de la historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós Básica. (2001) La inquietud de sí. En *Historia de la sexualidad III*. Siglo XXI. (2002) *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica. (2003) ¿Qué es la crítica? En *Sobre la Ilustración*. Editorial Tecnos. (2006) *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica. (2009) *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica. (2016) *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI.
- Mariño, D (2014). *Injertando a Dioniso: las interpretaciones del dios de nuestros días a la Antigüedad*. Siglo XXI.



- Negri, A. y Hardt, M. (2011) *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*. Akal.
- Nietzsche, F. (2011) El nacimiento de la tragedia y la visión dionisiaca del mundo. En *Obras Completas Volumen I*. Editorial Tecnos. (2016) *La genealogía de la moral y Ecce Homo* en *Obras Completas Volumen IV*. Editorial Tecnos.
- Perea, A. (2013) *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. (2017) Crítica, ficción, experimentación: tres prácticas reflexivas para la investigación en estudios sociales sobre la producción y la constitución de la subjetividad. En *Formación para la crítica y construcción de territorios de paz*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas – CLACSO – Editorial Magisterio. (2018) Ser, saber y poder: experimentos en el laboratorio para la vida y la escuela. En *Revista Enunciación, Volumen 23* (2), Universidad Distrital Francisco José de Caldas, pp. 238-242.
- Ramey, J. (2016) *Deleuze hermético. Filosofía y prueba espiritual*. Editorial Las Cuarenta.
- Sloterdijk, P, (2003) *Experimentos con uno mismo*. Pre-Textos. (2012) *Has de cambiar tu vida*. Pre-Textos.





Profanación como traición en la configuración de las subjetividades en la condición neoliberal¹

Jorge Eliécer Martínez Posada²
Universidad de La Salle

Gina Marcela Reyes Sánchez³
Universidad de La Salle

“La profanación de lo improfanable es el deber político de la próxima generación”.

Giorgio Agamben

Introducción

La idea es presentar cómo resistir lo sagrado, que en la actualidad son las formas bien construidas del consumo, es invertir el uso de lo común, es una forma de traición a la norma bien construida del capitalismo, lo que implica fugas a las estratificaciones del neoliberalismo, permitiendo nuevas formas de vida.

-
- 1 El presente documento se articula con el proyecto de investigación “Ciudadanía, experiencias religiosas y participación política” (número 243276), y en el marco del programa “Subjetivaciones políticas y religiosas en la participación juvenil” (04122020) financiados por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia de la Universidad de La Salle.
 - 2 Posdoctor en Filosofía, Universidad de Cádiz, Estudios de Postdoctorado en Ciencias Sociales CINDE-CLACSO. Doctor en Filosofía programa Historia de la Subjetividad. U. Barcelona. Doctor en Ciencias Sociales. Niñez y Juventud. CINDE-UM, Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en Filosofía, U. Barcelona. Magíster en Desarrollo Educativo y Social CINDE-UPN, Licenciado en Filosofía USB. Miembro del grupo Intersubjetividad en Educación Superior. Profesor titular de la Universidad de La Salle, correo electrónico: jmartinezp2@gmail.com
 - 3 Socióloga, Magíster en Sociología, Universidad Nacional de Colombia. Candidata al Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, Universidad Nacional de Córdoba Argentina. Docente-investigadora, Departamento de Formación Lasallista, Universidad de La Salle. Bogotá. Colombia. Miembro del grupo de investigación, Intersubjetividad en Educación Superior, correo electrónico: gmreyes@unisalle.edu.co



En las *Formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim (2007) establece lo profano y lo sagrado como una forma de clasificación a través de la cual se aborda la relación entre el mundo, el hombre y la religión. Lo profano es aquello que se presenta ante nuestra percepción empírica y es susceptible de ser explicado, mientras que lo sagrado es todo aquello que se impone al hombre o que le es prohibido y, sobre todo, es aquello que escapa a su control. Lo sagrado y su naturaleza se expresan a través de diversos símbolos y representaciones que en conjunto constituyen “creencias”, las cuales son necesarias, en tanto que hacen posible el acercamiento a lo invisible constituyéndose en un punto medio de la tipología profano-sagrado.

Para Callois (2013, pág. 12), lo sagrado aparece como una categoría de la sensibilidad sobre la cual descansa toda actitud religiosa. Por tanto, toda concepción religiosa implica una distinción entre lo sagrado y lo profano, y se encarga de administrarla.

No hay nada que no pueda convertirse en sagrado, y si lo hace toma entre la comunidad un halo de prestigio. Los elementos sagrados suscitan sentimientos de temor y veneración, se presentan como prohibidos. El creyente espera de lo sagrado todo socorro y todo éxito, pero el respeto que el creyente muestra es una mezcla de terror y de confianza, por considerarlo terrible, lo sagrado impone la prudencia; por considerarlo deseable, lo sagrado invita a la audacia (Caillois, 2013, pág. 12).

La religión en tanto administradora de lo sagrado, “sustraer cosas, lugares, animales o personas del uso común y lo transfiere a una esfera separada. No solo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene y conserva en sí un núcleo auténticamente religioso. El dispositivo que realiza y regula la separación es el sacrificio: a través de una serie de rituales minuciosos, según la variedad de las culturas”, por tanto, es a través de la religión, que se mantiene la separación entre los seres humanos y los dioses (Agamben, 2017, pág. 98).

La creación de un cosmos sagrado es la función de la religión y como creación social, el cosmos sagrado trasciende al hombre al mismo tiempo que lo incluye (Berger, 1970, pág. 41). Se ve entonces que el cosmos sagrado es un *nomos* ordenador que intenta dotar al universo entero de significación, pero su tarea es totalizante y abarca el resto de mundos humanos. Sin embargo, el orden social no es imbatible y debe ser permanentemente custodiado y para fortalecerlo se da el proceso de legitimación. Al respecto, Agamben, permitiéndonos una reflexión sobre la religión, establece elementos para distinguir la religión natural de la religión positiva: “Mientras que la religión natural concierne a la relación inmediata y general de la razón humana con lo divino, la religión “positiva” o histórica comprende el conjunto de creencias, de reglas y ritos que se encuentran impuestos desde el exterior sobre los individuos en una sociedad dada en un momento



dado de su historia. “Una religión positiva”, escribe Hegel en un pasaje citado por Hyppolite, “implica sentimientos que son más o menos impresos por coacción en las almas; acciones que son el efecto de un mandamiento y el resultado de una obediencia y son efectuados sin interés directo (Agamben, 2016, pág. 10).

La religión ha servido como dispositivo, como “máquinas para hacer ver y para hacer hablar” (Deleuze, 1990, pág. 155), de esta forma “la religión legitima las instituciones sociales otorgándoles una jerarquía ontológica supremamente válida, esto es, ubicándolas en un marco de referencia sagrado y cósmico” (Berger, 1970, pág. 49).

En un trabajo de acercamiento al origen del concepto “dispositivo”, Agamben ubica su origen en el término positividad, el cual a su vez está sustentado en la diferenciación entre religión natural y religión positiva. En la primera, la razón humana y lo divino mantienen una relación directa, mientras que en la religión positiva se han impuesto, de forma externa, a los individuos una serie de creencias, reglas y ritos, en el marco de una determinada sociedad y un determinado momento histórico. Surge así el uso del término positividad para denotar el elemento histórico que, a partir de reglas, ritos e instituciones, un poder externo le impone a los individuos (Agamben, 2016, pág. 10).

El término dispositivo deriva del latín *dispositio*, el cual a su vez remite a la idea de organización, arreglo o disposición. Esta organización tiene su origen en la concepción teológica de la oikonomía formulada por los padres de la Iglesia al discutir sobre las figuras de la trinidad y sus funciones. Estos, en un propósito de defenderse de las acusaciones de paganismo, argumentan que

“Dios, en cuanto a su ser y a su sustancia en verdad es uno; pero en cuanto a su oikonomía, es decir, a la manera en que él organiza su casa, su vida y al mundo que él creó, él es trino. Como todo buen padre puede confiar a su hijo la responsabilidad de ciertas funciones y de ciertas tareas, sin por ello perder su poder ni su unidad, Dios confía a Cristo ‘la economía’, la administración y el gobierno de los hombres. Entonces, el término oikonomía se especializará para significar en particular la encarnación del Hijo, así como la economía de la redención (Agamben, 2016, pág. 16).

En general, la oikonomía será articulación, administración de la vida divina y gobierno de los seres vivos.

Lo importante de este hecho es que la oikonomía, en tanto dispositivo de organización, funciona al hacer en Dios una notoria división del ser y de la acción. Es en este sentido que el término dispositivo “ nombra a aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser” (Agamben, 2016, pág. 18), razón por la cual los dispositivos en general implican siempre un proceso de subjetivación, pues deben producir su sujeto.



La religión, en tanto dispositivo, hace posible forjar relaciones de significación entre las creaciones humanas, como por ejemplo las instituciones y los roles, con la realidad cósmica o sagrada, lo cual permite alcanzar un mayor grado de legitimación aminorando las posibilidades de ser cuestionadas. Sin embargo, esto solo puede procurarse en la medida en que los procesos sociales y la base social que la erigieron como un *nomos* ordenador se mantengan vigentes, no en el sentido de ser los mismos, sino en el sentido de mutar, pero sin desaparecer.

El capitalismo como religión: administrador de lo sagrado

El capitalismo como religión es un texto inacabado, con notas de trabajo en las que Walter Benjamin reorganizaba los ejercicios de exploración sobre aspectos del fenómeno en estudio (Boito, 2015, pág. 4). Sin embargo, advierte acerca de tres rasgos de la estructura del capitalismo que lo sitúan como religión (dispositivo sagrado):

“Primero, el capitalismo es una pura religión de culto, quizás la más extrema que haya existido jamás. En el capitalismo todo tiene significado sólo en relación inmediata con el culto. No conoce ninguna dogmática especial, ninguna teología. Desde este punto de vista, el utilitarismo gana su coloración religiosa. A esa concreción del culto se vincula un segundo rasgo del capitalismo: la duración permanente del culto. El capitalismo es celebración de un culto sans trêve et sans merci (sin tregua ni piedad). En él no hay señalado un día a la semana, ningún día que no sea día festivo (en el sentido terrible del desarrollo de toda la pompa sacral) que constituiría el esfuerzo más manifiesto de quien adora. Este culto es, en tercer lugar, culpabilizante” (Benjamin, 1921).

El capitalismo como religión implica la subjetivación al mercado improfanable que bloquea, desvía, captura y neutraliza cualquier intención de poder profanatorio. Agamben (2017) plantea que la profanación es una neutralización de aquello que profana. Una forma de hacer patentes estas capturas del capitalismo se da en las prácticas y discursos de líderes del Fondo Monetario Internacional (FMI), institución creada en 1944 cuando se reunieron en Bretton Woods cuarenta y cuatro países que firmaron el acuerdo que creó el Fondo Monetario Internacional. “La primera reunión del Directorio Ejecutivo tuvo lugar en la sede del Fondo en Washington D.C el 6 de mayo de 1946 y el Fondo dio comienzo a sus operaciones financieras el 1 de marzo de 1947” (Fondo, 2019). El FMI tuvo como motivos originarios el propender por el equilibrio externo e interno de los países miembros, y asegurar el comercio mundial libre.

El Fondo Monetario Internacional promueve la ampliación del mercado mundial, la estandarización del sistema cambiario y el control del crecimiento económico de los países “El compromiso del FMI con el fundamentalismo del mercado –la convicción de que la solución a todos los pro-



blemas radica en abrir las fuerzas de la oferta y la demanda” (La Nación, 2002). De esta manera, tenemos que los funcionarios de la institución asumen este evangelio, como buena nueva o buena noticia, hasta el punto de que el exdirector gerente del FMI solía describir su trabajo como el de “un misionero en jefe para vender el evangelio del ajuste estructural”. Comentaristas económicos, entre ellos Stiglitz, antiguo director del Banco Mundial, afirman que las medidas y políticas son tomadas por el Fondo Monetario Internacional “basándose en una extraña mezcla de ideología y mala economía, un dogma que apenas esconde intereses creados” (La Nación, 2002). Esta es una apreciación reiterada en la que se percibe al FMI como una institución donde “se preocuparon por mantener en pie los principios dogmáticos del capitalismo, cosa que, por otro lado, es su función”. Estos elementos van generando la condición neoliberal en las que estamos inmersos.

Hacer el análisis del capitalismo como religión, es para este breve trabajo, aproximarnos a uno de sus dispositivos; a una institución económica, específicamente al FMI, en tanto manifestación positiva de la religión capitalista. Esto implica mirar la realidad de esta institución como un texto simbólico, es decir, como el conjunto de códigos que constituyen esa realidad en el día a día, en tanto acciones significativas que exhiben un significado a través de una terminología religiosa.

El Fondo Monetario Internacional como dispositivo de la religión capitalista

Queremos mostrar cómo el lenguaje religioso se expresa en las formas de la crítica ante la intervención del FMI en la economía de un país, por supuesto tomando en cuenta aquellos relatos en donde el Fondo Monetario Internacional es tratado como una institución religiosa. Luego miraremos cómo la figura de uno de los líderes del FMI es interpretada por la crítica como un representante de la Iglesia.

Ante las crisis económicas de los países, el FMI ha tomado diferentes medidas que según lo muestra la institución, están orientadas a limitar los riesgos que puedan traer tanto para el país en cuestión como para la economía en general. En casos como el de Ecuador o Argentina, el FMI intervino directamente sugiriendo la dolarización de la moneda, para el caso ecuatoriano, o ampliando la deuda externa para poder seguirla pagando. La reacción de la crítica a estas intervenciones puede constatarse en las siguientes citas. Aludiendo a la actuación del FMI: “Envían “misiones” de economistas que no conocen la macroeconomía del país que visitan, dado que no hace falta” (La Nación, 2002). Segmentariedades “ciudadano-productor-consumidor” que ejerce un conjunto de relaciones de fuerza establecidas y determinadas por tal segmentación en las que daría la impresión



de que lleva a cabo acciones políticas, cuando lo que realmente ocurre es que su potencia de acción, su libertad en sentido estricto está canalizada para el mantenimiento del tejido molar: el plan de superficie inmanente.

Otra mirada de la crítica ante las acciones del FMI plantea que “En nuestras tierras, por el contrario, la llegada de una misión del FMI provoca la misma sensación que antaño provocara la visita de una delegación del tribunal de la Santa Inquisición” (La Nación, 2002). Si tenemos en cuenta que la Inquisición fue un mecanismo utilizado por la Iglesia Católica, tanto para castigar a los herejes como para controlar la difusión de nuevas ideas, concluimos que esta es una signatura, es decir, “es el operador decisivo de todo conocimiento, es lo que vuelve inteligible el mundo, que es, en sí mudo y sin razón” (Agamben, 2010, pág. 54), que nos lleva a ultimar que la presencia de los funcionarios del FMI está destinada a eliminar o someter toda idea o alternativa que escape al plan económico que ellos han dispuesto, que se enajene y contemple modelos diferentes de desarrollo. Se configura un mito, se elimina la posibilidad de la profanación.

Algunas otras actuaciones del FMI no han sido sometidas a crítica y sus políticas son recibidas como incuestionables, como algo dado que no se pone en duda, como lo sagrado. “Los acuerdos con el FMI, como los dogmas religiosos, son sagrados e intocables. Están blindados, según dijo un ministro hace poco. No se pueden rever. Un pedido de revisión tendría carácter de ofensa y nos arriesgaría a la excomunión” (La Nación, 2002). Aquí, términos como sagrado o dogma son usados como estratificaciones binarias de segmentación que están en oposición a lo profano o a lo hipotético y que ejemplifican el carácter infranqueable que quiere mostrar en su actuación el FMI.

El mismo comentarista recurre a una narrativa en la que expone cómo para algunas personas es importante “lograr la bendición de los tecnócratas del organismo financiero” (La Jornada, México, 2000). Sin embargo, esto no se trata de una metáfora, es una imagen del pensamiento, un funcionamiento, todo un aparato que se planta en el pensamiento para obligarlo a ir por el buen camino y a producir las famosas ideas “justas” del capitalismo.

Desde los dirigentes de esta institución existe también una connotación religiosa del discurso para sustentar sus intervenciones. Así, Michel Camdessus el 23 de septiembre de 1999, declaró en Washington que los países pobres agobiados por el peso de la deuda externa no deben esperar que la solución a sus problemas “caiga del cielo”, “este no es tiempo de relajar la disciplina ni de esperar que las cosas caigan del cielo. Y lo digo porque en el Vaticano tienen las llaves del cielo, ¿no?” (La Jornada, México, 2000).

“Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento –homo economicus– empresario de sí. El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en auto-explotación (...) acompañada de un sentimiento de libertad. El explotador es al mismo tiempo el explotado” (Han, 2017, pág. 10).



Camdessus dirigió el Fondo Monetario Internacional y posteriormente pasó a ser asesor del Papa, por trece años promovió los planes de ajuste estructural de las economías no industrializadas desde el máximo puesto del FMI, fue nombrado por el Papa Juan Pablo II como consultor del Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz, organismo que encabeza los esfuerzos del Vaticano para reducir o perdonar la deuda de los países en desarrollo, la mayoría de ellos usuarios de préstamos que otorgó el propio FMI. Camdessus, es, por su afinidad con la iglesia católica, catalogado como “el sacerdote supremo del mercado y la apertura económica” (La Jornada, México, 2000).

Con la vinculación de Camdessus al Vaticano hay una conjugación de los tres aspectos: lugar, tiempo y acción:

“Hasta fecha reciente, uno no habría mencionado a Camdessus y al Papa en la misma oración’, dijo Seth Amgott, vocero del grupo de caridad Oxfam International, de Washington. Sin embargo, durante sus últimos meses en el fondo, Camdessus comenzó a hablar el mismo lenguaje del Papa en torno a la disminución de la deuda, agregó Amgott” (La Jornada, México, 2000).

Desde una perspectiva durkhemiana, se hace clara la asociación entre Camdessus y lo sagrado, la actuación es asumida como una manifestación divina en la que su participación en la Iglesia obedece a designios no humanos, lo cual se plasma en la siguiente afirmación:

“el portavoz de Oxfam señaló que era una pena que Camdessus no se hubiera convencido completamente de la necesidad de un rápido alivio de la carga de la deuda mientras todavía estaba en el FMI. Pero nadie pregunta por qué Pablo no se convirtió antes de recorrer el camino a Damasco, simplemente nos complace que lo haya hecho, dijo” (La Jornada, México, 2000).

Allí el déspota dice: ¡Nunca traiciones!, no te salgas del régimen de signos ni de la moral del marketing y los hombres buenos, exitosos, felices, inteligentes, capitalizados; pues ellos son la especie, la esencia universal deseable y fija, en la insistencia de constituir una única subjetividad: el homo economicus y empresario de sí mismo (Foucault, 2007).

Cuando esto sucede, tal comprensión del “poder” captura toda posibilidad diversa de la potencia de la línea de fuga. La segmentariedad dura del Estado-Nación se sostiene al precio de la sobre-codificación binaria, caracterizada por su tendencia universalizante y totalizante. Deleuze y Guattari (2006) dicen que da igual besar la corona del rey que el ano del chivo; de eso se trata, el rostro de una trampa que cierra el círculo de un régimen de significantes, un dispositivo de captura y reterritorialización que dispone el medio ambiente para la libertad de sujetos endeudados y poblaciones reguladas en un funcionalismo estratificado de órganos.



La espiritualidad como actitud en el pensar

En este texto asumimos la espiritualidad como una actitud en el pensar, entendiendo que este no es solo una reflexión, sino que es una praxis, un modo de ser, y esto significa que la espiritualidad como categoría está constantemente siendo definida dentro de contextos sociales e históricos, y que las personas tienen razones específicas para definirla de un modo u otro (Asad, 2001). Es el mismo pensamiento que experimenta, problematiza, eventualiza y ficcionaliza eso que denominamos realidad, una realidad construida en el marco del capitalismo, o lo que Lazzarato llama “Condición neoliberal” (Lazzarato, 2013).

Espiritualidad será jugar un juego profano que desarticula todo y cuanto se acepta como tal, escucha los silencios que le llaman a la traición, a abandonar las propias filas e ir hacia lo desconocido. La espiritualidad rompe la sagrada “realidad” y jugando con la doble articulación, escinde el mito (los discursos de saber)-en un ludus perverso que conserva el rito-, y el rito (las prácticas y relaciones de poder)-en un jocus o juego de palabras que cancela el rito- (Agamben, 2017). Allí la espiritualidad produce un sentido: retomar de raíz la manera en que los hombres problematizan su comportamiento en una actitud experimental de flujo y poesía, de actitud rebelde que sigue, pero no imita:

“encontrar la línea de separación, seguirla o crearla, hasta la traición (...) salir del agujero negro de la subjetividad, de la conciencia y de la memoria, de la pareja y de la conyugalidad (...) Lo importante es salir de él, no en arte, es decir, en espíritu, sino en vida, en vida real. No me privéis de la fuerza de amar” (Gilles & Guattari, 2006, pág. 191).

Traición a la tradición, profanación a lo divino, salirse de la propia fila e ir hacia lo desconocido empujando cada vez más el límite. Traición de amor que no cae en la trampa de la reterritorialización o la muerte. Espiritualidad es profanar lo que era indisponible y separado; restituir al uso; desactivar los dispositivos del poder y restituir al uso común los espacios que el poder había confiscado. Profanar no es la transformación de un modelo sagrado, intentando encajar lo grande en lo pequeño en una suerte de empresa deductiva, sino la destrucción de las pseudoformas expresivas de un eterno retorno al dispositivo sagrado.

La espiritualidad como traición y profanación no es la simple abolición o anulación de un dispositivo, sino la potencia de hacer un nuevo uso de él. Espiritualidad es la potencia que permite volver a hacer experiencias, a no convertirse y vivir en museo y en la permanente imposibilidad de uso. Espiritualidad es reconocer que “Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que (...) conservan el carácter de posibilidad” (Agamben, 2001, pág. 14), es una espiritualidad inesencial.



El afecto traiciona la racionalización, aquí ya nada es medible ni cuantificable, es inefable haecceidad, genius, magia, la muchacha indecible, cuerpo sin órganos, devenir-animal, poder de afectar y de ser afectado. El afecto “es proceso de apropiación existencial a través de la creación continua de duraciones de ser heterogéneas y, en este aspecto, sería mejor renunciar a tratarlo bajo la égida de los paradigmas científicos para tornarnos deliberadamente hacia paradigmas éticos-estéticos” (Guattari, 2000, pág. 230) y espirituales.

La espiritualidad hoy se vislumbra como una forma de resistencia o línea de fuga que permite conjugar por fuera de las religiones aquellos intereses colectivos que superan la perspectiva individualista, sin caer necesariamente en un ámbito sobrenaturalista o vinculado a la trascendencia; según esta forma de pensar, la espiritualidad contempla múltiples vías de acción para potenciar la vida. Si bien las religiones en muchos sentidos jugaron este papel, involucrándose en la forma en que se ordenaron las sociedades y condicionando el ordenamiento de lo sagrado, hoy sus mecanismos no resultan suficientes para vincular a ellas todas las inquietudes y necesidades de estos tiempos. En sí misma, esta situación plantea que las acciones espirituales son políticas en tanto aspiran a ser transformadoras, y, por otro lado, formulan un claro reto a la tradicional forma de organización de las religiones, las cuales deben intervenir cada vez más en la lucha por sociedades más justas si no quieren perder más terreno en la esfera de la vida social.

Asumimos en este texto la espiritualidad como un lugar de encuentro de posibles formas de ver el mundo, un lugar que permite la convivencia de diversas opciones de fe y de variadas posibilidades de existencia basadas en la pluralidad; un lugar del reconocimiento de la diferencia y de lo diferente, en pro de la dignidad humana, de la vida en todas sus manifestaciones y de todo aquello que la posibilita, donde la espiritualidad no se queda en el ámbito de la reflexión, sino que tienen lugar en espacios concretos en los que el discurso se hace patente en prácticas y acciones que transforman la relación consigo mismo, con los otros y con el ambiente, en lo que podemos denominar política de vida.

La espiritualidad parte de la vida en toda su riqueza y complejidad, con sus contradicciones y problemas, con sus aspiraciones y frustraciones y se manifiesta a través de prácticas, de símbolos, del cuerpo, de los sentimientos, de las pasiones y de la experiencia. En este sentido, no puede haber una única definición de espiritualidad, no solo porque sus elementos constituyentes y sus relaciones son históricamente específicas, sino porque ella misma responde a contextos sociales y culturales diferenciados. Definir espiritualidad es ante todo un acto.

En alguna medida, asumir esta manera de análisis es la condición para entender la espiritualidad como política de vida. Esto es, atender al modo por el cual esta produce realidades, agencia actores y moviliza instituciones.



La política de la espiritualidad, por lo tanto, no se refiere a un concepto, sino a una especie de recomendación metodológica que insiste en la necesidad de comprender los usos de la categoría espiritualidad situacionalmente, a partir de las configuraciones de poder y de conocimiento con las que se articula cada vez que es enunciada.

Es de aclarar que no estamos abordando el pensar como un problema epistemológico, sino que, al enunciar la espiritualidad como una forma de pensar que implica una praxis en lo político, la espiritualidad se encarna en las acciones, no es un discurso como retórica, sino una palabra que se hace vida en el orden de lo social permitiendo una política que es la acción intencionada del establecimiento del orden que se desea o anhela.

Pensar la espiritualidad como acción política es reconocer que esta, la espiritualidad, es una tarea de cambio de las estructuras que cosifican la vida. Así, asumir la espiritualidad como política es tomar una posición crítica ante el capitalismo como religión y frente a las realidades a las que ha dado lugar para generar en ellas transformaciones.

Referencias

- Agamben, G. (2016). *¿Qué es un dispositivo?* Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2017). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo Editora.
- Benjamin, W. (1921). *El capitalismo como religión*. Recuperado de http://biopoliticayestadosdeexcepcion.blogspot.com/2010/12/el-capitalismo-como-religion-walter_08.html
- Berger, P. (1970). *El dosel sagrado*. Amorrortu.
- Boito, M. E. (2015). El consumo: forma de identificación socio-comunicativa hegemónica en el marco del capitalismo como religión. *Revista Latinoamericana de Comunicación*, 229-247.
- Caillois, R. (2013). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de cultura económica.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En *Michel foucault, filósofo* (págs. 155-163). Gedisa.
- Durkheim, E. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Akal.
- Fondo, M. (2019). *Fondo Monetario Internacional*. Recuperado de <https://www.imf.org/external/pubs/ft/survey/spa/sup0900/>
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Gilles, D., & Guattari, F. (2006). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Guattari, F. (2000). *Cartografías esquizoanalíticas*. Manantial.
- Han, B.-C. (2017). *La sociedad del cansancio*. Herder Editorial.
- La Jornada, México. (2000). *Michel Camdessus, de banquero a consultor de Juan Pablo II*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2000/08/13/016n1eco.html>
- La Nación. (2002). *Stiglitz volvió a cargar contra el FMI*. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/politica/stiglitz-volvio-a-cargar-contr-el-fmi-nid398467>
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado - Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu Editores.





Espiritualidad y crítica como arte de vivir

Mario Montoya Castillo

Resumen

Este trabajo es una meditación sobre la espiritualidad entendida como necesidad para un habitar poético del hombre o con Kandinsky diremos que es una meditación de nuestro presente que necesita acuciantemente habitar la *época de la gran espiritualidad*. Esta espiritualidad encuentra su techo, su terreno fértil, en el arte, la poesía, la imagen poética y la experiencia estética, pues desde allí la espiritualidad echa a andar la aventura del sentir, pensar y actuar en libertad. Así, la espiritualidad la entendemos desde el arte o, mejor, desde la vida, como construcción, experiencia y experimentación permanentes del ser, que requieren siempre esfuerzo y actitud vital para cultivar nuevas formas de vivir. Por lo anterior, encaramos el problema de la espiritualidad, desde los estudios sociales, como un proyecto político que se ocupa del *arte de vivir* que, a su vez, exige el camino de la crítica en el que la pregunta y el espíritu creativo emergen, siempre que sean necesarios para la vida. Es en este sentido que hablaremos de *espiritualidad y crítica como arte de vivir*.

Se muestra así la tensión que se produce entre una tradición que reconoce la racionalidad científica anclada en lo cognoscitivo y lo conceptual y un espacio abierto e instaurador de lo afectivo para el sentido del ser, para el auténtico pensar que está siempre próximo al poetizar y distante del *cencerreo forzado de conceptos* encerrados en una *cascarilla de palabras*. Este cencerreo lo habitamos en nuestra sociedad dominada por la figura ontológica de ciencia y técnica, repleta de miedos y angustias para vivir estresados, repleta de confort y fascinación que nos pone en inminente peligro: la destrucción. Frente a un presente cada vez más bestial, solo



queda reconstruir y co-construir otra esfera o espiritualidad, que haga habitable la existencia y que nos arroje victoriosa y valientemente a encarar esas formas de dominación. En tal sentido, este trabajo muestra algunos peligros de nuestro presente y hace una invitación política a otro *sentir-pensar-habitar* diferente, sereno y auténtico, siempre en contacto con la naturaleza y con la realidad más próxima, con lo cotidiano, pues allí se encuentra el anclaje fundamental de lo espiritual.

Palabras clave: espiritualidad, crítica, habitar poético, experimentación, creatividad.

Introducción

“De lo que se trata es de que el hombre acceda él mismo a su morada”.

Gadamer

En la tradición de Occidente el espíritu ocupa un lugar importante; sin embargo, haberlo limitado al componente del pensamiento¹ (objetivo e inteligible) ha afectado su dimensión espiritual, pues una visión científica del mundo y la razón moderna ponen entre paréntesis un conjunto amplio de términos (*pneuma*², mística, poesía, habitar poético, espiritualidad) que habitan la existencia, pero que han tenido “una vida subsidiaria, clandestina y disminuida” (Paz, 2003, p. 117). La espiritualidad (siempre en la proximidad con la poesía, el *pneuma*, la mística), ha tenido dificultades para ocupar su lugar, pues siempre ha sido desterrada por la racionalidad científica³. Ahora, clandestina y disminuida, la espiritualidad se mantiene

-
- 1 El *noûs* es el componente intelectual del alma (*psychè*).
 - 2 *Pneuma* (*πνεῦμα*) en griego antiguo significó respiración. En contextos religiosos significó espíritu; es un término próximo a alma (*ψυχή* psique en griego [significó aliento de vida] y *anima* en latín). Desde siempre, *pneuma* indica una tensión y oposición a cuerpo (*σῶμα soma* en griego y *corpus* en latín), también la oposición entre lo material y lo espiritual (Cf. Furley, 1999). Sin duda, este término es un *sema* que, como texto virtual, se expande ampliamente según su uso. Por ejemplo, para el cristianismo, lo espiritual establece un circuito entre lo divino y el ser humano a partir de un Dios trinitario que deriva en dos tricotomías importantes, por un lado, padre, hijo y espíritu santo y, por el otro, cuerpo, alma, espíritu. En otros horizontes posteriores, es frecuente la fusión entre alma y espíritu.
 - 3 Heidegger se sitúa expresamente en contra de la Ilustración y sus valores en el que el conocimiento humano puede alcanzar techos desconocidos y en el que la historia sigue un proceso imparabable que nos conducirá, al conocimiento puro y pleno, al conocimiento absoluto. Se pone en cuestión la confianza y el optimismo de la ilustración y, en esta misma línea, se ataca la verdad lógico-analítica, la verdad de la ciencia. Con Heidegger diremos que la ciencia está bajo sospecha. El progreso que promete la ciencia es cuestionable, pues la historia no sigue reglas establecidas ni tiene garantizado de antemano su éxito y tampoco la felicidad, la paz perpetua. Podríamos decir que la confianza en el saber de la ciencia y en el progreso de la historia están heridos de muerte.



como elemento central de nuestra existencia; parafraseando a Paz (2003), diremos que espiritualidad y poesía son “experiencias de nuestra otredad constitutiva” (p. 164).

Para orientar nuestro trabajo, indicamos preliminarmente que una distinción reconocida entre religión y espiritualidad es el hecho de que la religión está ligada desde siempre a la idea de salvación. Un ser ya constituido que se encuentra dividido y sufriendo debe encontrar la cura para superar su mal, para ser salvado. La espiritualidad no es salvación de un ser ya constituido. La espiritualidad es construcción y experiencia del ser. La espiritualidad se devela, es una forma de revelación poética (Paz, 2003). Para decirlo en el tono del Doctorado en Estudios Sociales (DES), diremos que la pregunta orientadora sería “¿qué elementos perseguimos en la relación entre subjetividad y espiritualidad? (...) [También podríamos decir que] la espiritualidad puede ser concebida como un esfuerzo, una actitud vital, una manera de vivir que encarna una vida crítica, (...) [pues] la primera idea básica es que cualquier modo de crítica exige un cierto modo de vivir” (Cf. Perea, 2020).

En el momento que vivimos, se trata de revisar las complejidades y multiplicidades que mueven el ámbito social y cultural en lo que a la espiritualidad se refiere. Esto en la amplitud de problematizaciones como la globalización digital y económica; las disputas generadas por la problemática de la fe y las religiones; las formas plurales y ortodoxas de las cuestiones filosóficas y teológicas. Una revisión rápida de las apuestas e investigaciones que sobre espiritualidad avanzan nos indican la anchura y la diversidad de temáticas, en el mundo de la vida cotidiana en el que habita un cuerpo, su lugar, su espacio; dicho cuerpo, espacio y lugar, definen las prácticas de un ser humano, por ejemplo, en la creación artística, teatral o cinematográfica; o en las prácticas del artesano, del médico, del campesino, de la prostituta. En fin, se trata de ir a la búsqueda de sentido en todo aquello que hacemos como seres humanos que nos diseñamos y nos rediseñamos, nos construimos y nos reconstruimos, nos pensamos y nos repensamos.

Una pregunta, para seguir por este camino refiere al porqué abordar e insistir en la espiritualidad en nuestro tiempo. Una idea clara es la necesidad de situar esta perspectiva en el mundo de la vida cotidiana; también es necesario abordar la espiritualidad para no confundirla con lo religioso como marca ideológica, pues en tiempos modernos opera la desdivinización, diferente al ateísmo, que implica que Dios ya no es el fundamento de todo. Y, quizá lo más importante, nuestro tiempo no puede seguir en el abandono de lo espiritual, pues este atraviesa toda la vida afectiva, la vida cotidiana. Siguiendo a Heidegger (2006a), diremos que el estado de ánimo, la disposición emotiva (*stimmung*) son centrales para la comprensión del *Dasein*, pues este, el estado de ánimo, siempre estará presente en el ser que habi-



ta. “El comprender no flota jamás en el vacío, sino que está siempre afectivamente dispuesto. Siempre el ahí es abierto o cerrado corroginariamente por el estado de ánimo” (Heidegger, 2006a, p. 356, (§68, 340))⁴.

Siempre habrá una disposición afectiva (*stimmung*) que habita al ser en la vida cotidiana. Esto es de interés, pues como ya se indicó, pone en tensión, por un lado, una tradición que reconoce la racionalidad científica instalada desde la mirada de Sócrates para anclar al ser en lo cognoscitivo y conceptual y, por el otro, un espacio abierto e instaurador de lo afectivo para el sentido del ser. El ser se manifiesta, acontece, en estado de ánimo como el espanto, el júbilo, el asombro, la angustia, el pudor, el aburrimiento, la serenidad. El camino del pensar esencial inicia y avanza acompañado de todas las posibilidades de afecciones fundamentales. Cuando no habitamos el lugar en la sintonía de los estados de ánimo, “entonces todo se convierte en un cencerreo forzado de conceptos y en una cascarilla de palabras” (Heidegger, 2006, p. 21). Desde nuestra trinchera de combate, la del Doctorado en Estudios Sociales, diremos que *experimentamos* el mundo desde los estados de ánimo y, gracias a esto, a la disposición emotiva, el ser se manifiesta. Una bella referencia a los estados de ánimo lo encontramos en *¿Qué es la filosofía?* (Heidegger, 2013) en la que este filósofo mira la historia de la filosofía e indica que los estados de ánimo han marcado los momentos de la filosofía; así, por ejemplo, al pensar griego lo atravesó el asombro; la filosofía moderna estuvo impregnada por la *dubitatio*; nuestro presente está invadido por el espanto. Nuestra época habita en la maquinación, en una sociedad dominada por la figura ontológica de ciencia y técnica más el despliegue de la tecnología que, además de producir confort y fascinaciones, también nos pone en inminente peligro; la destrucción. De allí que el papel de la filosofía esté orientado a diagnosticar y señalar los peligros y, por el otro, un pensar, una serenidad y un habitar auténticos que permitan recuperar la conexión con la naturaleza y con la realidad más próxima, con lo cotidiano. Allí está el anclaje fundamental de lo espiritual; el horror y el espanto que invaden la vida exigen meditar en la espiritualidad, más allá del dogma religioso.

Frente a ese miedo, frente a ese espanto, frente a la injusticia, frente a la aniquilación, frente a la desigualdad, frente a las vidas indignas que se viven, frente a una minoría de edad, frente a un abandono de los afectos y de lo simbólico-emocional, frente a la dominación de la ciencia y la técnica, frente a los cuerpos martirizados y desmembrados, frente a la historia de la infamia, frente a una memoria llena de remolinos, frente a los estados fascistas, frente a instituciones ortopédicas y mutiladoras de libertad,



4 Sobre la disposición afectiva ver también § 29, p. 158 ss., de *Ser y tiempo*.

frente a las prácticas deshumanizadas, frente a un presente cada vez más bestial⁵ solo queda reconstruir y co-construir otra esfera que haga habitable la existencia. Esa esfera es la espiritualidad que nos arroja victoriosa y valientemente a encarar esas formas de captura, de dominación⁶. Es decir, la de avanzar en un proyecto político que haga posible el diseño y el impulso de otras formas de vida, que se instalen en el sentir, el pensar y el actuar como formas de resistencia, esto es *un arte para la vida* (*Über das Geistige in der Kunst*)⁷.

En el seno de la espiritualidad contemporánea, enfatizamos la idea de la crítica como espacio de acción y del pensar. Este sería un espacio para arriesgar la palabra, el sentir y el pensamiento en y para el encuentro con otros en la perspectiva de enriquecer y desarrollar su espíritu crítico. Ya indicamos que hay diferentes formas de pensar y actuar espiritualmente. Nuestro camino espiritual es alumbrado por las voces de la crítica para

-
- 5 Una nota apropiada aquí, sería recordar que Freud, en su teoría, asoció el mecanismo de la creencia con la necesidad y el deseo del sujeto de reparar la falta que se siente en el corazón mismo de su existencia; el sujeto estaría naturalmente inclinado a operar, de acuerdo con los recursos que también le ofrece la sociedad, para efectuar una serie de desplazamientos que tienen como fin negar la pérdida sufrida. Toda forma de adhesión a un sistema de creencias que plantea la posibilidad de salvación descansa sobre espirales fantasmales que hacen que el sujeto escape de una realidad percibida como insatisfactoria o insuperable.
- 6 En el mundo hay dolor, mal, imperfección, violencia, desigualdad; en medio de todo esto hay esperanza. La esperanza es el destino del hombre que para Fichte no es otra cosa que armonizar, hacer perfectible el mundo, en donde los otros también coexistan. Es hacer del mundo algo mejor, llegar al estado idealista de la paz. Mi destino es vencer la muerte, vencer lo natural, mi destino es la esperanza. Armonizar, mundo perfectible, coexistir, mundo mejor, paz y esperanza están en correspondencia con un llamado: ¿A qué está llamado el hombre? Con Fichte, el hombre está llamado a respetar la humanidad, el destino del hombre (Fichte, 1976). Recordemos brevemente que el bello texto de Fichte (1976) titulado *El destino del hombre*, en su tercera parte, formula dos preguntas de base: ¿quién soy yo?, ¿cuál es mi destino? En tal sentido y en clave fichteana, diremos que este apartado es una revelación, una indicación del camino y el lugar a donde quiere llegar Fichte. Si hacemos justicia y le concedemos a Fichte el valor de escribir con sinceridad, entonces debemos juzgar el esfuerzo filosófico no desde lo aprendido y memorizado, sino precisamente, desde la conciencia de lo que se ha olvidado, como es la conciencia del hombre. Vale decir que cuando se aborda el tema de la espiritualidad, hoy, este puede ser un llamado o una invitación política importante para no caer en la figura del vacío. Parafraseando a este autor, estamos frente a un tema-texto para el hombre y no para el sabio, pues al escribir, pensar, sentir y actuar en el horizonte de la espiritualidad, significa hacerlo para la vida y no para la escuela. Como señala la presentación de este libro, su mayor logro consiste en “plantear con gran libertad literaria cuestiones que siguen siendo centrales para la filosofía actual: la conciencia inmediata, la intuición, la intersubjetividad o la existencia misma de una conciencia moral”.
- 7 *Arte para la vida* es la traducción literal del importante libro del pintor Wassily Kandinsky titulado: *Über das Geistige in der Kunst*, que ha sido traducido a casi todas las lenguas con el título de: *De lo espiritual en el arte* (1910). Allí nos dice que esta es la *época de la gran espiritualidad*, en la que es menester seguir con “la ya iniciada construcción del nuevo reino espiritual, (...) ya que [e]l espíritu es el alma de esta época” (Kandinsky, 1992, p. 122).



abordar y actuar frente a las problemáticas contemporáneas, en unos tiempos en los que, habitar el mundo espiritualmente, exige un paso fundamental: ganar conciencia de lo que ha pasado y de lo que pasa y tener una voluntad de querer abrir caminos nuevos. ¡Un arte de vivir! Sí, un arte de vivir que no confunda el “ir mejor” con otro distante y distinto de “ir más lejos”. Que no confunda el buen vivir con el abrumador costo del éxito y del progreso.

En la misma línea anterior, sabemos que desde Kant a Levinas, por no decir hasta nuestros días, hay problematizaciones que permiten pensar una ética de lo humano, mejor, un proyecto ético de lo humano. A lo largo de este trayecto se formulan las preguntas del fundamento ético, de la acción y de lo que significa tener una buena vida. También podemos señalar que el sujeto moderno se desplaza entre el desarraigo, el exilio y la búsqueda de identidad, es decir, un sujeto en el que está siempre presente la problematización de una vida ética que avanza entre un pertenecer y un reivindicar identitario, entre la escogencia de una vida y, a la vez, la búsqueda de nuevas formas para establecerse⁸. Todo esto es una forma de volver a toda una tradición filosófica y a sus nociones fundamentales que pueden y deben ser resituadas en nuestro presente. Por ejemplo, la economía de mercado o la modernidad avanzada⁹, que tantos cuestionamientos genera actualmente sobre lo que significa lo humano, el humanismo y su devenir, nos remite a problemas como el de la identidad y las identidades en un mundo global.

Seguramente, la espiritualidad esté muy próxima a la imagen de un individuo que cultiva su interioridad, su vida privada, a un conocimiento y cuidado de sí y, especialmente, a una relación con el *ser* y *el lugar*, con el *ser* y *el tiempo*, con el *ser* y *los otros* que permitan construir y co-construir una forma de vida *más amable*. Seguramente, también la espiritualidad sea

8 Una pregunta obligada es ¿cómo avanzar en un mundo tan abierto y diverso en el que un sujeto puede construir su subjetividad con múltiples voces, con ecos de voces, con recuerdos de voces, como si se tratara de una polifonía amplificada, pues en tiempos de liberalismos y de democracias, las subjetividades han aflorado y el pluralismo se ha acentuado. ¿Cómo reconstruir una identidad en el marco de estos relativismos? Hemos vivido y lo vemos a través de las pantallas que una persona puede experimentar prácticas nuevas, como el yoga, la meditación y que esas mismas personas pueden luchar o resistir a formas políticas o religiosas. ¿cómo avanzar en un proyecto que recupere lo espiritual como arte de vivir que recupere al individuo y al colectivo?

9 En su libro *La société des consommateurs* (2001), el profesor Robert Rochefort, nos habla del individualismo y de la conquista de la libertad. Para este autor, “cada momento de la sociedad de consumo es una mediación entre los modos de vida, modos de producción y sistemas de valores” (p. 38). En este mismo contexto nos refiere el *individualismo triunfante* que se traduce como un modo de consumo demostrativo que designa el paso de una “lógica semi-colectiva dominante, fundada en el equipamiento del hogar, al desarrollo de una aspiración individualista basada en el equipamiento de la persona y en la satisfacción de sus propias necesidades” (p. 80).



una forma de habitar que requiera la sociedad y la cultura en una época en la que poco se defiende la vida. Habitar el mundo, estar en el mundo, habitar en lo espiritual significa establecer un vínculo con la naturaleza y la libertad del alma. No se trata de algo que esté relacionado con la riqueza material, ni la gloria mundana o algún bien exterior, cualquiera que sea.

Se trata de algo más elemental y sencillo. Escuchemos la siguiente indicación: “(...) si pensamos lo que implica el hecho de que un árbol floreciente se nos presente, de modo que nosotros podamos colocarnos frente a él, se impone que ante todo y finalmente no nos deshagamos del árbol en flor, sino que por fin lo dejemos estar allí donde está” (Heidegger, 2005, p. 37). Este apartado nos permite albergar el pensar, más allá de la representación o de la perspectiva de la ciencia, pues se trata mejor de una experiencia fenomenológica¹⁰. No se trata de ver el árbol desde el conocimiento científico. Se trata de habitar, estar en, permanecer allí, ir al encuentro de las cosas, estar en la inmediatez de lo vivido que llama el pensamiento pues, “(...) [!]a atracción de lo impensado que se rehúsa en las cosas es el alimento mismo del pensamiento” (Kisiel, 1999, p. 158). Allí está la magia del pensar y de la verdad siempre en apariencia, siempre en ocultamiento, siempre aletheia, siempre en la proximidad con el pensar poético. Siempre distante del pensar de la ciencia.

Habitar *en*, permanecer, estar en la inmediatez de lo vivido, es decir, el pensar desde esta posibilidad, implican un cuerpo en actividad, un hacer y, en esta orientación, pensar lo podemos comparar “(...) con algo así como construir un armario” (Heidegger, 2005, p. 78). Pensar no es un asunto de apropiar, producir conceptos, sino más bien, el pensamiento es una producción, transformación de lo real con la mediación del cuerpo. Así, habitar *en*, pensar, Heidegger lo relaciona con el trabajo del carpintero para poner de presente, para situar “el ámbito de la mano de obra” (p. 78), y ese estar *en*, que le permite al carpintero estar en correspondencia con la madera, su material, en el que algo se desoculta y se produce siempre, pensar es una auténtica transformación del ser, en este caso es la transformación del

10 Heidegger realiza una “transformación hermenéutica de la fenomenología (...) disocia el término “fenómeno” de la percepción y el conocimiento teórico, con lo que se abre la posibilidad de una interpretación en términos ontológicos. El fenómeno no se da exclusivamente en la conciencia, sino que es una manifestación del ser. (...) El fenómeno, por tanto, es un modo distintivo de comparecencia” (Escudero, 2009, p. 137). Con Heidegger diremos que “[!]a expresión ‘fenomenología’ significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo de esta. Cuanto más genuinamente opere una concepción metodológica y cuanto más ampliamente determine el cauce fundamental de una ciencia, tanto más estará arraigada en la confrontación con las cosas mismas, y más se alejará de lo que llamamos una manipulación técnica, como las que abundan también en las disciplinas teóricas. El término ‘fenomenología’ expresa una máxima que puede ser formulada así: “¡a las cosas mismas!”” (Heidegger, 2006a, pág. 51, (§7, 27-28)).



carpintero y la madera. Allí se instala la apertura, allí avanza el *acontecimiento*, pues en el caso del carpintero siempre estará en el lugar de lo inédito, pues se distancia, por ejemplo, de preocupaciones que mueven los objetos y la producción hoy (lo económico), y estará a la escucha atenta de lo que diga en cada caso la madera. Esta es la aventura a la que son proyectados, arrojados, el poeta y el pensador en Heidegger (Heidegger, 2005, p. 77); ellos, desde su lugar, son quienes escuchan las significaciones escondidas de las palabras. Así, diremos que: transformación, traer las cosas a la presencia, develar algo, son tareas del pensar y de la poesía cuya fuente primordial es el lenguaje, fuente que atraviesa nuestro ser, nuestra existencia.

Lo anterior obliga a pensar en el lenguaje como algo distinto a un instrumento. Habitar poéticamente es darse forma a sí mismo, es crear un mundo que le/nos dé cobijo. Desde este habitar, el hombre se interpreta y define sus posibilidades que, con Heidegger, llamaremos *creación esencial*. Dicha creación se encarna en el lenguaje, pues de lo que se trata es de darle forma al espacio abierto en la que el hombre avanza, en ese camino siempre en gerundio como lo enseñó Derrida, en ese camino de construcción y reconstrucción. Habitar poéticamente exige la meditación y el preguntar, como indicamos antes, por el *pensamiento-poesía-lenguaje* que es quizá una articulación de todo el pensamiento de este pensador.

Para Heidegger, la esencia de la técnica moderna reside en el dispositivo (*Gestell*), que a manera de provocación o fascinación se dispone a entregar una energía que se puede acumular como un depósito disponible. En la época de la técnica, las cosas no pueden existir como tales, la técnica las convierte en objetos de manipulación, las cosas son explotadas y utilizadas en el deseo infinitamente creciente del hombre y su necesidad absoluta; la necesidad técnica de una cosa se convierte en la única medida desde la cual se puede tratar.

A propósito del lenguaje en esta mirada crítica, que nos lo deja ver como instrumento o herramienta de comunicación, valdría la pena recordar que es una de las formas de abordar la enseñanza-aprendizaje de la lengua. Casi siempre respondemos a la interrogación por el lenguaje, indicando que es un instrumento, una herramienta de comunicación. Pero, si meditamos, si nos interrogamos sobre lo que significa instrumento, difícilmente podríamos encerrar al lenguaje allí. Podríamos decir que se trataría de un instrumento, por lo menos, bien raro, pues si entendemos con Heidegger que *pensar es crear un lenguaje nuevo*, imagino un instrumento que se abre camino a cada instante, que no se deja sujetar, pues se trataría de un experimentar constante, de un jugar permanente en el que no jugamos con este raro instrumento, sino más bien que este juega con nosotros y, al hacerlo, retuerce la lengua en cada relámpago, en cada lugar y la convierte en algo inservible, improductivo para la comunicación.



Para hallar la línea de fuga de un lenguaje tecnificado-tecnologizado, el lenguaje como instrumento, es esencial hacer hablar al lenguaje mismo. Esto significa encarar la tarea de seguir un camino en el que dicho lenguaje tecnificado pueda ser superado por el lenguaje poético que, en última instancia, es lo que significa Heidegger en su texto *De camino al habla* (1987)¹¹. Para escapar a la tecnificación del lenguaje, es tremendamente significativo conservar la esencia poética del lenguaje. La poesía avanza en la superación del lenguaje como instrumento, pues en esto consiste la esencia de la poesía, en el dejar-habitar (*wohnenlassen*) de la poesía que abre camino para escapar del peligro técnico.

En clave heideggeriana, diremos que la desocultación hay que lograrla en todo momento y que, para ello, es preciso “lucharla”; en esta lucha aparece el trabajo del lenguaje ya sea conseguido desde lo poético o desde el pensamiento.

Cuando los creadores se han retirado del pueblo y apenas se los tolera todavía como rareza extravagante, como adorno, como pájaros raros y ajenos a la vida real, cuando se suspende la lucha auténtica y se desplaza a la mera polémica, a los quehaceres y maquinaciones del hombre dentro de lo materialmente existente y disponible, entonces ya ha comenzado el decaimiento (Heidegger, 2001, pp. 64-65).

La poesía permite el *dejar-habitar*. Dicho de otro modo, es la que posibilita que la vida sea verdadera, ya que la poesía es la que guarda, cuida, protege, preserva las cosas en su ser. Poetizar también significa estar en la proximidad de lo distante. Habitar el mundo, estar en el mundo, cuando vivimos en el mundo, sea trabajando la tierra, filosofando, enseñando, cinceland, martillando, o cualesquiera que sean nuestras ocupaciones cotidianas, lo cual es esencial para ser un hombre auténtico. Estamos indicando que se trata de algo que apunta a lo espiritual, es decir, algo que se relaciona íntimamente con la naturaleza y la libertad del alma.

Esta empresa de aprender a habitar poéticamente, de reconocer otra medida diferente al calcular, esto es, la medida del habitar poético que es la esencia misma del hombre implica el hablar poético del filósofo donde pueda brotar la palabra inaugural, la palabra fundante, tal como lo indica Vattimo (1992), pues se trata de una palabra que “rompe la continuidad



11 *Unterwegs zur Sprache* se traduce en español con el título *De camino al habla*. Constituye un libro que recopila artículos y conferencias del filósofo alemán Martín Heidegger escritos entre 1950 y 1959. Allí hay una meditación y pre-ocupación por el habla, la palabra y el lenguaje poético. Allí podemos leer los siguientes textos: “El habla”, “El habla en el poema”, “De un diálogo del habla”, “La esencia del habla” y “La palabra”, “El camino al habla”.

del mundo precedente y funda uno nuevo. Estos eventos inaugurales son eventos del lenguaje, y su sede es la poesía” (p. 19). La poesía muestra el camino¹².

Digamos, entonces, que esta época está marcada por una ausencia de techo espiritual, por lo que tener un lugar y un hogar real es esencial para nosotros. Así, se indicó una conexión íntima entre poesía y vida, porque es solo la poesía la que hace posible un auténtico habitar sobre la tierra. En el tiempo poético realmente se vive y fuera de él, existimos como cualquier máquina en la época de la técnica. La poesía nos prepara para el acontecimiento (*Ereignis*). La poesía transforma nuestro tiempo cotidiano y unívoco, es decir, la poesía es la apertura a un posible nuevo mundo de vida. Como lo indica el mismo Heidegger, la tradición metafísica de Occidente es una constitución onto-teológica, es decir, la metafísica no tiene fundamento, razón por la cual Heidegger denomina a su filosofía una “ontología fundamental”, pues para nuestro autor la filosofía occidental, es decir, la cultura occidental, ha olvidado el verdadero fundamento y origen que él llama *ser*.

Hemos vinculado la crítica que hace Heidegger de la figura ontológica de ciencia y técnica con la determinación del habitar poético del hombre, y hemos explicado el vínculo entre lenguaje poético y el habitar poético, que muestra la temporalidad del lenguaje poético y su esencia de “dejar vivir” a la manera heideggeriana. “Habitar poéticamente” es un verso del poema de Hölderlin en *El amable azul* meditado por Heidegger especialmente en el texto de *Poéticamente habita el hombre*.

A lo largo de este camino hemos indicado tres cosas sencillas que se convierten en retos complejos, difíciles y peligrosos para vivir la vida.

1. La crítica que hace Heidegger a la época de la imagen del mundo dominada por la ciencia (ya dijimos que allí no se piensa) en la que es acuciante la presencia de un habitar poético.
2. La apuesta política en la que se empeña el Doctorado en Estudios Sociales (DES), en las investigaciones de este año escolar 2020, para sentir, pensar y actuar, o mejor, para adoptar una manera de vivir que encarna una vida crítica: *un arte de vivir* que abre nuevos caminos por fuera y distantes de los remolinos del éxito y del progreso.



12 Nuestro tiempo apela a los verdaderos poetas para iluminar la esencia de la poesía. Esto es, como ya se ha indicado, la profundización de la comprensión del pensamiento, y Hölderlin es un poeta. Heidegger encuentra en cierto sentido una ontología de la poesía con su acercamiento a Hölderlin. La relación original *pensamiento-poesía* aparece una vez que se aprende el lenguaje desde el punto de vista del ser. Para Heidegger, el estatuto de Hölderlin no está en la historia del pensamiento, sino en el futuro, y este futuro es diferente del mundo de ciencia y técnica que es lo que domina nuestro presente.

3. Una vida encarnada en la crítica nos aproxima a la espiritualidad entendida como construcción y experiencia del ser, en la que acontece siempre una actitud vital, un esfuerzo. La poesía, el arte en general, nos pueden situar en el habitar poético, en *la época de la gran espiritualidad*.

¿Una vida difícil y peligrosa? Sí, no es una tarea fácil. Muchos autores lo han indicado, ya sea desde el arte, la filosofía o la literatura. En Nietzsche, por ejemplo, está la figura del equilibrista en *Así Habló Zaratustra*; el mismo Heidegger nos enseñó que el auténtico pensar tiene su lugar cuando caminamos por la línea del peligro, siempre en las fronteras del *entre* y el *en*; Paul Klee pintó y *El equilibrista*; en literatura, Cortázar escribió *Más sobre escaleras*, cuento corto en el que se palpita el subir y bajar escaleras de espaldas. Todo esto es algo muy peligroso, incómodo, vertiginoso y a la vez bello, pues así estaríamos en un auténtico arte de vivir. Dicho arte de vivir siempre será un arriesgarse, pues además de ir desnudos, desasidos, es fácil tropezar y caerse. Eso fue lo que le sucedió al equilibrista de Nietzsche, quien se jugó la vida durante toda su existencia.

La obra y el artista

Ubicar *obra-artista* hace que pensemos en un camino en el que se avanza paso a paso, en el que no se sabe con precisión lo que se busca y en el que se encuentran muchas cosas (en el arte abstracto sería un bucear en el mundo interior). Diremos para lo que nos interesa en este trabajo que el artista está siempre en obra de arte en permanente construcción y, en consecuencia, está siempre en la apertura en la que, como ya dijimos, los estados de ánimo, el temple anímico, o también disposición afectiva, juegan un papel fundamental, pues siempre están presentes, a pesar de que han sido bastante olvidados en Occidente; en los estados de ánimo “el *Dasein* queda puesto ante su ser en cuanto Ahí. (...) El estado de ánimo manifiesta el modo “cómo uno está y cómo a uno le va”. En este “cómo uno está”, el temple anímico pone al ser en su “ahí”” (Heidegger, 2006a, p. 159, §29, (134)). Heidegger con esto muestra el carácter singular de algo, lo que le hace esta y no otra cosa; Heidegger también lo llama la facticidad o existencia del *Dasein*, arrojado en el mundo, que es revelado al *Dasein* en su estado de ánimo. El *ahí* es un entorno de relaciones significativas, habita un entorno que le es familiar, estar-*en-el-mundo* desde el que se proyecta en sus posibilidades, que son modos en los que las cosas pueden cobrar sentido o significado.

En este contexto, con Kandinsky diremos que “cuando el alma del artista vive, no necesita el apoyo de las teorías y de la cabeza” (p. 116), pues realmente hay una fuerza superior que lo moviliza y lo dinamiza ya que si, “bello es lo que brota de la necesidad anímica interior, [se convierte en] el aceite con el que se hace posible el movimiento ascendente y progresivo del



triángulo espiritual: movimiento lento, apenas perceptible, a veces aparentemente estancado, pero siempre constante e ininterrumpible” (p. 117)¹³. Hay una potencia que mueve, hay un esfuerzo que hace que en momentos luminosos aparezca la obra de arte. Este aparecer exige del artista mucho trabajo y mucho esfuerzo. Por esto mismo el artista es acción, cincelar..., el artista engendra. En el esquema de la vida espiritual el artista “se mueve en la realidad, despacio, pero con seguridad y fuerza indómita, hacia adelante y hacia arriba (p. 31). El artista avanza siempre en una espiritualidad en la que

(...) se encierra la emoción anímica del artista (...), el arte inicia el camino sobre el que más adelante encontrará inefablemente el perdido «qué», el qué que constituirá el pan espiritual del despertar que inicia. Este «qué» no será ya el «qué» material y objetivo del periodo superado, sino un contenido artístico, el alma del arte, sin la que su cuerpo (el «cómo» no puede llevar una vida completa y sana (p. 32).

Así, el artista está siempre en movimiento, construyendo, encarando sus posibilidades, abriendo nuevos mundos, arrojado y proyectado. De acuerdo con lo anterior,

el artista debe (...) utilizar las formas según sea necesario para sus fines. [Es necesaria] la libertad sin trabas del artista para escoger sus medios. (...) esta libertad total ha de basarse en el fondo de la necesidad interior (que se llama honradez). Esta necesidad es el derecho a la libertad absoluta (p. 114).

Cuando el arte no encuentra su lugar, es porque está narcotizado, no hay libertad, y se encuentra en “un hueco que (...) puede llenarse fácilmente con veneno y peste” (p. 115). Sin embargo, Kandinsky es el pintor de la esperanza, pues anuncia la época de la gran espiritualidad que hará posible que el arte reviva, pues “la fuerza indestructible del arte y del alma viva (...) puede ser narcotizada pero no aniquilada” (p. 115).

Diremos entonces, que lo espiritual es germen del futuro que traducimos como posibilidad de mundos nuevos, formas otras de abrir caminos, de construir. La aspiración espiritual está en correspondencia con el arte nuevo, distante de las formas pasadas, por lo que lo espiritual es una gran potencia del futuro. Es una apuesta estética de la existencia, desde el escudriñar en el sentir íntimo para armonizar todo lo que es la obra de arte como construcción como espacio engendradora del futuro. Por lo anterior, diremos que hay una correspondencia entre *obra-artista-crítica-espiritualidad*.

Todo esto exige para Kandinsky un nivel alto, casi obsesivo, de experimentación con el color y su correspondencia con la música, con lo que alcanza la idea de la desmaterialización del arte y para él, cada color contiene un



13 Recordemos que la vida espiritual está representada esquemáticamente con el triángulo agudo. “El triángulo se mueve despacio, apenas imperceptiblemente hacia adelante y hacia arriba” (p. 28).

sonido, un sentimiento, una sensación y un sentido. La pregunta más general podría ser: ¿cómo suena el color? (en *De lo espiritual en el arte* da como ejemplos altos a Cézanne y a Hodler, de aquello él denomina composición melódica). En sus trabajos muestra el significado de los colores. Así, por ejemplo, el verde es el más apacible de los colores, que en la música está representado por las melodiosas notas del violín. El blanco es la armonía del silencio y también ejerce en nosotros una fuerza negativa como las pausas que rompen una melodía. Está el silencio total de la muerte vestido de color negro y en la música representada por la profundidad y pausas finales, por lo que para este autor es el color con menos armonía. La luz cálida roja está en correspondencia con las trompetas fuertes, ásperas y estrepitosas; un rojo frío lo asociamos al tono medio de un chelo; una nota naranja nos recuerda al Ángelus; el violeta nos remite a notas profundas; el azul es el color celestial (una luz azul es como la flauta o el chelo más oscuro); el atronador contrabajo y el azul más oscuros de todos: el órgano. En realidad, este gran pintor quería encontrar el sentido de una comunicación universal a través de la percepción del color, pues con Kandinsky diremos que los ojos humanos tienen un hermoso teclado y el alma es un piano universal. Con Wittgenstein diremos que el lenguaje o, mejor, “pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación” (Wittgenstein, 1999, § 6). Aquí escuchamos nuevamente la resonancia de la *experimentación-crítica-espiritualidad*, todas convergentes en posibilidades otras y en otros mundos.

Cada uno de nosotros debe construir su propia pirámide y avanzar por la senda de triángulo, el esquema de la época de la gran espiritualidad que, en el caso de Kandinsky era un esfuerzo por escuchar y pintar las figuras de lo invisible. En esta construcción y coconstrucción es importante tener presente que “toda obra de arte es hija de su tiempo, muchas veces madre de nuestros sentimientos” (p. 21) y que en el arte siempre está la exuberancia de la vida y, por tanto, la obra es una traducción de la vida personal y una creación de mundo. En el fondo, siempre está presente la lucha por la libertad en la que la imaginación permite escapar y salir de la *encrucijada del laberinto*. Sin duda, Kandinsky destaca este proyecto desde lo individual. Otros desde lo individual y colectivo también lo piensan para desenrañar las complejidades de la sociedad contemporánea en la que aún está ausente el sentido del ser o, para decirlo con nuestro autor aún no estamos próximos o no experimentamos esa época de la gran espiritualidad. Sí se mantiene firme la idea de que el arte es una posibilidad absolutamente potente para la vida. El arte, el auténtico arte jamás enmascara.

Ustedes preguntaban si la experiencia de la libertad no se vuelve insostenible. Hay dos respuestas a esta pregunta, que son solidarias. La experiencia de la libertad se vuelve insostenible en la medida en que no se logra hacer nada con esa libertad. ¿Por qué queremos la libertad? Primero, la



queremos, ciertamente, por ella misma; pero también, para poder hacer cosas. Si no se puede, si no se quiere hacer nada, esa libertad se convierte en la pura figura del vacío. Horrorizado ante ese vacío, el hombre contemporáneo se refugia en la acumulación laboriosa de sus «ratos libres», en una rutina cada vez más repetitiva y cada vez más acelerada. Al mismo tiempo, la experiencia de la libertad es indisociable de la experiencia de la mortalidad: aquí también el ejemplo de las religiones es elocuente. Un ser-individuo o sociedad- no puede ser autónomo si no ha aceptado su mortalidad. Una verdadera democracia-no una «democracia» como simple trámite-, una sociedad autorreflexiva, y que se autoinstituye, que siempre pueda cuestionar sus instituciones y sus significaciones, vive precisamente en la experiencia de la mortalidad virtual de toda significación instituida. Sólo a partir de ahí puede crear y, en último caso, instaurar «monumentos imperecederos»: imperecederos en tanto demostración, para todos los hombres del futuro, de la posibilidad de crear significación habitando al borde del Abismo (Castoriadis, 1997, p. 84).

Amarillo-rojo-azul-libertad

El arte moderno solo puede nacer cuando los signos se convierten en símbolos.

Almiar, puesta de sol. Claude Monet, 1881.



Iniciemos con una evocación.

Me molestó no haberlo reconocido. Además me parecía que el pintor no tenía ningún derecho a pintar de una manera tan imprecisa. Sentía oscuramente que el cuadro no tenía objeto y notaba asombrado y confuso que no solo me cautivaba, sino que se marcaba indeleblemente en mi memoria y que flotaba, siempre inesperadamente, hasta el último detalle ante mis ojos (Kandinsky, 1995, pp. 10-11).

Estas palabras de Kandinsky describen su experiencia ante la obra *Almiar* de Claude Monet (1891)¹⁴, y, en nuestra escucha, dice cosas importantes para el arte. La primera, la idea de ruptura, la idea de un mundo nuevo, que en nuestro horizonte ubicamos en convergencia con la crítica, pues se trata de una nueva forma de encarar la pintura, un *giro*. La segunda, ese mundo nuevo en la pintura tenía como fondo otro mundo, el de su época, la del joven Kandinsky quien, como él mismo indica, “solo conocía el arte realista” (p. 10); esta experiencia le permitió ganar conciencia de una época y también reafirma la idea de que la verdadera obra de arte, “separada [del artista] adquiere vida propia” (p. 113). Una tercera, el estado de ánimo como fuerza, como potencia que impulsa al artista a crear y a seguir como un buen equilibrista por la línea del peligro, como ascendiendo y descendiendo, de espaldas y a oscuras, unas largas escaleras externas.

Todo esto no estaba muy claro y yo era incapaz de sacar las consecuencias simples de esta experiencia. Sin embargo, comprendí con toda claridad la fuerza insospechada, hasta entonces escondida de los colores que iba más allá de todos mis sueños. De pronto la pintura era una fuerza maravillosa y magnífica. Al mismo tiempo-e inevitablemente- se desacreditó por completo el objeto como elemento necesario del cuadro (p. 11).

La última referencia indica la importancia de las *figuras de lo invisible* que en general, definen lo que conocemos como arte abstracto, en el que no hay objeto en la obra de arte, la figuración no es la preocupación. Esas figuras de lo invisible se logran con el trabajo sobre el color y la forma tomando distancia de lo que denominamos lo real, es decir, intenta no reflejar el mundo exterior pues, como lo indica Kandinsky (1995) “el cuadro no es ‘bueno’ porque sea exacto en sus valores o porque esté casi científicamente dividido en frío y calor, sino porque tiene una vida interior total” (pág. 113), pues este autor nos enseña que “toda obra seria es tranquila. Esta última calma (sublime) es difícil de captar por los contemporáneos. Toda obra seria sueña interiormente como las palabras pronunciadas con tranquilidad sublime: «Aquí estoy»” (p. 121). Para este artista, el arte no está bajo el techo de lo normativo, sino que avanza por desviaciones permanentes que conducen a lo que denomina, por su proximidad a la música, composiciones simples y composiciones complejas por la referencia a la forma. La composición simple la denomina melódica y la composición compleja la llama sinfónica. Si la *natura* tiene su propio ritmo, si la música tiene su ritmo, la pintura también lo tiene. Solo que se necesita estar atentos a la escucha pues, de lo



14 Serie de veinticinco cuadros pintados entre el fin del verano de 1890 y 1891. En el contexto del arte, esta serie, como *Las Catedrales de Rouen* de Monet, son repeticiones del mismo motivo para mostrar las diferencias en la percepción de luz en los distintos momentos del día, de las estaciones y los tipos de tiempo. Han sido oportunas para pensar y problematizar el tema de *diferencia y repetición* en el campo del arte.

contrario, terminamos fácilmente calificando las obras desde divisiones de lo rítmico-arrítmico, consonancia-disonancia, que como se sabe ahora, se convierten en territorios absolutamente relativos (pp. 119-122).

La progresión del trabajo de Kandinsky tiene tres momentos que él mismo identificó: impresiones, improvisaciones y composiciones. En el primero, impresiones, todavía están los acabados con personajes y objetos, es decir, impresión directa de la naturaleza externa. En el segundo momento, improvisaciones, aparecen los impulsos subjetivos del pintor, improvisación inconsciente y espontánea que refleja la naturaleza interna. Las composiciones, el tercer y último momento, es la búsqueda de la pura abstracción. Las referencias desaparecen, no hay objetos precisos y lo que aparece es un trabajo lento, analítico en el que intervienen la razón, la conciencia, la intencionalidad y la finalidad. Sin embargo, destaca nuestro pintor, la última instancia es siempre la sensibilidad y no el cálculo (p. 121). El propósito de nuestro autor es estar cada vez más próximo a la época de la composición, y, en consecuencia,

(...) pronto el pintor estará orgulloso de poder declarar «composicionales» sus obras. (...) ya estamos en el tiempo de la composición útil y, (...) este espíritu de la pintura está en relación orgánica directa, con la ya iniciada construcción del nuevo reino espiritual, ya que este espíritu es el alma de la *época de la gran espiritualidad* (pp. 121-122).

Referencias

- Benjamin, W. (1940). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (Edición y traducción de Bolívar Echevarría). Recuperado de <http://www.bolivare.unam.mx/traducciones/Benjamin,%20Tesis%20sobre%20la%20historia.pdf>
- Castoriadis, C. (1997). "El deterioro de Occidente". En *El avance de la insignificancia*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- De Cervantes Saavedra, M. (1995). La elección de los alcades de Daganzo. En M. De Cervantes Saavedra, *Ocho comedias y ocho entremeses, El trato de Argel, La Numancia, Viaje del Parnaso, Poesías sueltas* (Sevilla Arroyo, Florencio; Rey Hazas, Antonio ed., Vol. III, pp. 917-934). Ediciones del Centro de Estudios Cervantinos.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pretextos.
- Deleuze, G. (2008). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Pretextos.
- Gadamer, H. G. (2000). *La educación es educarse*. [Conferencia del 19 de mayo de 1999 sobre el tema «La educación en crisis —una oportunidad para el futuro»]. Paidós.
- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger*. Herder.
- Fichte, J. G. (1976). *El destino del hombre*. Espasa-Calpe.
- Furley, D. [editor] (1999). *From Aristotle to Augustine*, [Routledge History of Philosophy Volume 2] Routledge.
- Hegel, G. W. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Universidad.
- Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Odós.



- Heidegger, M. (1995). El origen de la obra de arte [1935]. En *Caminos de bosque*. Alianza.
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2006a). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Biblos, Biblioteca Internacional.
- Heidegger, M. (2013). *¿Qué es la filosofía?* Herder.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa.
- Heidegger, M. (1987). “La esencia del habla”. En *De camino al habla* (pp. 143-194). Serbal.
- Kisiel, Th. (1992). The language of the Event and the Event of Language, en *Critical Assessments* [vol. III]. Routledge.
- Moreno Medina, G. (2011). Representación en Hegel. En Montoya Castillo, M. (2011). *Al encuentro de nuestro presente. Entre el pensar, crear y la representación*. Fondo de Publicaciones, Universidad Distrital Francisco José De Caldas.
- Paz, O. (2003). “El arco y la lira”. En *La casa de la presencia. Poesía e historia*, tomo I. Círculo de Lectores/ Fondo de Cultura Económica.
- Perea Acevedo, A. J. (2020). Seminario de Línea: “Subjetividades, Diferencias y Narrativas”. *Sesión de trabajo con autor invitado “Para vivir juntos”*. (Material videográfico). Doctorado en Estudios Sociales-DES, Facultad de Ciencias y Educación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Rocheffort, R. (2001). *La société des consommateurs*. Odile Jacob
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto*. Editorial Paidós.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. Ediciones Atalaya. S. A.





La narrativa espiritual del wanko y la pedagogización del cuidado de la vida en los wiwa¹

Wilmer Villa²
Ernell Villa³
Agustín Malo⁴

“Para un wiwa es problemático no conocer cómo se establece la relación de los seres humanos con la energía, con el espacio, con el universo”.

Manuel Julián Malo

El contenido narrativo de la experiencia: algo más que objeto de estudio

La circulación de las narrativas sobre las aves en los wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta al Norte de Colombia⁵ se convierte en un medio que permite transitar (una parte de) la voz de este pueblo hacia un sentido comunitario⁵, respaldado por la *Saga* y el *Mama* o *Mamo*, quienes aportan su sabiduría para configurar los procesos de sujeción sonora y visual de la

-
- 1 El etnónimo wiwa se articula a partir del lexema “wi”, que indica algo tibio y “wa”: origen, entonces significa *originarios de tierras cálidas* (Trillos, 1989).
 - 2 Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito. Profesor Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.
 - 3 Doctor en Educación Línea en Estudios Interculturales. Universidad de Antioquia. Profesor de la Universidad de la Guajira, Riohacha, Colombia.
 - 4 Profesor wiwa en el pueblo de Teyunke. Licenciado en Etnoeducación. Universidad Nacional Abierta a Distancia. Lidera procesos de radiofonía comunitaria.
 - 5 Este es un complejo fisiográfico independiente de la cordillera de los Andes. Se encuentra en el Caribe continental colombiano y cubre los departamentos del Cesar, La Guajira y Magdalena. La Sierra se encuentra habitada por los pueblos ancestrales arhuacos, kogui y kankuamo.



espiritualidad⁶, soportada en una *cosmoaudiencia de armado intracultural*⁷. En este contexto, se alude, por ejemplo, la narrativa del wanko: una manifestación de la palabra cultivada en el mensaje de la muerte. Se refiere a la aparición de un ave que anuncia la alteración de la vida de los seres humanos. A esta se le tiene respeto y se evita a toda costa en la cotidianidad. Usualmente, los wiwa se acogen a los criterios de correspondencia espiritual para eludir su presencia.

Este capítulo trata del estudio de los flujos de conexión con la sabiduría ancestral de los wiwa, los cuales permiten comprender cómo se dan los procesos de afirmación (enculturación) y reafirmación (endoculturación) del cultivo de la existencia. Desde este interés, nos proponemos abordar la espiritualidad como una forma de pedagogía del cuidado de la vida, acción que se hace posible mediante las narrativas de adscripción al principal territorio que se habita, recrea y proyecta. Este es el cuerpo, percibido en este caso como generador de correspondencias expresivas o vínculos de expresiones múltiples que nos permitieron comprender cómo viven los wiwa la multiexpresividad, es decir, “la manera como el ser humano ha tratado de contener, crear, aprehender, representar e interpretar, incluso refractar su mundo a partir de los diferentes lenguajes” (Arguello, 2018, p. 1).

Los wiwa forman parte del *universo serrano* que se teje desde el potencial oral de las lenguas vernáculas⁸, referente de existencia exaltada y expandida a lo largo de la historia de los cuerpos de quienes son los hermanos mayores⁹. Sobre la base de una localización específica, se convirtieron en constructores de conocimiento adscrito a un territorio, expresado en la sonoridad de las palabras que llevan al cuidado de la vida. Se trata de la correspondencia y apoyo entre la memoria de los lugares y los refugios narrativos, que se asumen como soporte de repliegue ontológico, y actúan en la afirmación o tensión de la subjetividad, hoy configurada a partir de la negociación entre lo propio y lo apropiado. De este modo se presentan

6 Son las sabedoras y sabedores ancestrales que le brindan los recursos necesarios a los wiwa para afrontar la existencia en todo su sentido. Son los guardianes de la tradición y actúan desde el hecho de orientar a la gente.

7 Esta categoría la proponemos como una forma de constitución del ser que se afirma desde la experiencia comunitaria. Aquí la escucha nos prepara para la vida que asume la relación abierta con todo lo existente; en este sentido, el cosmos nos habla, nos indica, nos señala, nos vincula y nos hace partícipes de algo que debe ser escuchado en una expansión sonora que cultiva los cuerpos *en-comunidad*. Es de apreciar que la *cosmoaudiencia* la tomamos del neologismo cosmoaudiencia, propuesto por Carlos Lenkersdorf (2008, pp. 21-22).

8 La lengua ancestral de los wiwa es el *damana*, y pertenece a la familia lingüística chibcha.

9 Según las narrativas fundacionales, los cuatros pueblos de la Sierra Nevada fueron los primeros que habitaron la tierra. Esto los convierte en los hermanos mayores, a quienes les encomendaron el cuidado de la Sierra.



las dinámicas que inciden en la producción de lo subjetivo, lo cual parte del legado ancestral, puestas en contexto por medio de las relaciones intracomunitarias e intercomunitarias. En este caso, todo pasa por el hecho de narrar, narrarse y ser narrado, todo esto como una forma de establecer y reactualizar los vínculos con la cosmogonía que le da pertenencia a un pueblo, diferenciado por el hecho de aferrarse a un soporte de repliegue ontológico de afirmación ancestral.

Este estudio se desarrolló a partir del actuar en las fronteras; estas se conciben como una construcción que emerge de la experiencia de relacionamiento en los contextos, desde los cuales se acceden a los contenidos que adquieren sentido de acuerdo con un accionar horizontal, lo que vendría a permitir la emergencia de nuevas experiencias y comprensiones. Aquí se alude, entonces, al planteamiento de las fronteras móviles (Vargas, 2016). Se trata de la frontera como una experiencia de relacionamiento que permite los encuentros que nutren o afectan.

Al asumir la investigación como una experiencia que se teje en las fronteras móviles, vivimos los aprendizajes mutuos, derivados del hecho de compartir las voces que se tejen al vincularnos con el universo sonoro de los wiwa. Aquí se trató de habitar las palabras que permiten la comprensión textual de una narrativa de la espiritualidad, la cual se inscribe y escribe por medio de códigos de posicionamiento de los saberes *secreticos*¹⁰, entendidos también con base en aquello que se “*vuelve* a encontrar en el lenguaje del cuerpo, *cultivado* en el silencio de las palabras” (Le Du, 1981, p. 14).

Así fue como entendimos la experiencia de investigación como una salida al monopolio de la palabra eficiente, esa que bajo un culto a lo que contiene suplanta, totaliza y encarcela la experiencia de la multiexpresividad de lo otro, los otros y las otras. Se le trató de dar un lugar a “aquello que se expresa en lo no dicho de una situación” (Le Du, 1981, p. 15), tal como sucede con el universo semiótico que alimentan las aves, en el que tenemos que los wiwa saben sus significados pero las Sagas y los Mamos son los que interpretan y establecen la conexión con el ciclo vital. Todo esto constituye la dinámica de la cultura propia, donde la fijación de contenido cosmogónico es propiciada por el silencio que acompaña la práctica de sabiduría del cuidado de la vida. Fue a través de significar todas estas experiencias que sentimos la potencia de los códigos de afirmación de la lengua y las



10 Esta categoría se refiere a la experiencia de salvaguardar los contenidos que se derivan del andar la espiritualidad, esto es, poner en ausencia u ocultar los saberes que actúan en la defensa de la vida. Lo *secretico* no es “la brujería” o “la hechicería” que Occidente emplea para denominar al resto como “extraño”. En este contexto, se puede comprender lo *secretico* como una práctica de afirmación ancestral, la cual recrean los guardianes de la cultura.

prácticas de confirmación de los saberes que guían el actuar *en-comunidad*, donde el silencio de la sabiduría se convierte en un *silencio sabio*, es decir, una experiencia de ánimo de lo ancestral en los wiwa.

Esta experiencia de vivir la cultura de los wiwa nos permitió reaccionar al síndrome de ocupación *ontopológica*¹¹, es decir, la efusiva alteración del otro, así como la acción desbordante de la invención del espacio vital¹² de quienes no participan en su recreación grafocéntrica. Por este motivo, evitamos estas maneras de proceder en la investigación social, desde la cual se ha llegado a una manipulación legitimadora del agente especializado de la modernidad, que era el autorizado para *describir, traducir, interpretar y explicar* la existencia de lo diferente. Todo lo anterior se reflexionó, pasando a evitar el hecho de apoderarse de los significados de los otros. Por este motivo, vemos que no se trató de un tipo de extractivismo ontológico e investigativo¹³, en el que lo propio es defender los intereses de posicionamiento corporativo, a partir del hecho de reducir o asumir los cuerpos, contextos, textos y experiencias dentro de un solo tratamiento de objeto de estudio. A diferencia de este modo de actuar en la investigación, se propuso hacer una aproximación al contexto de escenificación de la narrativa ancestral del wanko, para lo cual fue necesario proponer una investigación de orden sustantivo, entendida con base en lo situado, lo contextualizado y lo posicionado, según las experiencias de las subjetividades negadas.

El wanko como una narrativa que nos recuerda el significado de la vida y la muerte

Wanko forma parte de las narrativas que los wiwa recrean a propósito de las aves que participan en la construcción de la espiritualidad. A este respecto, encontramos que tales producciones son dinamizadas en-comunidad y se despliegan como parte de la ancestralidad de este pueblo. Ahora bien, mediante el cultivo de estas producciones surgen unos criterios de mantenimiento y equilibrio de la vida, que involucran lo sagrado con lo profano, así como lo propio de la existencia que cobra fuerza y anima a la construcción de sentido. Esto corresponde a la cultura de una etnia que se



-
- 11 Esta categoría fue objeto de discusión con el doctorando Enver Vargas, énfasis Epistemologías del Sur-Global y Subjetividades Implicadas, línea de Subjetividades, Diferencias y Narrativas, Doctorado en Estudios Sociales, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, segundo semestre de 2019.
 - 12 Saurabh Dube (2001) toma esta categoría del Movimiento de Mujeres Negras de los Estados Unidos de Norteamérica, quienes la posicionaron con un interés político, rastreada en la época de la esclavización; aquí los cuerpos racializados constituían una subjetividad negada por el sistema imperante.
 - 13 Esta categoría la abordamos desde el desarrollo que ha realizado Ramón Grosfoguel (2016). Es de apreciar que nosotros proponemos el *extractivismo investigativo* que se nutre del *extractivismo ontológico y epistemológico*.

afirma en el mandato de la tradición proveniente de *Zhatuhkua* o Ley de la Madre. Lo anterior cumple con los procesos de transmisión y aprendizaje de lo ancestral, desde los que no se puede dejar de lado la relación-tensión de los aspectos que involucran la vida y la muerte. Es decir que las dos existen y actúan en la dinamización del marco de visión de mundo que recrea la existencia de los wiwa.

Frente a la comprensión de la vida, pudimos encontrar que esta alude al cultivo de la espiritualidad, conexión de existencia relacional con todo lo que existe y marca el modo de asumir la existencia que no se da por darse, sino que se mantiene como un propósito que es señalado, indicado o recorrido, “no es caminar por caminar, es caminar desde la existencia que integra todo lo que se va manifestando, todo cuanto existe” (Conversación con Rafael Malo, corregimiento de Atánquez, departamento del Cesar, Sierra Nevada de Santa Marta, octubre del 2012). Lo que pudimos percibir es que la vida es el cultivo de relaciones que parte de la espiritualidad. Sin esta, no existe una pedagogización del cuidado de la vida en los wiwa y en los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Ahora bien, frente a la muerte, encontramos que esta indica una partida, una forma de estar por fuera de lo viviente en el mundo tangible, mundo de las experiencias que se narran en presencia de quienes se relacionan. En este caso, pudimos apreciar que la muerte es parte de la existencia, paso a un plano de existencia restringida, la cual está ahí, pero que, de ser posible, se evita a partir del cuidado de la vida.

En los wiwa, el vínculo de lo humano y lo animal va indicando una manera de asumir la cosmovisión de este pueblo, soportada (en este caso) en la multiexpresividad de los cuerpos de las aves y los humanos, que participan de la experiencia de producir y recrear los lenguajes de adscripción a la memoria. Se trata de una zoosemiótica, o una semiótica animal, un modo de articular los signos que llevan a la significación de la experiencia entre las aves y los humanos. A continuación presentamos la tabla 1, que expone la clasificación de las aves y los significados que tienen.

Tabla 1. Clasificación de las aves y su significado para los wiwa

Grupo de ave	Aves que la integran	Lo que representan
Aves nocturnas o aves negras	Imun (lechuza). Bungu (búho). Guindusa (guacharo). Wio (halcón lechuza). Abi (garrapatero). Sibi (gallinaciega).	Anuncian la enfermedad y la muerte a partir de su presencia o su canto. Su aparición intempestiva o su aleteo estacionario es interpretado por la Saga y el Mamo.



Grupo de ave	Aves que la integran	Lo que representan
Aves carroñeras	Kazhikazhy (cara a cara). Te (alcaraván). Wanawana (rey de los gallinazos). Wijchizhi (cóndor). Magurra (cataneja).	Se refieren a una forma de habitar el territorio, así como la organización social. Las Sagas y los Mamos, al interpretar su presencia, indican cómo organizar a la comunidad y la presencia de los wiwa en el territorio
Aves rapaces	Nujpúa (gavilán gigante). Bosoli (águila de páramo). Dushambu (águila coliblanca de tierra templada y cálida). Giogi y Sirika (aves pequeñas que van detrás de las aves grandes).	Actúan en el cuidado del territorio, donde encontramos los lugares sagrados como los cerros, las lagunas y demás lugares de conservación espiritual.
Aves de canto a las cosechas como las insectívoras, frugívoras, nectarívoras.	Nujkago (colibrí pequeño). Suku (carpintero gris). Murrúa (reyecito). Gomula (tucán verde). Shijkua (pájaro ardita).	Se relacionan con los cultivos que acogen y hacen fértil la tierra. Son empleados para los pagos (rituales de agradecimiento o actos sagrados de pagar a los seres sagrados).

Fuente: elaboración propia con base en Echavarría Usher (1994; 1995).

Desde la existencia de los animales, y más específicamente de las aves, se puede interpretar el material semiótico que le aporta a los humanos los contenidos necesarios para una comprensión de la existencia. Se trata del componente sónico que se centra en las formas de vivir los animales, los cuales, según su figura y expresión, siempre están dispuestos a decir algo a los seres humanos. La presencia de los animales se asume con base en unos referentes de interpretación, correspondientes a la tradición narrativa que se desprende de la visión del mundo wiwa. En todo esto, es relevante la experiencia visual y la sonoridad que anuncia, dispone, propone o impone un sentido de las palabras sabias, que son empleadas para brindar “consejo”.

Por medio del vuelo, el cantar, posar, gritar y aletear, las aves nos ponen al tanto de lo que está por venir, de ahí que su existencia se asume como una instancia de producción y conducción humana, complementada por los gestos y los sonidos de las aves, las cuales se hacen presentes para cultivar un sentido que se colectiviza por medio de la palabra que anima al hecho de destapar silencio (Villa, 2008) y defender la vida. Por esto, “se puede decir que para nosotros los wiwa los animales nos enseñan, nos transmiten y nos guían. Por ejemplo, no atacamos a las aves, no las envenenamos como sucede con ustedes en los cultivos” (Conversación con el Mamo Romualdo Gil, pueblo de Rongoy, Sierra Nevada de Santa Marta, julio de 1997). Todo esto corresponde a la necesidad de habitar un universo simbólico, el cual genera en los wiwa un límite de la acción, una barrera de contención para



la defensa de la vida en todas sus dimensiones. En todo esto, quienes asumen la interpretación de lo escenificado en la cotidianidad son las Sagas y los Mamos. A partir de la zoosemiótica, interpretan lo que va a suceder a las personas, son ellas y ellos los encargados de establecer la guía para la acción restringida o liberadora, tal como sucede con el wanko o ave lechuza crespada, portadora de mensajes que nos alertan o ayudan a afrontar las experiencias.

Ahora bien, frente a esta consideración es pertinente formular la siguiente pregunta: ¿desde qué referente de expresión vivencial se puede llegar a decodificar la producción de la zoosemiótica? A este respecto, podemos decir que el vínculo del animal con el hombre y la mujer es permanente, especialmente con las aves y sus expresiones vitales que son manifestaciones de un universo simbólico que pasa a configurar la subjetividad en los wiwa. La escenificación del actuar animal se asume, y pasa a demandar de un cierto saber, una forma de decodificar la semiótica de los animales o zoosemiótica. El humano convierte lo expresado en signo, significado, significación, códigos de desciframiento que aporta la cultura de los wiwa. Así, por ejemplo, con la aparición de los pájaros, ya se tiene una presencia, una aparición, un modo de existir que se manifiesta por medio del vuelo, el estacionarse en una rama de un árbol o una mata, así como el canto que se hace intermitente o tal vez intenso y el aleteo que se convierte en juegos de posibilidades gestuales, lo cual nos pone ante unas visualidades y unas sonoridades distintas a las de Occidente.

La figura ancestral del wanko es un gavilán lechuza que se presenta cuando aparecen la enfermedad, el conflicto y los disgustos que ocurren entre las personas de la comunidad o familias. Es un ave portadora del mensaje de la muerte, viene del más allá, lugar donde viven los muertos. Al momento que los wiwa no se corresponden con la *Zhatuhkua* o Ley de la Madre, el wanko se presenta, pero primero envía a unos mensajeros que buscan mediar con sus consejos para evitar alguna tragedia.

La *Zhatuhkua* la interpretamos como una guía de acción que se corresponde con el cuidado de la vida. Se trata de un modo de corresponder con lo que establece la espiritualidad de los wiwa. Desde la *Zhatuhkua* se determinan los criterios, los principios y los modos con los que se debe asumir la acción de enmarcación cultural. Pudimos ver en este caso que la Ley de la Madre es una instancia de producción que va a portando los recursos necesarios para la subjetivación de quienes la acogen y la integran a su ciclo vital. También se puede comprender como una disposición que establece la orientación de este pueblo que habita la Sierra Nevada de Santa Marta. La *Zhatuhkua* se pone a circular por medio de las narrativas espirituales de los Mamos y Sagas, y de este modo se convierten en soporte de repliegue y amarre ontológico.



Ahora bien, el wanko se presenta después de que han notificado a cada uno de los implicados en una experiencia de alteración, la cual puede resultar de “peleas, malos entendidos, rumores y tormentos que se alojan en el pensamiento y crean malos entendidos entre la gente” (Conversación con el Mamo Romualdo Gil, pueblo de Rongoy, Sierra Nevada de Santa Marta, julio de 1997). Frente a cualquier aviso, los implicados adoptan la prudencia, la cautela y sobre todo acuden a la sabiduría de los mayores, evitando con esto los desenlaces fatales. Según lo conversado con el Mamo Romualdo Gil, podemos ver que los wiwa no pueden hablar en todo momento de las aves portadoras del mensaje de la muerte, ya que si se evoca se hace presente. “Nadie quiere eso, nadie quiere pasar por una desgracia que lo ponga a uno a sufrir” (Rafael Malo, corregimiento de Atánquez, departamento del Cesar, Sierra Nevada de Santa Marta, octubre del 2012). En el diálogo que sostuvimos con el Mamo Romualdo Gil, nos contó:

El ave mensajera de esas noticias malas se llama *wanko*, quien avisa al Mamo para que ayude al enfermo. Muchas veces, a la persona que va a provocar la tragedia, se le presenta el wanko. Esta persona, para evitar el mal que va a causar, realiza los pagos necesarios; sin esto no se puede evitar la gravedad de los hechos, así como evitar la mala hora. Para nosotros la tragedia de la muerte se puede evitar con pago, sobre todo cuando la persona va a donde el Mamo con tiempo y no después de la maldad. Con tiempo se le brinda el consejo, lo que tiene que hacer para evitar el asesinato de otra persona (Conversación con el Mamo Romualdo Gil, pueblo de Rongoy, Sierra Nevada de Santa Marta, octubre, 1996).

La aparición del wanko no se puede asumir como parte de un hecho aislado, sino como un acontecimiento guiado por las redes de significados que se ponen en escenario, posicionadas desde el actuar que se convierte en parte del pensamiento propio, presente en el ambiente comunitario por medio de las construcciones narrativas que portan las creencias. Estas últimas son responsables del cultivo de los saberes espirituales, manifestados a lo largo del ciclo de la existencia de este pueblo. Para llegar a interpretar todo lo que encierra el mundo de la espiritualidad de los wiwa, se requieren los mapas mentales (Hall, 2014) que producen las dinámicas culturales. Estos brindan los lenguajes que transportan los saberes de este pueblo que se asume desde un territorio visual, sonoro y emocional, donde el cuerpo se convierte en el principal vínculo de generación espiritual.



El wanko se establece a partir de una relación-correspondencia con otros relatos que aportan la memoria colectiva de este pueblo, y donde aparecen referenciadas diferentes figuras sagradas de la espiritualidad wiwa. Estas se posicionan desde un territorio sonoro, un territorio de la palabra que se afirma en los cuerpos. Este territorio alberga las figuras, los saberes y las experiencias, tal como pasa, por ejemplo, con el Imun, que es un mensajero que establece las posibilidades antes de aparecer el wanko. A este respecto, el Mamo Romualdo Gil, nos comentó:

Existen unos padres de la muerte que le dan trabajo a sus mensajeros para que avisen con anterioridad a la gente. Esos mensajeros siempre dan espera, siempre dan oportunidad a la gente de ser avisados, no cogen de sorpresa a nadie, ellos saben hacer sus cosas. Los mensajeros hacen todo lo posible para poner al frente de la gente los mensajes; ellos deben avisar y la gente debe saber como entender los mensajes y si no, para esto estamos los Mamos que damos consejos. Cuando no son escuchados los mensajeros como debe ser, entonces el consejo no surge, se pierde entre tanta cosa que hace la gente. La gente a veces no sabe entender el mensaje, si eso pasa el enfermo se agrava y puede morir; el asesino que ha tenido pensamientos malos llega a quitarle la vida a otra persona. En ese momento de decidir, wanko encomienda a imun para dar consejo; wanko se presenta ante nosotros los Mamos y entonces empezamos hacer trabajo espiritual para que no se den las tragedias (Conversación en Rongoy, Sierra Nevada de Santa Marta, junio de 1996).

Con base en lo que pudimos analizar, nos damos cuenta de que las narrativas espirituales de los wiwa se escenifican tras encontrar el equilibrio con todo lo que alimenta lo humano y lo no humano. De este modo se logra un vínculo de sabiduría armoniosa, integrada a los contenidos, elementos, compuestos, materiales, cosas, entes y figuras de soporte narrativo de la espiritualidad manifiesta en cada momento. Se trata de una disposición, un modo de orientación, una forma de mantener los anclajes no centralizados (únicamente) en lo humano, sino todo aquello que propicia la conservación de la existencia. Se van generando las conexiones múltiples con el cosmos (por ejemplo, la luna, el sol y las estrellas) y lo terrestre (cerros, ríos, valles, arboles, lagunas y animales, entre otras); son estas posibilidades vitales de concentración de energía que se dispone para fortalecer la existencia. En este caso, no se trata solo de lo “antropocéntrico” o lo “biocéntrico”, sino de lo que denominamos como lo biorrelacional o biorrelacionismo¹⁴, donde la conexión se establece con lo que está por dentro, así como lo que se encuentra por fuera de la biosfera, o la envoltura de la tierra (Rojas y Gómez, 2010).

Con las narrativas espirituales de los wiwa se pasa a un vivir aprendiendo y un aprender a vivir con respeto y reconocimiento de todo aquello que pone a salvo, de lo que permite el curso armónico de la existencia que se afirma a partir de los saberes que conforman la sabiduría de este pueblo, que se acoge a la *Zhatuhkua*. Frente la especificidad de la espiritualidad de



14 Un neologismo que aportamos como una categoría de análisis de las múltiples conexiones que generan posibilidad de existencia, más allá de lo humano, más allá de lo terrenal. Esta categoría nos sirve para analizar la espiritualidad de los pueblos, más allá de la centralidad organizativa de lo que compone e integra lo viviente como lo existente, esto establecido sin restricciones, límites, características biológicas fijas, definidas, continuas o invariables.

los wiwa, no podemos olvidar que la muerte forma parte del ciclo vital por el que pasa este pueblo. El Mamo Romualdo Gil nos contó que cuando la muerte llega por asesinato

[...] Wanko se vale de Imun para que dé consejos a la persona agresora, sobre todo para que no haga daño, es decir, cumpla con lo que se espera que sea su compromiso espiritual. Cuando es así, la persona va donde el Mamo y le cuenta, le dice lo que pasa y de ahí se ponen hacer el trabajo espiritual. El problema es cuando no se entienden las cosas, sobre todo cuando la gente olvida El Zhatuhkua, es decir, que pierde el camino. Cuando esto pasa, la gente no sabe qué suceder por malas decisiones, no saben qué va venir, se le olvida a dónde ir en busca de ayuda espiritual. Por eso somos Mamos que tenemos como Ley ancestral no dejar a nuestra gente sola, evitando la enfermedad, el hambre, la tragedia, la muerte, porque lo malo existe y se evita haciendo pago (Conversación en Rongoy, Sierra Nevada de Santa Marta, junio de 1996).

En el pueblo wiwa la muerte por asesinato forma parte de la alteración del equilibrio que aporta el mandato de *Zhatuhkua*. De ahí que el asesinato no se presenta dentro de los lenguajes y las prácticas ancestrales que refrenda la vida como algo sagrado, es decir, una existencia contra la cual no se puede atentar o generar nada en contra. Puede que la muerte por asesinato se presente, pero esta se puede evitar con trabajo espiritual, es decir, los pagos, los cuales se pueden asumir como rituales en los cuales se agradece a la Madre y los Padres, por medio de ofrendas que se hacen en lugares sagrados. Por eso la vida en los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta se cultiva, se cuida y se garantiza con base en las prácticas de cuidado de la vida, tal como pasa con los pagos que realizan los cuatro pueblos ancestrales del Corazón del mundo.

Se trata de unos criterios de garantías y sostenimiento de todo lo que compone la existencia. Esto viene a ser “un código ético que basado en la reciprocidad, el apoyo mutuo, el comunitarismo y el colectivismo, al igual que un avanzado pensamiento ecosófico, regula múltiples relaciones” (Fajardo y Gamboa, 1998, p. 96). Desde estos referentes se presentan las prácticas de cuidado de la vida, es decir, las prácticas de mantenimiento de la existencia por medio de aspectos vivenciales que pueden ser nombrados desde una relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad, aspectos que constituyen el pensamiento andino y que retomamos del estudio de Josef Estermann (1998), pero que se encuentran presentes en los wiwa.

Como se mencionó, la narrativa ancestral del wanko se complementa con otras narrativas que forman parte de la espiritualidad de los wiwa, estas son *ulubué*, que es un águila con cresta muy notoria. Esta ave se presenta cuando la gente tiene necesidad de recibir ayuda, hacer trabajo espiritual que se hace para superar las difíciles experiencias de alteración.



[...] Existen unos pequeños gavilanes que llevan como nombres Giogi, Sijina, Sijima. Ellos se presentan al momento de enfermar al agresor; si la gente no se pone las pilas, entonces se presentan y enferman. Estas aves transmiten males que son incurables, males terribles que no se pueden sanar; por esto la gente evita la maldad para no tener que vérselas con estas aves (Conversación con el Mamo Romualdo Gil en Rongoy, Sierra Nevada de Santa Marta, junio de 1996).

Los wiwa evitan los pensamientos dañinos y para lograr esto hacen trabajo espiritual en la Unguma o Casa Ceremonial, así como en los lugares sagrados que se encuentran en el territorio. Podemos ver que la gente se cuida de los “malos pensamientos por medio de los Pagamentos, nunca llega ese doloroso momento, si eso pasa, entonces la persona lo piensa dos veces antes de actuar” (Conversación con El Mamo Romualdo Gil en Rongoy, Sierra Nevada de Santa Marta, junio de 1996). Todo lo anterior se corresponde con unas narrativas espirituales que actúan en el cuidado de la vida, práctica de constitución y animación de los lenguajes *secreticos* que afirman los modos de comprender lo que integra *el cosmoexistir* de este pueblo de la Sierra Nevada de Santa Marta.

Entre voces y experiencias: el cuidado de la vida a partir de los soportes de repliegue y amarre ontológico

Las voces que devienen de la tradición que se expresa en la puesta en escena de los saberes *secreticos*, con los que enriquecen la dimensión espiritual de los wiwa, contraria a la consideración religiosa, abordada por Occidente desde el referente de centralización monoteísta. En este sentido, lo que se significa es la experiencia de estar ligado a un solo dios, mientras lo que no se acoge a este sentido es calificado como brujería, paganismo o alteración de las fuentes sagradas. Hacemos esta diferencia entre la espiritualidad de los wiwa que se comprende como parte de un camino, una experiencia de apertura al cosmos, a las estrellas, el sol, la luna, el viento, el calor, la humedad, el agua, las montañas, los montes y las lagunas, entre otras existencias de vinculación armónica, mientras la religión se guía por los fundamentos que dirigen la fe. Para la primera comprensión, se ve la espiritualidad de los wiwa como una instancia generadora de modos de existencias otras, como la que corresponde al wanko y todas las aves que aportan un sentido a la existencia. En la segunda, esto sería irrelevante, o barrera que imposibilita el culto de “la fe divina”.

Por todo lo anterior, vemos la espiritualidad como una pedagogización del cuidado de la vida, donde las narrativas ancestrales brindan los contenidos necesarios para abordar los procesos intraculturales, donde estas narrativas se convierten en soporte de repliegue y amarre ontológico, esto es, una operación de sujeción al ser que se afirma en las palabras que abren caminos. Esto corresponde a una experiencia de configuración subjetiva, la cual da vía a las emergencias. Los procesos de repliegue se asumen como



la necesidad de habitar el ser más allá de lo que nos expone o deja al descubierto. Esto se puede considerar como los refugios del yo (2012), relacionado con lo que Santiago Arboleda (2011) denomina como *las suficiencias íntimas*, las cuales actúan en los procesos de ontologización, es decir, los modos de afirmación y reafirmación del ser que se corresponde con una proyección afirmativa de su propia existencia. La manera como Santiago Arboleda entiende las suficiencias íntimas es la siguiente:

Entendidas como cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorio de construcciones mentales operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida en que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo en un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros (Arboleda 2011, p. 11).

Las suficiencias íntimas se pueden asumir como ese modo de producción que afirma la experiencia de habitar el mundo desde un saber sabio, una construcción en-comunidad de la escucha que permite destapar los silencios producidos a lo largo de la historia de los pueblos que habitan ancestralmente la Sierra Nevada de Santa Marta, lugar donde se comparten contenidos de articulación cosmogónica, los cuales favorecen en cada una de las experiencias de estos pueblos. La espiritualidad no se afirma sobre una centralidad o una preferencia de referencia algún tipo de vida. Por el contrario, la entendemos como una experiencia biorrelacional, una espiritualidad que establece puente con diferentes modos de existencia que se relacionan para brindar un equilibrio. Todo lo anterior actúa en la configuración del ser; aquí la experiencia del cultivo narrativo permite la recreación de contenidos necesarios para afrontar la vida en cada una de sus expresiones.

A partir de la anterior manera de asumir la espiritualidad, nos enfrentamos a una disyuntiva en la que es necesario reflexionar si la espiritualidad nos brinda “un cosmocimiento para tener con qué vivir o para tener por qué vivir” (Guerrero, 2018, p. 107). Por esta razón, proponemos que la espiritualidad nos brinda la sabiduría que se basa en el “‘Cosmoser’, esto es, la siembra de sentido para vivir, para ser dentro del entramado cósmico de la existencia” (Guerrero, 2018, p. 107).

De este modo, la espiritualidad de los wiwa se convierte en una pedagogización del cuidado de la vida, en el que lo central es una práctica de atención y cultivo de la existencia. Con base en este referente, la espiritualidad se convierte en una experiencia que moviliza lo fecundo, lo constructor y lo cultivador de sentido y sentimiento que supera la centralidad de la “razón indolente” (Sousa, 2009). De acuerdo con Guerrero (2018), “‘Espiritualidad’ proviene originalmente de la palabra latina *spiritus*, que significa ‘aliento’, ‘viento fuerte



indomable', 'libertad'. Por ello para las sabidurías insurgentes, el espíritu viene de respirar, pues es esa fuerza invisible y vital que une y mueve toda la vida (p. 389). Todo esto se relaciona con lo que dijo el Mamo Ramón Gil:

Lo que vemos existe y nos acompaña, pero eso tiene una fuerza interior que se tiene que saber comprender, y lo que pasa es que cada día, cada año, cada tiempo, se nos olvida que los verdaderos dueños de las cosas les dieron fuerza, ánimo de vida que los hermanitos menores no saben que dicen. Para nosotros el aliento que tienen las montañas se guarda, pero vendrá el día que se pone afuera de la montaña y tal vez ese día los desastres serán fuertes. El día que se acabe la naturaleza la humanidad deja de existir, vendrán vientos fuertes, huracanes, lluvias, avalanchas y los hermanitos menores no podrán evitar todo lo que pase ese día. Por eso las montañas guardan, las lagunas guardan, los ríos nos brindan algo más que agua, así como las lagunas, ellos tienen las energías que permiten el equilibrio de la vida (Ramón Gil, Santa Marta, mayo de 2013).

Desde esta referencia de la espiritualidad que se manifiesta como una "energía", se identifican diferentes concepciones que recrean en distintos lugares los pueblos ancestrales de América Latina y el Caribe. Esto nos pone frente a la importancia de la "energía" como generadora de "fuerza", instancia de movilidad que integra diferentes existencias.

La espiritualidad es esa fuerza, esa energía de vida, ese viento de liberación, que está dentro del alma y por encima de ella, que habita y da energía a corporalidades concretas, pero que está más allá de lo que esos cuerpos sienten, piensan, creen, dicen y hacen (Guerrero, 2018, p. 390).

La espiritualidad es la biorreferencialidad que no privilegia un único referente de existencia exaltada o exaltadora de modelos de vida que se proyectan como únicos, convertidos en portadores de verdades, modos absolutos de explicaciones eficientes que se ponen a disposición de la humanidad. La biorreferencialidad se comprende como un sentido de existencia que relaciona todo con todo, es decir, todo lo que aparece en la vida como referencia vital para seguir andando. Esto lo pudimos comprender en una intervención del Mamo Ramón Gil:

No hago lo que no quiero que me hagan. No quiero que me desangren, que me saquen los líquidos de mi cuerpo y todo lo que llevo por dentro, eso mismo no quiero para la demás, eso mismo no quiero que le hagan a la tierra, ya que ella siente y se reciente. (Santa Marta, mayo de 2013).

Finalmente queremos resaltar que la narrativa del wanko se presenta bajo el anuncio de la muerte, pero que en los wiwa esto lleva a afirmar la vida que se acoge a los saberes *secreticos* de la sabiduría ancestral. El wanko actúa en el establecimiento de los límites generacionales, así como los referentes de conversación que se corresponden con el mandato de La Ley de la Madre. En este caso, la oralidad habla desde los criterios de articulación cosmogónica, en el que la tradición se convierte en un recurso necesario para vivir una vida en colectividad, una vida extendida en las palabras que viajan en los cuerpos a través de los tiempos de anclaje múltiple.



Referencias

- Arboleda, S. (2011) *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinidad del pensamiento afrocolombiano* (tesis doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar.
- Arguello, R. (2018) *De la impresión a la expresión. A propósito de la multiexpresividad y otros lenguajes*. s. e.
- Dube, S. (2001) *El sujeto subalterno*. Colegio de México.
- Echavarría Usher, C. (1994) Cuentos y cantos de las Aves wiwa. Notas preliminares sobre la tradición oral wiwa en la interpretación de las representaciones ornitomorfos de la cultura Tairona. *Boletín del Museo del Oro* (37), 1-33.
- Echavarría Usher, C. (1995) Cuentos y cantos de las aves wiwa. Anotaciones sobre la función de las aves en la cultura. *Revista Universidad de Antioquia* (29), 71-79.
- Estermann, J. (1998) *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya Yala.
- Fajardo, L. A. & Gamboa, J. C. (1998) *Multiculturalismo y derechos humanos*. Escuela Superior de Administración Pública.
- Grosfoguel, R. (2016) Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Revista Tabula Rasa* (24), 123-143.
- Guerrero Arias, P. (2018) *La Chakaa del Corazona. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Abya Yala.
- Hall, S. (2014) *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Editorial Universidad del Cauca.
- Le Du, J. (1981) *El cuerpo hablado. Psiconálisis de la expresión corporal*. Paidós.
- Lenkersdorf, C. (2008) *Aprender a escuchar. Enseñanza maya-tojolabales*. Plaza y Valdez.
- Malo, M. J. (2002) La tradición oral en los procesos de revitalización cultural del pueblo wiwa. En *Enseñanza de las lenguas en contextos multiculturales*. Universidad del Atlántico e Instituto Caro y Cuervo.
- Rojas, J. & Gómez, E. *Tiempos del pensamiento geográfico*. Archivo Arquidiocesano de Mérida.
- Sousa, S. B. (2009) *Epistemología del Sur*. Siglo XXI Editores.
- Trillos Amaya, M. (1989) Aspectos, modos y tiempos en Damana. En *Lenguas Aborígenes de Colombia. Descripciones*. Centro Colombiano de Estudios en Lenguas Aborígenes, Universidad de los Andes.
- Vargas Sarmiento, P. (2016) *Historia de territorialidades en Colombia. Biocentrismo y antropocentrismo*. Zetta Comunicaciones.
- Villa, W. (2008) Desempolvar lo ausente para ponerlo en tiempo presente. En *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Villa, E. (2012) *Recorriendo memoria encontrando palabra: las narrativas de las comunidades negras del Caribe seco colombiano, una instancia de educación propia*. (tesis doctoral). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.



CUERPOS





Los cuerpos monstruosos de la guerra: las mujeres excombatientes y la paz en Colombia

Doris Lised García Ortiz

Resumen

El cuerpo como plataforma de sujeción y despliegue permite ahondar en la actualidad en las materializaciones monstruosas de los individuos sexualizados, racializados, condicionados por las exclusiones de la pobreza y en fin, un sinnúmero de situaciones que organizan y controlan la producción de su corporalidad en función de la economía y las relaciones de poder históricamente situadas; en así que el cuerpo evidencia las anomalías de los sistemas democráticos, de los ideales de justicia o libertad de las sociedades contemporáneas. Por eso, investigar sobre el cuerpo permite indagar sobre esas materializaciones monstruosas de los cuerpos de las mujeres que transitaron la guerra en Colombia, porque su condición situada de combatientes de las extintas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-FARC-EP- en un país con altos índices de exclusión social y política, ahonda en las situaciones que las llevaron a incursionar en un espacio pensado en masculino; si fueron los cuerpos femeninos los que hicieron emerger a los monstruos en la modernidad, los cuerpos de mujeres excombatientes nos hacen pensar en el devenir animal y anómalo de la guerra y de la paz en Colombia.

Palabras clave: sujetos y cuerpos, monstruos, mujeres, guerra y paz.

213



Una introducción necesaria

“La vida en estos tiempos de cambios acelerados quizá sea estimulante. La tarea de dotarse de una representación de los mismos y de implicarse de manera productiva en las contradicciones, las paradojas y las injusti-

cias que engendran, es un desafío permanente” (Braidotti, 2002, p. 9). Los tiempos actuales son complejos y violentos. Nadie desconoce hoy, desde los estudios sociales, la imposibilidad de enarbolar discursos universales o teorías generales para explicar lo que sucede en el mundo y con los seres humanos. Precisamente lo que han evidenciado los estudios poscoloniales y subalternos ha sido el quiebre de una experiencia única de modernidad, denunciando la invisibilización y el sometimiento de pueblos enteros en beneficio del desarrollo y puesta en marcha de este proyecto de civilización, haciendo emerger las diferencias y las desigualdades cada vez más palpables entre un *nosotros* o un *somos*.

En este presente convulso, de identidades y representaciones difusas, de realidades múltiples y simultáneas, cabe ahondar en las situaciones específicas por las que atraviesan los individuos, y de manera más exacta, los cuerpos vivientes y sintientes en el entendido de que una investigación sobre los sujetos debiera partir de sus localizaciones encarnadas histórica y espacialmente; ese es el camino hacia un materialismo corporal y la apuesta por el estudio de la situación de la vida desnuda, lejos de modelos o discursos sobre el deber ser en términos morales, políticos y/o económicos. El centro del debate hoy sigue siendo la vida y los cuerpos que viven y se expresan, pero sobre todo aquellos que experimentan la desigualdad y la exclusión.

Ante estas situaciones, es el materialismo encarnado (Braidotti, 2002) el que permite ahondar en esas relaciones de poder desiguales que se distribuyen sobre los cuerpos y los producen y reproducen en la actualidad, en sociedades y contextos determinados, y solo atendiendo a esas localizaciones es que se pueden trazar líneas de huida, resistencia, despliegue y elección de otras formas del estar siendo.

Los sujetos modernos, los posmodernos y la emergencia de los cuerpos

La modernidad occidental intentó construir una idea de sujeto cartesiano “pensante y trasparente para sí mismo” (Zizek, 2001, p. 10), capaz de conocer el mundo de manera secular, sistemática y empírica (Wallerstein, 2006); este sujeto luego fue posicionándose como criterio de verdad en la definición de humanidad a nivel global en el término de dos siglos, y terminó imponiéndose como modelo universal y principio eugenésico del soy. Como lo enuncia Toni Negri:

“Eugenesia” quiere decir que si es “bien nacido”, alguien será “bello y bueno” (...) En la tradición metafísica que se origina en el mundo clásico, universal y eugenesia estarán siempre entrelazados. En consecuencia, solo aquel que es bueno y bello, eugenésicamente puro, está legitimado para el mando (...) es la forma “eugenésica” de lo universal, que no incluye, sino que excluye, que no produce iguales sino que legitima intrínsecamente la esclavitud (Negri, 2007, p. 94).



Dicho sujeto, principio universal, además deviene con capacidad de auto-gobierno y autoridad soberana, pero como se evidencia desde este autor -Negri-, desde el principio funcionó como matriz de exclusión intrínseca: en el proceso civilizatorio moderno con el que se reviste el poder del soberano y del Estado —ahora también racional—, dicha autoridad solo oculta bajo leyes y tratados, la existencia de la vida desnuda y violenta de los cuerpos excluidos, los pobres en el temprano capitalismo, como lo evidenció el propio Marx en su momento.

Tanto Negri (2007), con su concepto de vida desnuda como Agamben con su concepto de *nuda vida* (1998, p. 18), hacen visible el problema de la vida como terreno fértil del poder soberano para administrarla, para garantizarla o para aniquilarla en el siglo XX; posterior a la matriz de exclusión de los cuerpos obreros del siglo XIX, estos autores demuestran la racionalidad de los campos de concentración, pero también, de la política colonial de los Estados modernos y el capitalismo. Es decir que, en su propia lógica de producción y ganancia, el capitalismo y la modernidad llevaban inserta la condición de subordinación y vulneración de los colonizados, la exclusión de los cuerpos coloniales y diferentes. Tal como lo expone Agamben en su texto *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (2006), retomando a Foucault:

En particular, el desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles, en esta perspectiva, sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo biopoder que ha creado por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los “cuerpos dóciles”, que le eran necesarios (Agamben, 2006:12).

Es así como la biopolítica, entendida como todas aquellas tecnologías implementadas para ejercer control sobre la vida-y los cuerpos-, para organizarla en función de la economía y el poder soberano, es el espacio de análisis para entender la matriz de violencia implícita en la modernidad: que da derecho a la vida, pero que decide a quiénes, que quita la vida a otros que no considera dignos de vida y que más recientemente la optimiza para producción económica mundial: los cuerpos dóciles que enuncia Agamben: sujetos al aparato jurídico y estatal en su versión totalitaria, los cuerpos dóciles para el genocidio colonial y para la producción del mercado mundial.

Por eso, al hablar del sujeto de la modernidad y su forma universalizante de organizar el mundo, sus ideales de libertad e igualdad, de progreso, es importante reconocerse en esa forma de subjetividad moderna, pero también es clave ubicar en dicha organización el lugar de la vida y de los cuerpos en términos de los incluidos, los ciudadanos plenos de derechos y propiedad, y los excluidos del sistema, y es sobre estos últimos sobre quienes generalmente reposa el funcionamiento de toda la maquinaria económica y estatal.



En esta línea estuvieron los cuerpos de los pueblos colonizados, los otros grandes sacrificados en beneficio del progreso, como lo evidencian la esclavitud a los pueblos afro y el exterminio de etnias en el surgimiento de la modernidad, hechos que se han venido investigando en la medida en que los intelectuales de los territorios sometidos cuestionan el desarrollo de occidente *versus* la explotación inclemente de seres humanos en sus colonias y al interior de sus propios países, donde muchas personas no fueron consideradas iguales por los Estados soberanos.

La subordinación y subalternización de los diferentes, fue el campo de análisis de los Estudios Subalternos, los estudios poscoloniales y feministas, queriendo evidenciar el fuerte sesgo racista y elitista de las constituciones modernas y la construcción de los Estados Nacionales en Europa y en las colonias europeas: tanto Fanon (2009) como Federici (2004) ponen en el centro del desarrollo capitalista la acumulación por desposesión del trabajo esclavo y femenino, y por eso la necesidad de su negación, de su invisibilización, para el control de los cuerpos negros y sexuados.

En la denuncia de esa exclusión interna de la modernidad, que produjo territorios y cuerpos que no importaban, de segundo orden, es Edward Said –palestino– quien nos aclara lo siguiente: “*orientalismo*, que es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental” (2008, p. 19); y ese lugar especial era el de la capacidad de decir, de definir de Europa, su lugar de poder sobre lo que denominaron Oriente. Gayatri Spivak –India–, en sus reflexiones acerca de la representación que hacía Occidente del sujeto del tercer mundo, proponía desde las “filosofías de la negación” (2003), retomando una expresión de Althusser, entender ese lugar de Oriente y el tercer mundo desde la inexistencia y la incapacidad para hablar por sí mismo.

Pero con algunos años de anterioridad y frente a la cuestión del indio en América, Mariátegui –peruano–, daba argumentos acerca del lugar del sujeto moderno, totalmente centrado en su propio lugar de privilegio y haciendo dislocar a todos los otros, desde su propia irradiación de poder:

La fe en el resurgimiento indígena no procede de un proceso de “occidentalización”, material de la tierra quecha. No es la civilización, no es el alfa-beto blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito (...) El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar, de otros pueblos viejos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, etcétera. (...) La reivindicación indígena carece de concreción histórica, mientras se mantenga en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla –esto es para adquirir realidad, corporeidad– necesita convertirse en reivindicación económica y política (Mariátegui, 1979, pp. 20-21).

Corporeidad, realización y enunciación de la diferencia, es lo que Mariátegui asume como el plano de lucha y reivindicación del mundo indígena.



na frente a Occidente, los indios americanos no pueden ser simplemente objeto de civilización, son cuerpos de la diferencia con un *logos* propio y capaces de soñar otros mundos.

Estas experiencias de la exclusión de estos autores permiten evidenciar unos cuerpos otros que no eran parte de la modernidad plena. Pero es importante volver a Federici (2004) y Spivak (2003), para hablar de la exclusión de los cuerpos femeninos, de la idea de sujeto moderno: ambas feministas de borde, desde donde es difícil incluso hablar desde su condición de mujeres. Sus cuerpos femeninos tienen más objeciones para enunciarse, ya Spivak cuestionaba en su texto citado ¿puede hablar el subalterno? (2003) las diferencias para hablar de sí mismas desde un lugar como la India: ¿podía hablar la mujer subalterna? Y ambas intentan explicar en qué consistió específicamente la violencia sobre los cuerpos de mujeres desde los lugares desde donde están, sin esencialismos, sin desconocer que son Occidente, pero también una versión negada o subordinada, en su condición de mujeres de la periferia occidental.

Para Federici está claro, que el sometimiento de las mujeres y la supuesta devaluación de sus trabajos domésticos en el desarrollo de la modernidad y el capitalismo no fue otra cosa que la organización y el disciplinamiento de sus cuerpos en función de la reproducción de la vida, de la fuerza social y de trabajo, y ese mismo permitió procesos de acumulación primitiva. Como se había mencionado con anterioridad, los cuerpos de las mujeres, igual que el trabajo esclavo fueron los verdaderos productores de la riqueza en la temprana modernidad.

Para Spivak, el sujeto dislocado, el ciudadano *versus* el obrero explotado, también estaba presente desde tiempos de Marx, y en ese sentido, la incapacidad de algunos individuos para representarse-porque son los señores o los intelectuales quienes mejor los representan-, parte de la incapacidad de ese otro para hablar, en esto concuerdan Said y Spivak con Marx; pero para el caso de las mujeres, como también lo señalaba Federici, al sacar a la familia del problema del contrato social, se desconoció su específica situación de subordinación, y lo que su trabajo naturalizado del hogar representaba para la acumulación capitalista.

Cabe señalar igualmente, que fueron también las mujeres, al interior del Occidente ilustrado del siglo XIX, las que lucharon por entrar en la categoría de sujetos, ante la negación de su igualdad política y civil con argumentos como su condición biológica maternal y su lugar en el hogar: se movieron entre los roles sociales asignados y naturalizados, la encarnación de una supuesta condición de dependencia, y la posibilidad de hacer valer en el plano jurídico y político su condición de mujer y ciudadana, desafiando los poderes que intentaban contenerlas, disciplinarlas y subordinarlas, como es el caso de las mujeres negras.



Los argumentos para la esclavitud como la segregación de las mujeres en la política en este proceso, fueron condiciones naturales: la razón era masculina, la emoción era femenina y la política estaba basada en la razón, los negros no pensaban y las mujeres eran emocionales. La situación de las mujeres también fue una de las grandes fisuras del sujeto moderno en la Ilustración.

Desde estas miradas críticas a Occidente, y del lugar totalmente posicionado del sujeto racional moderno, es que se habla hoy de los sujetos posmodernos, es decir, esas hibridaciones extrañas y difusas de la modernidad europea en territorios y cuerpos no necesariamente reconocidos por Occidente, o en su defecto excluidos del proyecto civilizador desde el principio eugenésico del que nos hablaba Negri (2007); y desde este lugar pueden reconocerse la mayoría de los racializados, sexualizados, empobrecidos. Son esos cuerpos los que terminan mostrando de la violencia simbólica, epistémica, y desnuda intrínseca el dicho proyecto.

Entonces los cuerpos vivientes, los discursos en situaciones reales y corporeizadas, como nos señala Mariátegui, la vida desnuda o la nuda vida a decir de Negri y Agamben, los cuerpos encarnados de Braidotti, son la perspectiva de análisis desde el cual leer a las mujeres.

Los cuerpos monstruosos

“Un espectro asedia(ba) Europa”. Hoy, en cambio, lo que asedia al mundo se asemeja más bien a un monstruo” (Negri, 2007, p. 107). Entendiendo la dislocación del sujeto trascendental moderno, que privilegió la razón por encima de las emociones y la carne, de los accidentes corpóreos y vivientes como el hambre, es necesario entonces explicar el cuerpo monstruoso como apuesta ontológica y política de creación y resistencia en la actualidad.

En primer lugar, cabe decir que, como lo señalaba Zizek (2001), el proyecto moderno tenía implícito el mal diabólico, la noche del mundo, el exceso de locura reflejada en su capacidad creativa, destructiva y asimétrica de la libertad: el sujeto para sí mismo, sin límites de tiempo y espacio, el *homo sacer* de Agamben (2006), capaz de dar vida y capaz de quitarla. Ese poder desbordado sobre la vida y los cuerpos es lo que hace emerger la monstruosidad como deformidad, repetición, exceso, desviación, resistencia, negación e indisciplina del cuerpo.

En ese orden de ideas, los cuerpos no son esencias divinas ni perfectas, son formados y deformados por situaciones materiales de existencia situadas espacial y temporalmente, por relaciones de fuerza que están fuera de su propio dominio, es decir, sobre todo y principalmente, son los cuerpos sometidos sobre los que se ejercen mayores excesos de fuerza y violencia por parte del poder imperante: estatal, económico, social, etcétera.



La deformación de los cuerpos de la pobreza como exceso de la racionalidad económica instrumental del capitalismo es una de las primeras manifestaciones del monstruo: “la metáfora del capital (...) la multitud de los explotados” como lo nombra Negri (2007, p. 103), que luego deviene monstruo político, resistencia monstruosa, en tanto está sustentada en su número, en ser masa, en ser manada y cada cierto tiempo obliga a su subyugador a entrar en nuevo ciclo.

El monstruo es, en ese sentido, también relación, la manada, el contagio. Las manadas, como expresión del devenir animal, se reproducen por contagio, y realizan alianzas de diverso tipo, simbiosis múltiples con elementos de diferente orden o signifiante, poniendo en cuestionamiento las formas de organización jerarquizada de la ciencia, el estado o la familia, incluso la reproducción sexual; “la manada, que mina las grandes potencias molares, familia, profesión, conyugalidad” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 240), no tienen plan de organización preestablecido y muchas veces tampoco son centralizadas.

El cuerpo y la vida de la manada son un acontecimiento expresivo, no la autobiográfica de un sujeto autorealizado: Deleuze y Guattari hablan de bloques de devenir (2002, p. 244) en donde se evidencia la expresividad de la vida; Toni Negri habla de la expresión (2001, p. 10), para referirse a aquellas manifestaciones individuales de los cuerpos que escapan a la proyección biográfica como experiencia autocontenida y consciente, la expresión hace referencia al conjunto de manifestaciones individuales de existencia en el devenir, que no pueden acabarse en la experiencia individual, pero sí pueden apreciarse en el conjunto de un movimiento, de un momento, una época, de una colectividad, etcétera. La expresión es la monstruosidad de los cuerpos deviniendo, siendo exceso y manada.

El movimiento es también un acontecimiento, no atiende a esencias, sino a procesos y los monstruos son proceso, son devenir, por eso los acontecimientos como momentos de metamorfosis y transformación de los cuerpos excluidos o monstruosos, y esos devenires responden a las localizaciones de los individuos o sus posiciones encarnadas: para Deleuze y Guattari (2002.) es una pragmática de las multiplicidades o los conjuntos de intensidades que componen esas localizaciones; para Braidotti (2002), las localizaciones competen una política que devela las propias implicaciones con las relaciones de poder, las ubicaciones espacio-temporales que se comparten, las sujeciones que limitan, que dan materialidad y corporeidad, pero también las que se pueden radicalizar y afirmar creativamente.

Y esas localizaciones nos ponen en otra arista de la monstruosidad, como resistencia al ordenamiento, al disciplinamiento, a la sujeción: el anomal que es el punto de contacto entre el mundo organizado y la manada desorganizada y monstruosa, la experiencia de borde con las líneas molares



(Deleuze y Guattari, 2002), y el anormal (Foucault, 2002), como los cuerpos excluidos o sometidos bajo el imperio de la ley, con distintos mecanismos de control, pero que terminan desviados del ordenamiento. La monstruosidad así entendida es aquella que resiste también sus propias sujeciones, las leyes y políticas de la verdad, que la disciplinan.

Y es que no puede haber ley que recoja la diferencia humana, por eso el monstruo es multiplicidad que desafía los planos de organización, “nosotros no devenimos animal sin una fascinación por la manada, por la multiplicidad. ¿Fascinación del afuera? ¿O bien la multiplicidad que nos fascina ya está en relación con una multiplicidad que nos habita por dentro?” (Deleuze, Guattari, 2002, p. 251). Una vida es una multiplicidad de voces que la habitan, “nuestra alma es una multitud, en tanto que la multitud se compone de almas singularísimas, y es la decisión la que manda, tanto en esa gran multitud que es el ser, como sobre aquella otra desmesurado y pequeña que es nuestra alma” (Negri, 2001, p. 11).

Las mujeres de la exguerrilla FARC y devenir monstruo

Devenir-mujer no es llegar a ser una mujer plena o completa. No es realizar el “ideal” de la mujer. No hay que suponer que la meta ya está definida por la naturaleza o por dios o por la sociedad o por la historia. En ese caso devenir-mujer sería adscribirse a un modelo, realizar en mí el ideal que ya está determinado. En qué consista el ser mujer, es algo que hay que inventar, que hay que crear. Devenir es crear una dirección de movimiento, no definir (sujetarlo a un fin) el movimiento (Deleuze, Guattari, 2002, p. 256).

Las mujeres son monstruosas porque han devenido, han mutado entre los discursos de subordinación, la naturalización de unos roles históricamente asignados, y la búsqueda de su propia diferencia. En la temprana modernidad lucharon por su igualdad jurídica y política (Escribano y Balibrea, 1999, p. 307), y por su reconocimiento como obreras y trabajadoras (Scott, 1996; D’atri, 2004), también denunciaron su situación de invisibilización como parte de la obra esclava, sin derecho al trato protector por ser mujeres negras (Truth, 2012; Davis, 2005).

En ese sentido, hicieron parte del monstruo excluido: el otro femenino del sujeto moderno, al que le fue negado el derecho a la participación política por su condición de mujer asociada a la emotividad, la naturaleza y la hechicería (Michelet, 2004), al hogar, la moral y el espacio privado, a la reproducción y el cuidado de la vida; pero no menos importante, el otro explotado de la razón instrumental: la mano de obra trabajadora y esclava que aportó igualmente al desarrollo del capitalismo y cuya situación no solo fue desconocida, sino que permitió mayor explotación sobre sus cuerpos y otras violencias como la explotación sexual en el caso de las mujeres negras.



Pero posterior a sus luchas por la igualdad y el reconocimiento, desnaturalizando los discursos que las excluyeron de la plaza pública e invisibilizaron sus aportes a la economía, devaluando y feminizando las tareas del hogar o el cuidado de la vida, las mujeres asumen su cuerpo sexuado, su diferencia femenina y exploran todas las posibilidades de su condición biológica de monstruo: de no ser hombre (Torrano, 2015).

La mujer está condicionada por su constitución biológica. Sin embargo, hablando de ciertas mujeres, los conocedores decretan: “No son mujeres”, pese a que tengan útero como las otras. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; constituyen hoy, como antaño, la mitad, aproximadamente, de la Humanidad; y, sin embargo, se nos dice que “la feminidad está en peligro”; se nos exhorta: “Sed mujeres, seguid siendo mujeres, convertíos en mujeres”. Así, pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. Esta feminidad ¿la secretan los ovarios? ¿O está fijada en el fondo de un cielo platónico? ¿Basta el frou-frou de una falda para hacer que descienda a la Tierra? (...) Si ya no hay hoy feminidad, es que no la ha habido nunca. ¿Significa esto que la palabra “mujer” carece de todo contenido? (Beauvoir, 1997, p. 2)

Esta diferencia biológica y los discursos construidos alrededor del ser mujer, es lo que Deleuze y Guattari (2002) como Beauvoir (1997), plantean como el devenir; no se nace, se deviene. Pero esta aparente naturalización de una condición especial de los cuerpos sexuados femeninos y es su relación con la reproducción de la vida, ahora no será tomada como desventaja o condición biológica inmutable, se evidenciarán todos los mecanismos instituidos para hacer emerger a las mujeres en su diferencia con el sujeto masculino, su monstruosidad ahora puede ser reivindicada y explotada: si sus cuerpos albergan la vida pueden aprender a controlarla.

“Y en lo que “investigar cómo la niña con tendencias bisexuales deviene una mujer”, se refiere, podemos comenzar asombrándonos o despertando nuestra sospecha, ante el hecho de que sea preciso *devenir* una mujer-y, por sí fuera poco *normal*” (Irigaray, 2007, p. 14). Devenir mujer y normal es el deber ser de los cuerpos femeninos en relación con los hombres, que como lo dejan entrever Beauvoir e Irigaray, es definido por ellos y no por las mujeres. Esta monstruosidad sexuada expresa relaciones de poder y de violencia simbólica y física sobre los cuerpos femeninos en tanto se define sobre ellos dispositivos de sometimiento, juzgamiento y dictamen.

A partir de estos estudios de las mujeres sobre las mujeres, emergen de la vida privada las violencias simbólicas sobre sus cuerpos a través de la historia que habían estado ocultas, poniendo en la esfera pública la razón del poco reconocimiento de ciertas tareas como el cuidado y la reproducción de la vida, la feminización de estas mismas tareas; y también explica la violencia sistemática como la sexual y física a nivel mundial, una experiencia



compartida y transversal: su imposibilidad de mostrarse erótica y sensual desde Sudán hasta México, ser vendida virgen al mejor postor desde India hasta Nicaragua, experimentar la violencia doméstica en muchos lugares. Pero también este marco de análisis de la subordinación de la mujer, del miedo a su cuerpo y su erotismo, evidenció el auge de la violencia sexual en tiempos de guerra y en tiempos de paz.

Por ejemplo, los estudios feministas de América Latina permitieron situar las violencias sobre las mujeres del tercer mundo, evidenciando que mientras en los países potencias las mujeres alcanzaban derechos de equidad, las mujeres de la región adquirirían derechos de igualdad pero sus cuerpos eran sometidos a la violencia del capital global que se despliega a partir de los años setenta, devaluando aún más las labores de cuidado asignadas tradicionalmente a ellas y enrolándolas en nuevas formas de subordinación económica como las maquilas y el comercio sexual (Femenias y Rosi, 2009).

Entonces ¿Quiénes son? o ¿cómo leer a las mujeres combatientes de las extintas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC)? En ese sentido, las mujeres de las FARC que se cuentan como el 40% del total de un ejército insurgente de 6.700 combatientes y 9.600 personas de apoyo, es decir 16.300 personas para el 2014, pero que en las negociaciones de 1998 a 2001, llegó a contar con 20.700 personas entre combatientes y redes de apoyos. Se habla en la actualidad de 3.085 mujeres que están en los planes de reincorporación y normalización de la Agencia estatal encargada de dicho proceso, siendo un 23% de los 13.065 excombatientes que se movilizaron hacia los Espacios Transitorios de Capacitación y Reincorporación. Un 63% de ellas se encuentra en programas de formación académica y/o laboral y un 45,5% están en labores de trabajo en casa. Estos datos de reincorporación reafirman la fuerte presencia de mujeres en el ejército insurgente (información consultada en <https://www.cerac.org.co/es/>).

La presencia de cuerpos femeninos en el ejercicio de la violencia puso en evidencia los prejuicios de la sociedad sobre estas mujeres, por asociarlas con la maternidad, no con la muerte; en tal sentido su paso por la guerra hace que estas mujeres del otrora grupo insurgente sean juzgadas como monstruosas, acudiendo a la naturalización de su condición biológica de albergar vida:

222



Con el paso del tiempo adquieres roles y comportamientos masculinos, se perdía hasta la forma de hablar y de caminar. La mujer guerrillera no se arregla, no se maquilla, sólo se peina y ya, no hay ni lugar para bañarse y si se baña lo hace en cinco minutos... Cuando dejé la guerrilla volví a ser mujer. Iba observando cómo se comportaban las mujeres, su forma de vestirse, de peinarse, de hablar, de tratar a un niño. Fui aprendiendo todas esas cosas bonitas (Entrevista a guerrillera desmovilizada, 2014. <https://www.europapress.es/internacional/noticia-mas-3000-antiguas-guerrilleras-farc-estan-programa-reinsercion-gobierno-colombia-20200309042236.html>. 27/07/2020).

En el artículo es posible observar, cómo en muchas otras noticias sobre las mujeres guerrilleras, en medio de las dos negociaciones de paz grandes entre Gobierno y FARC en Colombia –1998 y 2012– en las que se evidenció la magnitud de su presencia en las FARC, el carácter anormal de su participación, la guerra no era un espacio para la feminidad y la delicadeza y menos para la vida:

En la larga estela de crímenes perpetrados por las Farc en medio siglo de conflicto, quizá el menos documentado por la justicia es cómo asesinan los vientres en sus propias filas. El Espectador tuvo acceso a reportes internos de las Farc en los que se contabilizan los legrados de su frente o los médicos que debían realizar dichos procedimientos, así como testimonios de guerrilleras que se atrevieron a dejar constancia de esta barbarie. La radiografía es incompleta —“apenas desde el año 2007 las autoridades comenzamos a seguirles la pista a estos casos”, confesó un investigador—, pero demuestra los métodos para forzar los abortos, los medicamentos utilizados en improvisados ranchos en la selva y la orden perentoria del Mono Jojoy: “Es mejor no engendrar, porque toca eliminar”. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/asi-obligan-a-las-mujeres-a-abortar-en-las-farc/> (2020)

Esta noticia del diario colombiano El Espectador (enero de 2013), evidenciaría una nueva situación de victimización contra las mujeres en la insurgencia como la planificación forzada y los abortos clandestinos, que empezó a hacerse visible desde el 2007 según las investigaciones de organismos de inteligencia y la Fiscalía colombiana, en tal sentido, era mas monstruosa la labor de las mujeres en la insurgencia, su papel ya no solo era la eliminación de la vida, sino la destrucción de cualquier posibilidad de engendrarla, como lo manifiesta el periodista en su expresión “asesinar los vientres en sus propias filas”.

De igual manera, el *Informe Nacional de Violencia Sexual en el Conflicto Armado –La guerra inscrita en el cuerpo–*, del Centro Nacional de Memoria Histórica (2017), es el resultado de estos primeros esfuerzos por rastrear el problema de las violencias de género en medio de la guerra, por parte de los actores armados, y el informe en especial resalta como delito específico intrafilas de las FARC los abortos forzados. Además, muchas investigaciones académicas dan por hecho que el tema del reclutamiento forzado y el aborto en las filas guerrilleras fueron formas de sometimiento de las mujeres en la insurgencia y en ese sentido, no consideran su participación como un ejercicio libre y menos su tránsito por la guerra como un ejemplo de empoderamiento femenino, puesto que al interior de las filas lo que se reafirmó fue el poder masculino y las mujeres han sido solo utilizadas en una lucha profundamente patriarcal (Castrillón, 2015).

Perdida de la feminidad, transformaciones en el cuerpo femenino que se incorpora a la guerra, violencia sobre sus cuerpos como abortos y posibles violaciones, en este sentido, ¿Qué hacen las mujeres en las FARC? pue-



den representar ese fenómeno monstruoso e irregular que es la guerra colombiana, pero no solo por encarnar a un grupo armado que durante mucho tiempo fue mirado con recelo y miedo en el país, sino porque su encarnación de la violencia insurgente es femenina; si ya era anormal o injustificable el ejercicio de la guerra por parte de los hombres para hacer política, menos comprensible es el ingreso de tantas mujeres en las filas de la insurgencia, so pretexto de hacer oposición al Estado.

Y es que, si se tiene en cuenta que el conflicto armado y las violencias de todo tipo, en más de cincuenta años de persistencia han dejado 353.531 afectados por asesinato selectivo, desaparición forzada, secuestro, desplazamiento forzado, violencia sexual, etcétera (CNMH, 2010), entonces también emergen las afectaciones específicas en cuerpos de mujeres que revelan, como sostiene el informe, las formas de guerra de cada grupo armado y sus comprensiones sobre lo femenino. Pero para comprender el contexto en el que las mujeres deciden ingresar o son reclutadas por la insurgencia, es necesario empezar por descifrar las formas en que “nuestra guerra sin nombre” (Sanchez, 2006: 11; Restrepo, 2009:15), atravesó la vida de cada uno de los colombianos.

Investigadores sociales ubican el inicio de la confrontación sistemática desde 1948, con diferentes ciclos de apaciguamiento de los enfrentamientos o realce de las acciones violentas entre los actores armados o contra la población civil, pero también con diferenciada presencia tanto del Estado Colombiano como los grupos al margen de la Ley en el territorio nacional. Se ubica el período de “La violencia” (1948-1958) como la transformación de los conflictos por tierras y participación política, en una guerra civil no declarada, porque aunque no estaban esclarecidos los bandos en contienda, participó por presión u convicción la población civil y la oleada de violencia con expresiones armadas de guerra de guerrillas, cuadrillas independientes, asaltos, masacres y asesinatos selectivos, llegó a todos los rincones del país, calculándose los muertos entre 113.032 y 300.000, y los migrantes forzados a salir de sus tierra en dos millones; sí tenemos en cuenta que para la época Colombia tenía aproximadamente 11 millones de habitantes, los afectados por la violencia se calcularían como casi una quinta parte de la población total (Guzmán; Borda & Luna 2019).

224



Luego vino la constitución de las FARC-1964- como grupo insurgente, producto de las luchas de los campesinos por sobrevivir a la guerra desatada por nuevo gobierno militar -Rojas Pinilla- y luego por el frente Liberal – Conservador, organizados en autodefensas campesinas y a cuyos hombres los acompañaban sus mujeres e hijos en los desplazamientos para esquivar los bombardeos y operaciones de aniquilamiento (Medina, 2008; Aprile-Gnisset, 2018). Visto de esta manera, los campesinos perseguidos y excluidos eran los bandoleros, los chusmeros a aniquilar, los monstruos campesinos hombres y mujeres a someter a la maquinaria estatal y económica.

Sí se tienen en cuenta los estudios sobre la situación socio-económica y demográfica de Colombia de los años 1961 a 1997, cabría decir que el desempleo, la empleabilidad propia y bajo ingreso per capita por familia, evidencian también situaciones reales y preocupantes de desigualdad social marcadas en todo el territorio, y principalmente en las zonas rurales (Londoño, 1997), y teniendo como rostro de la exclusión: las mujeres (Meertens, 1995). La exclusión de grandes mayorías del desarrollo económico fue una condición histórica y social en Colombia que atravesó también a las mujeres.

Por eso, la guerra y la violencia fue una localización histórica y política en las que los cuerpos femeninos tuvieron que devenir mujer (Beauvoir e Irigaray)-que es el mandato de la sociedad sobre las mujeres en general-, ¿fue posible para las mujeres en un país en guerra? ¿Cómo devinieron mujeres las niñas que crecieron en el ejercicio de la violencia? Como se ha conocido, miles de ellas ingresaron a las filas de la insurgencia siendo muy jóvenes. En este marco también ha sido monstruoso y anormal transitar la guerra, que para muchas de ellas fue la única opción. En tal sentido, es pertinente para hablar de los cuerpos femeninos, de la materialización de su existencia como excluidos e invisibilizados.

Devenir mujer, transitar en los hechos de la desigualdad y la violencia hizo imposible para muchos cuerpos femeninos no optar o no verse involucrados en dicha vorágine. Por ejemplo, aunque las organizaciones de Derechos Humanos a favor de la infancia en los primeros años del siglo XXI habían denunciado el problema del reclutamiento forzado infantil, y posteriormente habían hecho llamados a los ejércitos en contienda a respetar la Convención de Ginebra —del no reclutamiento de menores—, y la Declaración de los Derechos de los Niños, los cambios en el armamento de la guerra y las características específicas de esta población, facilitaron el camino para la inserción de niños y niñas a la guerra, hablando incluso del trabajo infantil (HRW, 2003).

Las cifras de organizaciones como Save the Children o el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar-ICBF-, hablan de más de 6.000 casos de reclutamiento infantil entre 1999 y 2017 entre los diferentes grupos armados, donde las FARC aparece como el grupo con mayor número de casos denunciados. Estos informes contrastan con las investigaciones hechas por ellos mismos y por otros académicos sobre el problema de la niñez y la guerra: muchos de los niños y niñas que ingresan a los grupos armados lo hicieron de manera voluntaria, pero también como la única opción de proyecto de vida en sus territorios de origen; además, pasaron de una etapa vital a otra estando en las filas de estos grupos, es decir, se hicieron adultos en estos espacios.

Las razones para el ingreso voluntario entre los niños y niñas entrevistados en los procesos de restitución de derechos y reinserción a la vida civil, estuvieron entre lo simbólico (como el estatus social que puede dar un arma),



hasta lo emocional (enamoramientos, despechos, violencia intrafamiliar, etcétera), pero algo más han arrojado las investigaciones: los niños y niñas combatientes hacen parte de las regiones con menor presencia estatal y con mayores niveles de pobreza, su ingreso también tendría que ver con problemas de pobreza y violencia estructural: entonces esta infancia reclutada expresan la monstruosidad de la exclusión social y económica de Colombia que se expresa ahora en cuerpos de mujeres que vienen de la guerra.

Hoy es un hecho novedoso y extraño saber sobre el número de niñas que ingresaron a la insurgencia y se hicieron mujeres combatientes. Algunas razones para el involucramiento específico de esta población fueron las posibilidades que ofrecieron dichos ejércitos de brindar seguridad en territorios de nadie, poder hablar y pensarse un futuro diferente al de ser madres o amas de casa, incluso tener mando y poder desligarse de las tareas del hogar. Nuevamente, la monstruosidad de las mujeres de las FARC, radica en el otro excluido: los cuerpos femeninos en lugares donde la vida puede ser sacrificada en Colombia, sin ninguna posibilidad de participación política o social, desconocidas, invibilizadas, y parte del grueso pueblo, de las profundidades de los territorios por años abandonados, de las veredas aisladas del Caquetá, Putumayo, Guainía, Arauca, Cauca, Santandares, Nariño y el Chocó, entre otros (García, 2017)¹.

Pero ahí estaban las miles de mujeres en los dos procesos de paz nombrados –1998-2002 y 2012-2016–, contrastando tantos estudios sobre los abusos y violencias sobre sus cuerpos en la guerra interna y en la disciplina militar de los ejércitos insurgentes. Ahí estaban ellas, en el grupo armado que más las reclutó y donde alcanzaron mayores niveles de mando. En ese sentido, su monstruosidad puede ser vista desde su vinculación a una actividad masculina, y su reivindicación como actoras políticas del conflicto armado; pero también desde la deslocalización de las miradas sociales y tradicionales sobre su rol de dar vida; así como las perspectivas académicas que las evalúan como víctimas o victimarias (Universidad Externado de Colombia, 2015). Incluso decir que fueron reclutadas y subordinadas en la insurgencia, también es una manera de subestimar su papel en el conflicto armado.

En un país en donde el Estado es investigado y ha sido sancionado por crímenes de lesa humanidad, nuevamente la nuda vida de Agamben o la vida desnuda de Negri, encarnada por los pobres, los excluidos y millones de las víctimas en el largo conflicto, los cuerpos femeninos hacen parte de esas vidas sacrificadas. La monstruosidad de ser pobres y campesinas, ligadas a la condición de la naturaleza y la profundidad de los paisajes de este país,



1 Información tomada de las entrevistas realizadas a las mujeres de las FARC en la Espacio Transitorio de Capacitación y Reincorporación de Icononzo en 2017 por la autora del artículo.

que encontraron en la insurgencia un lugar para sobrevivir, y ya estando allí, desafiar el establecimiento, son monstruosas porque de entrada su tránsito por la guerra y la adversidad expone de la monstruosidad del sufrimiento y la dificultad, el reverso de la belleza y los sujetos acabados y libres del capitalismo o el Estado moderno colombiano, así como las mujeres de la ciudad.

Las mujeres guerreras entonces, hoy como ayer, quedan en la encrucijada de ser buenas o malas, brujas o hadas, putas o santas, magníficas o monstruosas, despreciando lo que son en realidad, lo que son sus cuerpos sujetos, incardinados política, social y culturalmente, pueden expresar del mismo fenómeno del conflicto interno. Actualmente a raíz de los acuerdos, muchas de ellas se enfrentan con esas expectativas aun en mora, que la sociedad y la cultura les exigen, sin dejar totalmente de lado su paso por la insurgencia, como lo evidencia la inscripción en sus cuerpos de la experiencia bélica (musculatura, cicatrices de heridas, etcétera).

Profundizando en esas metamorfosis, en los límites de la experiencia de la vida y la muerte, donde las categorías de identidad y género son atravesadas y desbordadas por parte de los cuerpos excombatientes, evidencia la monstruosidad de sus localizaciones encarnadas, pero también los devenires que han experimentado en la guerra y en el marco de los acuerdos de paz, la dejación de armas y su movilización a la vida civil, desnaturalizando esencias y discursos sobre sí mismas: posicionan su cuerpo y su sexualidad de manera diferente, desafiaron los roles tradicionales de sus comunidades de origen al entrar en la guerra y deslocalizaron su vinculación solo con la maternidad, se reconocen como actoras políticas que resistieron y resisten al Estado, e incluso a las propias estructuras masculinas de la insurgencia.

Devienen manada, monstruosidad, exceso de experiencia y representación del otro excluido en Colombia en pleno siglo XXI: mujer mestiza, campesina y pobre.

La guerra y la paz

Devenir mujer en un país enmarcado por bloques de experiencias de la pobreza y el racismo, propios de la región latinoamericana, en donde la consecución de la ciudadanía por parte de las mayorías estuvo atravesada por la valoración de lo indio o lo negro como irracionalidad natural, el accidente, el caos, el desorden (Deleuze, 2002; Martínez, 2015; Saenz, 2013), hace que los cuerpos de las mujeres excombatientes encarnen dichas exclusiones, al ser muchas de ellas pertenecientes a grupos étnicos específicos en Colombia como comunidades indígenas y afros.

Las situaciones de desigualdad estructural de Colombia incuban cada cierto tiempo los fenómenos de violencia (Sánchez, 2015) y así como en algunas ocasiones pareciera incomprendible la guerra en el territorio nacional, también ha sido muy difícil construir o fundamentar una paz duradera, en



la medida en que son muchas las fragmentaciones políticas, sociales y económicas que dividen a los millones de colombianos. Como lo demuestran diversos estudios la guerra en Colombia es desigual, cada vez más deshumanizada y es parte producto de la desigualdad, en donde son los sectores más pobres del país los que están tanto entre las víctimas como entre los ejércitos al margen de la ley.

La paz tendría que atender deudas históricas con estas poblaciones, desnaturalizar la pobreza, el racismo y la feminización de la exclusión: el monstruo, el salvaje, el anormal, el natural en Colombia son los individuos a civilizar, y siempre que se ha pensado en someter al orden del desarrollo y la ciudadanía a las multitudes negras, indígenas, campesinas y pobres, se piensa en disciplinarlos e higienizarlos; por eso son importantes las vidas y tránsitos de los cuerpos femeninos de la guerra, porque hacen parte de esa masa amorfa que todo el tiempo se ha intentado sujetar, fijar, colonizar, adiestrar. Su existencia manifiesta ejercicios de tenacidad a la exclusión, así como el reverso de los criterios eugenésicos del ser, por eso es fundamental contar con sus propias expresiones y resistencias.

La paz entonces puede ser colectiva y desde los excluidos con sus biografías imperfectas y plagadas de la propia monstruosidad que engendra el orden en Colombia y que hacen parte de ese otro natural que han sido las regiones en nuestro país, paisajes y territorios que las mujeres transitaron y experimentaron desde el ejercicio de la guerra, pero que hoy con el regreso a la vida civil, intentan reconstruir desde sus propias apuestas en defensa de la vida y el territorio.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Editorial Pre-textos.
- Aprile-Gnisset, J (2018) *La crónica de Villa Rica*. Editorial Universidad de Valle.
- Braidotti, R. (2002) *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*. Ediciones Akal.
- Castro-Gómez, S. (2010) *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chakrabarty, D. (2010) Una pequeña historia de los Estudios subalternos. En *Anales de desclasificación*. (p. 10).
- Davis, A. Y. (2005) *Mujeres, raza y clase (Vol. 30)*. Ediciones Akal.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2002) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pretextos.
- D'Atri, A. (2004) *Pan y rosas. Pertenencia de género y antagonismo de clase en el capitalismo*. Ediciones Las Armas Críticas.
- Díaz, E. (1995) *Michel Foucault. Los modos de subjetivación*. Editorial Almagesto.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas (Vol. 55)*. Ediciones Akal.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Traficantes de Sueños*.



- Foucault, M (2002) *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica.
- Guzmán, G., Borda, O. F., & Luna, E. U. (2019). La violencia en Colombia: estudio de un proceso social (Vol. 10). Ediciones Tercer Mundo.
- Jimenez, C. (2014) Las mujeres y la guerrilla ¿un espacio para las políticas de género? Araucaria. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* (32) pp. 383-397. doi: 10.12795/araucaria.2014.i32.19
- Londoño, J. (1997) Brechas Sociales en Colombia. Revista de la CEPAL. Santiago de Chile.
- Mariátegui, J. C., & Garrels, E. (1979) *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Vol. 69). Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Meertens, Donny (1995). Mujer y violencia en los conflictos rurales, en: *Análisis Político*, núm. 24. 1995, enero-abril. p 41.
- Medina, C. (2008). FARC-EP. Notas para una historia política 1958-2006. Programa Interuniversitario de Historia Política. Universidad Nacional.
- Michelet, J. (2004) *La bruja: un estudio de las supersticiones en la Edad Media* (Vol. 102). Ediciones Akal.
- Negri, A (2001) Devenir un nuevo sujeto. En *Logos. Anales del seminario de Metafísica* (3) pp. 9-21.
- Negri, A. (2007) El monstruo político. Vida desnuda y potencia. Ensayos sobre biopolítica. En *Excesos de vida*. pp. 93-140.
- Restrepo, J., & Aponte, A. C. (2009). Guerra y violencias en Colombia: herramientas e interpretaciones. Cerac.
- Said, E. W. (1997) *Orientalismo*. (Vol. 279). Feltrinelli Editores.
- Sánchez, G. (2006). Nuestra guerra sin nombre: transformaciones del conflicto en Colombia. F. G. Sanín, & M. E. Wills (Eds.). Editorial Norma.
- Scott, J. (1993) La mujer trabajadora en el siglo XIX. En *Historia de las mujeres* (4) pp. 425-461.
- Spivak, S (2003) ¿Puede hablar el subalterno? *Rev. colomb. antropol.* 2003, vol .39, pp. 297-364. ISSN 0486-6525. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252003000100010#:~:text=Es%20claro%20que%20el%20subalterno,que%20puede%20hablar%20o%20responder.
- Truth, S., et al. (2012). *Feminismos negros: una antología*. Editorial Traficantes de sueños.
- Zizek, S. (2001) *El espinoso sujeto*. Editorial Paidós.
- Wallerstein, I. (Ed.). (1996) Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. siglo XXI.





Del odio a la disrupción desde lo femenino

Lo abominable, monstruoso, híbrido y femenino

Manuel Amador Velázquez

Introducción

El presente texto aborda un análisis de *lo femenino*, desde una mirada del concepto para su uso teórico-político que refuerce los abordajes epistemológicos de los estudios sobre el cuerpo; una escritura desde la experiencia de la construcción de pedagogías alternativas como facilitador del taller *Del odio a la disrupción desde lo femenino*, que tiene entre sus objetivos generar reflexiones desde los cuerpos en lo emocional, mental y corporal. Se trata de un diálogo de construcción de conocimiento siempre abierto hacia entendimientos de las violencias que viven los cuerpos desde lo femenino, en un sistema donde la violencia es parte del orden moderno.

Explicar lo femenino como una forma de vida, más allá de la mirada sexo-género y o género hombre-mujer y/u orientación sexual o identidades de género, es decir, desde su negación, implica retomar las experiencias del control y negación de los cuerpos femeninos y/o violentados como una categoría de lo político, ya que desde lo femenino se norma y se desacata. De ahí que se analicen los cuerpos desde cómo se han mirado y nombrado desde el cuerpo-norma: lo abominable, monstruoso, híbrido y femenino; conceptos tradicionalmente utilizados como categorías de análisis de los cuerpos que son atravesados en su expresión por lo femenino, en los cuerpos que son lo monstruoso/excluido, lo abominable/negado, lo híbrido/neutralizado y lo femenino/sometido; cuerpos que disrumpen la corpus-norma desde lo femenino. En resumen, el presente trabajo es un tejido de letras desde la mirada de las experiencias sociales y políticas que atra-



viesan el cuerpo humano, en la travesía de lo que el mandato de género masculino organiza, violenta, desecha y mata cuerpos femeninos, en una sociedad dominada por el sistema patriarcal (Segato, 2016).

Las narrativas aquí expuestas nacen también de la experiencia de acciones del performance sobre la violencia hacia las mujeres, feminicidios y crímenes de odio por homofobia; de la construcción de un conocimiento desde el diálogo con y entre cuerpos violentados, negados, discriminados, sometidos, y rigidizados desde su expresión y movimiento libre. Dan cuenta, así mismo, de un proceso de construcción de conocimiento desde un cuestionamiento de las violencias, el proceso dentro de la práctica que llamo *pedagogía del performance contra las violencias, el daño y el maltrato* que ponen los cuerpos en el centro para hacer consciente el poder físico que tienen sobre ellos, y la herramienta metodológica que nombro “la extracción de las violencias”, una serie de metáforas que, desde la conducción humana, funcionan como instrumento que permite concientizar, visibilizar, materializar y extraer de los cuerpos de manera simbólica los daños y odios que en él contiene y acumula en su transitar vivencial de su propia historia: cuerpos puestos en un orden de compartimento y de vida, donde el odio y rechazo hacia lo femenino es una forma de organización de esos cuerpos.

Rita Segato nos ha señalado cómo los mandatos de masculinidad son encarnados en su mayoría por los hombres generadores de las tantas violencias inscritas en los cuerpos de las mujeres, para dar cuenta de ese dispositivo de poder que opera y crea pedagogías de crueldad. Es importante construir dispositivos en las personas y desde los cuerpos que promuevan ante el mandato el desacato (Segato, 2018).

La disrupción desde lo femenino es entonces el desacato ante esas violencias y el odio que niega, omite, silencia, ordena y paraliza los cuerpos. Este texto versa sobre todo en un saber construido desde el cuerpo en desacato, con la intención de retomar categorías de análisis que puedan comprender lo humano en sus múltiples formas de manifestarse como vidas.

El cuerpo y lo femenino

Los cuerpos en su proceso de construcción del género pasan por un proceso de rigidización que van de los cuerpos en movimiento libres a expresiones de cuerpos duros y rígidos, y así lo femenino relacionado con lo emotivo, creativo y sensitivo. Surge así la necesidad de una epistemología desde la experiencia del cuerpo físico, mental y emocional, donde lo femenino es una forma de habitar el cuerpo desde la descolocación de los cuerpos genéricos y rígidos hacia los cuerpos sensitivos y en movimientos libres. Rita Segato plantea, en diversos escritos, el concepto de “mandato de masculinidad”, como la serie de expectativas que los hombres —en función de la asignación social de género masculino— tienen que acatar, cumplir in-



cesantemente en diversas etapas de su vida, y donde son rehenes de ese dispositivo de vigilancia. En ese sentido, lo femenino es una construcción que obedece también a mandatos de feminidad dictados desde la potencia del poder masculino, desde donde se organiza y se confecciona el cuerpo femenino en el sentido binario a partir de funciones y roles sociales. Sin embargo, lo femenino no solo se distingue en el género asignado dentro de ese sistema Father, sino que ha sido construido en función de la disposición, opresión del mandato heteropatriarcal, que coarta la expresión de voces, emociones, sentires y saberes; esta historia de poder y control a la expectativa de los hombres. En las historias sociales y emocionales de las personas, el control de lo femenino es parte de la norma socioemocional de sus cuerpos, y ha sido coartado, limitado y cancelado.

Por lo anteriormente expuesto, en el presente trabajo, se plantea lo femenino como una categoría epistemológica de la emancipación de los cuerpos, para ubicar en los seres humanos al ser y, al relacionarse, lo que oprime su condición humana, como una liberación en favor de otras formas del entendimiento de la vida, un conocimiento construido desde la experiencia del cuerpo que pretende desacatar la estructura binaria de pensamiento sobre lo femenino y sobre los cuerpos femeninos en el centro: cómo se mira y trata ese cuerpo en tanto poder, relaciones y normas sociales; el cuerpo en su experiencia pedagógica desacatadora.

La realidad de los cuerpos femeninos

Los cuerpos femeninos no siempre pertenecen a lo nombrado “mujer”; la feminidad está latente en los cuerpos más allá del género nombrado. “No se nace mujer, se llega a ser mujer”, señaló Simone de Beauvoir. Judith Butler (1999) afirma que esto es cierto cuando responde siempre bajo una obligación cultural y que esa obligación no la crea el sexo biológico asignado desde las oposiciones binarias de género masculino/femenino, y que nada asegura que esa persona –y por lo tanto ese cuerpo– que se convierte en mujer sea obligatoriamente del sexo femenino, donde lo femenino –y desde los cuerpos– va más allá de esas disposiciones binarias; es decir, un entendimiento más amplio desde y hacia lo femenino que nos permita salir de las estructuras de poder binarias que aprisionan los cuerpos de las personas en la forma de vivir y habitar el cuerpo.

Rossana Cassigoli, desde una revisión a la obra de Emmanuel Levinas, destaca lo femenino como un espacio, casa o lugar para la vida interior, lo íntimo, el lugar de resguardo ante la proximidad que está latente, ese espacio de una soledad que avecina el encuentro –y, por lo tanto, la percepción e intuición– y conciliación con lo otro en tanto vínculo necesario de lo humano, es decir, un devenir latente con su mundo exterior. El único lugar de la posibilidad de mirarse y asomarse en ese otro que podría ser distante,



pero no lo es, es ese otro como el rostro propio, y de ahí la posibilidad sensitiva y de creación de lo humano posible, dimensionado la vida misma y su permanencia, la permanencia de humano. Es entonces el mundo también de lo sensitivo y lo sensible. “La feminidad irrumpe como una cualidad misma de la diferencia. Como un secreto abrumador que habita nuestros dominios de la mente y nos obliga a pensar justamente en una ética de la proximidad y una ética de la diferencia” (Cassigoli, 2008, p. 59), a reconocer en el otro que también asoma la parte de lo que humanamente somos, lo humano en tanto lo que nos antecede y lo que aproxima: la vida misma.

Márgara Millán (Cassigoli, 2008) aborda lo femenino desde la concepción de Hannah Arendt, una visión integradora, no como enunciación explícita, sino como un reconocimiento metafórico y analógico: el de la natalidad como la creación de lo nuevo, como condición del mundo y lo humano. Señala la natalidad como un primer acto prepolítico, evento latente que enuncia. El nacimiento es en sí mismo un comienzo que adviene a la vida, como ser único dando origen a lo singular, la diferencia y, por lo tanto, la pluralidad. La natalidad es experiencia de vida latente que enuncia y genera vida como acto de presencia, de cuidado y amor al otro como fundamento de la posibilidad –promesa– de renovar la vida y restaurar el mundo de lo humano frágil y amenazado (Cassigoli, 2008, pp. 16-25). Lo femenino es así lo que genera vida, es la creación permanente de la vida y siempre una vida que es en sí misma diferente. Es ese vínculo incesante entre lo humano y la naturaleza. La feminidad atraviesa de manera intrínseca lo humano, en tanto acto de creación, sensibilidad y vínculo con lo próximo, lo externo; desde esa expresión propia de la condición humana en su experiencia y contactos primarios con el exterior: la naturaleza y la sociedad con estructuras de género definidas en roles y mandatos de género.

Rita Segato también da cuenta de las potencialidades que alcanza lo masculino; cuerpos atrapados desde lo nominado masculino, y que desencadena las violencias, ese cuerpo que responde a una estructura de comportamiento mandatada desde la estructura patriarcal de hombre moderno al que se le instala la razón como forma de ser, existir y nombrar; pero también de separar, incidir, invadir, someter; es decir, de controlar en sí el pensamiento racional (razón instrumental) que escribieron los críticos de la modernidad Adorno y Horkheimer, esa desvinculación que se dio de la razón histórica del ser ante la naturaleza, en ese sentido también la modernidad, no solo nace con la separación de la naturaleza, sino con su manipulación y la destrucción de la vida.

Natalia Amaya aborda lo femenino como una categoría asociada con lo monstruoso, una lectura del cuerpo de la mujer construida desde y por los hombres como lo negativo y opuesto que altera el poder patriarcal. Amaya destaca cómo, desde las tradiciones judeocristianas y griegas, los ciclos



biológicos fueron el referente para generar una dicotomía de origen, entre ellas, la reproducción: la mujer aparece como el lugar de procreación de la semilla del hombre. La Biblia se refiere a la menstruación como un estado de impureza, sucio, por lo tanto, temible, lo que provoca que la sangre femenina se asocie con la violencia y la humillación, y la sangre masculina con el heroísmo, la pureza y exaltación.

La nuestra es una cultura que educa en la menstruación como indeseable, vergonzoso que se debe mantener en secreto con el fin de exaltar el supuesto y único objetivo de la mujer: la reproducción al tiempo que asocia y limita el concepto de mujer a sus diferentes ciclos del crecimiento, ya que la llegada de la menstruación implica en la vida de una mujer la llegada de la feminidad. En ese sentido la monstruosidad de una mujer es la que no cumple con la reproducción (Amaya, s.f.).

Así mismo, Amaya señala que se han generado diversos estereotipos de ser mujer y su relación con lo femenino, como la virginidad de las doncellas en contraposición a las brujas que están buscando la juventud en las princesas como su antagónico para recuperar el valor de ser mujer. Las brujas como elemento distorsionador de un deber construido de lo femenino. Las mujeres son las que se reproducen frente a las mujeres que no, como las mujeres transgénero y/o transexuales. La que ya no es mujer es la que ya no puede o no quiere reproducirse; en consecuencia, la llegada de la menopausia da inicio a esa creación de la imagen de mujer vieja que no puede procrear, avergonzada de su piel y de su cuerpo porque ya no sirve. Lo trans representa para el régimen patriarcal “lo monstruoso por su carga de feminidad” (Amaya, s.f.).

Lo femenino y lo monstruoso serán dos categorías relacionales aprendidas desde la cultura a partir de los juicios y valoraciones de sometimiento y negación de lo femenino. Históricamente, los cuerpos femeninos y/o feminizados fuera de la norma biológica binaria han sido vistos como seres más que extraños y diferentes como cuerpos abominables y repulsivos, cuerpos también monstruosos que desacatan el orden normativo del cuerpo. Pero vale la pena preguntarnos: ¿qué otras características tienen estos cuerpos monstruosos? ¿Además de la repulsión hacia lo femenino, qué cuerpos conforman lo monstruoso?

En la base de un crimen de odio por homofobia está la misoginia

Lo monstruoso

Mi encuentro con el tema de lo monstruoso sucedió con Joao Arriaga García, quien, de ser un amigo de la universidad, pasó a ser un amigo entrañable que marcó mi vida hacia finales de los noventa. Entre risas que ironizaban la vida, miradas, abrazos cálidos y tragos de cerveza, conversábamos



sobre lo monstruoso. Éramos entonces aprendices novatos que desconocíamos nuestras preferencias homoeróticas. Ni él ni yo habíamos abierto ese tema: era algo hermético; pero subyacía una sonrisa cómplice. Tal vez eso nos motivaba a hablar y pensar sobre lo monstruoso y lo duro de la norma heterosexual. Sin que lo supiéramos, la homofobia había silenciado nuestras emociones; pero no las había acallado.

Hablamos sobre cómo esos llamados monstruos de la época actual son imágenes de seres vistos como anormales. A los cuerpos que rebasan la norma, que se salen de los cánones, se los ve como diferentes e incompletos, sin forma, faltos de algo, que causan repulsión y miedo. En esos diálogos seguramente nos dimos esas respuestas que siempre buscamos, hasta que, dos años después, Joao y yo develamos una parte de nuestro rostro: que nos gustaban los hombres. Ese momento nos unió seis años más, hasta que él murió por una neumonía que no se atendió en su momento, a causa de la homofobia de los médicos del hospital siglo XXI de la Ciudad de México, quienes justificaron su negligencia diciendo que las personas como él son “delicadas”.

Joao Arriaga García terminó su licenciatura como sociólogo con la tesis: *Notas para una reflexión sobre lo monstruoso*. Estas reflexiones sobre el tema las suscribo para un mejor entendimiento sobre la diferencia; pero, sobre todo, de la disrupción desde lo humano.

Arriaga se acerca a lo monstruoso por medio del análisis de imágenes de mitos e historias de la vida cultural occidental, como, por ejemplo, Prometeo y Pandora de la cultura griega; Adán y Eva, de la judeocristiana; Fausto de Goethe, de la alemana; figuras desacatadoras del orden y de los mandatos divinos; en otras palabras, profanadores. Retoma el análisis desde los mitos como estructuras de pensamiento que han propuesto modelos de vida humana que configuran valor a la existencia.

Prometeo, personaje que desacató a su padre Zeus, al robarles el fuego a los dioses y dárselo a los mortales, lo que le valió la expulsión del Olimpo a los confines de la tierra, donde pagaría tal osadía atado a una roca. Por el desacato, Prometeo fue convertido en un ser fuera del orden y de los designios de los dioses, por lo tanto, el libre albedrío en rebeldía como imagen. De acuerdo con Arriaga, “la diferencia entre lo posible y lo prohibido se desdibuja y con ello, la violencia amenaza con instalarse en las entrañas del sistema: si el límite se trasgrede una vez, puede transgredirse siempre, hasta perderse, hasta dejar de tener significado” (Arriaga, 2000, p. 20). A Prometeo le pareció justo dar el fuego; sin embargo, eso le costó el destierro. En la idea de establecer el orden, este consistirá en poner una diferencia, donde “lo monstruoso no es la diferencia, lo otro, sino su pérdida, y el monstruo, que se identifica por su diferencia extrema, lo es solo después de que se restituye el orden” (Arriaga, 2000, p. 21).



Ante el desacato de Prometeo, Zeus crea a Pandora, a quien le ordena que le lleve una jarra-caja a Epimeteo, hermano de Zeus. Esta caja guardaba todos los males existentes, por lo tanto, le prohíbe abrirla; sin embargo, Pandora la abre y lanza todos los males a los mortales. Arriaga anota que Pandora aparece así violentando la vida de los humanos, transgrediendo el estado de aparente estabilidad que había en el Olimpo, con lo que trae el dolor, la muerte y el trabajo. Mientras Prometeo puso en la misma jerarquía a dioses y humanos al entregarles el fuego, Pandora representa lo femenino como lo malo, por ser un símbolo de control y sometimiento de los humanos. Sin duda, el relato sobre Pandora aprisiona el odio y desprecio hacia lo femenino.

la mujer que tiene que ser dominada, así la imagen de la mujer con un mal, como un monstruo habría que someterla al mando del varón, como un ser peligroso habría que lanzarla a lo privado lejos de lo público, al mando de las necesidades y placeres de los hombres y su vida en el ámbito de lo doméstico (Arriaga, 2000, p. 33).

Al darles el fuego a los mortales, Prometeo los volvió dichosos y se convirtió en su benefactor y enemigo de los dioses, por lo que se convierte “de naturaleza externa, como los pueblos y razas de monstruos” (Arriaga, 2000, p. 23). Prometeo ha sido expulsado para salvaguardar el orden de la comunidad de la cual formaba parte; su padecimiento mostrará la tiranía del soberano, una vez expulsado y hecho monstruo, solo representará una consecuencia natural de las transgresiones de las leyes. Por su parte, Pandora, aun cuando es creada a imagen y semejanza de los humanos, con los atributos de la belleza, la habilidad manual, el arte, en el alma se le depositan la mentira y la falacia; es la responsable de los males de la humanidad. Creada como castigo a Prometeo y a los mortales, aparece como un símbolo de control, castigo y represión ante la desobediencia (Arriaga, 2000).

El *Génesis* relata el origen del mundo y la tragedia de la humanidad generada por Adán y Eva. Dios crea de la nada el universo, los cielos, estrellas, mares, peces y animales en la tierra y al hombre Adán para que mande sobre los demás; luego, con una de sus costillas crea a Eva para ser su compañera. Todo existía en abundancia en el Edén; todo era perfecto, y debían obediencia a Dios: podían probar todas las frutas de los árboles; pero no las del árbol del Saber, pues el conocimiento les estaba vedado. El árbol es símbolo de ley y orden; todo puede estar bien, siempre y cuando no se trastoque el orden. La maligna serpiente mítica incita a probar del fruto de ese árbol y con la seguridad de que no pasará nada; por el contrario, les asegura, abrirán los ojos y no morirán, pues serán como dioses y conocerán el bien y el mal. La serpiente simboliza la seducción, el deseo, la posibilidad de conocer y desacatar. Eva, seducida por la serpiente, come el fruto y luego convence a Adán para que lo pruebe también. De acuerdo con



Arriaga, en este caso, “lo monstruoso no es la acción del demonio [sino] el significado de la naturalidad con que Eva arrancó el fruto y se lo ofrece a su marido. Así en este acto surge también la imagen de la profanación del orden” (p. 44). Evidentemente, Adán y Eva sufrirán las consecuencias, primero, porque sienten vergüenza al reparar conocer sus cuerpos. “Al comer el fruto, la pareja se sabe desnuda y se avergüenzan, sus ojos se abren, esto es sus ojos penetran el mundo de lo sensible, de las formas” (Arriaga, 2000, p. 45). Como puede observarse, al probar el fruto surge la invención de la prohibición de mirar el cuerpo, disfrutarlo, sentirlo, es decir, la sola posibilidad de disfrutar desde lo sensitivo. Por un lado, el demonio como símbolo del mal representa la necesidad de saber más allá de lo que impone la norma, pero sobre todo lo que se reprime.

Se reprime la posibilidad de sentir, de conocer lo desconocido pero que se abre desde lo humanamente sensible. Dios al ver el desacato de Adán y Eva, los condena a la expulsión del Paraíso para establecer orden y límites, y los envía a la tierra, condenados al dolor, al trabajo, por el pecado cometido. El árbol de la vida, por su parte, queda al resguardo de ángeles y querubines. El pecado original es el símbolo de la vergüenza y la culpa y, por lo tanto, temor y miedo a la posibilidad de trascender en el saber desde la vida mundana, si no es por la vía de las normas de Dios, el Padre. El demonio es el símbolo de ruptura, el que seduce y rompe el orden o pacto hacia una realidad distinta: “la figura del diablo, lo mismo que la del monstruo, se asocia con la rebeldía, son transgresores del orden; el demonio es el enemigo de dios, el maligno, están también asociadas a la idea de confusión o pérdida de la diferencia” (Arriaga, 2000, p. 55), así la imagen de la diferencia es lo monstruoso, un cuerpo donde alma y cuerpo están juntas.

Tanto Prometeo como Adán y Eva son desterrados, convertidos en ajenos al orden a lo maculado y sin forma. Lo expulsado, lo desterrado y negado toman forma cuerpos osados a la libertad, el placer y la búsqueda de horizontes posibles; entenderse fuera del mandato patriarcal divinal o tan solo el hecho de conocer, experimentar más allá un orden que puede verse bajo una estructura rígida y predecible el mundo de lo sensible de lo humano.

Las características ideales de lo monstruoso, el símbolo articulado en la vida cotidiana donde la disrupción es un cuerpo del saber multimorfo; lo monstruoso como parte de la representación de un mundo ordenado en la esfera social y política que conforma un imaginario colectivo, un sistema de valores y normas que deben ser acatadas o no, ser el cuerpo moldeado. Lo monstruoso es una construcción social de ese otro que no acata, que está fuera de la norma; que es repulsivo a la idea de lo bueno y malo, lo deseable y no deseable para una colectividad determinada. Lo monstruoso aparece desde la mirada que somete y niega a ese otro. Pensando desde el cuerpo, el cuerpo monstruoso asume ciertas características: son cuerpos



sin forma o con formas más allá de lo nombrado, y donde lo humano se pierde cuando aparecen los cuerpos humanos animalizados con su tono salvaje y repulsivo. Lo monstruoso surge en el énfasis de la diferencia donde se representa una no diferencia, donde asoman en la historia cuerpos de brujas, herejes, sodomitas, rameras: el monstruo es la no diferencia hecho cuerpo disimétrico, amorfo, animal, sin género, sin sexo, al símil de lo femenino.

En esa travesía, el monstruo ha tenido sus usos políticos, religiosos y sociales; sirve para someter el orden antes de ser inducido a los placeres que experimenta; antes de asumirse como humano con todas sus posibilidades de ser, sentir, expresar el sentir, pensar, experimentar su propia existencia; de aceptar las complejas formas de lo humano, y mostrar que lo humano puede ser algo más allá de ese borde, y que tiene la posibilidad de moverse y conocerse en los confines de lo humanamente posible. El monstruo es también una construcción social entre las relaciones de poder donde se eliminan la posibilidad de expresar y sentir, coarta la vida de los cuerpos en libertad y neutraliza las emociones. El cuerpo del monstruo está delimitado a lo semihumano o no humano y, en ese sentido, lo que es persona y lo que no es visto como tal, lo que genera vida o lo que no, una vida acotada al poder de una estructura social de orden y norma; un cuerpo que es visto como cuerpo extraño, marginal y, por lo tanto, sin posibilidades de mirarse, es amorfo, abominable, sin forma, y sometido al orden del cuerpo predominante del sistema moderno de consumo y desecho. Las imágenes descritas anteriormente enfatizan símbolos de disrupción de un orden, donde el odio y desprecio hacia lo femenino regulan un orden; pero además, fractura la posibilidad de la creación, de mirar y sentir en sus dimensiones la propia existencia de los cuerpos más allá de lo sexual y genérico, es decir, la posibilidad del cuerpo en el espacio sensitivo.

Lo abominable

La relación entre el término femenino y lo abominable tiene una gran relación en la historia de la homofobia. Las relaciones sexuales y afectivas entre los hombres se han distinguido por tener diferentes significados en la historia griega y en su literatura; sobre todo, han trascendido la imagen de los actos sexuales y amorosos de los hombres, para representarse en imágenes de hombres con expresiones corporales musculares, facciones duras y cuerpos perfectos, destacando historias de amor entre soldados y sabios que exaltan su virilidad y relaciones fieles a largo plazo entre varones. Sin embargo, se despreciaba al afeminado y este adjetivo se usó de manera despectiva. Diferentes personajes e historias de homosexuales afeminados de esa época fueron tratados con escarnio, burla, repulsión y convertidos en seres abominables, todavía hasta los tiempos contemporáneos. Se construye así la historia de la homofobia a la base de un re-



chazo hacia los hombres afeminados y/o que pretenden ser como lo que se considera femenino en nuestra cultura. Hasta la fecha, los afeminados han sido presentados como cuerpos abominables: son los insaciables, los que no se consideraban naturales o aceptables; los que en el acto sexual jugaban al placer del rol sexual pasivo, considerado también poco natural (Fone, 2008, p. 49).

Lo híbrido

Traemos el concepto de lo híbrido por la carga peyorativa que tiene que ver con la degradación, lo que no perpetua un tipo de especie en su pureza; es decir, lo que se neutraliza, lo infértil, lo que no genera vida. Pero, ¿qué es lo híbrido, sino la posibilidad del encuentro y el surgimiento de la vida y su diversidad de posibilidades? “Lo que aparece como indefinible, como mezclas, híbridos, es entendido como un peligro para el orden natural y social” (Arriaga, 2000, p. 78).

En el sentido de la mezcla, lo híbrido se presenta como la potencia del entendimiento de la diferencia latente y presente de lo humanamente tangible: poner la mirada en el cuerpo de lo posible, en este caso, en el otro; al contemplarnos en el otro desde la posibilidad del reconocimiento inmediato que implica existir y ser junto a ese otro. Los cuerpos híbridos son la mutación de cuerpos. Diversas imágenes de personajes y deidades míticas de distintas culturas son una mezcla de animal y humano, géneros y especies de la naturaleza. Es ahí donde humanidad y naturaleza dialogan desde un solo cuerpo. Ese espacio es el puente que une lo humano a la naturaleza como un elemento latente que nos dice que la diversidad es parte del cuerpo, y la naturaleza está inscrita dentro de lo humano. La fusión animal-humano en cuerpos con o sin genitales llamados masculinos y femeninos.

El híbrido es la excepción que confirma la regla antropocéntrica. Es el injerito, es el intermediario o el indeterminado, el cruce, la agregación, incluso lo experimental, es un puente que pasa por encima de todos los muros de nuestra imaginación. Favorece nuevas relaciones, interacciones y cuestionamientos, así como el desplazamiento de nuevos enfoques, los ámbitos conceptuales, frente a la historia y frente a nuestra época (Tatyana Franck, citada por Fernández, 2018, p. 5).



Lo híbrido es un concepto que potencia el vínculo con la naturaleza, pero que se ha desprendido por la razón del hombre, que ha generado la separación y la fractura, trazada por la violencia, en esa separación de la naturaleza. Lo híbrido es la diferencia y, al mismo tiempo, la posibilidad tangible de la diversidad humana como parte del cosmos natural hacia un entendimiento con lo otro, la diferencia que está tan inmediata en y desde los cuerpos.

El taller: *Del odio a la disrupción desde lo femenino*

Inicialmente, el taller *Del odio a la disrupción desde lo femenino* nació como producto de una serie de reflexiones teóricas y acciones pedagógicas performativas sobre la violencia hacia las mujeres y el feminicidio, que se realizaban en el taller *Mujeres, arte, política y activismo en favor de los derechos de las personas lésbico, gay, bisexual, travestis, transgénero y transexuales (LGBTTT)* y en la elaboración de fotografías performativas, que les ayudaban a personas que habían sido víctimas de la homofobia a resignificar su vida. Con la ayuda del performance, es posible extraer la violencia desde los cuerpos en movimiento, a partir de una técnica aprendida de los chamanes o curanderos totonacas de la sierra de Puebla, México, de donde soy originario. Ellos curan los cuerpos extrayéndoles los males con la ayuda de objetos, que pueden ser rocas, ramas o trozos de corteza de árboles que, de alguna manera, les ayudan a los cuerpos a sacar lo que les afecta para repararse (Ichon, 1973).

En *Del odio a la disrupción desde lo femenino*, se reafirma que lo que se odia en estos dos sectores históricamente oprimidos, violentados y discriminados: lo femenino, ya que la misoginia es la base de un crimen de odio por homofobia. El saber sobre el cuerpo también se genera desde el movimiento y su acción política, poniéndolo en el centro de la acción, es decir, poniéndolo en movimiento. Se trata de una generación de diálogos desde y entre los cuerpos, a partir de lo sensitivo y creativo. El performance es un recurso de arte representativo que funciona como un instrumento que le permite al cuerpo evidenciar y refractar sus males, previa la concientización, por medio de la materialización de las violencias que aparecen normalizadas y silenciadas en sus paredes.

En el transcurso de su vida, las personas LGBTTT sufren por no estar dentro de la norma de comportamiento heteropatriarcal, que debe responder a un deber de lo humano en función de los genitales y roles asignados por ese sistema que mandata preferencias sexuales y afectivas a los binarismos genéricos. Las poblaciones gays y transgénero son atacadas, en gran medida, debido a las expresiones femeninas de sus cuerpos, y se les agrede de la forma más cruel, lo que, con frecuencia, culmina en el asesinato. Por lo tanto, la crueldad, odio y desprecio hacia lo femenino forman parte de un ordenamiento que se va depositando como marcas y estructuras de un tipo de cuerpo que debe estar dentro de la norma, si no, será sometido a la vigilancia de sus expresiones.

De acuerdo con lo anterior, el taller se divide en tres momentos: 1) diálogo con las emociones a partir de imágenes que han sido nombradas desde los conceptos de lo abominable, monstruoso, híbrido y femenino; 2) proceso de toma de conciencia mental y gráfica de los lugares del cuerpo donde habitan la represión, el odio y el desprecio de lo femenino (historia personal



y familiar) y su relación permanente con lo rígido y el movimiento del cuerpo, y 3) materialización de las emociones producidas por esas violencias y la descolocación de los cuerpos, a través de su representación y el desacato puesto en el centro de la atención y la acción. Una vez llevado a cabo el ejercicio, se genera y representa un performance de manera colectiva, el cual permite visibilizar las violencias desde el cuerpo y como su elemento emancipador, al centralizarlos.

El taller es un espacio para la reflexión y diálogo, construido desde la vivencia y las historias de violencia que habitan los cuerpos de estos grupos de personas históricamente discriminadas y violentadas; permite, además, incursionar en las problemáticas que implican el odio hacia lo femenino, y reflexionar a partir de la discusión de temas como la misoginia y la homofobia. Por medio de la concientización, la representación gráfica y la verbalización, se revisa lo femenino como una categoría de análisis que permite ir más allá y se potencializa un análisis emancipatorio más a fondo sobre las distintas formas de odio y sobre los hechos que produce el acto más cruel de ese odio.

La producción de conocimiento y saberes emancipatorios deberán ser siempre para compartir en favor de la libertad del otro. En el siguiente apartado, se presenta de manera detallada el proceso pedagógico del taller. También puede verse en un video, documentado por el periodista Paco Dorado en su canal de YouTube, con el título *Del odio a la disrupción desde lo femenino*, citado al final de este texto.

Refractar las emociones en los otros cuerpos en los símbolos y arquetipo

El cuerpo está atravesado por emociones propias de nuestra historia personal y familiar, expuestas por los estudiosos del cuerpo, como Mary Whitehouse, y desde la teoría de Carl Gustav Jung, sobre los mitos, símbolos y arquetipos de la cultura occidental, que son referentes para entender el comportamiento del cuerpo como espacio con voz latente y acallada según su transitar cultural. La sociedad moderna actual se ha encargado de generar tipos y estereotipos de cuerpos sometidos al acelerar de la sociedad capitalista y patriarcal; desvinculados y adiestrados para el consumo, uso y desuso. Desde ahí y desde el taller es necesario generar un diálogo con las emociones, a partir de imágenes que han sido nombradas desde los conceptos y para un ejercicio desacatador de esos patrones que han negado lo femenino desde lo abominable, lo monstruoso, lo híbrido y lo femenino. La conceptualización pasa por el ejercicio de mirar y nombrar esa realidad, siempre atravesada por una episteme que tiene sus bases en una forma de mirar, estructurada de acuerdo con un orden de ideas superior de ser de la persona, lo que también nos lo han enseñado las escuelas de pensamiento



occidental que se han cuestionado desde los estudios decoloniales. En ese sentido, se han producido no solo conceptos, sino imágenes, en el arte que ha dado cuenta de formas de ser impuestas por la norma, así como imágenes que desacatan las estructuras sociales y de poder, como las imágenes de homosexuales afeminados representados por diablos seduciendo ángeles, o faunos seduciendo ninfas, o sirenas y medusas en algún lugar siendo libres o algún personaje mítico sin sexo que es adorado por multitudes. El arte como un ejercicio de expresión crítica que nombra una realidad; pero también como espacio para el pensamiento imaginativo y creativo que nos enfrenta, que nos dice un saber. Es necesario ponerse a prueba mirándonos desde la experiencia del sentir y desde la empatía con esas imágenes conducidas, para ubicar esos cuerpos que pueden ser como nosotros, bajo la pregunta sobre qué nos hace sentir un posible vínculo y empatía. Este primer ejercicio es necesario a manera de sensibilización y adentramiento a esas imágenes que puedan refractar ciertas emociones desde esos otros cuerpos nombrados como: monstruos, seres abominables, híbridos y femeninos. Las imágenes que presento en el taller como material didáctico son producto de una investigación fotográfica a lo largo de varios años en museos y desde el acercamiento a la pintura y fotografía de varios artistas contemporáneos, entre los que destacan Rocío Caballero, Arturo Rivera, Arturo Ramírez Juárez, así como fotografías de personas homosexuales que utilizó en sus portadas como medio de consumo, desde la burla y el escarnio, la revista mexicana *Alarma*, que fueron por muchos años imágenes compiladas en el libro *Mujercitos* (Garbuño, 2014).

Conciencia y diálogo entre cuerpos

Mediante el proceso de diálogo (emotivo y sensitivo) y representaciones gráficas, encontramos reflexiones hacia las y los asistentes que descubren en su vida cotidiana, en su historia personal y familiar, que esa represión, odio y soterramiento de lo femenino está presente y muy latente. En la historia cotidiana de los cuerpos, el odio hacia lo femenino ha sido normalizado y silenciado. Lo que se intenta hacer con el performance es subvertir esas formas y estructuras de odio depositadas en nuestros cuerpos y signadas en ellos, como parte de un ser social potente, en el que lo femenino puede irrumpir para enunciar y denunciar.

Se genera desde la materialización de esas violencias y odios hacia lo femenino que están en lo inmediato de la vida cotidiana, en esos objetos de control y obediencia establecidos como roles y comportamientos asignadas hacia lo femenino, hacia lo que se supone que es ser mujer. Se trata de extraer objetos de nuestra conciencia que representan esa violencia hacia lo femenino que vivimos, miramos o experimentamos; un proceso de encontrar en los vínculos inmediatos –madres, hermanas, abuelas y/o



amistades—, para reconocer los mandamientos, y dar forma a ese recuerdo emocional con el objetivo de reconocer en nuestros cuerpos su comportamiento y sus formas. Se trata, así mismo, de dar cuenta de esos objetos que hemos traído con nosotras y están presentes, objetos que representan ese sometimiento y normalización del odio.

Una vez que cada uno de los asistentes pasa por la conciencia de las formas de violencia y odio hacia lo femenino, identifican las emociones escritas en sus cuerpos desde el proceso de movimiento conducido, primero, de forma gráfica, para pasar al cuerpo que guarda entre sus paredes esos momentos y eventos en los que apareció el odio hacia su cuerpo sensitivo y libre al propio universo.

Repensar y ubicar los cuerpos cosificados a los estereotipos de belleza y roles de género hombre-mujer, convertidos en cosas y objetos ataviados y encadenados a sus cuerpos en el transcurso de su vida, donde su vida es mandada a lo privado y al mandato de los hombres y/o al cuidado de los hijos en tanto reproducción y extensión del propio sistema patriarcal dominante. Son cuerpos atados y maniatados de objetos de la cocina, de la represión y control de la sexualidad, de la forma de vestir: una ordenanza al comportamiento del cuerpo de un deber actuar femenino acatado y contenido.

En resumen, son imágenes e historias recreadas desde esos cuerpos de las personas que conviven en el taller, con la conciencia de esas violencias y odios hacia lo femenino que se trae a la realidad, mediante objetos que están cerca y se materializan en la ropa, objetos de casa, formas de vestir y comportar el cuerpo, uso de colores y sensaciones refractadas en el devenir cotidiano, entre otras, de las historias de nuestras madres, pues la madre es la generadora de vida y movimiento. Es necesario cuestionar esos destinos creados desde esos mandatos y pensar el cuerpo desde la conciencia de eso que guarda el cuerpo.

Descolocación y disrupción de los cuerpos

Un ejercicio de descolocación de esos cuerpos desde el movimiento generado de las partes del mismo, donde fueron colocadas las marcas de odio, que puede ser tal vez en las caderas al caminar bajo el mandato y el estigma; en las manos en su movimiento; en la sonrisa y la risa cuando surgió libremente; en lo que vieron nuestros ojos en la historia familiar (la violencia de nuestros abuelos y padres hacia nuestras abuelas y madres); lo que escuchamos y olvidamos ante lo duro de la norma; lo que quedó silenciado por nuestra forma de hablar o el tono de voz que no correspondía a los ordenamientos de ser hombre, o la historia de violencia resignada de alguien cercano. El cuerpo es memoria y es necesario sacar esas marcas y dolores. El cuerpo también recibe mensajes, y hay que hacérselo ver a los talleris-



tas, desestructurado desde el cuerpo todo orden que limite la posibilidad de su estructura en el movimiento mismo. El cuerpo toma conciencia al confrontarse con otros cuerpos en colectivo. Reconocer en lo individual para luego asumir colectivamente una dimensión cultural desde los cuerpos, pues nuestra cultura ha sido atravesada por ese sistema patriarcal.

Poner el cuerpo en el centro permite construir un diálogo con lo silenciado por nuestra condición humana, de género, identidad de género o preferencia sexual distinta a la heterosexual. Estar en nuestro cuerpo y dejar que la conciencia esté presente de nuevo, materializada, para mirar, contemplar y cuestionar. De ahí la importancia de ataviar el cuerpo con objetos que representan y simbolizan ese odio y esas violencias en nuestros cuerpos familiares y personales. Poco a poco, los movimientos son acompañados con una música de fondo que acompañe el proceso (sonidos de la naturaleza, de animales, así como sonidos que van de lo mítico a sonidos que evocan movimientos más libres y de desprendimiento), pues es un acto personal asumido, que se da desde la disposición de atreverse a desobedecer desde el cuerpo rígido y normado por los mandatos de masculinidad y feminidad. Durante el performance, los cuerpos van nombrando desde sus propias representaciones cuerpos sometidos, que poco a poco a van surgiendo y van dejando ir en gritos que son sus madres, abuelas, hermanas que no lograron estar en libertad y que se quedaron atrapadas en la vida y roles impuestos de madre, esposa y seres humanas reprimidas en su deseo sexual homoerótico. Dar voz a lo acallado es importante: los cuerpos, libremente, van dando voz a esos odios, una voz que emerge desde la emoción y desde cierto lugar del ser, y van despojándose de eso que limita o ata su condición humana de ser, crear, sentir y vivir la posibilidad sin ataduras, miedos y violencias. Son los cuerpos a los que se les ha mandado el mensaje.

Los cuerpos irrumpen, destrabándose de esos objetos, y aparecen como cuerpos libres en colores desde ellos mismos, con movimientos al aire, en el suelo, ahí donde lo femenino toma forma de movimiento, vida, libertad, y se convierte en animal y en naturaleza multicolor, o con forma de nada: manos al aire, calor de cuerpos que emanan el origen de la vida, la vida misma en forma de feminidad. En el *performance*, son aves y animales terrestres, cuerpos sin forma, cuerpos mutantes para dar cuenta de las posibilidades de lo humano. También pueden ser cuerpos en movimiento de alas que nuevamente surgen a la vida, reconociendo desde y con el cuerpo la feminidad como parte de lo humano, de la naturaleza y del universo, donde estamos todos insertos y conectados. En la representación, lo femenino irrumpe para cuestionar las estructuras violentas que atan, y desprenderse de todo aquello que no lo deja ser, de ese ruido que no se quiere escuchar y del cual es necesario desprenderse. En otras palabras: ser para liberarse.



Aproximaciones de conocimiento

Este texto no puede tener una conclusión; más bien fue un esbozo de letras que pueden compartir un saber desde el desacato, desde la experiencia de vida de los cuerpos. Es una tarea permanente producir pedagogías emancipadoras que propongan actos liberadores desde los cuerpos con sus dolencias, silencios y opresiones, capaces de romper las estructuras semánticas del pensamiento de la modernidad y sus promesas que atrapan el cuerpo. El arte y la creatividad se presentan como elemento para reinventar otros rumbos y otros caminos de entendimiento ante todas esas formas del poder desde nuestro propio territorio: el cuerpo, nuestro cuerpo que nos ha acompañado con otros que nos han enseñado tanto, desde la mirada dispuesta a mirar, desde la empatía y desde los que nos han enseñado desde sus gestos y risas donde se enconó un saber desde la disidencia como monstruos, híbridos, seres abominables y femeninos que, en algún lugar, fueron lanzados, como mi amigo Joao, que nos dejaron saberes ocultos entre los pliegues de nuestro cuerpo, cuando compartimos y fuimos abrazo y risa, libres en el margen, movimientos libres ante la norma, construyendo testimonios de haberlo vivido.

Referencias

- Amador, M. (2020). *Del odio a la disrupción desde lo femenino. Taller performance político* (videograbado por P. Dorado). Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Pm6S5LKy6Ak>.
- Amaya García, N. (s.f.). Lo femenino y lo monstruoso. *Corpografías*, pp. 110-123. Recuperado de <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/CORPO/article/view/8420/9960>.
- Arriaga García, J. A. (2000). *Notas para una reflexión sobre lo monstruoso*. Tesis de licenciatura. Universidad Autónoma Metropolitana campus Xochimilco.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2009). *Vida Precaria, el poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Caballero, R. (2016). *El consumado arte de soñar*. Black Cooffe Gallery.
- Carmona, G. L. (2010). *Bestiario alfonsino*. Universidad de Nuevo León.
- Cassigoli, R. (2008). *Pensar lo femenino. Un itinerario filosófico hacia la alteridad*. Universitario de Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fernández, F. M. (2018). *Híbridos. El cuerpo como imaginario*. Museo del Palacio de Bellas Artes, Fundación Mary Street, Secretaría de Cultura.
- Fone, B. (2008). *Homofobia: una historia*. Océano.
- Garbuño, M. (coord. edit.). (2014). *Mujercitos*. RM.
- Ichon, A. (1973). *La religión de los totonacas de la sierra*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Jodorowsky, A. (2012). *Manual de Psicomagia*. Siruela.
- Rivera A. (2018). *Arturo Rivera* (con texto de Avelina Léster). Resistencia.



Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueño.

Segato, R. (2018). *Pedagogías de la crueldad*. Prometeo.

Zertuche, R. (1991). *Símbolos y arquetipos en el hombre contemporáneo*. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Fotografía 1 y 2: Paco Dorado





Cuerpos: estéticas de la sensibilidad

Dra. María Cristina Fuentes Zurita

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

El cuerpo es una subjetividad de emociones, de un organismo viviente, que ciertamente se inscribe en un mundo de significados desde donde se configuran los sentimientos, que a su vez son interpretaciones. Las emociones ante la vida cósmica se despliegan en el cuerpo sentipensante, como un deseo de vida a nivel molecular, capilar. Ante el sol que agrada, se expande la energía del deseo de vivir. La emoción es *aesthesis*, ese despliegue de belleza, energía del cuerpo de cualquier organismo vivo, de los animales y las plantas, y se muestra en sus comportamientos de forma estética. Los pájaros cantan al amanecer, abren sus alas. En los mitos fundantes del quinto sol azteca, cuando reinaba la oscuridad, el pequeño colibrí del afecto quemó sus alas preciosas y se ofrendó para que hubiera sol y continuara la vida de la comunidad. Y nosotros, en este cosmos, somos parte de la naturaleza, polvo de estrellas: sol, luna, galaxias, además de contar con un mundo que hemos construido.

En nosotros, esta emoción estética está articulada con lo cognitivo y lo volitivo, ninguno más ni menos. Juntos generan aprendizajes, conciencia. (Bartra, 2013; Damasio, 2009). El deseo de vivir se expresa en la sangre que corre por nuestras venas, en una comunidad de sentidos. Es por ello que urge cuidar a las comunidades en sus formas culturales, políticas, éticas, y también estéticas, para que su creatividad, sus relaciones y funciones, cuiden de la vida creativa, buena y justa. Y no es el caso: con excepciones, estamos atrapados sin acceder fácilmente a narrativas vitales. Parece que atravesamos una larga noche, sumando la actual pandemia.



En cada contexto, más en esta economía de mercado, las interpretaciones son formateadas de estilos de vida y modos de ser y estar; parece que para cambiarlas necesitamos dar giros importantes, que, en muchas ocasiones, producen resultados monstruosos, raros para algunos. A veces somos, por un tiempo, cuervos solitarios, sólo observamos para después despertar como mariposas o abejorros que en sus vuelos esparcen el polen de semillas de futuro en acciones colectivas, como actores, con la energía creativa puesta en la pervivencia de la sociedad... ¿o de la comunidad?

Es por ello que el tema de los *performances*, de los gestos que incluyen una auto producción; es decir, una autopóiesis, parecen interesantes. Es pensar las emociones con todo el cuerpo y actuar de manera diferente. La póiesis se relaciona con la poesía, y la po-ética con una forma de ser estética (Dussel, 2002) y ética, porque habla con sentimiento: tiene voz y se expresa con diferentes lenguajes que tendríamos que analizar (pensar-se). Aunque los resultados siempre se relacionan con la vida, son antecedentes por travesías oscuras, con miedo, con emociones desagradables en el cuerpo. Porque sin los rayos del sol no se ve la vida, o no la podemos iluminar. Se necesita la energía que permite que canten los pájaros en el amanecer; más en el último tiempo, necesitamos de Eros.

¿Qué hacen los artistas hoy en sus propuestas performáticas para cuidar la energía de la comunidad? Muchas veces trabajan con propuestas *queer*, identidades raras, poscoloniales, marginales, fronterizas, en la nueva esfera pública. Desde lo privado, están en el arte, en donde hay un patriarcado que no sabe morir, y muchos desean acontecimientos que resistan desde el pueblo a una normatividad violenta, ya que es autoritaria y poco diversa (De Sousa, 2018).

Nos preguntamos si los artistas no son un poco monstruos y máquinas de guerra sin órganos, solo afectos, potencias creadoras que articulan y se abren a múltiples y diversos lenguajes, técnicas, relaciones, compromisos, afectos y deseos de futuro en el presente. Y ¿se dejan atrapar en otra nueva normatividad o normalidad?, ¿o continúan en la misma? Despiertan las emociones colectivas para cuidar la vida, la energía, y muchos de los deseos atrapados, pero ¿cómo? Cuando hacen una pieza de arte en estos tiempos (pre y post SARS-CoV-2) ¿consideran el orden social?, ¿el político?, ¿el ético?, ¿lo estético?, ¿trabajan para la vida?, ¿cómo? ¿Cuidan sus gestos que provienen de emociones y sentimientos?, ¿qué idea tienen de ello? Estas son algunas de las preguntas que nos guiaron y planteamos a los artistas en entrevistas por el celular y que presentaremos más adelante, bajo sus nombres; productos de una experiencia investigativa encarnada: ¿Cuál es tu utopía? ¿Cuál es tu mito? ¿Qué es para ti la belleza? (Byung-Chul Han, 2016), el filósofo coreano, asentado en Berlín, dice que es lo vinculante; es decir, la vida en comunidad, o la vida de la comunidad, donde



te reconoces. Entonces, para ti, ¿la belleza se crea o se descubre? Hegel dice que la belleza de la flor existe porque alguien la mira. Y ¿cómo está el cuerpo en tu obra?

La piel de lo real

Cerrucha es una artista visual, fotógrafa, performancera feminista cuir —así, con c— del Sur global. También desarrolla instalaciones en el espacio público, pues trabaja en función de lo que necesitan sus proyectos. Se identifica más con la propuesta sobre la belleza de Byung-Chul Han, acorde o necesaria para estos tiempos. Para ella, la belleza es lo vinculante, y la flor existe y puede ser bella sin que nadie la vea, lo problematiza, nos dice que el problema está en cómo existe...

Pertenece a una generación que nació y creció en la época de la saturación de imágenes, de información, de ideas, de objetos, de traslados, de violencia y también, de increíbles herramientas tecnológicas. Quienes pertenecen a esta generación lo ven todo, lo sienten, y sobre todo, saben de dónde viene la violencia en la que vivimos. Y ya no pueden cargar con todo este mundo de signos, símbolos, significados y significantes mal hechos; por ello se defienden creándolos y deconstruyéndoselos constantemente.

Se apoya en su buen manejo de la máquina fotográfica, herramienta con la que produce imágenes de síntesis complejas, pensantes y sintientes, poderosas, y altamente estéticas. Cuida el proceso, pues sus piezas son productos de los encuentros con otras, o tres y nos las deja ver en el espacio público y virtual, reflejadas en cuerpos fijos o en movimiento. No se las queda adentro, no puede, las produce mediante procesos colectivos; y finalmente, expone los resultados.

Así parece estar en la lucha de estos sujetos híper sensibles, completamente *millennials* —por decir bastante digitalizados y globales— como la conciencia que aparece en la película de *Blade Runner*. Luchando por no ser un objeto más, Cerrucha está en acción, en movimiento, no para de reflexionar, está situada y se define en gerundio, como *Cerruchando*, dice su perfil, para abrir los cerebros y hacerlos pensar críticamente con las piezas con las que intenta hacer de este mundo un lugar más conectado. Esa es su finalidad, además de escapar de la enajenación y la locura rechazando la institucionalización de la violencia. Su mirada es como su escafandra para respirar, para no cubrir lo que ocurre, sino hacer de este mundo un lugar transitable.

Con una posición política de por medio, a través de su obra denuncia y produce actos bellos, por disruptivos; de disenso, sarcásticos, y cómicos, pues está en contra de la naturalización de las diferencias y las inequidades. También trabaja con el cuerpo colectivo. Lo hace pixel por pixel y en



colaboración. No todos los artistas pueden hacerlo. Cerrucha sí que tiene proyectos individuales, pero crea compromisos, grupos; prepara su obra en cuasi talleres para el resguardo de la vida en comunidad. Lo hace para seguir contando y compartiendo historias, hace sentir bien a sus invitadas a la escena performática, que es el preludio de sus disparos con las cámaras o de sus bailes. Participa en colectivos feministas y puede expresar la voz de los cuerpos agitados por un estado de excepción, que reclaman visibilidad y cuidado.

Su arte es un grito casi monumental, con grandes fotografías que se exponen en muros de edificios. Una obra fotográfica importante de Cerrucha es *Victorias aladas*. Son las fotografías de los cuatro monumentos producidos con cuerpos, con sus pieles graffiteadas, monumentos encarnados de las diosas griegas que se encuentran en la glorieta, en las esquinas al pie del Ángel de la Independencia y se expusieron en uno de los barrios del corazón de la Ciudad de México. Cobraron vida demandando al Estado su cuidado con toda la fuerza de una piedra. Les creó piel de escultura a fotos de cuerpos de mujer, para poner las denuncias sobre la falta de justicia, de paz, respeto y demás reclamos pintarrajeados por las mujeres en los monumentos históricos durante la emblemática marcha feminista de agosto del año antepasado.

Antes recibió una invitación a participar en una obra colectiva más grande, esta que enriqueció su perspectiva. Se llamó *Estados de emergencia: puntos de dolor y resiliencia de la Ciudad de México*, coordinada por Lorena Wolffer (Fuentes, 2017). Cerrucha diseñó una intervención artística para uno de los puntos del espacio público, y que terminó con una acción performática titulada *Azúcar rabiosa*; proyecto en el cual durante un mes abrió una línea telefónica para que la gente dejara sus mensajes y crear con ellos la letra de una canción de salsa, que fueron a bailar y a cantar en *flashmob*, el dolor y la rabia, al frente de la Procuraduría General de la República.

Fue un proceso performático de producción de resistencia, donde la denuncia cantaba tanto los atropellos como la ausencia de respuestas y justicia. Así, nos dice, de una manera creativa y lúdica –como una parodia, o una farsa– se alzó la voz doliente de las mujeres, pero con ritmo; iban bailando y cantando las atrocidades vividas y los enojos guardados, las no respuestas y la doble o triple victimización de no ser oídas (Lamas, 2018). De esta manera tan sorpresiva y con un humor que saca de lugar, no las podían parar, detener, reprimir, o enjaular. Con esta realización, ella le dio un enorme giro a su obra; crear un acontecimiento que nos remite, por cierto, a la reciente *performance* de las tésistas chilenas.

En *Trinchera*, hasta ahora su última obra de marzo del 2020, parece que ya no le pide nada al Estado, organiza la resistencia; aparecen y están las mujeres en movimiento, de pie, agarradas entre ellas, tomando una actitud de reclamo ante el mundo y produciendo una gran comunidad. Ella convocó



a más de cien mujeres, y produjo una fotografía que ahora viaja en los vagones de la línea 1 del metro en esta ciudad. En fila, de frente, a todo lo alto y lo largo de los vagones, van las fotografías de mujeres diversas pertenecientes a todas las clases sociales, sectores, edades, afectividades, géneros, identidades, elecciones. Brujas y santas, activistas, defensoras de derechos, indígenas, naturalistas, gestoras culturales, doctoras, maestras, hijas, estudiantes, tías, amigas, blancas, morenas, negras, platinadas. Van tomadas de los brazos de manera cómplice y amorosa, y así construyen una red de protección y cuidado entre ellas. No, no, ya no estamos solas, y nosotras sí nos escuchamos y nos creemos. Aquí su propuesta es la del diseño de políticas públicas productoras de emociones colectivas.

Concluye esta entrevista con lo que Cerrucha considera su tesis: lo importante es armar experiencias con una mirada crítica: “cuir” y política; que deconstruya. Los lazos y vínculos sociales, la solidaridad, y convivialidad, no hay dinero que las compre. Solo se crean si nos necesitamos y compartimos nuestra vulnerabilidad. Sin duda se necesita valor.

La LLe-ca, de la calle; pedagogía contraria

Lorena Méndez Barrios es feminista, artista visual; crea y reconstruye experiencias inventando otra realidad dentro de contextos violentos. Trabaja con mujeres, con grupos diversos y LGBTTTIQ. Su obra es difícil de presentar por su continuidad. No se detiene. Cuenta con una amplia formación académica; dos doctorados, uno en arte y otro en educación, y hasta un posdoctorado también español en el que presentó su anti-método, una pedagogía sobre los cuidados y el contexto en el desarrollo de propuestas artísticas de intervención con el cuerpo y el afecto, enfrentando las heridas. Utiliza el *performance*, el juego, el trabajo con la energía y la des-educación.

En 2004 fundó, junto con el artista visual Fernando Fuentes La Lleca: un proyecto de intervención artística-social en espacios complejos: encierros, prisiones, calle, escuelas, fronteras, psiquiátricos, universidades, y agencias de detención. A la fecha, el proyecto sigue vigente y con él, Lorena y Fernando construyen un puente entre la realidad de la calle, y la academia. En 2018 el archivo del Proyecto La Lleca (2004-2017) formó parte de los archivos artísticos de ARKEIA- Museo de Arte Contemporáneo MUAC-UNAM. Durante 2019 y 2020, han realizado una serie de presentaciones, exhibiciones, conversatorios, y conferencias en espacios artísticos, en la calle y en reclusorios, tanto en México como en el extranjero, para conmemorar quince años de trabajo continuo. A principios del presente año se presentó una pieza sonora: *Justicia para todas*, junto con un conversatorio en el Centro de Cultura Digital de la Ciudad de México sobre la propuesta (relacionada con el castigo) desarrollada con mujeres-trans del módulo de protección en reclusión.



Lorena es una artista visual porque produce imágenes que se piensan, y desde hace veinte años trabaja como performancera y activista de los derechos humanos, para un estar y sentir mejor y junto con Fernando Fuentes ya ha construido escuela y método. Él ahora trabaja masculinidades no heteronormadas. Ella trabaja también con adolescentes, y con la comunidad carcelaria del país y fuera de él, a través de los afectos. Llevan la calle a la cárcel, la lle-ca, es juego de palabras popular y se refiere a su metodología como el anti-método, pues trata de desaprender las emociones con ternura y respeto. Su método parte de la herida que todos tenemos, y empieza mostrando la propia sin miedo. Sabe que están inscritas en el cuerpo, y por ello lo prepara, limpia y sana permanentemente; como un lienzo de algodón, como un vestido para poder abrazar —entre sus vuelos— los recuerdos de los castigos y sacrificios de otros cuerpos, los de la falta de afecto o de los errores cometidos; y lo hace con todo cuidado para poder extraerlos y depositarlos en el arca de la reflexión. Todo lo que puede evocar un abrazo. Un poco diferente de lo que diría Nietzsche. Ella hace lo contrario de lo que se esperaba.

Como científica que es, sabe que en la articulación de la razón, la emoción y la volición se crea nuevo conocimiento. No solo con lo cognitivo, transmitiendo información, como lo hacen otros talleres. Sabe que el trabajo con los otros sobre el cuidado parte de su propia biografía; es necesario descubrirse ante el otro como un ser humano con historias complejas para que los demás se sepan iguales en su condición humana, nos dice. Los victimarios también son víctimas. La honestidad y el valor la llevan a ser una rebelde, a desatarse y a construir empatía. En cada sesión de sus talleres le crecen nuevas raíces de dónde atarse, porque también sabe escuchar. Así, bajo sus frondosas ramas, da protección a los afligidos, a los encarcelados. Sabe que la violencia surge del miedo, del maltrato, del odio, de los celos, de la venganza, y de sentirse solos y perdidos. De un eros tanático.

En sus *performances* se ríe, se baila, se canta, se expresa, y se piensa, para finalmente sustituir o extraer con casi electrochoques de afecto y valía, los que han sido infligidos por un mundo cruel e injusto; recordemos trabaja con “prisioneros”. Construye en comunidad la utopía de un mundo por venir de manera afectuosa, en el presente, sanando los cuerpos. Crea lazos, vínculos y prácticas culturales de relacionamientos amorosos solidarios en este mundo atroz. Otras formas de ser o tal vez, solo de estar, decíamos; y con su trabajo y contacto, le saca al otro la flor que lleva dentro. Su concepto de belleza es clásico, es hegeliano aunque este último no pensaría que en estas tierras hubiera esta experiencia, ni que la escucha y el tacto produjeran experiencias estéticas importantes. Lorena ilumina lo bello, y así nos da esperanzas: construye en el presente, el lado de un mundo menos patriarcal, descolonizando el Sur de diferentes países. Con las lágrimas



de todas y todos a los que ha acompañado a salir del dolor que causa el no pensar las emociones, y a enderezarse con la reflexión sensible que ofrece la ternura, logra que permanezcan en movimiento, en acciones de todos los días, y hace un mar de vínculos cada vez mejores a las que en general tejemos. Solo hablaré de un trabajo importante de Lorena: La *no novia*.

Construye un personaje diferente a lo que significa socialmente, pero con un vestido igual al de las novias: blanco. Hace lo que no debe hacer una novia. Es la que todos y todas desean ser y con ella estar. Se pasea por las calles con ese vestido, con todas las amigas y los amigos; y platican, se abrazan, y esa no novia es libre de hacerlo. En su canal aparece el último performance que realizó con doscientos reos de la penitenciaría; ese fue el momento fundante de este *performance* de la no-novia que sigue realizando. Ahí se produjo y se armó el dispositivo, lo creó impactada por la alegría colectiva de poder construir desde otro lugar: el de los afectos, de la sanación, y ternura inmensa. De esta manera, y desde su feminidad, interpeló a los hombres para que, al tocar los velos y platicar de las historias de todos al respecto, aparezcan, antes que el deseo sexual, la amistad, el respeto y la complicidad, y por supuesto, los errores de falsas expectativas. El cuerpo es piel que piensa y siente, no lo limita, es eros vital, no solo tánatos, y hay que optar. Es así como Lorena reflexiona sobre los cartabones, los deseos formateados, limitados, la frustración y los anhelos no realizados. Al mirar a los ojos con ternura, toca las verdades acariciando el dolor de sueños ridículos. No, casarse y amar no es cualquier cosa, y se empieza por amarse a sí mismo.

Los cuerpos, piensan, deciden, actúan, y son lienzos que hay que reconstruir en cada uno de sus hilos para la libertad; el amor va más allá de los géneros, se vislumbra a lo comunitario. Nadie te salva, ni nadie te da la felicidad, ni con un vestido blanco, esa la construyes tú antes y después... y qué mejor que trabajes con esto antes. Antes de ser novia o novio eres primero tu novia o novio, y la no novia de nadie, juegas en un *performance*, con un no vestido. Así te prometes, con todo y el cuerpo enfundado de blanco, decirte las palabras más bonitas siempre y apreciarte. El alma tiene muchas vidas y compartimentos, amas a tu comunidad, a tu familia, tus planes, a tus amigos, tus sueños... para eso sirve pensar, reflexionar, debatir sobre el matrimonio y la familia como símbolos impuestos. Sin duda da miedo quedarte sin ellos, pero con Lorena se sienten, piensan y cambian desnaturalizándolos.

Con este personaje, Lorena ha trabajado con mujeres de la periferia, en las cárceles, con hombres. Sin duda son actos que descolocan a las almas, que dibujan con el cuerpo otras experiencias deseosas de ser comunicadas de manera no violenta. Convoca a la confianza en el presente, y drena el dolor melodramático con la risa, con el anti-método. Dice que lo importante es



la fuerza, la profundidad y la conexión que se da (Sandoval, 2015). Nos dice que ellos, ellas, ellos, con los que trabaja, aprenden a salir de su abismo en grupo y entran al proceso de producción del *performance* para sobrevivir en su entorno violento, con mas calma. La confianza es lo primero que se abre cuando cuento mi propia historia, afirma, y que lo hizo desde el año 2000: “la compartí en talleres de performance. He dado pocos, por razones de tiempo; paso mucho tiempo preparándome e inventando atmósferas con personas que confían primero, sienten después, y luego reflexionan”.

Segunda naturaleza, teché y ars

Óscar Sánchez Gómez, fotógrafo *queer*, empezó su carrera como autor de obras fotográficas en 1994. Trabaja con las fotos haciendo tomas de la vida, con sus sombras y luces, y es como un pintor impresionista. Los rayos de luz son lo único que interesa a sus ojos. Una luz que no deja de sorprenderle nunca. Sin aspavientos, y con calma, de manera certera y dirigida, ilumina “las flores de su agrado”; las elige por el calor que emanan, como la suave caricia que ofrece la vida mientras dura. Solo toma las fotos que le ofrezcan eso. En su obra fotográfica aparecen cuerpos de hombres desnudos de los miembros de la comunidad LGBT a la que pertenece; los de sus amigos en pareja en situaciones de la vida cotidiana, conviviendo. También aparece el tema del gozo de los cuerpos en la fiesta nocturna, y su propio cuerpo en la experiencia del VIH, ilustrando la historia de la vulnerabilidad ante esa pandemia. El fotógrafo Mapplethorpe influyó en su trabajo inicial, y pareciera que la fotografía documental de la escena cotidiana del VIH de Nan Goldin, americana también, quien narra la vida de sus amigos con ese virus: en un picnic, durante una siesta. Pero al hacerlo con su propio cuerpo, Óscar es transgresor, demasiado *queer*. Y dicen que la ironía es de los inteligentes...

Su obra expuesta se reduce a estos cuatro temas y hay otros dos que ama, la calle con sus reflejos y las flores, más ahora con la cámara digital. Las fotos de las luces de la ciudad las comparte en Instagram y el otro tema también, que es demasiado personal y muy familiar, y se deja ver con ello: flores a las que cuida, las captura con su lente para admirarlas todavía más. Su trabajo es clásico; empieza con el blanco y el negro, y revelaba sus fotografías en un cuarto oscuro. Tomó diplomados y cursos con fotógrafos nacionales e internacionales, en particular en el Centro de la Imágen, ubicado en el barrio donde vive, que es de un ambiente casi contracultural. Empezó a formarse en la escuela de fotografía de Nacho López, sobre la obra de autor, y su mirada sí que ve la belleza, pero la de la subalternidad. Hegel estaría desconcertado, tan eurocentrista que descartó a Asia y a África de ser lugares donde se podría encontrar/ apreciar lo bello, ¡qué barbaridad! Pero, claro, no solo desde este lugar del Sur se ve, sino que se convive y se



cuida la belleza de la naturaleza —sobre todo la que se da libremente— esa es la interesante diferencia que logra Óscar con su cámara, adelantándose a la reflexión de Katya Mandoki (2013), sobre la estética de lo prosaico, la belleza de plantas, animales y de lo cotidiano; es decir, la estética de lo raro. Enrique Dussel (2020) defiende la estética de lo feo en estos lares, del criterio eurocéntrico, patriarcal y heteronormado por la colonización, y también de nuestros pensamientos, juicios y gustos. Ambos autores coinciden en regresarle a estos territorios la dignidad a la vida... el amor por la comunidad, que hemos tomado años en construir con todo y las técnicas... de seducción, arcoiris de colores y formas, gestos culturales.

Cuando hicimos la entrevista, lo encontré en su cotidianidad saliendo de bañarse y regando cuatrocientas flores ¡buena receta ofrece para el tiempo de esta nueva pandemia! Le pedí una foto para que ilustre este artículo. Concluyó diciendo que ahora que regrese del encierro del covid, si sobrevive, irá a visitar a las familias “no familias”, a darles una vuelta; irá, por ejemplo, hasta donde se encuentra un amigo y un perro, para ver cómo se encuentran. A todas ellas, les ha tomado fotos durante veinte años. Óscar tiene una comunidad, esa es su trinchera, él es un cuidador de vínculos y ha tomado fotos emblemáticas de bodas y de parejas de “la ciudad ilustrada”.

Tal y como nos dice, la escena *queer* se ha ido modificando con el tiempo, lo *queer* ni existía; el país es otro comparado con el que existía cuando inició su trabajo; antes ni se hablaba de *queer*, ni de derechos de la diversidad. Hace 20 años era LGBT, y antes solo se hacía mención a lo lésbico y gay. Ha sido largo el camino y sin duda él ha colaborado para allanarlo. Dice ser *queer* porque él dispone la escena, y realiza un proceso de creación performática, que lo afecta a él mismo para empezar, y a quien lo ve o participa en él, en sus fotos. El sida realizó un cambio de ruta en las luchas de la comunidad LGBT y ahora se presenta el tema de la demanda de los cuidados al Estado, antes de que el movimiento social fuese por la identidad social y los derechos, era por la liberación y emancipación. Su interés fue mostrar otras formas de relación y de vida, y también sigue en ello. Las series en las que ha organizado su trabajo en diferentes portafolios las podemos ver en su blog¹. En él están las series de *Convivencia* y los portafolios de *Efectos secundarios*, *El paso del tiempo*, *Adherencia* y fotos de *Las parejas*. En Instagram hay fotos de las flores y de la ciudad que toma y edita con su celular. Una de las fotografías emblemáticas de Óscar ilustró el cartel de la exposición sobre el sida en el Museo Universitario de Arte Contemporáneo MUAC, a principios del año (2020); en ella vemos su vientre rodeado de pastillas, cuarenta que eran las que tenía que ingerir en tres tomas al principio de su tratamiento, antes de que existiera la Tri-terapia.



1 <http://fromamindonfire.blogspot.com/?m=1>

Esta obra consiste en una serie de viajes adentro del cuerpo alterado, y acaba de ser registrada en un video televisado de la serie de historias sobre vulnerabilidad. Capítulo 1: Personas con VIH, realizada por el MUAC y el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, en estos tiempos de pandemia.

El camino del Ave Fénix

Aliria Morales es artista plástica, integrante del Salón de la Plástica Mexicana. De su obra destacan *Ocho conjuros para sanar el alma*, con la que, según el crítico de arte Carlos Blas Galindo, ha trascendido y conquistado un lugar en la historia del arte mexicano debido al arte conceptual manifiesto en su primera exposición con vestidos. Otras de sus pinturas emblemáticas son *La mujer rota*, *Meditación* y *Eros* realizadas con masa roca: piedras. Esta alianza taoísta entre el Ying y el Yang, nos dice, le da fortaleza.

El hecho de habernos resguardado primero ante el trauma social, fue una respuesta casi instintiva, pero lo que no sabríamos sería cómo regular la reacción de las emociones; esa soledad con nosotros mismos podría llevarnos, como diría Nietzsche, a bajar a nuestros sótanos y escuchar a nuestros perros salvajes. Quien lo hace se convierte en un poco más sabio, dice este autor, y sí, Aliria lo sabe hacer, sabe escuchar sus pasiones, el *pathos*. Al principio de la cuarentena del covid-19, Aliria estaba con miedo y afectada por tantas muertes de mujeres, que aumentaban durante el encierro. Y las pintó desnudas, entre ellas, llorando por tantos feminicidios y por lo que estaban sufriendo. Después empezó por cubrir sus caras, lágrimas y lamentos con mantones; y las dibujó con pieles de agua, en abrazo. Dicen que el gesto de cubrir la boca, el cuello, y el pecho, es el más antiguo que tenemos, para protegernos de la muerte, de la mordida de animales salvajes. No sé si Aliria lo sabía...

Después, de sus buhardillas sacó sus retazos y vestidos viejos, los tiñó de nuevo y empezó a rehacerlos, los bordó como un ritual, día con día, pasaron cien. Y con encajes y listones de colores e hilos, creó maravillas de color bermellón; les cambió los signos, como si su intención fuera proteger los cuerpos de esas mujeres, cubrir su desnudez... Les prestó su cuerpo, hizo los vestidos a su medida y les puso nombres, que son conversaciones, como arrullos, son bellos como una caricia, poéticos.

Mientras lo hacía, escuchaba cursos de filosofía por youtube para sanitizar su alma, ese fue su médico a domicilio y su sensible piel fue construyendo una caracola más de compasión y sensibilidad ética, de ser y estar en la vida. Así tenemos esta nueva colección de veintitún vestidos-abrazo, inspirados en mujeres fuertes influyentes en su vida y en la escena pública. Entre vuelos, grillos y mares, con fuerte olor a tierra mojada. Para prepararse, tomó otro curso de feminismo, y acompañada de afectos con sana



distancia, se dio permiso para producir esta nueva exposición. Aliria es ahora una autoridad en el tema del arte conceptual. Lo que sigue después de su exposición será dar talleres invitada por la Secretaría de Educación Pública, para enseñar a resistir y a afrontar al miedo, sentipensando su vida, e intencionando su arte con gestos de afecto. Lo hizo como un proceso performático, dando giros, desde el cuidado, hacia el arte sanador y comunitario, cociendo y bordando, creando nueva vida con las manos, de manera artesanal, para estar con los otros, juntos aunque estuvieran lejos, pero de pie, sintiéndose digna.

Durante el proceso creativo de Aliria, y durante la cuarentena del covid-19, ambas construimos un lazo, gracias a la comunicación por chat. Ella creó abrazos de vestidos viejos, para una “nueva normalidad” y los mostró en un video que retomó la Secretaria de Cultura para difundir en la TV; un proceso y un material con nuevas interpretaciones, vaciando su cuerpo de emociones que ya no le servían; acciones creativas que aminoraran el dolor.

En su producción creativa, se sentía feliz y triste al mismo tiempo, la realizó con todo el cuerpo, potencia vital, afecto y pensamiento crítico. El proceso creativo de Aliria empezó como un juego de respuestas neo-barrocas que la lanzan al movimiento; y acompañada de lazos de colores intensos, empezó por cuidar la vida. Y yo estando en medio, con la bocina y la pantalla del celular, la escuché, me mostraba las imágenes por el chat. Estaba acompañada por su historia y abrazando el dolor de mujeres y hombres. Lo primero que tomó fue la tela de una bata de un ser querido que había partido, y la pegó como un forro al rebozo de abrazos que había creado antes; así sintió el calor y la esperanza sin nombre alguno. Se sintió navegando en la incertidumbre, pero segura, y al mismo tiempo, empezó a escribir una autobiografía sobre su amor por la estética que nadie le dictó. Estaba acompañada a la distancia con su celular.

Los nombres de sus vestidos re-creados para la nueva exposición *De las huellas que sostienen mis días* son: “Petricor para sostener el alma”; “Encaje de metal: diálogo con mi abuela materna”; “De las huellas de una guerrera”; “De color púrpura”; “Para reír”. Y los huipiles: “Para una Nefelibata y sus secretos”; “Para una tarde de alquimia”; “De pedazos de tiempo”, “De las huellas indelebles de mi piel”; “Para que nunca atrapen mis sueños”; “De barro, agua, tierra, y lodo”; “Sin más destino que soñar”; “Para una mujer tormenta planetaria”; “El amor se narra con el cuerpo”; “Con hilos de tiempo” y “Del inefable canto de los grillos”.

Aliria, con la creación o recuperación de técnicas, nos ofrece la interpretación de sus mundos; crea espacios, deconstruye experiencias, y ofrece objetos con nuevos sentidos, hace artefactos, produce cultura. Nunca se desliga de esa emoción-sentimiento-asombro del ser en el cuerpo (Muñiz, 2015), que le provoca estar viviendo la vida sin más permisos que los que ella se da.



Tesis, resultados y análisis. Hallazgo del investigador. “Lo neobarroco sirve para sobrevivir a los encierros”

Investigar sobre intervenciones artísticas –con lenguajes estéticos– es poner el cuerpo y las emociones; es una experiencia positiva que transforma (Braidotti, 2019). Y sirve no solo para expresar, sino para escuchar y pensar las emociones sociales. Enfrenta no solo al artista, sino al investigador con la existencia, con las realidades vividas por sujetos en el contexto convulso de este momento de la tardo-modernidad, acompañada de la pandemia; en él, los cuerpos no importan, participan de la lógica extractivista y han sido precarizados, explotados, fragmentados, distanciados, tecnificados y luchan por su sobrevivencia. A la investigación le sirven los afectos, pues nos encontramos en momentos críticos entre el ser y la existencia. Investigar es acompañar de ida y vuelta, es aprender de nuevo a convivir, desde la vulnerabilidad (Butler, 2002).

Los cuerpos. “Sentimos y actuamos”

A los autores de las prácticas y los procesos artísticos aquí reportados, como a los estudios sociales, humanos, les interesan los cuerpos para que sí importen. Se generan procesos performáticos para cambiar o transformar, y para regresarles la dignidad a los sujetos que participan. Algunos generan escuchas en una acción casi ontológica. Otros van ofreciendo su presencia identitaria, o su historia de vida, y abren sus heridas para primero pensarse y generar empatía; otros crean espacios o artefactos, y otros más, acciones *queer* o *drags* (Dominguez, 2019). Intervienen el cuerpo colectivo y crean comunidades: antes, durante o después de sus intervenciones o acciones políticas. Estas intervenciones pueden ser acontecimientos, aunque sean exposiciones, y todas tratan de desarrollar una sensibilidad ética (para la vida), política, no solo estética, intentando articularlas; interesante de considerar y estudiar.

La comunidad. “Todos somos iguales y diversos”

Todos los artistas pertenecen a distintos colectivos y trabajan con su cuerpo, o con el cuerpo colectivo. Y expresan sus emociones, y tienen la misión de generar talleres de producción de experiencias de vida en espacios públicos que impactan la vida comunitaria y el lazo social, ofreciendo espacios comunales de cuidado, sanación, y solidaridad.



Pensamiento crítico. “Lo privado es político”, lo barroco sirve para sobrevivir”

El pensamiento crítico se presenta de diferentes maneras: como pensamiento feminista, pensamiento “cuerizante”, que significa resignificar las concepciones y normas que controlan el cuerpo en Latinoamérica,

nos dice Dominguez- Ruvalcaba:2019. Unos quieren cambiar al sistema, otros le reclaman derechos al Estado, otros más son anarquistas; sobre todo si están regidas por un patriarcado que se resiste a moverse de lugar, a revisarse (Laurentis, 1989). Todos los entrevistados se preocupan por hacer comunidad; otros, arte político y comunal, y para todos, lo privado es político. El proceso de investigación afecta al cuerpo del investigador y lo invita a implicarse, a dejarse afectar, a acompañar y a instalarse sin distancia en el giro afectivo, a atravesar u horadar el discurso de la razón, con las emociones, creando intersubjetividad, que puede ser un tema neobarroco o tema existencial aumentado por la vida en pandemia (Eros para sobrevivir).

Observaciones metodológicas. “El cuerpo se afecta, y no está fuera: se duele”

Uno de los temas que habría que comentar en estas investigaciones de los estudios sociales sobre el cuerpo y las emociones, es el tema del observador y la distancia. Como vimos en cada uno de los casos, nos movemos en un eje de mayor a menor interacción y comunicación creando intersubjetividades en común junto con el entrevistado, es decir, compartimos historias y significados a través de la comunicación personal y digital. Nos contamos memorias sobre el pasado en el presente, a través de la palabra, la conversación y la creación. Los artistas conversaban y compartían imágenes por el chat, y fue así como vi sus piezas y entré a un proceso de performatividad. Yo era un público activo, sentía y aprendía (Ramallo *et al.*, 2018). Además se incluyo la poética y no solo la razón pacificada de Kant. Al hacer entrevistas investigativas tenemos que tener oídos más sensibles, percibir lo casi inaudible. Nietzsche exigía para su obra una atención sensible a la carne de la palabra. Entrevistar, no solo a artistas, es un acto de hospitalidad, de apertura de ambas partes, a la alteridad, y podría decir, un proceso performático, de vida. Sin duda realizarlas provocó asombro, pues aquello a lo que no se tiene acceso por una experiencia vivida, no se tienen oídos para escucharlo, no se escucha nada, por ello necesitamos de un doble oído, para dar cómo investigadores, “ lugar al lugar de la palabra del huésped, del extranjero” (el entrevistado y nosotros para el) que llega a nuestra morada, con sus ritmos y tiempos que necesita para decirla y nosotros para escucharla. Alteridad que impide encerrarse en la quietud (Derrida 2017: 13-26).



Diferencias y semejanzas: “lo colectivo”

Mostrar estas diferentes prácticas y los procesos creativos de artistas visuales, feministas, conceptuales, *queer*, tiene que ver con los contextos y posiciones particulares de los artistas entrevistados, donde la distancia

de acompañamiento fluctuó y estuvo mediada por lo digital. Cada una de ellas, son parte de una colectividad, lo que nos permite comprender la importancia de la diversidad y los diferentes procesos de performatividad que ocurren.

Reflexiones finales: “Construyendo políticas del afecto y respeto”

Considero que todos los artistas entrevistados son verdaderos monstruos. Trabajan con potencia, vibran en su energía; a veces con máquinas, pero con un cuerpo; y desde el afecto, sienten y piensan las emociones sociales, las cuestionan. Así producen grandes o pequeños acontecimientos de cambio; trabajan por el mundo por venir. Como Sara Ahmed (2019) nos dice en su libro sobre *La promesa de la felicidad*, existe una crítica cultural al imperativo de la alegría y estos artistas asumen que las emociones hay que trabajarlas, aunque sean tristes o salga la rabia, ya que así van contribuyendo a diseñar una política de los afectos reales, en estos tiempos terribles de incertidumbre y caos. A mí me gustaría nombrarla como una política de la sensibilidad crítica en los tiempos y espacios donde América Latina enfrenta, de manera paradójica, el tema del ser y de la existencia, y se trabaja por la comunidad. Algunos artistas tienen posturas decoloniales, o se desterritorializan para crear nuevas experiencias, espacios, momentos de encuentro —a veces solo con ellos mismos y sus historias— de donde se vuelven a agarrar, pero fluyendo. Van cortando las raíces, o las crecen con sus piezas en una acción poética. No, no solo quieren pertenecer e integrarse a lo que ya hay, sino transformarlo; y no se sabe hasta dónde llegarán. Por momentos flotan y tiemblan como barcos de papel, con la esperanza puesta en el presente de su trabajo.

Sassen (2020), en una de sus últimas conferencias para el Instituto de Estudios Críticos 17 de México, realizada también durante tiempos de la pandemia, habló sobre la vida y la convivencia en estos tiempos, y se preguntaba; ¿a quiénes o qué hemos destruido para que pequeños virus, casi seres, nos estén destruyendo al entrar a lo más profundo de nosotros?, y al referirse a la tecnología digital, ¿cómo es que hemos destruido la vida de los pequeños barrios, su sentido de ayuda y cuidado, permitiendo que los usos sean gobernados por las grandes corporaciones, destruyendo así la vida de la comunidad? Ahora nos quiere comer el virus...decía, porque seguro ellos... no tendrán que comer, dice; si es que hemos acabado con formas de vida que son o eran sus alimentos; se mete a lo más profundo, a nuestros pulmones. En espacios demasiado asépticos, homogéneos, fríos, y totalmente limpios se afectan nuestras defensas y se limita la convivencia... En pocas palabras, llega a la conclusión de que si no damos espacio para la



convivencia, el respeto, el reconocimiento, y la reciprocidad, también con la naturaleza, no habrá vida, incluyendo la de los pequeños seres. Propone dialogar con el virus, hacer más investigaciones sobre él, qué come, para que veamos lo que no nos hace daño y cuidar el gesto, teniendo presente el manotazo, para transformarlo en cuidado. Sí valen las metáforas, necesitamos que la sensibilidad ética (para la vida) dirija nuestros estudios/acciones, y sí vivimos en sociedades racistas, sexistas, machistas, misóginas, homofóbicas, clasistas, etcétera, ¿qué es lo que hicimos?, ¿a quién no reconocemos?, ¿qué es lo no dejamos existir, qué nos están llevando a la destrucción?: necesitamos respetar la diversidad de los sentires y relaciones amorosas. Sin duda, si queremos mantener la vida, es importante trabajar por una sensibilidad ética, que también es estética y política.

La indignación sirve para rebelarse, y la rabia también; y los artistas lo sienten, y los científicos sociales las evaden. Los artistas nos invitan a crear una nueva intersubjetividad, y contribuyen a crear un nuevo sentido común, crean cultura donde se expresan y se piensan las emociones, promoviendo nuevas formas de hacer investigación e intervención, no borrando, ni poniéndole miedo a las emociones, sino atravesándolas...

A tiempos complejos, encuentros o experiencias que apunten a la creatividad e inviten a producir procesos (performáticos) para la acción acompañada del pensar crítico de esta realidad global que nos desafía. Del asombro al movimiento, de la parálisis a la propuesta, oponiendo nuevas rebeldías a las neo-normalidades-normalizantes, como las llama Pilar Lojos², articular en rizoma nuestros saberes-haceres en transdisciplina es darles a las superficies planas de las pantallas el volumen de nuestros sentires, junto con otros. Al repensar el lugar del cuerpo y revalorizar la mirada del otro que me confirma humanidad, se pueden resignificar el tiempo y el espacio con la postura “cuerizante”, que irónicamente nos invita a ser actores, y a movernos siempre para no ser catalogados o formateados, sobre todo en los sentires. A potenciar y parodiar los encuentros y trascender a los encierros (voluntarios o no). A recrear lo grupal/comunitario como fortaleza. A retejer y contener, que no fracturar más al sujeto, considerando las condiciones que lo oprimen y la búsqueda de sentido. Reinventar en actitud perenne el aprendizaje. Trascender límites y fronteras, una vez más. Parece ser que lo bello es la interacción que vincula para que haya vida, pensando que siempre se necesita como autor, un cuerpo sentipensante, y una colectividad como actora, que quiera hacer comunidad, para lo cual muchas veces, es indispensable el exceso estético: lo sensible.



2 Comunicación personal, julio 2020.

Referencias

- Ahmed, S. (2019) *La promesa de la felicidad*. Caja Negra Editora.
- Bartra, R. (2013) *Cerebro y libertad*. Fondo de Cultura Económica.
- Braidotti, R. (2018) *Por una política afirmativa*. Editorial Gedisa.
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan, el límite discursivo del sexo*. Editorial Paidós.
- De Souza, B. *et al.* (2018) Introducción a las Epistemologías del Sur. *Epistemologías del Sur*. CLACSO; Centro de Estudios Sociales – CES.
- Damasio, A. (2019) *En busca de Spinoza*. Ediciones Culturales Paidós.
- Domínguez, H. (2019) *Latinoamerica Queer*. Editorial Ariel.
- Dussel, E. (2002) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Editorial Trotta.
- Han, B. (2016) *La salvación de lo bello*. Herder Editorial.
- Hegel, G.W. F. (1990) *Lecciones sobre la estética*. Akal.
- Lamas, M. (2018) *Acoso ¿Denuncia legítima o victimización?* Fondo de Cultura Económica.
- Mandoki, K. (2013) *El indispensable exceso de la estética*. Siglo XXI Editores.
- Muñiz, E. (2015) *El cuerpo, estado de la cuestión*. Editorial La Cifra.
- Sandoval, Ch. (2015) *Metodología de la emancipación*. Universidad Nacional Autónoma de México y Programa Universitario de Estudios de Género.
- Fuentes, M. C. (2017) Del desencanto al encantamiento del mundo: el cuerpo de los sueños y el cuerpo presente. En *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Revista Iztapalapa*, Vol. 38 (82). UAM.
- Laurentis, T. (1989) La tecnología del género. *Revista Mora*, (2) pp. 6-34. <https://www.caladona.org/grups/uploads/2012/01/tecnologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf>
- Méndez, L. (2019) El reconocimiento y los cuidados en la resolución de conflictos a través de la performance. *Hysteria*, (33). <https://hysteria.mx/el-reconocimiento-y-los-cuidados-en-la-resolucion-de-conflictos-a-traves-de-la-performance/>
- Méndez, L. (1 de noviembre de 2018) La performance y el afecto, valiosas herramientas de trabajo social. *Radio Prague Internacional. Internacional*. <https://espanol.radio.cz/la-performance-y-el-afecto-valiosas-herramientas-de-trabajo-social-8147071>
- Ramallo, F.; Gómez, J. A.; Porta, L. (2018) Pedagogías queer y polifonías del Sur: transgresiones y afecciones en la educación en el profesorado. En *Revista Ciencias Humanas*, Vol. 52. pp. 1-14. Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil.
- Banco Mundial (2020) *Construir desde el amor en la cárcel*. Recuperado de: <https://www.bancomundial.org/es/news/feature/2017/01/05/construir-desde-el-amor-en-la-carcel>
- Cerrucha. (2020) *Activismo Feminista*. Recuperado de: <https://www.cerrucha.com>. Consultado el 15 de junio del 2020.
- Dussel, E. [Enrique Dussel]. (6 de mayo de 2020). *Estética de la liberación latinoamericana (Clase 1-1)*. [Archivo de Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=hWZVw8BfKA>
- Henaro, S. (18 de diciembre de 2020). Cápsulas personas con VIH. *From a min don fire. Un sitio para dejar ver mi aquí y ahora*. <http://fromamindonfire.blogspot.com/?m=1>
- Sassen, S. [17, Instituto de Estudios Críticos]. (4 de julio de 2020). *Conferencia magistral Saskia Sassen. “¿El Covid está revalorizando el sentido del hogar y del barrio?”*. [Archivo de Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=z3golVyeuWA>





Devenir *queer*-devenir monstruo. Del cuerpo del pecado homosexual a la potencia del cuerpo *queer*

Jeison Herley Camacho Téllez

El presente texto realiza un ejercicio reflexivo frente a la emergencia de un cuerpo, como resultado de las condiciones históricas que han demarcado las acciones por visibilizar apuestas de existencia fuera de los moldes mayoritarios de una sociedad heteropatriarcal; para ello, se hacen unas aproximaciones frente a lo que ha constituido en diferentes etapas la concreción del cuerpo homosexual, como cuerpo del pecado, cuerpo medicalizable y cuerpo jurídico, para posteriormente reflexionar acerca de lo que implica pensar un cuerpo *queer* y con él, un devenir *queer* monstruoso, como apuesta ante los procesos de modelación binaria del capitalismo.

Cuerpo, sexualidad e hipercorporalización del homosexual

Reflexionar sobre las luchas gestadas en torno a la sexualidad y la configuración de los géneros, como resultado de las dinámicas culturales e históricas en cada época, que han demarcado y configurado formas de existir y relacionarse en el ámbito de lo público y lo privado de los individuos, es realizar un ejercicio de pensar desde el cuerpo, lo que él mismo puede ser y llega a constituirse en relación a otros, a un proceso de sujeción que encuentra despliegue y realidad de existencia. En tanto identidad construida desde las corporalidades, el individuo de la modernidad, de la reflexividad del siglo XX sobre las subjetividades, no podría ser pensado sin un cuerpo propio, desde la constitución fenotípica o del despliegue socio-cultural del mismo. Ante ello, Llamas (1995) plantea:



La consideración preferente de algunas categorías de personas en función de sus cuerpos ha sido, a través de los tiempos y en muchas culturas, una estrategia recurrente de control y dominación. Si bien la realidad humana es corpórea, podría decirse que algunas personas son más cuerpo que otras. El postulado de “más cuerpo” no es, necesariamente, una cuestión de “volumen” sino de “esencia”. La hipercorporalización no es fruto del azar, sino que responde a determinados principios de sujeción (p. 153).

Dichos principios de sujeción se encuentran concatenados en su discurrir a sectores sociales históricamente discriminados y oprimidos dentro del sistema heteropatriarcal. Estos principios afirman factores ideológicos o morales relacionados con las formas en las que el cuerpo se despliega en el ámbito de lo público. A su vez, los cuerpos dominantes, que tienen el poder de reconocer o negar el estatus de humanidad al resto de las corporalidades, y con ello, las otras formas de existencia y significación del mundo, así pues, la humanidad se encuentra en una tensión: en la capacidad de determinar el accionar propio y el de otras vidas ajenas.

Es así que el proceso de hipercorporalización y despliegue de la sujeción empieza a construirse en el marco de la modernidad, la cual instaura una serie de dispositivos institucionales para el adiestramiento, control, supervisión y “reinserción” social del cuerpo, como lugares legítimos, necesarios para la concreción de un individuo estandarizado y “normalizado”, que legitiman la instauración de dispositivos como el colegio, la fábrica, la prisión, el manicomio, el hospital, encargados de crear, estandarizar e implementar formas moralizantes sobre los cuerpos. Le Breton (2002) explicita:

La modernidad hace pasar por liberación de los cuerpos lo que sólo es elogio del cuerpo joven, sano, esbelto, higiénico. La forma, las formas, la salud, se imponen como preocupación e indican a otro tipo de relación con uno mismo, a la fidelidad a una autoridad difusa pero eficaz. Los valores cardinales de la modernidad, los que la publicidad antepone, son los de la salud, de la juventud, de la seducción, de la suavidad, de la higiene. Son las piedras angulares del relato moderno sobre el sujeto y su obligada relación con el cuerpo (p.133).

El elogio del cuerpo quedó atado a un proceso de interiorización de la gestión del mismo, de una nueva realidad instaurada, que a su vez funda unos principios claros de patologización claramente identificables, a todo aquello que escape de la normalización y la estandarización aprendida por los individuos bajo los esquemas binarios y moralizantes que permiten a la modernidad establecer formas de identificación y persecución sobre la criminalidad, la locura y la sexualidad, como formas de desviación a la normalización heteropatriarcal. En palabras de Foucault (1998):

(...) El dominio del sexo ya no será colocado solo en el registro de la falta y el pecado, del exceso o de la trasgresión, sino bajo el régimen de lo normal y lo patológico; por primera vez se define una morbilidad propia de lo sexual (p. 41).



Las concreciones y parámetros heteropatriarcales quedarán fijos en la modernidad y en el cuerpo, a través del despliegue de la sexualidad a un cuerpo normalizado, que, a su vez, se interroga dependiendo de las condiciones sociales y económicas del mismo. Foucault (1998) señala respecto a ello:

Fue en primer término en la familia “burguesa” o “aristocrática” donde se problematizó la sexualidad de los niños y adolescentes; donde se medicalizó la sexualidad femenina y donde se alertó sobre la posible patología del sexo, la urgente necesidad de vigilarlo y de inventar una tecnología racional de corrección. Fue allí el primer lugar de la psiquiatrización del sexo (p. 72).

Dentro del proceso de psiquiatrización del sexo, la homosexualidad emerge dentro del discurso de la modernidad como perversión; es a partir del siglo XIX, con la aparición de amplios discursos en el campo de la psiquiatría, la jurisprudencia y la literatura, que emerge un corpus con el cual intentan clasificar y determinar unos cuerpos desviados por las prácticas sodomitas. Foucault (1998) plantea:

(...) No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó —el famoso artículo de Wesphal sobre las “Sensaciones sexuales contrarias” (1870) puede valer como fecha de nacimiento— no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie (p. 28).

Es así como el homosexual nace en la modernidad como sujeto de desviación, primordial para la elaboración y clasificación de un nuevo régimen de sexualidad, queda atrapado entre la condena moral, el escarnio social y los procedimientos médicos de reconversión. Un cuerpo que es expulsado del reino de los cielos y de la carga únicamente relacionada al pecado de la sodomía, para pasar a ser objeto de intervención de las ciencias médicas, el siglo XIX da inicio al cuerpo homosexual,. Llamas (1995) expone:

(...) El “cuerpo homosexual” es, desde que nace, un objeto de ciencia por excelencia. La constitución de una fisiología identificable por simple observación da cuenta de la concepción de la práctica sexual como determinante de los criterios de pertenencia a una categoría. El corolario lógico de esta premisa es la idea del cuerpo (y en particular del “sexo”) como elemento de revelación de lo más íntimo de la persona; como el locus de su verdad (p. 161).

Dicho locus de verdad se erige sobre los discursos y las enunciaciones de lo gay y lo lésbico como discursos de control social, en donde el contacto físico y emocional, el despliegue del romance o la construcción de proyectos de vida en conjunto quedan excluidos del cuerpo anormal de la



homosexualidad, se privilegian los cuerpos normados heterosexuales, su despliegue en lo público de la afectividad, del encuentro y el romance, hasta mediados del siglo XX.

Cuerpo homosexual, subjetividad y alcance político.

El ejercicio del cuerpo medicalizado¹ de la homosexualidad, construido a lo largo del siglo XIX y gran parte del siglo XX, encontrará en la década de los años setenta la emergencia de un cuerpo homosexual, atado a las cuestiones del sujeto, de su afectividad y accionar político, que permite la concreción de luchas políticas por fuera de la experiencia individual; con ello, logra posicionar la subjetividad como un proceso de identidad y exigencia colectiva. Las marcas de la homosexualidad en los cuerpos, pasan de la contingencia médica y la repulsión social, para crear nuevas formas de regularidad, de posicionar un cuerpo homosexual desde el encuentro de dos individuos con la misma genitalidad, de la posibilidad de reestructurar u organizar un cuerpo diferenciado del biológico; el cuerpo homosexual emerge más como una apuesta, que como efecto de los discursos clínicos. En palabras de Le Breton (2002):

El cuerpo humano es, en las tradiciones populares, el vector de una inclusión, no el motivo de una exclusión (en el sentido en que el cuerpo va a definir al individuo y separarlo de los otros, pero también del mundo); es el que vincula al hombre con todas las energías visibles e invisibles que recorren el mundo. No es un universo independiente, replegable sobre sí mismo como aparece en el modelo anatómico, en los códigos del saber-vivir o en el modelo mecanicista (p. 33).

Sin embargo, el punto crítico de análisis en la configuración de una subjetividad sobre el cuerpo homosexual emerge en tanto que la subjetividad permite el despliegue de otros dispositivos de poder sobre los cuerpos sexuados, pero este despliegue del cuerpo en el ámbito político es una relación de tensiones en el proceso de regularización política de este; ante ello, Foucault, en su obra *La arqueología del saber* (2002) expresa:

La práctica del discurso revolucionario y del discurso científico en Europa, desde ya casi doscientos años, ¿no lo ha liberado a usted de esta idea de que las palabras son vientos? ¿O bien debemos imaginar que, para recha-



1 El descubrimiento del nuevo cuerpo homosexual medicalizado se puede relacionar con las descripciones realizadas por el médico francés Ambroise Tardieu, quien describiría en 1857 una anatomía del homosexual "Los sodomitas podían ser identificados, ya que presentaban una dilatación del esfínter, un ano en forma de embudo, un pene puntiagudo y de reducida dimensión, los labios gruesos y deformados, la boca torcida y los dientes muy cortos". Señales que emergían del cuerpo de las prácticas coitales de la penetración anal y el sexo oral o felación; el cuerpo aparece configurado en relación de este con la sexualidad y las prácticas que se desprenden del mismo.

zar esta lección, usted se empeña en desconocer, en su propia existencia, las prácticas discursivas y pretende sostener contra ellas una historia del espíritu, de los conocimientos, de la razón, de las ideas y de las opiniones? (...) Para esta pregunta, creo que sólo hay una respuesta política. Mantenámosla hoy en suspenso. Tal vez pronto debamos retomarla, y de otra manera (p. 273).

En correlación al planteamiento de Foucault y el alcance en su despliegue discursivo, reflexiona, ante grados de sometimientos al mismo, de reglamentación, estandarización e implementación de unas normas colectivas que permitan la constitución de una identidad, de una subjetividad, no en la esencia del sujeto, sino en el despliegue del mismo en el plano social. El nuevo cuerpo homosexual creado desde la década de los setenta exige la constitución de un saber preciso sobre la multiplicidad presente en el mismo, compromete y demarca a quienes estructuran dicha identidad; de allí, la importancia de la construcción discursiva entre sexo-género-orientación sexual, como necesarios para la construcción de una gran narrativa que trascienda la historia y permita normalizar la homosexualidad en la historia de la humanidad, y así construir un ejercicio de la genealogía de la sexualidad y de la transformación histórica del cuerpo homosexual.

Pero dicho cuerpo homosexual, es producido antes y bajo una nueva ley, bajo un nuevo ordenamiento discursivo que buscaba otro posicionamiento jurídico, un proceso de sujeción a las normas y patrones heterosexuales y heteronormados. Este nuevo cuerpo homosexual de finales del siglo XX emerge bajo procesos preconstituidos; Potte-Bonneville (2007) enuncia:

(...) la dinámica de producción de este mismo individuo, en tanto que se ejerce antes de la ley, bajo la ley, y, finalmente, para la ley; en tanto también ella hace crecer en proporciones directas las capacidades y la docilidad del individuo, su subjetividad y su sujeción; en tanto, finalmente, la alternativa entre imposición y libertad, pertinente al nivel jurídico o “macropolítico” se ve relativamente desarticulada, y, de algún modo, fuera de propósito (p. 171).

El despliegue del cuerpo homosexual a final del siglo XX e inicios del siglo XXI, se sitúa como un cuerpo observable, vigilado y sometido al escarnio público bajo los parámetros moralizadores de una sociedad heteropatriarcal que le permite su enunciación, en tanto que reconoce y hace reconocer la existencia de su sexualidad, lo que estructura para Potte-Bonneville (2007) una relación de poder:

Exhortación que, aun al solicitar el enunciado en primera persona, constituye el establecimiento de una relación de poder. Aquí la confesión es al reconocimiento lo que el examen es al conocimiento: la matriz de un saber que equivale, en su protocolo y en sus resultados, al establecimiento de una jerarquía y la construcción de una sujeción (p. 171).



Dicha relación de poder sobre el cuerpo homosexual, a partir de un proceso de sujeción y reclamo de igualdad normativa ante la sociedad, se despliega ante la posibilidad de un nuevo orden legal, de un nuevo perfil normalizador, de un sujeto normado, lejos de los preceptos del cuerpo medicalizado y cada vez más distante del cuerpo configurado por el pecado. Sin embargo, este proceso en sí de un cuerpo homosexual, constituido desde lo sociojurídico implicará la muerte de la festividad, del carnaval y del excedente de lo femenino sobre lo masculino, de la poligamia a la monogamia, de las relaciones clandestinas al despliegue de las uniones maritales y matrimonios civiles. Ante ello, Perlongher (1991) sustenta:

Es preciso aclarar: lo que desaparece no es tanto la práctica de las uniones de los cuerpos del mismo sexo genital, en este caso cuerpos masculinos (y de la parodia, renegación y franeleo de esta-dada en el sentido de don-masculinidad, trata en abundancia su imaginario), sino la fiesta del apogeo, el interminable festejo de la emergencia a la luz del día, en lo que fue considerado como el mayor acontecimiento del siglo XX: la salida de la homosexualidad a la luz resplandeciente de la escena pública, los clamores esplendorosos del amor que no se atreve a decir su nombre (p. 2).

El siglo XXI constituyó un nuevo cuerpo homosexual, capaz de decir su nombre en público, de decirlo, siempre y cuando, siguiese el protocolo de la heterosexualidad, de la heteronormalidad, que encontró en el despliegue de la sujeción sociojurídica, la forma de transmitir una nueva carga valorativa anclada a su vez a los principios del capital. Emerge el homosexual masculinizado alejado de los reductos de la feminidad, una lesbiana que habla desde la potencia de la feminización de su cuerpo y de desplegar patrones cercanos a la gestación, la crianza y la familia, pero que a la vez desarrolla formas de liderazgo y poder en lo público; igualmente, para las personas transfemeninas o transmasculinas que logran en su proceso borrar cualquier reducto biológico de su sexo de nacimiento, su éxito y asimilación social depende de ello; todos estos cuerpos que inicialmente nacen del pecado, de la medicalización, del estigma, emergen en la sociedad gracias a la normalización de sus conductas, de sus proyecciones, de sus sueños.

Y la ruptura con el cuerpo homosexual

270



La negación del cuerpo, de la sexualidad, del erotismo, de la sexualidad ampliada, emerge en la década de los años ochenta y tomará mayor fuerza en la década de los años noventa, con el surgimiento de la primera pandemia anclada al encuentro y las prácticas sexuales, el VIH-SIDA demarca otras formas de encuentro y relacionamiento con los otros cuerpos; Llamas (1995) enuncia ante este fenómeno:

En este contexto, proliferaron las conminaciones a la renuncia al cuerpo: reducir las relaciones a una sola persona y serle fiel; quedarse en la casa, establecer, de una vez, un estatuto legal para las parejas “no reconocidas”,

o “de hecho”, u “homosexuales”. El establecimiento de una dimensión corporal maldita, tanto privada y de índole estrictamente sexual, como pública y establecida según principios de convivencia con el régimen del género, lejos de alejar el riesgo, dio lugar a una peligrosa práctica de avestruz, las barreras contra este son de prosaico látex, y no están tejidas de principios de responsabilidad social (p. 147).

El régimen del género que de la individualización de la sexualidad plantea Llamas (1995) se vincula a un sistema de semiotización, el cual permite el despliegue de equivalencias planteadas por Guattari (2004) como “bienes materiales y económicos, actividades humanas individuales y colectivas y procesos técnico industriales y científicos” (p. 102). Dentro de este despliegue de equivalencias, emerge un cuerpo que busca hacer ruptura con los parámetros y los estigmas de las serologías positivas, de las prácticas sexuales y otra forma de conformación del cuerpo, por fuera del dictamen del género frente al mismo.

Este nuevo cuerpo es un cuerpo sin órganos, como lugar que imposibilita la producción, en el seno de la reproducción social. Con relación al cuerpo sin órganos, el despliegue de un cuerpo *queer*. Es posible que se produzcan procesos de desterritorialización o desobjetivación, permitiendo con ello la apertura de nuevas formas de codificación y decodificación mutuas que accedan a su vez, al despliegue de líneas de fuga sobre el cuerpo homosexual medicalizado, lo que posibilita extenderse en el campo de la reterritorialización y recomposición de un cuerpo *queer*, de un cuerpo sin órganos, sin estructura dada por la taxonomía biológica, e irrumpa en la creación por fuera del género como agenciamiento maquínico y cuestionando lo dado; en relación a ello aparece un cuerpo *queer*, que se podría vincular a lo planteado por Le Breton (2002):

El cuerpo grotesco está formado por salientes, protuberancias, desborda de vitalidad, se entremezcla con la multitud, indiscernible, abierto, en contacto con el cosmos, insatisfecho con los límites que permanentemente transgrede. Es una especie de “gran cuerpo popular de la especie” (Bajtín), un cuerpo que no deja nunca de renacer: preñado de una vida que habrá de nacer o de una vida que habrá de perderse para volver a renacer. (...) es decir, que avergüenzan la cultura burguesa (p. 31).

El cuerpo de constante renacimiento descrito por Le Breton, que irrumpa con los límites preestablecidos, cargado de vitalidad y con el cosmos, se vincula con el despliegue de las luchas moleculares posidentitarias o de carácter desobjetivante. Ante ello Guattari (2004) expone:

Los flujos de deseo proceden mediante afectos y devenires, con independencia del hecho de que puedan o no ser rebajados a personas, imágenes, identificaciones. De esta suerte, un individuo, antropológicamente etiquetado como masculino, puede estar atravesado por devenires múltiples y aparentemente contradictorios: un devenir femenino que coexiste con un devenir niño, un devenir animal, un devenir invisible (p. 133).



En concordancia con lo anterior, el devenir implica un proceso de alteración de las formas de significación y organización. Bajo este campo, el devenir-animal emerge como anómalo, como fenómeno al borde, un ejercicio de multiplicidad y la posibilidad de establecer alianzas entre la manada, realizando una ruptura con la masa. Entablar esta forma de devenir implica hacer una ruptura de las formas y relaciones dicotómicas, se sustenta como un proceso interno inventivo, que apunta a la disgregación de la subjetividad en sí, a un proceso de desubjetivación frente al cuerpo capturado y agenciado desde las dinámicas de un sistema capitalístico²; para Deleuze y Guattari (2004) dicho proceso se entiende como:

El devenir puede y debe ser calificado como devenir-animal, sin que tenga un término que sería el animal devenido. El devenir-animal del hombre es real, sin que sea real el animal que él deviene; y, simultáneamente, el devenir-otro del animal es real, sin que ese otro sea real. Ese es el punto que habrá que explicar: cómo un devenir no tiene otro sujeto que sí mismo. Pero también cómo no tiene término puesto que su término solo existe a su vez incluido en otro devenir en el que él es el sujeto, y que coexiste, forma un bloque con el primero (p. 245).

Bajo este devenir múltiple o animal, planteado por Deleuze y Guattari, el cuerpo *queer* emerge como un cuerpo que rechaza el proceso identitario, cargado de vitalidad, anunciando la captura de las luchas por la diversidad sexual y de géneros por parte del sistema capitalístico. Ante esto, Beatriz Preciado en el texto *Teoría Queer, Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas* (2007) enuncia:

En lugar de estar condenadas a ser subproductos de la maquina biopolítica heterosexual, las daddies, las drags King, las trans-bollo; han decidido cortocircuitar los procesos de producción y normalización de los cuerpos “homosexuales” para constituirse en un nuevo devenir político (p. 112).

La apuesta por la consolidación de un devenir político, como lo plantea Preciado, es una tarea en contra de las formas organizadas, estructuradas, y delimitadas que se posicionaron en la modernidad sobre el cuerpo, imposibilitando la compresión de los devenires, en tanto que cuestionan el



2 En el texto *Micropolítica. Cartografías del Deseo*, Guattari plantea por sistema capitalístico “Lo que caracteriza a los modos de producción capitalísticos es que no funcionan únicamente en el registro de los valores de cambio, valores que son del orden del capital, de las semióticas monetarias o de los modos de financiación. Éstos también funcionan a través de un modo de control de la subjetivación, que yo llamaría «cultura de equivalencia» o «sistemas de equivalencia en la esfera de la cultura». Desde este punto de vista el capital funciona de modo complementario a la cultura en tanto concepto de equivalencia: el capital se ocupa de la sujeción económica y la cultura de la sujeción subjetiva. Y cuando hablo de sujeción subjetiva no me refiero sólo a la publicidad para la producción y el consumo de bienes. La propia esencia del lucro capitalista está en que no se reduce al campo de la plusvalía económica: está también en la toma de poder sobre la subjetividad”. (p. 21)

plano de organización, por lo cual el devenir con relación al cuerpo *queer*, debe ser entendido desde los planteamientos de Deleuze y Guattari (2004) quienes contemplan:

Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en última instancia, una identificación... Devenir no es progresar ni regresar según una serie. Y, sobre todo, devenir no se produce de la imaginación, incluso cuando ésta alcanza el nivel cósmico o dinámico. Los devenires animales no son sueños ni fantasías. Son perfectamente reales (p. 244).

La aparición de un cuerpo *queer*, se despliega desde la desterritorialización de la heterosexualidad, afectando todos los escenarios y espacios constituidos por el mismo, que vinculan desde la corporalidad y la aparición de él en el espacio de lo público; con ello, un ejercicio de cuestionamiento a los parámetros establecidos de la masculinidad hegemónica y la feminización del cuerpo homosexual como única forma de expresión y aparición de lo no heteronormado. A su vez, un cuestionamiento amplio a la correlación naturalista, entre el sexo biológico y la orientación sexual. Preciado expone la importancia de este proceso a partir del siguiente postulado:

Este proceso activo de “des-identificación”, por retomar la formulación de De Leuretis, nos conduciría a dos de los gestos políticos wittiguanos más potentes y controvertidos, que me propongo reinterpretar hoy en términos de desterritorialización del cuerpo femenino (desde “las lesbianas no son mujeres” a “las lesbianas no tienen vagina”); y el devenir “bollo-lobo”, como transformación del cuerpo hetero. Un devenir cuerpo lesbiano, sin sustancia ni antecedente natural, que resulta del proceso de follar bollero tal y como se manifiesta en el cuerpo lesbiano (p. 122).

El cuerpo *queer* desde la reflexión y el camino propuesto por Beatriz Preciado, aparece bajo un proceso de des-identificación ante los esencialismos, rompiendo las correlaciones entre el cuerpo reproductor, el despliegue erótico y la enunciación de la orientación sexual. Busca un ejercicio de ruptura con los esencialismos frente a la gestación, la maternidad desarrollada desde la feminidad y la fertilidad exclusiva del útero. El cuerpo *queer* emerge como posibilidad otra al cuerpo del pecado que engendra remordimiento y al cuerpo medicalizado que genera vergüenza ante la carencia de la salubridad heterosexual; pero a su vez, cuestiona la naturalidad del cuerpo jurídico establecido sobre los cuerpos y el reconocimiento del mismo desde la división binaria y la captura del capitalismo de los mismos. Ante ello, se expresa la autora:

(...) Hemos sido forzadas en nuestro cuerpo y en nuestro pensamiento para corresponder, trazo a trazo, con la idea natural que ha sido establecida para nosotras. Contrahechas hasta tal punto que es nuestro cuerpo deformado lo que llamamos “natural” y lo que, suponemos, existe como tal antes de la opresión. Contrahechas hasta tal punto que al final la opresión parece una



consecuencia de esta “naturaleza” en nosotras, una naturaleza que no es más que una idea (...) Una lesbiana debe ser, por tanto, cualquier otra cosa, no-mujer, no-hombre, un producto de la sociedad y no un producto de la “naturaleza”, pues no hay “naturaleza” en sociedad (p. 125).

El cuerpo *queer*, en tanto que se desprende de la naturalización y de un destino político que reivindique su sexualidad por medio del discurso y captura socio-jurídica, emerge de la distorsión performativa de la normatividad que demarca la feminidad y la masculinidad. En sí, el cuerpo *queer* es un proceso de desterritorialización, un ejercicio de contrarresistencia a los procesos identitarios de la taxonomía, al emplazamiento sociocultural, a la enunciación del erotismo y del romance a través de un cuerpo externo.

La potencia de indagar por las formas de un devenir *queer*, de un cuerpo *queer* hace necesario cuestionarse por las mutaciones, las transformaciones y el despliegue de una nueva sensibilidad. En el pensamiento de Deleuze y Guattari implicaría pensar e investigar por un cuerpo desestructurado, un cuerpo sin órganos que genera otros órganos de sensibilidad, de afecto, de encuentro, de despliegue, de irrupción por fuera de la repetición o de la imitación del mundo heteronormado y heteropatriarcal; el cuerpo *queer* es en sí un devenir, un proceso de transformación, de mutación, de modificación, de un régimen óptico que permite entender la monstruosidad; en palabras de Moraña (2017):

Como ser eminentemente performativo, el monstruo vive de la mirada del otro y al mismo tiempo construye a su Otro al observarlo. La mirada del monstruo es un elemento icónico fundamental porque remite a la interioridad del deseo, a la potencia del sentimiento, surgiendo intencionalidad, teleología (p. 27).

El cuerpo *queer*, entendido desde el devenir monstruo, es un cuerpo de provocación, en tanto que existe bajo lo inconmensurable, del ejercicio de la otredad, de la discontinuidad biológica y la ruptura con el valor simbólico asignado al despliegue y ajuste del género como constructo sociocultural, denigrando con ello el ejercicio moralizante del sistema de mercado, de los juegos dispuestos por el sistema capital, la otredad; permite la transgresión y detrimento del cuerpo nacido en la modernidad, que irrumpe con las cadenas de la sujeción. En correlación, el pensamiento de Deleuze y Guattari sobre el monstruo como máquina de guerra emerge en este punto, como lo enuncia Moraña:

En términos deleuzianos, el monstruo es una máquina de guerra: es irreductible al Estado, existe fuera de su soberanía y antes de la ley. Como en el ejemplo provisto por Guattari acerca de las reglas de juego, el monstruo es un elemento: fragmento o parte que no aspira a la totalidad, una máquina abstracta no-subjetivizada que tiene como función asolar el sis-



tema, rodearlo, circunscribirlo, intervenirlo, perturbarlo, dinámica que desafía la práctica aglutinante y centralizadora del Estado. La naturaleza del monstruo es excéntrica, dispersa, intersticial, adyacente, fronteriza, reticular (p. 211).

Lo *queer* como máquina de guerra aparece como un devenir menor, una apuesta por desplegar nuevos lugares dentro de una literatura mayor que constituye las luchas por la diversidad sexual y de géneros desde la década de los años setenta del siglo XX, satura las significaciones construidas y ancladas desde las discursividades que han posicionado el cuerpo como pecado, como elemento medicalizable y como medio jurídico para asimilar e imponer la moralidad capitalista. El cuerpo *queer*, como devenir monstruo; se desplaza y articula a través de ensamblajes, de conjunto de cualidades, afectos, exageraciones y simulacros; Moraña (2017) expone:

La corporalidad maquínica del monstruo es un simulacro, cuya efectividad se realiza justamente al exponer lo falso como falso, al renunciar a todo mimetismo. Apunta a lo artificial, pero evoca lo humano y es ese eco deformado y de fuera de lugar, esa ansiedad imposible de satisfacer, lo que implica su impacto. (...) Su rasgo esencial la hibridación, la cual tiene obvias connotaciones ontológicas, epistemológicas y biopolíticas, ya que constituye una rearticulación material y simbólica con el concepto de vida y sus relaciones con el entorno natural y cultural, biológico y tecnológico (p. 218).

Dicha corporalidad maquínica del monstruo en correlación a lo *queer* que busca la eliminación del género, por medio de la desidentificación, de un lugar de indefinición frente a lo establecido, una ruptura con los binarismos y determinismos biológicos, un despliegue inapropiado e inapropiable, en últimas, un devenir monstruo *queer* podría ser entendido en los planteamientos de Moraña (2017) como:

(...) en tanto ensamblaje no se puede saber lo que el monstruo quiere hasta que se ve lo que puede hacer, el monstruo no es, el monstruo hace. Como el del género, el performance del monstruo excede lo sexual y lo biológico y se resuelve sobre todo en sus efectos: en el modo en que afecta las relaciones a nivel de lo comunitario y con ellas la delimitación de los campos sociales (p. 230).

En síntesis, el cuerpo *queer* no es por lo que no se puede demarcar una única forma de entender el despliegue de este; lo que permite hablar del cuerpo *queer*, es la potencia de este, el despliegue y las formas como aparece en público para evidenciar los antagonismos y limitaciones de una sociedad construida sobre la base de los binarismos identitarios; en las formas que interpela y cuestiona el cuerpo del pecado, el cuerpo medicalizable y el cuerpo jurídico. Para desplegar otras formas de existencia entre los límites de ellos tres, el cuerpo *queer* aparece como posibilidad emancipatoria, de contagio, de exageración que irrumpe con las determinantes biológicas, culturales, eróticas y románticas del capitalismo.



A modo de cierre

Desde los estudios *queer* y la apuesta teórica que se ha construido en torno al mismo, se designan la heterosexualidad, el género y el sexo no como elementos naturales, sino como un dominio sustentado sobre las bases culturales y políticas, en últimas sobre una base sofisticada de hegemonía social, la cual es objeto del análisis crítico contemporáneo en tanto permite indagar por nuevas formas de reconfiguración que no queden atrapadas en las lógicas binarias, sexistas y sexualizadas.

Dicha labor se desarrolla en campos de la insurgencia, desde los procesos de desubjeción que llaman a pensar lo abyecto, emergiendo con ello un pensamiento no homogéneo, visibilizando los ejes centrales de las relaciones de poder que buscan esquivar nuevas reconfiguraciones y líneas de fuga, otros devenires.

Para ello, es primordial partir de las formas abyectas, que contraríen las formas idealizadas de las mismas, romper las interpretaciones psicoanalíticas de una sexualidad edípica y de un deseo restrictivo, deconstruir las formas tradicionales de organización y la significación de los cuerpos que estructuran un orden social, y que dan origen a una ontología que transita más allá de las perspectivas masculinizadas y heterosexualizadas.

Para ello, el abordaje desde una perspectiva *queer* parte de la potencia analítica en un doble sentido, la primera desde una apuesta de desterritorialización que busca desnaturalizar lo social como un elemento histórico dado y fijado, evidenciando la conformación de las raíces que han estructurado formas de poder sobre los cuerpos; y la segunda, la reterritorialización o formas de desubjetivación de los individuos que consolidan líneas fuga a lo establecido.

Referencias

- Córdoba, D. Sáez, J y Vidarte, P. (2007) *Teoría queer políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. I Egales*
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004) *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pretexto
- Foucault, M. (1998) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI. (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Editorial Traficante de Sueños.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006) *Micropolítica. Cartografía del deseo*. Queimada Gráficas.
- Le Breton, D. (2002) *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Editorial Nueva Visión.
- Llamas, R. (1995) *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia*. Editorial Siglo XXI,
- Moraña, M (2017) *El monstruo como máquina de guerra*. Editorial Iberoamericana- Vervuert.
- Perlongher, N. (1991) La desaparición de la homosexualidad. *Revista Espectros*, Año 2, (3).
- Potte-Bonneville, M. (2007) *Michael Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires, Mannantial.





Educación para la paz y educación del cuerpo (¿político?) Aportes para pensar la subjetividad política¹

Alvaro Díaz Gómez²
Luisa Fernanda Marulanda³

Educar es fundamentalmente entrar al mundo de la cultura, reconocer las normas, valores y rituales que se aceptan como válidos en contextos específicos. De esta manera, quien educa comparte por vía de acciones coercitivas ejercidas sobre aquellos a quienes educa, su tradición personal, que a su vez forma parte de la tradición de la especie en la particularidad existencial que asume.

Por su parte, quien es educado acepta –pues no tiene otra opción, sobre todo en la primera infancia y hasta el inicio de la adolescencia– recibir y reproducir el legado cultural que lo aleja de su condición meramente biológica para transformarse en un ser sociocultural.

Sin embargo, plantear que quien se educa solo está en condiciones de “recibir y reproducir” demarca un determinismo que no es tal, pues siempre se tienen márgenes de libertad para incidir y cambiar lo cultural y lo biológico

-
- 1 El presente texto surge de dos referentes: el desarrollo de la cátedra para la paz, realizado durante el semestre II de 2019, y el avance del proyecto de investigación El laboratorio de paz Educativo como propuesta de formación de sujetos políticos, e inscrito ante la vicerrectoría de investigación, innovación y extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira, con el código 1- 19- 3.
 - 2 Director del grupo de investigación en estudios políticos y jurídicos de la Universidad Tecnológica de Pereira, e investigador del proyecto de investigación El laboratorio de paz Educativo como propuesta de formación de sujetos políticos.
 - 3 Investigadora del grupo de investigación en estudios políticos y jurídicos de la Universidad Tecnológica de Pereira. Docente de la cátedra para la paz durante los semestres I y II de 2019.



“heredado”. De allí la posibilidad de producir (no solo reproducir) nuestra cultura, evitando que se dé un ciclo infinito de repetición. ¿Qué queremos ser?, ¿cuáles ideales deseamos alcanzar?, ¿cuáles rasgos de humanidad queremos que nos distingan? Estas preguntas no se resuelven desde la condición biológica que nos constituye, sino que requerimos proponerlas, hacerlas, trabajarlas, concretarlas intencionalmente.

En la educación encontramos, por lo tanto, aquello que es “dado”, lo instituido y que entra en tensión con la novedad, lo instituyente, generando lo histórico social, como le referirá Castoriadis (1997, 2004, 2012). Aquel que recibe lo dado, es, en principio, solo un individuo biológico que comparte esta condición como herencia genética de su especie y se puede quedar así, en esta condición de animalidad, si no es porque mediante el proceso de socialización se apropia de lo social, hereda la cultura. Por lo tanto, hay una herencia que lo determina como especie y otra que media su actuar, pero que en tanto potencia, le abre el horizonte de actuación en posibilidades tanto de domeñar lo instintivo, como de crear la novedad cultural.

Por lo tanto, la educación en cuanto reproducción de la cultura, crea al sujeto, para simultáneamente sujetarlo a la tradición. Esto se evidencia sobre todo en lo que se denomina educación en urbanidad, en buenos modales, o educación tradicional, que buscan que se le dé continuidad a valores y comportamientos estimados “buenos” para la interrelación entre las personas.

Sin embargo, y como expresión de polos tensionales, es desde la misma educación (reproductora) que se puede producir la cultura en cuanto novedad que convive con la tradición, para ir desplazando mediante lo que será –en un primer momento– una nueva tradición, en una espiral que siempre permitirá novedades.

Para el caso que estamos reflexionando, la educación en derechos humanos, la educación para la democracia, la educación ciudadana y la educación para la paz, son opciones que pretenden tal perspectiva de instaurar novedades culturales que se expresan en lo simbólico y las prácticas específicas que le son distintivas.

La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza –status naturalis–; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no se han declarado, si existe una constante amenaza de que se declaren “. Por tanto, la paz es algo que debe ser “instaurado”; pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz y si un vecino no da seguridad a otro (lo que sólo puede suceder en un estado legal), cada uno puede considerar como enemigo a quien le haya exigido esa seguridad (Kant, 2003, p. 6).

Siendo así, la educación para la paz es una nueva perspectiva educativa. Se caracteriza –entre otras– porque mediante ella se pretende, intencionalmente, ir creando un nuevo *ethos* cultural en tanto nicho de humanidad;



asume al sujeto como parte de la humanidad, esta lo ha ayudado a constituir desde la historicidad de la cultura que se expresa de maneras específicas en contextos determinados, a la vez que la va constituyendo desde su particularidad, dinamizándola, dándole cierta continuidad mientras crea líneas de fuga y con ello acciones acontecimentales; por lo tanto, asume la diferencia y la pluralidad como característica de la vida, de la que él es parte como especie y como individuo en su perspectiva humanizada; de esto se deriva el reconocimiento de sí, del otro y de lo otro, como correlato, igualmente, de la vida; por lo tanto, reconoce la tendencia a la sociable sociabilidad del sujeto y del humano, que no su insociable sociabilidad como lo plantea Kant (2003); en esta perspectiva de la sociabilidad, trabaja por la política como la posibilidad de vivir juntos los unos con los otros en la diferencia (Arendt, 1993).

Como se aprecia, aquel individuo biológico que nace como producto de la reproducción de la especie, se yergue en cualidad, decidiendo ser. Esto implica hacerse, en tensión, entre su condición material (bagaje biológico) y su demarcación simbólico-cultural. Al decidir ser, no basta con la educación, que es transmisión cultural, difusión intergeneracional o generacional de información, sino que se requiere de un proyecto de vida que se trabaja cotidiana, intencional y personalmente para desde lo dado, con-formarse, trans-formarse, es decir, participar de un (su propio) proceso de formación.

La formación implica el devenir del sujeto que se piensa así mismo, decide quién quiere ser y trabaja para superar lo instituido e instaurar nuevos instituyentes que se expresan en los niveles simbólico y práctico. No se trata de autofundarse de manera individual, menos aun en una perspectiva intrapsíquica, pues siempre se está en relación con los otros, sino de ser agente de sí mismo y con ello desplegar su subjetividad, en resistencia con aquello que arrastra la tradición.

La formación, por lo tanto, es un campo de tensión simbólico cultural donde a la manera del magma se despliega una novedad: la subjetividad, mientras se va consolidando una nueva tradición que forma parte de la tradición que se negó. El sujeto se forma en cuando potencia su subjetividad, no es una dualidad. Es un entrecruce mediante el cual la subjetividad crea al sujeto. Este es educado y así queda sujetado a lo instituido, pero mediante la formación, la subjetividad emergente lo desujeta. Mediante la formación, el sujeto sujetado a las sujeciones que lo sujetan, se desujeta porque se crea así mismo.

Así el poder transforma a los individuos en sujetos (entendiendo esto en su doble acepción): sujeto “sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo” (Foucault, 1988, p. 231).

El sujeto, que no es solamente un individuo biológico perteneciente a una especie, necesita romper las sujeciones instintivas que le demarcan su condición de animalidad, simultáneamente necesita romper —mientras man-



tiene cierta continuidad— con el conservadurismo de la tradición cultural. Lograr esta doble desujeción requiere un trabajo sobre sí mismo en lo que se denomina desde Castoriadis (2004) reflexividad. Esta es el proceso mediante el cual el sujeto y sus actos se tornan en objeto de observación, autoconstitución y potenciación en la procesualidad que de ello se deriva

De allí que se presente un doble proceso donde la subjetividad autoconstituye al sujeto, puesto que este se piensa, piensa sobre sí y al hacerlo despliega, simultáneamente su subjetividad. Por lo tanto, no hay un sujeto sin subjetividad, teniendo esta la potencialidad de su expresión desde el trabajo de reflexividad que realiza el sujeto.

Pero, como el sujeto vive siempre en relación con otros, generando interacciones de diverso orden, es un sujeto social por lo que no se autoconstituye de manera solípcista, intrapsíquica, sino que lo hace mediado por tales interacciones. De ahí que siguiendo a Gonzales Rey (2002, 2008) y Díaz (2012), la subjetividad es una expresión simbólico-emocional de la psique, aquella se desdobla en configuraciones subjetivas, que a su vez lo hacen en sentidos subjetivos.

Esta posibilidad de interacción, convivencia y sociabilidad crea las condiciones para que el sujeto opte por la participación política en cuanto se siente convocado a ayudar a construir lo social y con ello, lo que es común a todos dado el consenso o disenso obtenido mediante la polémica y el debate público, que se obtiene desde el despliegue de su condición de ciudadanía, con lo que va emergiendo como sujeto político, mientras que, simultáneamente potencia su subjetividad política, que a su vez lo ratifica como tal.

De tal manera, la subjetividad política es una expresión de la subjetividad, su particularidad analítica está dada en tanto se centra la mirada en las maneras mediante las cuales el sujeto —que en este caso ya es, o se está haciendo un sujeto político— participa de la política para proponer, compartir y concretar ideales de convivencia mediante procesos que permitan la mayor participación posible de otros ciudadanos/sujetos políticos.

Es claro, por la perspectiva que se ha planteado en el presente texto, que no se nace sujeto, menos sujeto político, sino que estas dos condiciones se van constituyendo desde el trabajo de reflexividad que, a partir de la práctica, realiza el sujeto sobre sí. De manera particular, el sujeto político debe posicionarse respecto de tres aspectos: lo que es público, aquello que se debate en este espacio, y por lo tanto, es de interés general.

Ahora, como la reflexividad no es un proceso solípcista, sino que esta se realiza desde la experiencia que vive el sujeto, implica que él se ve involucrado en acciones prácticas de la política, desde las que se constituye, lo constituyen y transforma potenciando cada vez más su condición de sujeto político y con ello sus procesos de subjetividad política. Siendo así, se



puede plantear que a mayor ejercicio de la ciudadanía, más despliegue del sujeto político y con ello de su subjetividad política. Dicho de otra manera: todo sujeto político, en cuanto despliega su subjetividad política se expresa en el ejercicio de la ciudadanía.

Lo anterior conlleva siempre a la acción conjunta; no hay, no se hace política de manera individual, sino que esta se expresa en el entre nos, con el otro y los otros, quienes asociados comparten intereses e ideales de sociedad, sin que esto implique homogeneidad en el pensar o el actuar. Tampoco implica que la política se haga de forma abstracta, impersonal, no, esta la realizan desde experiencias concretas, sujetos específicos quienes, desde su cuerpo, encarnan la política, a la vez que constituyen un cuerpo político.

Esta noción de cuerpo político tiene una larga historia, aunque está cargada de una perspectiva organicista. Sin embargo, con cierta discreción se presenta aquí para reconocer su existencia y con ello la relación entre lo público y lo privado, entre el cuerpo personal y el cuerpo político. Como lo plantea Jimeno (2007), se trata de reconocer qué proximidad es posible entre el cuerpo personal y el cuerpo político, y de qué manera se ve afectado el ejercicio de la ciudadanía de las personas que han vivido experiencias de violencia personal.

Martínez (2006) presenta una periodización y caracterización del concepto de cuerpo político desde la antigüedad griega hasta el inicio de la modernidad, planteando como “Los orígenes de este concepto se remontan a la teoría política del organicismo que enunció la filosofía griega encabezada por Platón” (p. 4). Esta teoría se caracteriza por una articulación de poderes que no buscan el control uno de otros, sino la cooperación.

Por lo tanto, el cuerpo político es un todo absoluto, que tendrá salud en la medida en que cada órgano desarrolle su función específica –para el bien general– desde la naturaleza que trae consigo. De ahí que la cabeza del cuerpo político tenga una triple función: es un miembro más de este, representa a todo el cuerpo y sus cualidades en tanto cabeza política se deben transmitir al resto del cuerpo, cuyos miembros no son todos iguales. ¿Qué es lo que se transmite, porque le es propio? La virtud. ¿Quién la posee? El soberano. De allí que su poder se justifica por sí mismo, de manera autónoma, sin relación con ningún factor externo.

En esta perspectiva, Platón presenta un concepto, que es clave: el alma. Esta debe prevalecer en su característica racional, por lo que de manera similar la política organicista y con ello la república organicista debe ser dirigida por los hombres que tengan virtud y que por ende se distinguen de los demás por el uso de la racionalidad; estos son los filósofos. “El alma es en el cuerpo lo que el filósofo es en la polis: la conciencia de la comunidad política que vela por su unidad” (Martínez, 2006, p. 4).



En el siglo XIII, se empieza a gestar un cambio importante con los planteamientos de Santo Tomás de Aquino, quien retoma y emplea de forma explícita el concepto de cuerpo político referido a una condición natural única y humana de la comunidad política. Para este momento la figura del rey ha sustituido a la del filósofo y absorbe también a la del juez, siendo el alma de la justicia.

Esto es importante porque se ha ido construyendo el principio mediante el cual se establece que si la virtud es la cualidad por excelencia del soberano, su expresión fundamental es la justicia, por lo que la función principal de quien gobierna es impartirla. Por lo tanto, el rey concentra en sí el poder político. Esto se va presentando mientras que, simultáneamente, emergen nuevas formas de organización social en los estados seculares de Italia, que se oponen a la idea de que la herencia monárquica era la única manera viable de gobierno.

Sin marginar la tradición inscrita por Platón y Aristóteles y, en actualización de sus planteamientos, se proclamará que cada uno de los integrantes de la ciudad debe dejar de lado sus intereses particulares, asumiendo el interés general, por lo que lo más importante en la vida política es el mantenimiento de la paz, que solo se logrará si la soberanía descansa en el pueblo.

Dante, sin obviar la perspectiva cristiana del hombre, resalta su dimensión humana como valor en sí mismo, proponiendo una humanidad civilista, constituida por la moral y la política.

una comunidad humana unida por lazos naturales e intelectuales que alcanza su perfección si todos los miembros contribuyen a los fines éticos del cuerpo entero. La civilitas añade el componente cívico, la ciudadanía universal. Se establece así la autosuficiencia y soberanía del género humano como tal, como cuerpo político secular (Martínez, 2006, p. 8).

Como se aprecia, este es un paso importante, pues se va pasando –así se plantea en este esquemático recorrido– de un orden social y político dado por una divinidad, a un orden construido desde y con la participación de los ciudadanos.

Si como se ha planteado previamente, el sujeto y el sujeto político se constituyen, se van haciendo, esto ocurre sobre la base del individuo biológico que se yergue de la animalidad a la humanidad. Por lo tanto, el sujeto político es real, concreto, materialidad. No es una mera abstracción, aunque enunciarlo, investigarlo, tematizarlo implique llevarlo al plano simbólico y por esta vía, abstracto.

Pero tal materialidad implica que lo biológico se culturice, sea social y político. ¿Cómo se hace? Mediante el proceso de socialización y por la especificidad que se está tratando aquí: socialización política.



Mediante la socialización, a la carne se le da significado, se simboliza, se vuelve cuerpo, por lo tanto, la condición biológica se transmuta, se le relega al olvido, aunque con frecuencia se hace presente mediante la expresión de las necesidades básicas y los instintos que se deben dominar para convivir, según acuerdos preestablecidos, aunque no estáticos.

Esta carne culturizada resulta asumiéndose como cultura encarnada, es decir, una cultura que nos constituye, que parece con-natural a esta condición biológica perdiendo su perspectiva histórica, colectiva y por lo tanto, cambiante.

Tal cambio se presenta, también, con las nociones que sobre el cuerpo se construyen. Así, lo feo, lo bello, la gordura, la delgadez, lo estéticamente aceptable, lo que se puede hacer con, en, para, sobre el cuerpo, adquiere connotaciones diferentes según momentos históricos determinados.

La cultura encarnada se expresa también como cultura encorpada en tanto el cuerpo es una construcción social, sobre él se crean imaginarios, representaciones, estereotipos, afectos, valoraciones, lo que crea una manera de ver el cuerpo, lo que a su vez conlleva formas de exhibirlo, para que lo vean.

Como en este proceso de construir la noción de cuerpo se ejercen poderes que van sujetando al sujeto, hay, de por sí, una acción política. Ya Foucault (1982, 1988, 2007) aporta dos conceptos y teoriza sobre ellos: el biopoder y la biopolítica.

En el desarrollo de esta perspectiva, otros pensadores (Sanín, Zapata, 2013; Giraldo, 2006) presentan el concepto de biopotencia, para evidenciar la función creadora del sujeto, quien siempre tiene márgenes de libertad, de actuación, y en el caso que se está reflexionando, de intervención sobre el cuerpo, aun a contracorriente de la tradición, lo que también genera un hecho político.

Así, consignas como la de “mi cuerpo primer territorio de paz”, enfocan la mirada hacia él, para visibilizarlo, cuestionar los efectos políticos —expresados en el caso de Colombia en el conflicto interno armado— y reconocer las huellas que quedan sobre él.

Los performances, la danza, las máscaras, los disfraces, los dorsos desnudos, los graffitis y pintas sobre la piel son maneras de politizar explícitamente el cuerpo y generalmente se hacen siendo parte de movilizaciones sociales, marchas, plantones... así, se fusionan “cuerpo político” con cuerpo politizado.

Toda sociedad instituye, y no puede vivir sin instituir, un poder explícito, a lo que yo ligo la noción de lo político; en otros términos, constituye instancias que pueden emitir exhortaciones sancionables explícita y efectivamente (Castoriadis, 1997, p. 196).



Pero, ¿cómo se educa el cuerpo para/desde la política? Al educar para la paz, ¿se educa un cuerpo? O ¿se educa un cuerpo político? Lo anterior, como se aprecia por la manera como se enuncia, es duda, posibilidad, pues también es viable que los discursos sobre la educación para la paz tengan un vacío respecto de esta dimensión, que presenten un déficit teórico y práctico en su interrelación. Es decir, que las teorías sobre la paz no tengan aun cuerpo discursivo sobre el cuerpo, para educar el cuerpo político.

Desde estos referentes, la idea orientadora que se desarrollará a continuación es discernir respecto de maneras mediante las cuales se realizan procesos de subjetivación desde acciones educativas para la paz, que inciden en la constitución de subjetividades políticas, reconociendo cómo estas siempre se encuentran encorporadas, no –solamente– encarnadas.

Sobre el ejercicio de violencias in-corporadas en la Cátedra de la Paz

Desde que se comenzó a orientar la Cátedra de la Paz en la UTP y en tanto esta era una asignatura electiva se asumió que su desarrollo sería un desafío no solamente académico, sino también pedagógico, político y existencial.

En consonancia con el sentido que se le imprimió por parte de los/as docentes que orientaron la asignatura desde 2015 –año en que el Departamento de Humanidades ofertó por primera vez la Cátedra de la Paz UTP–, se buscó que las clases y los espacios de encuentro con los y las estudiantes fueran escenarios de reflexión y acción que estuvieran atravesados por el cuerpo, la vida y todo aquello que nos moviliza los pensamientos y las emociones.

El programa del curso buscó entablar un diálogo constante entre lo conceptual, lo histórico y vivencial, de tal modo que, por un lado, se propiciara la reflexión y el debate en torno a las nociones de paz, conflicto, violencia, memoria, verdad, convivencia, y del otro, se comprendiera la manera en la que esas nociones han atravesado la historia del país y la región, pero también y al mismo tiempo, la historia individual de cada uno de los estudiantes que habían inscrito la electiva y de aquellas personas con quienes se interactuaba en las actividades propuestas por la cátedra, entre las que se encontraban víctimas y ex combatientes en proceso de reincorporación a la sociedad civil.

Además de incentivar la reflexión y el pensamiento crítico, se procuró hacer de la asignatura electiva un espacio desde el que se reconociera la responsabilidad política de cada uno en la transformación de todo aquello que resulta contrario a la vida y la dignidad humana y, en consecuencia con esto, en el agenciamiento de acciones individuales y colectivas en pro del respeto por la diferencia, la convivencia y la construcción de la paz desde la casa, el barrio, la vereda, la universidad, la ciudad.



Como muestra de las estrategias pedagógicas, didácticas y evaluativas que se acordaron con los estudiantes con el fin de materializar los propósitos antes mencionados, se describirá una de las actividades llevadas a cabo en el primer y segundo semestre de 2019: la construcción individual de un diario temático denominado “las violencias in-corporadas o las violencias hechas cuerpo”. El propósito del ejercicio fue pensar y sentir el cuerpo como un territorio de violencias percibidas, instaladas y representadas, pero también como un vehículo necesario para tramitar esas violencias y agenciar prácticas de autocuidado y de cuidado del otro, es decir, para construir paz desde uno mismo y con los demás. Esto se ubica en la perspectiva que plantea Jimeno (2007, p. 16) en el sentido que:

Como lo plantea Federico Neiburg, las visiones normativas descalifican la combinación entre política y conflictos personales tratándolos como sobre vivencias de un pasado premoderno y describiéndolos como espectáculo. La buena política es imaginada “como el dominio de hombres y mujeres racionales y abstractos, libres de lazos personales”.

La actividad consistió en la escritura por parte de los estudiantes de un diario temático durante una semana, el cual correspondió con el producto del primer corte evaluativo del semestre. Al final, cada uno entregó como mínimo siete páginas con siete temas distintos. Los temas estuvieron relacionados con las distintas manifestaciones de la violencia en el propio cuerpo y en la propia vida, así que se trataba de un ejercicio muy íntimo de autorreflexión en torno a la manera en que las múltiples violencias habían afectado, de una u otra manera, la historia personal. Debe aclararse que, antes de la escritura del diario, se había leído y conversado en clase sobre el concepto de violencia y algunas de sus modalidades o tipologías –entre estas la física, psicológica, simbólica, cultural, estructural (Galtung, 2003)– y sobre la relación de estos aspectos con el conflicto y la paz.

El acuerdo en torno al diario fue, entonces, que cada día se escribiría sobre una forma distinta de violencia in-corporada. Los temas se definieron con base en lo que cada uno quiso consignar y compartir a través de la palabra escrita: la memoria de alguna vivencia propia ocurrida en el pasado; anécdotas de alguna situación de violencia vivida en la cotidianidad; experiencias de otros que, por una u otra razón, hubiesen movilizad algún tipo de reflexión; temas de la agenda pública que fuesen de interés local, nacional e internacional relacionados con la violencia, entre otros. Así, en la mayoría de los casos, los estudiantes comenzaron la escritura de sus días con la narración de un acontecimiento seguida de la reflexión que eso les había suscitado.

Adicionalmente, se consensuó que cada quien podía elegir el tipo de formato para construir y entregar su diario, así como los elementos que quisiera incluir en sus contenidos y diseño con el fin de personalizarlo, bien



fuera ilustraciones, fragmentos de canciones, fotografías y demás recursos narrativos y estéticos. Por último, se estableció “un voto de confianza y confidencialidad”: solo el docente leería los diarios. En la clase siguiente a la entrega se realizaron unos comentarios generales sobre lo que había sido la experiencia y, solo quienes voluntariamente lo decidieron, hicieron lectura de uno de los temas sobre los que se escribió.

Leídos los diarios, por respeto a los acuerdos y a la intimidad de los estudiantes, no se contarán especificidades de lo que se encontró allí, ni se aludirá a las historias personales que evocan la crudeza con la que la violencia ha signado sus vidas, en menor o mayor proporción, de formas directas e indirectas, como tampoco se citarán fragmentos de sus escritos que sean ilustrativos de las maneras en que la violencia se vuelve cuerpo y, como diría Bourdieu, disposición y toma de posición, lo único que se puede decir es que este ejercicio para los docentes, significó la experiencia de leerles y de recibir, en algunos casos con mucha generosidad y confianza, una parte de sus vidas narradas.

De esa experiencia se resaltan dos cosas. Primero, la convicción de que muchos estudiantes inscriben la Cátedra de Paz como una manera de entender mejor las experiencias de violencia que les han ocurrido. Varios leyeron públicamente —o lo comentaron abiertamente en clase—, y por eso se trae a colación que habían sido víctimas del conflicto armado, que sus recuerdos de infancia estaban atravesados por la confrontación bélica ocurrida en sus veredas y que la escritura del diario les había permitido hacer memoria de eso, contarlo y reconocer que en sus cuerpos estaban las huellas de la violencia, pero también la voluntad de tramitarlo y de aportar para que esos hechos no vuelvan a ocurrir.

Estos procesos sutiles van transformando lo social, que a decir de Castoriadis, es cuestionado desde cuatro opciones: la evolución del mundo dada su condición natural; por su propio imaginario que puede remover lo existente; por otras sociedades; y “también está amenazada por las transgresiones individuales, resultado del hecho de que el núcleo de cada ser humano posee una psique singular, irreductible e indomable” (1997, p. 196).

Otros estudiantes narraron que, de manera directa no fue el conflicto armado, sino alguna experiencia de discriminación por su género, origen social, pertenencia étnica, orientación sexual, etcétera, la que generó distintas marcas de violencia en sus maneras de verse, sentirse y disponerse.

En buena parte de los casos, y según se comentó en clase, la petición de escribir sobre las violencias incorporadas, y hacerlo en el marco de la Cátedra de la Paz, llevó a varias preguntas: ¿cómo me ha afectado la violencia a mí? ¿En qué momentos, por quién me he sentido violentado? ¿Qué huellas han dejado esas violencias en mi cuerpo, en mis pensamientos, en mis emociones, en mi piel y en todo lo que soy? ¿Qué he hecho y qué puedo hacer para tramitar esas violencias? ¿Cómo puedo contribuir a que esas violencias no se repitan en mí y o en otros?



Lo segundo que se puede resaltar tiene que ver con las dos últimas preguntas, que no son otra cosa que el tránsito de la reflexión a la acción. Tanto en los escritos como en las reflexiones de clase sobre el diario, se enfatizó en la capacidad movilizadora y transformadora de las prácticas de autococonocimiento y re-conocimiento.

Escribir sobre uno, sobre la vida que nos ha tocado y sobre la que se quiere tener y, sobre todo, hacerse preguntas en torno a eso, remueve aquello que se ha ido sedimentando con el tiempo y permite reencontrarse en la intimidad de las letras con eso que hemos sido y con ese pasado condensado que es siempre el presente. Al mismo tiempo, compartir en la clase una parte del resultado, o escuchar a otros haciéndolo, posibilitó contarles a otros las propias experiencias, reconocerse en las de los demás y reflexionar sobre la necesidad de conjurar colectivamente los factores que explican la reproducción de las violencias en pro de un mundo más coherente con la vida y la convivencia pacífica.

Referencias

- Arendt, H. (1993) *¿Qué es la política?*: Paidós.
- Castoriadis, C. (1997) *El avance de la insignificancia*. Eudeba. (2000) *Ciudadanos sin brújula*. Ediciones Coyoacán. (2004) *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social: seminarios 1986-1987*. En *La creación humana I*. Fondo de Cultura Económica.
- Díaz, A. (2012) Subjetividad política y psicologías sociales críticas en Latinoamérica: ideas a dos voces. Entrevista con el psicólogo cubano Dr. Fernando González Rey. *Universitas Psychologica*, 11 (1). pp. 325-338.
- Foucault, M. (1988) El sujeto y el poder. En Dreyfus, H. & Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM. (1982) *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica. (1988) *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- González Rey, F. (2002) *Sujeto y subjetividad. Una aproximación histórico-cultural*. Thomson. (2008). Subjetividad y psicología crítica: implicaciones epistemológicas y metodológicas. En Jiménez, B. (Comp.) *Subjetividad, participación e intervención comunitaria. Una visión crítica desde América Latina*. pp. 40-45. Paidós.
- Giraldo, R. (2006) Poder y resistencia en Michel Foucault. *Tabula Rasa*, (4). pp. 103-122.
- Jimeno, M. (2007) Cuerpo personal y cuerpo político. Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal. *Universitas humanística*, (63). pp. 15-34.
- Kant, E. (2003) *La paz perpetua*. Recuperado de: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf>
- Lazzarato, M. (2006) Resistencia y creación en los movimientos post socialistas. En *Por una política menor*. pp. 179-227. Traficantes de sueños.
- Martínez, S. (2006) El cuerpo político. En: *Respublica Litterarum. Suplemento Monográfico Utopía 2006-16*. Universidad Carlos III. Madrid.
- Pelbart, P. (2008) Imperio y biopotencia. *Euphorion* (3). pp. 30-35.
- Sanín, J.; Zapata, J. (2013) Biopolítica, seguridad y dispositivos Alternativos de resistencia. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política* (3).





De cuerpos festivos y violentos entre hinchas que forman una barra brava en Bogotá¹

John Alexander Castro Lozano²

Introducción

El surgimiento de los seguidores de los clubes de fútbol se inició en la segunda mitad del siglo XIX. Durante el siglo XX fueron representados de distinta manera y, además, adquirieron protagonismo antes, durante y después de los encuentros futbolísticos. En el contexto hispanoamericano, los seguidores de los equipos de fútbol fueron denominados hinchas, el origen de la palabra es anecdótico. Prudencio Miguel Reyes se encargaba de hinchar o inflar los balones en el Club Nacional de Football y, además, lo alentaba desde los límites de la cancha (Salcedo & Rivera, 2007). El significado del concepto hinchas es el siguiente: “persona entusiasta de un equipo deportivo o de un deportista u otra persona que actúa en público, y que aplaude y anima a su favorito en las competiciones” (Moliner, 2006,

1 El artículo es un avance de la tesis de grado –titulada *¡Yo soy azul! La imitación y el aguante entre hinchas en Bogotá*– desarrollada por el autor en la línea de investigación en Subjetividades, Diferencias y Narrativas en el Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

2 Candidato a Doctor en Estudios Sociales en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Magíster en Estudios Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional y Sociólogo de la Universidad Nacional Colombia. Además, es profesor ocasional en la Universidad Pedagógica Nacional e integrante del grupo de investigación “Vivencias” y del Grupo de Trabajo “Territorialidades, espiritualidades y cuerpos” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Correo electrónico: jacastrol@correo.udistrital.edu.co ORCID iD: orcid.org/0000-0001-8397-7690



p. 1486). En este sentido, los hinchas participan de los juegos de su club en las tribunas, a través de canciones o saltos. Y en las calles pueden intervenir en enfrentamientos, especialmente contra hinchas rivales.

En Colombia, la constitución social de los espectadores y los simpatizantes del fútbol fue un proceso de formación que se inició con la fundación de los clubes a inicios del siglo XX. En la década de 1940, el público que asistía a observar los partidos, difícilmente se podría clasificar como hinchas, fanáticos o seguidores, quizá fueron asistentes que “consumían” el nuevo espectáculo y, además, no mostraron formas de organización que permitieran alentar a un equipo en particular (Rodríguez, 2010). La constitución social de los simpatizantes y de los hinchas empezó después del inicio del campeonato de Fútbol Profesional Colombiano (FPC) en 1948, espectadores o simpatizantes que provenían de diferentes grupos sociales. La organización de las *barras* se emprende, probablemente en los setenta; su formación integraba a familiares y a amigos, quienes se juntaban para ir al estadio. Las *barras* expresaron apoyo a su equipo y eventualmente, los hinchas mostraron comportamientos violentos. Esas manifestaciones conservaron una regularidad durante los años ochenta y en la década de 1990, se constituyeron las barras bravas.

Por barras bravas se comprende a Grupos Organizados de Hinchas quienes promueven expresiones festivas y comportamientos violentos en el contexto del fútbol. En Colombia, la denominación de barras bravas no es positiva y tampoco es negativa, al depender del uso que le otorguen los hinchas, la opinión pública, las autoridades deportivas y civiles o los periodistas. De esta manera, el propósito del artículo es comprender la construcción de los cuerpos entre los hinchas que forman una barra brava en Bogotá pues permite entender los comportamientos festivos y violentos que manifiestan en estadios, barrios y carreteras. El texto se organiza de la siguiente manera: la introducción; la metodología y el enfoque de la investigación; la participación en la festividad y la permanencia en las peleas; la constitución de los cuerpos entre los hinchas; y algunas conclusiones.

La metodología y el enfoque de investigación

Este artículo presenta algunas descripciones de los resultados del trabajo de campo etnográfico con hinchas de Millonarios Fútbol Club, quienes forman Blue Rain, realizado durante el año 2017 y el primer semestre de 2018. Blue Rain se encuentra especialmente alrededor de los partidos de Millonarios jugados, particularmente en el estadio Nemesio Camacho “El Campín” de Bogotá, pues el club disputa sus juegos como local en este escenario deportivo. Los hinchas que forman Blue Rain se ubican en la tribuna lateral sur alta y desde allí aplauden, cantan y saltan durante el encuentro futbolístico; buscando —a través de esas manifestaciones— apoyar



al grupo de jugadores de su equipo. Además, realizan reuniones —en días hábiles— cerca al estadio, encuentros que les permiten organizar las variadas manifestaciones del siguiente partido e incluso, programar los viajes siguiendo al club cuando juega de visitante. Blue Rain ha sido señalada, usualmente por autoridades deportivas y civiles o periodistas, como barra brava y los hinchas que la integran no rechazan esa denominación.

El acercamiento a los sujetos y al grupo social son pasos fundamentales. Por eso se hace ineludible frecuentar los lugares que habitan los hinchas que integran Blue Rain, identificar quiénes la conforman y elaborar un registro de las actividades de mayor regularidad y las rutinas que se llevan a cabo, en especial cuando el grupo social se ha reunido. Así, es relevante poner atención en las formas de hablar y la manera que tienen de saludarse y despedirse entre ellos, es decir, sus formas de identificarse y vincularse. Asimismo, el modo que asumen al relacionarse con miembros distintos a la barra brava, detallar la familiaridad que cada uno ha logrado con el grupo social. El investigador debe reflexionar constantemente sobre la barra brava, es decir, debe integrarse al grupo social y compartir espacios-tiempos con los integrantes más representativos, llevando juiciosamente apuntes o notas. De acuerdo con Guber (2001):

Los roles de participante observador y observador participante son combinaciones sutiles de observación y participación. El “participante observador” se desempeña en uno o varios roles locales, explicitando el objetivo de su investigación. El observador participante hace centro en su carácter de observador externo, formando parte de actividades ocasionales o que sea imposible eludir (p. 73).

De lo que se trata, de acuerdo con Geertz (1989), es de “estar allí”, es *estar ahí* con Blue Rain: en las reuniones, en las marchas, en los encuentros futbolísticos o en los viajes. El investigador puede describir, mientras participa, de las distintas expresiones de la barra brava. En otras palabras, la propuesta de Geertz (2003) plantea entender la cultura en su contexto, pues los sucesos sociales, las formas de comportarse, las instituciones y los procesos sociales poseen un significado específico y de lo que se trata es de interpretar una serie de interpretaciones de los actores-testigos. *Estar ahí* consiste en la explicación de aquello que parece incomprensible —al ser visto, frecuentemente como actos vandálicos llevados a cabo por desadaptados o violentos—, permitiéndole al investigador adentrarse en el contexto particular en el que se desarrollan las diferentes situaciones de la barra brava.

El investigador puede ordenar, comprender e interpretar las diferentes actitudes que asumen quienes hacen parte de Blue Rain y las manifestaciones de la barra brava. De este modo, será posible ingresar al grupo para actuar-leer y posteriormente salir y ser un autor que puede describir-escribir



lo que allí ocurre. En otras palabras, exteriorizar las conductas regulares de los integrantes de la barra brava, con el propósito de hacerlas comprensibles para aquellos que nunca han visitado un estadio de fútbol, e incluso, les puede incomodar o molestar este deporte. Así, la descripción, la participación y la escritura son indispensables a la hora del trabajo de campo. En ese sentido, *estar ahí* con Blue Rain, *andar* con los hinchas posibilita, de acuerdo con Sánchez (2007), superar el sentido común, al comprender qué se interpreta, qué importancia se le otorga a cada categoría, cómo se jerarquiza conceptualmente y cómo se contextualiza.

La participación en la festividad y la permanencia en las peleas

La festividad y la pelea se denominan *carnaval*³ y *combate*, respectivamente, entre los hinchas que forman las barras bravas. El *carnaval* y el *combate* se manifiestan en los estadios, en las calles, en los barrios y en las carreteras. En la tribuna se alienta al equipo de fútbol y fuera de los estadios se enfrentan los rivales. El *carnaval* y el *combate* demuestran el *aguante* pues es la insistencia, partido tras partido, de los hinchas al *alentar* –animar y apoyar– “incondicionalmente” a su club y, además, enfrentarse a los hinchas rivales. De ese modo, se logra la distinción al interior de la barra pues logra diferenciarse de los demás y asume la rivalidad contra los adversarios. Las canciones manifiestan la rivalidad que tienen los hinchas con otros equipos de fútbol y sus respectivos seguidores. Esa rivalidad se puede transformar en enfrentamiento, en *combate*. El *carnaval* anuncia el *combate* y el *combate* puede tener elementos festivos. El *carnaval* y el *combate* son dos experiencias diferentes y a la vez complementarias pues permiten distinguir al integrante de la barra brava y a la barra brava misma.

La festividad o el *carnaval*

Blue Rain usa instrumentos musicales, banderas, sombrillas, papel, humo de colores, pirotecnia y pinturas en el rostro de los hinchas con la intención de mostrar un ambiente de alegría y festividad en la tribuna que ocupan. Además, los aplausos, los saltos y las canciones (adaptadas al contexto del fútbol) buscan *alentar*, apoyar y animar a Millonarios. Cuando ingresa La Banda del Bombo⁴ a la gradería, impulsa a los distintos *parches*⁵ y a los hinchas a levantarse de sus puestos porque los estimula a cantar y a saltar.



-
- 3 Los términos resaltados en cursiva son los usados por los hinchas que forman las barras bravas.
 - 4 Es el subgrupo encargado de interpretar los instrumentos musicales: bombos, repiques, zurdos, redoblantes, platillos, y trompetas.
 - 5 Subgrupo de Blue Rain.

El *aliento* debe ser constante, pero debe ser más dinámico si un rival está al frente. Este tipo de manifestaciones se designan como *carnaval* pues es la exhibición de los colores, los emblemas, las canciones. Además, el *carnaval* permite a los hinchas divertirse mientras alientan al equipo. En ese aspecto, Augusto⁶ me cuenta la función del *carnaval*:

En el *carnaval*, es muy importante para la barra mantenerse con ese ímpetu, airada, con esa fuerza dentro del estadio. Y más aún cuando el marcador, el resultado en el partido es adverso, es una de las mayores muestras de *aguante*. Seguir fervoroso, cantando, alentando y esta manera de *aguante* si está relacionada directamente pues con el equipo. Pues se tiene la creencia que apoyando al equipo y apabullando al rival pues se puede incidir en el resultado. Pues obviamente es muy difícil mantener a la gente con ese estado de ánimo cuando el marcador pues es adverso. Entonces, es una característica que demuestra bastante si una barra tiene *aguante* o no porque alentar en las buenas, cualquiera lo hace, alentar cuando se va ganando lo hace hasta Santa Fe, hasta Nacional. Pero si uno va con el marcador en contra y se mantiene ahí con esa llama viva, es un plus, le da también un estatus a su barra que es lo que siempre se busca.

Los hinchas que forman la barra brava *alientan* a su club, es decir, lo animan y lo apoyan desde las tribunas con canciones adaptadas al contexto del fútbol, seguidas de aplausos o saltos y el uso de instrumentos musicales. Los hinchas animan y apoyan a su equipo antes, durante e incluso después de concluido el encuentro futbolístico. De esta manera, elaboran banderas o *trapos* con múltiples nombres o enunciados, abren sombrillas, lanzan papel en pequeños trozos o en rollos y encienden pirotecnia. Las canciones, los aplausos y los saltos más los instrumentos musicales, los *trapos*, las sombrillas, el papel y la pirotecnia posibilitan la realización del *carnaval* en la tribuna como la forma de *alentar* que manifiestan los hinchas que forman las barras bravas, es decir, se promociona un ambiente festivo –desde la gradería– para animar y apoyar a los jugadores, buscando el triunfo futbolístico. Si no es posible, se logró el propósito de animar y apoyar al equipo.

En este sentido, el *carnaval* reconoce las emociones y las pasiones del hombre, pues existen etapas para la alegría, la diversión, la tristeza y la enemistad. Asimismo, se presta para el uso de máscaras, dirigir injurias a los extraños, burlarse de los otros, incluyendo a las autoridades y posibilita la manifestación de hechos desenfrenados (Caro, 2006). Igualmente, en los



6 Actualmente tiene treinta y siete años y fue integrante de Comandos Azules # 13 desde 1997 hasta 2007, su retiro se debió a las disputas internas de la *barra brava*. Desde 2009 se integró a Blue Rain hasta 2016. Se retiró ya que, según él, no compartía los mismos intereses con los referentes o líderes de Blue Rain y no soportó la falta de compromiso de los hinchas. Los testimonios fueron recogidos en un dialogo sostenido con Augusto en febrero 11 de 2018.

carnavales se usan disfraces, máscaras, se mezclan los bailes y la música; es un ambiente entusiasta, en el que se involucran todo tipo de personas. También, es un momento propicio para las burlas, como una forma de invertir el orden de la cotidianidad (González, 2006). El *carnaval* permite salir de la cotidianidad y adentrarse en el delirio, al recrearse en un sistema simbólico diferenciado por colores, olores, sonidos y sabores, dejando a un lado el silencio e incitando al movimiento (Bohórquez, 2014).

La permanencia en las peleas o el *combate*

En lo relacionado a los enfrentamientos, los hinchas usan principalmente el cuerpo: cabeza, brazos y piernas. Aunque pueden utilizar piedras, palos de madera, varillas, armas blancas⁷ e incluso de fuego. El uso del cuerpo y de las armas producen lesiones, fracturas, múltiples heridas e incluso muertes. A veces, los enfrentamientos involucran a miembros de la Policía Nacional, quienes responden de forma más violenta que los hinchas que son señalados como violentos. Este tipo de comportamientos son entendidos por aquellos que no integran las barras bravas, como acciones violentas en el contexto del fútbol. Y por los hinchas que forman las barras bravas son denominadas como *combate*, una competencia corporal que exhibe las habilidades de los peleadores. Los enfrentamientos se desarrollan en los estadios (sea en el interior o en el exterior) en los barrios y en las carreteras. En ese aspecto, Augusto me cuenta cómo se desarrolla el *combate*:

El *combate*, al igual que, pues la fiesta, es una manera también de demostrar superioridad, de imponerse ante la barra rival. En un principio se hacía cuerpo a cuerpo, con los puños, usando nada más que el cuerpo. Ya con el tiempo se empezaron a incluir armas blancas, armas de fuego y pues cada vez se hizo más peligroso (...) El *combate* se da de manera esporádica, simplemente cuando uno de camino al estadio se presenta la situación, sin haberlo planeado previamente, o saliendo del barrio o bueno, por casualidad, simplemente se encontraron los dos bandos y ya se generó un espacio propicio, un ambiente propicio para eso, pues para combatir. En otras ocasiones, se planea con anterioridad, puede ser en una de las reuniones, se programa, se cuadra, se hace inteligencia al rival y se va en busca de ellos. Otras situaciones, es cuando uno no es quien lo está planeando sino uno es el emboscado pues simplemente uno está reunido o va camino al estadio y es atacado por la barra rival.

294



Los hinchas que forman las barras bravas se enfrentan, particularmente con otros hinchas que forman barras bravas rivales. Los enfrentamientos se generan en la competencia deportiva a partir de las rivalidades futbolísticas y, además, los hinchas le agregan aspectos extra futbolísticos; esas

7 Desde cuchillos hasta machetes.

distinciones son expresadas verbalmente y físicamente. En el estadio, las diferencias o las rivalidades futbolísticas se manifiestan a través de burlas, insultos, desafíos y amenazas de tribuna a tribuna, a través de canciones. Sin embargo, se pueden concretar en enfrentamientos entre los hinchas de los diferentes clubes. En el *combate* se recurre al uso de la cabeza, los puños y las patadas. Así mismo, es posible el uso de palos de madera, varillas, piedras; e incluso se normalizó el uso de armas blancas y de fuego pues se pretende superar al rival sin importar a los medios a los que se recurra para alcanzarlo. Los enfrentamientos pueden ser ocasionales o concebidos. Sin importar si es lo primero o es lo segundo, es necesario permanecer en el lugar de la pelea.

De acuerdo con esto, es posible deducir que el *combate* permite distinguir a los simpatizantes del mismo equipo y se relaciona con el coraje y la valentía de los miembros del grupo. Los enfrentamientos, los robos de banderas (trapos) y los ataques producen una sucesión continua de provocaciones y duelos entre las *hinchadas rivales*, con el objetivo de mantener y ratificar su honor (Moreira, 2006). En este aspecto, una de las prácticas de los integrantes de una *hinchada* es el *combate*. En el enfrentamiento cuerpo a cuerpo se deben demostrar la destreza en la pelea y la resistencia al dolor. Así se exhibe el bien simbólico del *aguante*, un atributo corporal que distingue al “verdadero hombre”, el “macho”, y otorga honor y prestigio a quien participa, ordenando la jerarquía del grupo. La victoria es para aquel que se mantiene en la batalla, no corre y va al frente. De ese modo, constituyen una masculinidad (Garriga, 2006).

En ese aspecto, la violencia posee variados significados y objetivos, pues se expresa en distintos contextos y situaciones; se expresa desde la amenaza hasta el homicidio. La violencia se interpreta de diferente manera a partir de la posición en la que se ubica: ejecutor, víctima o testigo, el primero la considera legítima y los segundos, ilegítima (Riches, 1988). Además, el uso del arma simbólicamente representa la manifestación de valor y la posibilidad de defenderse, es decir, es la expresión de un tipo de masculinidad, particularmente entre los jóvenes (Briceño, 2002). Y la violencia posee múltiples significados ya que se expresa en diversas acciones, y así es entendida de diferente manera, al depender de los actores, del espacio, del tiempo y de su ambiente de desarrollo. En ese sentido, en los espacios relacionales que surge la violencia se descifra como una forma de coexistir y así, se naturaliza (Hernández, 2002).

El carnaval y el combate hacen el aguante

El *carnaval* y el *combate* son nociones y vivencias distintas, pero al mismo tiempo son complementarias, pues en conjunto demuestran el *aguante* entre los hinchas que forman las barras bravas. Esa demostración le posi-



bilita al hincha dejar el anonimato al ser distinguido por sus semejantes y, también, por los rivales. Además, el *aguante* evidencia una disposición por parte del hincha de participar y de permanecer en las distintas actividades que promocionan y promueven los dirigentes de la barra brava y los líderes de los *parches*. En otras palabras, el hincha, sin importar las circunstancias, advierte que él está dispuesto a participar y a permanecer en los que ellos convoquen. Así, el *aguante* se constituye en un compromiso en el *carnaval* y en el *combate*. En ese sentido, Augusto me cuenta sobre el significado del *aguante*:

El *aguante* está relacionado con, la misma palabra lo dice, con aguantar. Entonces puede ser en varias circunstancias, puede ser aguantar al equipo, o sea, estar ahí, al frente, a pesar de los malos resultados, hasta los últimos momentos. También puede uno aguantar las banderas, aguantar en un *combate*, es como ese nivel de resistencia ante las dificultades ¿Sí? Entonces, va asociado al coraje de la barra, de ser parao⁸, en cuanto al *combate*, de aguantar en un *combate* o del amor, cuando uno aguanta al equipo, de la incondicionalidad.

A partir del relato de Augusto surge una pregunta: ¿qué es el *aguante*? Y la respuesta es sencilla: aguantar, pero, ¿qué es aguantar? Aguantar implica soportar los resultados adversos del equipo que siguen; mantener la presencia en la tribuna en lo particular y en lo general, durante el encuentro futbolístico y en la totalidad del campeonato. Asimismo, conservar las pertenencias de la barra brava: camisetas, sombrillas, instrumentos musicales, especialmente, los *trapos* y permanecer en el lugar de la pelea, evadiendo las agresiones rivales y respondiendo de la misma forma y si es posible, más fuerte. De esta manera, el *aguante* es asociado a la resistencia de los hinchas ante las adversidades, al esfuerzo en la preparación del *carnaval*, a la valentía al permanecer en el *combate*. A partir de lo anterior, el *aguante* es aceptado y reiterado por los hinchas que forman las barras bravas.

El *aguante* es incluyente y excluyente en la barra brava; es incluyente, porque reúne a los hinchas que participan y permanecen en las actividades festivas y permanecen en el lugar de la pelea. Y es excluyente porque prescinde de los hinchas que no participan en el *carnaval* y no permanecen en el *combate*. Dicho de otra manera, el *aguante* es para los hinchas que forman la barra brava. Igualmente, a los rivales se les niega el *aguante*; por eso, son calificados de *amargos* y *cobardes*; *amargos*, porque no se siente que apoyan a su equipo de fútbol y *cobardes* pues huyen de los enfrentamientos. De este modo, el *aguante* permite demostrar la alegría y la valentía de los hinchas que forman las barras bravas, opuesta a la *amargura* y a la *cobardía* de los rivales, de aquellos que forman otras barras bravas.



8 Se refiere a mantenerse en el lugar de la pelea y ser capaz de responder a los ataques adversarios.

Los cuerpos entre los hinchas

El concepto de *técnicas corporales*, propuesto por Marcel Mauss (1979), expresa las maneras específicas en que los hombres hacen uso de su cuerpo en distintas sociedades, diferentes épocas y varias generaciones, particularidades que se producen a través de un aprendizaje determinado, mostrando costumbres explícitas a partir de una autoridad social. “Estos ‘hábitos’ varían no solo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda” (p. 340). Por tanto, las *técnicas corporales* están relacionadas con las formas de actuar, por ejemplo, correr, bailar, saltar, movimientos de fuerza, entre otros. De acuerdo con estos planteamientos, los hinchas que integran las barras bravas en Bogotá manifiestan *técnicas corporales* específicas que han variado a partir del ingreso de variadas generaciones y las transformaciones en los propósitos de los hinchas y de las barras bravas.

Las formas de actuar se distinguen de una generación a otra. Primero, la persecución entre barras bravas, la amenazada corría en busca de protección y la amenazante corría buscando alcanzarlos para agredirlos. Las correrías en la actualidad se han disminuido considerablemente por la presencia de la policía y la advertencia de la legislación. También, los enfrentamientos se han transformado, es decir, los hinchas que permanecen en la pelea están lejos de sus oponentes pues —a partir del uso de piedras, palos de madera, varillas, armas blancas y de fuego— no es posible acercarse, evitando una agresión.

Segundo, los bailes en la tribuna se realizaban influenciados por el género musical heavy metal y semejantes; en el presente, los *pogos* son mucho más lentos, pues los gustos musicales han variado, la cumbia villera se ha popularizado. Tercero, los saltos eran con un cuerpo más inclinado hacia adelante y los brazos en alto dispuestos a empujar, esperando el momento de realizar una avalancha; con la instalación de los rompeolas, son saltos derechos y con los brazos doblados. Cuarto, los movimientos de fuerza, manifestados en el enfrentamiento físico eran cuerpo a cuerpo. Hoy es mediado por armas.

El *carnaval*, el *combate* y el *aguante* se han transformado. En este sentido, Augusto me cuenta sobre esos cambios:

¿Cómo se ha venido transformando? En el *combate* cuando se hacía, en un principio pues cuerpo a cuerpo, se transformó incorporando armas, armas blancas, armas de fuego y esa fue una de las maneras en las cuales el *aguante* cambió a través del tiempo, en cuanto al *combate*. Respecto al *carnaval*, se ha venido también cambiando en cuanto hoy día si no se consiguen los resultados positivos, es ganar partidos y títulos, entonces ya se deja de apoyar al equipo, no se va al estadio. Pasa a ser un anti-*aguante*, en el *carnaval* y en el *combate*. Ya no se está avivando al propio equipo



y apabullando al rival, sino que muchas veces se pasa a ir en contra del propio equipo, de los propios directivos, es como una aberración ¿Sí? se ha venido transformando, lo que en un principio era, un giro de ciento ochenta grados.

De acuerdo con esto, las nociones y las experiencias de los hinchas que forman las barras bravas no son estáticas, por el contrario, son dinámicas, ya que dependen de las múltiples circunstancias que afronten en la participación y la permanencia y, también, del ingreso y el egreso de los hinchas en la barra brava. En otras palabras, del ánimo y el apoyo o el *aliento* en la tribuna –sin destacar el resultado del encuentro futbolístico– se pasó a los insultos al equipo e incluso, a la inasistencia a la gradería. Igualmente, del uso del cuerpo: cabeza, puños o piernas se pasó a piedras, palos de madera, varillas y se ha llegado al uso de armas blancas y de fuego. A este tipo de manifestaciones o comportamientos, Augusto los llamó *anti-aguante*, pues son contrarios a los propósitos del *carnaval* y el *combate*, expresados por generaciones anteriores de hinchas. De este modo, si no alienta al club y, se enfrenta a los rivales con armas, se hizo el *anti-aguante*.

En ese aspecto, las *hinchadas* de Argentina también han mostrado esos cambios. Dodaro (2006) describe los cambios en el *aguante* con los cambios generacionales y los nuevos integrantes no respetan las normas (códigos) de la hinchada, al priorizar el robo, el consumo de drogas y alcohol y el uso de armas. Igualmente, Moreira (2013) describe las transformaciones de las prácticas y las representaciones del *aguante* en las *hinchadas*. Los cambios distinguen a los viejos miembros y a los jóvenes integrantes de la barra. Las diferencias del *aguante* muestran un antes, caracterizado por enfrentamientos corporales entre grupos iguales, que excluían a hinchas comunes. Y un después-ahora, en el que las armas de fuego son utilizadas regularmente y el ataque a los rivales puede involucrar a hinchas comunes. Igualmente, se han observado las transformaciones del *aguante* en las barras bravas, por ejemplo, de Bogotá pues el consumo de sustancias psicoactivas y el uso de armas (blancas y de fuego) se ha privilegiado en el *carnaval* y en el *combate*, respectivamente.

Algunas conclusiones

En Colombia, las barras bravas se organizaron en la década del noventa. Los Grupos Organizados de Hinchas mostraron innovadoras manifestaciones de *alentar* a su club de fútbol y de enfrentarse a los rivales. Las barras bravas exponen dos comportamientos regulares: el *carnaval* y el *combate*, componentes del *aguante*, un compromiso y una masculinidad que les permite relacionarse, vincularse, asociarse y ordenar su jerarquía a partir de la promoción y la participación en las diferentes actividades relacionadas con la festividad y la violencia. La demostración del *aguante* les otorga



ciertos beneficios, beneficios que distintos hinchas desean alcanzar. En otras palabras, este artículo expuso las formas de demostrar el *carnaval*, el *combate* y el *aguante* entre los hinchas que integran una barra brava de la ciudad de Bogotá, maneras que posibilitan la constitución del cuerpo entre los hinchas que forman las barras bravas. De esta manera, lo expuesto en el artículo amplió la mirada sobre los cuerpos festivos y violentos.

El artículo presentó dos formas de exponer el cuerpo entre los hinchas que integran las barras bravas a través su participación en las expresiones festivas y la permanencia en los comportamientos violentos, manifestaciones y conductas que son mediadas por burlas, insultos, desafíos y amenazas. De esta manera, los hinchas exponen su cuerpo en las tribunas y en las calles, exhibiendo tatuajes y cicatrices. Los tatuajes muestran la identificación futbolística y la pertenencia a la barra brava a través de colores y símbolos. Las cicatrices manifiestan la participación en los enfrentamientos, heridas provocadas por golpes o puñaladas. De esta manera, es posible destacar la participación y la permanencia en el *carnaval* y en el *combate*. Sin embargo, este abordaje sobre lo corporal o la constitución de los cuerpos entre los hinchas que forman las barras bravas es un principio de análisis, pero no es un estudio definitivo ya que es necesario ampliar la indagación sobre los tatuajes y las cicatrices.

Asimismo, el *carnaval* y el *combate* demuestran el *aguante*, una noción y una experiencia que, los hinchas en las barras bravas exhiben a través de su cuerpo, ya que se involucra en lo festivo y en lo violento. De acuerdo con esto, la elaboración o reparación de los *trapos*, la adquisición o la reparación de los instrumentos musicales, la consecución de papel, humo de colores, pirotecnia y la composición de nuevas canciones les solicita a los hinchas a manifestar públicamente su identificación futbolística y su pertenencia a la barra brava. Igualmente, los hinchas promueven el entrenamiento en diferentes formas de *combate* y si es posible, planean emboscadas contra barras bravas rivales, motivando la participación de otros hinchas, tomando la delantera en el enfrentamiento. La participación en el *carnaval* y la permanencia en el *combate* les da prestigio o notoriedad, adquiriendo una autoridad, una manifestación ética y política entre los hinchas que forman la barra brava. Por último, estas vivencias se van acumulando, pero deben renovarse partido tras partido; no es posible heredarlas.

Referencias

- Bohórquez, C. (2014) La música como dimensión simbólica del Carnaval. En González, M. *Carnavales y nación. Estudio sobre Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba y Venezuela* (pp. 256-267). Corporación de Estudios Interculturales Aplicados.
- Briceño, R. (2002) *Violencia, sociedad y justicia en América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.



- Caro, J. (2006) *El Carnaval: Análisis histórico-cultural*. Alianza Editorial.
- Dodaro, C. (2006) Aguantar no es puro chamuyo. Estudio de las transformaciones en el concepto nativo. En Alabarces, P. *Hinchadas* (pp. 105-125). Prometeo Libros.
- Garriga, J. (2006) Soy macho porque me la aguanto. Etnografía de las prácticas violentas y la conformación de identidades de género masculino. En Alabarces, P. *Hinchadas* (pp. 39-58). Prometeo Libros.
- Geertz, C. (1989) *El antropólogo como autor*. Paidós.
- Geertz, C. (2003) *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.
- González, M. (2006) Bogotá, escenario de un carnaval. En Gutierrez, E. & Cunin, E. *Fiestas y carnavales en Colombia: La puesta en escena de las identidades* (pp. 171-190). La Carreta Editores.
- Guber, R. (2001) *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma.
- Hernández, T. (2002) Descubriendo la violencia. En Briceño, R. *Violencia, sociedad y justicia en América Latina* (pp. 57-75). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Mauss, M. (1979) *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos.
- Moliner, M. (2006) *Diccionario de uso del español*. Gredos.
- Moreira, V. (2006) Trofeos de guerra y hombres de honor. En Alabarces, P. *Hinchadas* (pp. 75-89). Prometeo Libros.
- Moreira, V. (2013) Así cualquiera tiene aguante, de fierro tiene aguante todo el mundo. Disputas morales sobre las prácticas violentas en el fútbol. En Garriga, J. *Violencia en el fútbol: Investigaciones sociales y fracasos políticos* (pp. 41-93). Ediciones Godot.
- Riches, D. (1988) *El fenómeno de la violencia*. Ediciones Pirámide.
- Rodríguez, N. (2010) *Fútbol y afición. Proceso de las figuraciones en la manera de alentar a los equipos profesionales capitalinos (Santa Fe y Millonarios): la época de "El Dorado" y los años 80-90*. Tesis de grado de Maestría en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia (No publicada). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Salcedo, M., & Rivera, Ó. (2007) *Emoción, control e identidad: las barras de fútbol en Bogotá*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Sánchez, M. (2007) De la observación a la construcción del objeto en la investigación etnográfica: un trabajo de campo sobre el botellón. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*. Recuperado de <http://atheneadigital.net/article/viewFile/n12-sanchez/440-pdf-es>





BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

Territorialidades, espiritualidades y cuerpos:

Perspectivas críticas en Estudios Sociales

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Adrián José Perea Acevedo

Oscar José Useche Aldana

(Editores)

El proceso investigativo y crítico realizado por el GT CLACSO Territorialidades, espiritualidades y cuerpos durante 2019 y 2020 permitió ampliar las convergencias críticas en torno a las nuevas problematizaciones referidas a las emergencias territoriales, las espiritualidades y los cuerpos. El grupo de investigación ha profundizado en los desplazamientos conceptuales y en el examen de las experimentaciones que se despliegan actualmente en el contexto latinoamericano y mundial, para hallar los entramados de los territorios que emergen, de las espiritualidades que nos conecten con los devenires de la biosfera y de zoé, de las nuevas sensibilidades y de las formas culturales que atraviesan la política de los cuerpos.

En este libro, en su primer bloque, nos aproximamos al concepto de territorialidades, entendiéndolas en su estrecha relación con la vida, como un escenario de resistencia y un campo de posibles, abierto a la experimentación. Continuando con la serie discursiva de la que se ocupa el GT, la segunda sección se titula "Espiritualidades" y en ella se hace visible la emergencia de formas de existencia que encarnan, es decir, dan cuerpo y despliegan devenires, diversos modos de lo crítico. El tercer apartado se refiere al concepto que cierra la serie discursiva del GT: Cuerpo. La complejidad de las interacciones propias de las series discursivas expresa en esta noción problemática toda su extensión, pues es evidente que el cuerpo es necesariamente territorio: espacio cargado de marcas y gestos, superficie estratégica de dominaciones severas y luchas de resistencia, despliegue de afectos como agencia vital, punto de encuentro y reconocimiento de sí y del otro y de lo otro.

ISBN: 978-958-20-1379-0



9 789582 013790