

ENcuentros

Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico

N° 09

ENERO-JUNIO
2019



República Bolivariana de Venezuela
Universidad Nacional Experimental

“Rafael María Baralt”

UNERMB

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt

Centro de Estudios Geo-Históricos y Socio-Culturales

Laboratorio de Estudios Latinoamericanos sobre Pensamiento Crítico y Transformaciones Políticas

Maracaibo, Venezuela

Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico es una revista fundada por el Centro de Estudios Geo-Históricos y Socio-Culturales y el Laboratorio de Estudios Latinoamericanos sobre Pensamiento Crítico y Transformaciones Políticas de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt. Su publicación es semestral. El objetivo de la revista es difundir las investigaciones y reflexiones que se hacen desde las humanidades y las ciencias sociales sobre el pensamiento crítico, contrahegemónico y sub-alterno. La revista, se considera como un espacio muy amplio académicamente donde se abordan las problemáticas sociales contemporáneas desde las distintas áreas de estudio como la Filosofía, Historia, Educación, Ciencia Política, Antropología y la Sociología. Se publican artículos académicos que aborden las temáticas ya mencionadas, pero también ensayos, avances de investigación, reseñas de libros y entrevistas de interés a académicos con aportes relevantes en las áreas de la revista. Todas las colaboraciones son evaluadas por un Comité de árbitros. La revista está dirigida a la comunidad académica y científica de las ciencias humanas y sociales y a quienes se interesen por profundizar en los temas, debates y experiencias que protagonizan nuestras regiones, sujetos y sus transformaciones socio-culturales.

Nro 09. Año 07. Enero-Junio 2019

ISSN: 2343-6131 / ISSN-e: 2610-8046

Depósito legal: ZU2018000195

© Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt

Correo electrónico: revistaencuentrosve@gmail.com

Sitio web: <http://www.encuentros.unermb.web.ve>

Teléfono: +58 424 6763899

Dirección postal: Edificio Posgrado UNERMB. Av 8 Santa Rita.
Maracaibo, Venezuela.

Diseño Editorial y Diagramación:

Laboratorio de Estudios Latinoamericanos sobre Pensamiento Crítico y Transformaciones Políticas

Los autores mantienen los derechos sobre los artículos y por tanto son libres de compartir, copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente. Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia Creative Commons (BY-NC-SA).



ENCuentros

Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico

Equipo Editorial

Director:

Rafael Lárez Puche
larezrafael@gmail.com

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Venezuela.

Editora:

Kenya Barroso

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Venezuela.

Editoras Asociadas:

Oriana Rincón
Usmary Moreno

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Venezuela.
Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Venezuela.

Comité Editorial:

Alba Carosio
Zulay Díaz-Montiel
Oneida Chirino
Gregorio Valera-Villegas
Germán Pirela
Reyber Parra
Mitzy Flores
Alejandro López

Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Univesidad del Zulia, Venezuela.
Universidad Católica Cecilio Acosta, Venezuela.
Universidad Central de Venezuela, Venezuela.
Universidad de los Andes, Venezuela.
Universidad del Zulia, Venezuela.
Universidad de Carabobo, Venezuela.
Centro Nacional de Estudios Históricos, Venezuela.

Comité Asesor:

Nicolás Arata
Pablo Imen
Raúl Lombana
Jorge Vergara Estévez
Carolina Jiménez
Mauricio Giraldo
Robinson Salazar
Juan Romero
Yamandú Acosta
Luis Bonilla-Molina
Jorge Vidovic

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Argentina.
Centro Cultural de la Cooperación, Argentina.
Universidad de La Habana, Cuba.
Universidad de Chile, Chile.
Universidad Nacional de Colombia, Colombia.
Universidad Católica de Oriente, Colombia.
Insumisos Latinoamericanos, México.
Universidad de la República, Uruguay.
Universidad de la República, Uruguay.
Centro Internacional Miranda, Venezuela.
Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt, Venezuela.



Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico se publica electrónicamente utilizando el sistema de edición *Open Journal System* en: <http://www.encuentros.unermb.web.ve>.

Bases de datos, catálogos e índices:

- *LATINDEX*. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. (Catálogo v2.0)
- *DOAJ*. Directory of Open Access Journals.
- *MIAR*. Matriz de Información para el Análisis de Revistas.
- *REDIB*. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico.
- *LATINREV*. Red Latinoamericana de Revistas. (FLACSO)
- Biblioteca Virtual de CLACSO.
- *DEYCRIT-SUR*. Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de Nuestro Sur.
- *AMELI*. Conocimiento abierto para América Latina y el Sur Global.

Encuentros comparte los principios de la **Declaración de San Francisco** sobre la evaluación de la investigación y la **Declaración de México** en defensa del ecosistema latinoamericano de acceso abierto no comercial.



SUMARIO

Presentación 07
Usmary Moreno

ENSAYOS

Genealogía de la gubernamentalidad: La construcción del otro en los inicios de la modernidad. 11
Ángel Oroño

La Totalidad dominante desde Dussel como generadora de alienación identitaria. 29
Jairo Marcos

Sentido común y prudencia. A propósito del deslenguado político.. 43
Gladys Madriz

ARTÍCULOS

Lo común y la justicia no estatal en tiempos de guerra. Las Rondas Campesinas y el movimiento maoísta en el Perú. 57
John Kenny Acuña

Políticas culturales de base comunitaria. Una mirada psicosociocomunitaria. 71
Carla Belén Zambrano

Entramado teórico sobre la participación comunitaria mediante el pensamiento crítico en la construcción de las comunas. 81
Cristina Chirino y Tibisay Lamus

NOTAS Y DEBATES

De la democracia liberal a la comunitaria, un cambio epistémico..107
José Godínez y Rogaciano González

RESEÑAS

Libro: Investigación cualitativa emergente: reflexiones y casos.127
Comentario: *Usmary Moreno*

PRESENTACIÓN

Encuentros abre nuevamente la mano de su espíritu con siete textos para seguir Latinoamérica adentro, asumiendo el compromiso con la comunidad de investigadores que siguen sus pasos y la acompañan en su infinita labor de contribuir con todos y con todo aquello que nos dé posibilidades de reconocer sin eufemismos la diversidad de sociedades y culturas que hacen vida en esta parte grande del mundo. Encuentros es sinónimo de escuchar. Escuchar el palpitar de la vibración de los pueblos latinoamericanos que se unen en la necesidad de beberse su dignidad para no cederla nunca más.

Esta edición fue dedicada al sentido común, a las lógicas locales de las comunidades, su episteme, en tanto las búsquedas entre todos amplían los horizontes y hacen retroceder el espíritu racionalista que ha soterrado la idea de diversidad, hasta el punto que ha llevado a la negación de nosotros mismos con una fascinación ciega por algo que nos hace desconocer y reconocer a cada cultura en su propia episteme, el trabajo de un investigador debe ser el de darle la mayor cobertura posible para hacer denotar que tenemos en nuestras raíces encuentros con muchos. No se trata de construirnos en negación con esa estructura racionalista que heredamos del yo europeo, se trata de conocernos en ella y emprender viajes otros para conocer los distintos que somos.

Los trabajos reunidos son de gran valor para todo aquel que anda en la intención de construir categorías propias para conocer nuestras realidades latinoamericanas, la deconstrucción y construcción del *Otro*, los cambios epistémicos como tarea necesaria para privilegiar lo distinto, la participación comunitaria y el encuentro con el *Otro*, la reflexión de la vida cotidiana, la modernidad y sus modos de producción, la democracia comunitaria,

entre otros aportes que brindan los textos agrupado en esta edición que hoy entregamos a nuestros lectores.

La pretensión de la modernidad al imponer a Europa como el comienzo y fin de la historia y como idea universal de civilización, nos obliga a seguir reuniendo voces que puedan mostrar alternativas y posibilidades desde América Latina y el Sur global. En ese sentido, debates que enmarcan la otredad, la identidad, el sentido común y la construcción de una nueva configuración política desde lo comunitario se reflejan en esta edición como expresión de una forma de pensar *otra, diferente, contrahegemónica y sub-alterna*.

Así como esta edición es producto de una convocatoria realizada por el equipo editorial que se denominó “lo común, lo comunitario y lo local, alternativas epistémicas y metodológicas”, *Encuentros* asume el compromiso de seguir convocando trabajos que permitan el análisis y la reflexión desde el pensamiento crítico. La intención no es otra que permitirnos el cuestionamiento a lo que la modernidad y el neoliberalismo nos presentó como lógicas y métodos inobjtables.

Agradecemos la colaboración de los investigadores que nos honraron con sus producciones, nos maravillamos al leer tanta coherencia, explosión y atrevimiento al irrumpir los espacios silenciados y hacerlos dignos y apreciables en la máxima manifestación de su cotidianidad. Nos enorgullece contar con tan valiosos aportes para la comunidad que decidí pensarse. Los invitamos a formar parte de la palabra latinoamericana, esperamos que disfruten tanto como nosotros lo hemos hecho.

Usmary Dayana Moreno

Editora asociada

Trujillo, 2019

Genealogía de la gubernamentalidad: La construcción del otro en los inicios de la modernidad.

Genealogy of governmentality: The construction of the other in the beginnings of modernity.

Ángel Oroño

Universidad del Zulia (Doctorado en Ciencias Humanas)

Maracaibo, Venezuela

kiyopo@gmail.com

Resumen

Se busca develar las líneas de una genealogía que compromete el Estado de Naturaleza con la construcción que se hace desde el poder sobre el otro. Resulta crucial los primeros cien años de colonización. A partir de allí se establecieron las bases políticas, teológicas y epistémicas sobre las que el habitante originario y su descendencia son culpable de su propia desdicha. Se aborda el Estado de Naturaleza como su primera construcción política. Posteriormente se identifica el asentamiento del régimen cristiano en América y su patente de apropiación. Se describen sus líneas de mando y finalmente se explican las narrativas comando y sus eufemismos. Se concluye que la función primaria de la gubernamentalidad, es la construcción y conducción de aquel que el poder ubica fuera de los márgenes normales de la vida en sociedad. Procura la alteración de su conducta, empleando un conjunto de estrategias naturalizadas o legitimada por el poder.

Palabras Claves: genealogía, gubernamentalidad, Estado, narrativa.

Abstract

This paper seeks to reveal the lines of a genealogy that compromises the State of Nature with the construction that is made from the power over the Other. The first hundred years of colonization are crucial. From this point on, the political, theological and epistemic bases were established. In this one the original inhabitant and his offspring are guilty of their own misery. The State of Nature is approached as its first political construction. Later the settlement of the Christian regime in America is identified and its patent appropriation. Their command lines will be described and finally the command narratives and their euphemisms will be explained. It is concluded that the primary function of the governmentality is the construction and conduction of the one who is placed by the power outside the normal margins of the life in society. Then, it seeks to alter its behavior by using a set of naturalized or power-legitimized strategies.

Keywords: Genealogy, Governmentality, State, narrative.

Introducción

Este primer paso en la construcción de nuestro tema de investigación busca develar las líneas de una genealogía que compromete el Estado de Naturaleza, con la construcción “político-ficcional” que se hace desde el poder sobre el otro. Debajo del razonamiento europeo sobre el “Estado de Naturaleza” se edifica buena parte de la jurisprudencia de los siglos posteriores que perfilaron la modernidad. Se trata de una cimentación epistémica y política de los “juristas” que inauguraron sus razonamientos escritos a partir del siglo XVI.

Es crucial detectar los procesos ocurridos en los primeros cien años de la colonización, pues a partir de estos se establecieron las bases políticas, teológicas y epistémicas sobre las que el colonizado habría de ser el culpable eterno de su propia desdicha. Es este punto lo que nos permite establecer en nuestra investigación genealógica los principios sobre los que se gesta la gubernamentalización americana. La “Guerra Santa” contra los infieles, las políticas de vigilancia del binomio iglesia-corona sobre las poblaciones nativas y nacientes en las Américas, tuvieron como núcleo discursivo-accionario la sospecha sobre el indio y toda su descendencia.

Entendemos por genealogías el “redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos” (Foucault, 1979) que subyacen dentro y fuera del discurso de un saber que se construye así mismo un ropaje de oficialidad, legitimidad y verosimilitud. Las genealogías entran en juego, bien sea, como “saberes locales” (discontinuos, no legitimados, descalificados) o bien sea, como anti-ciencias, puesto que su ordenamiento está sujeto a las múltiples contingencias en pugna entre diversos contextos, diversos sujetos y diversas prácticas jerarquizadas por el hacer-decir de una ciencia que pretende nivelarlos-ubicarlos en el margen de un poder centralizado(r).

Indagar en las genealogías implica detectar los dispositivos de control que re-acomodan sus prácticas de hacer-decir en favor de una presunta supremacía (religiosa, racial o cognitiva) que se hace sigilosamente tácita conforme a su violenta imposición. Se trata de hilvanar algunos nudos silenciados en el transcurso histórico-epistémico de la relación saber-poder que se ha impuesto en Occidente. Este “hilvanar” es una marcha contracor-

rriente de su núcleo fagocitador, puesto que las fuerzas legitimadoras que la circundan y que así constituyen su propia trama centrífuga suma en el olvido aquello que no puede ser codificado bajo los signos de la escritura alfabética.

Este caminar investigativo y hermenéutico es similar al enfoque arqueológico que busca develar cuerpos, en este caso epistémicos, soterrados, olvidados, descalificados e incluso eufemizados por categorías validadas desde el conocimiento, primero teológico, posteriormente científico. Se busca develar las líneas de una genealogía que compromete el Estado de Naturaleza, con el establecimiento de una construcción “político-ficcional” que se hace desde el poder sobre el Otro. La historia de la gubernamentalidad en América comprende todo lo que de esa “construcción” se derivó. Así, el punto de partida genealógico está en la filogénesis histórica que vincula la iglesia católica con la Corona española, desde la que se configuró conceptual y ficcionalmente alteridades asimétricas como identidades congénitas en el Otro.

En resumen, se trata de dispositivos eufemísticos dentro del discurso del poder que solapan una arraigada “violencia epistémica”, sobre los cuerpos dominados-subalternizados; pero que al hacerlo, la naturalizan y convierten sus consecuencias en congénitas.

Desde y con la escritura de crónicas, relaciones, cátedras, juntas y debates públicos, se constituye un “cuerpo letrado” (Rama, 1985) desde el cual la identidad en toda su profundidad es comprendida bajo códigos de homogeneidad fundamentado sobre un eje que tiene hasta finales del siglo XVI su punto de enunciación los púlpitos de las iglesias, el consejo de Indias, el consejo real y las universidades manejadas (al menos las que estuvieron mayor influencia en la corona) por la orden dominica.

1. El Estado de Naturaleza: primera construcción epistémica sobre el “otro”.

El aislamiento del hombre, constituyó para los europeos del Siglo XVI, un canon valorativo que estaba marcado claramente por el peligro. Paradójicamente, este aislamiento como referente de lo malo, es convertido en “clausura razonada” para el mundo europeo espacialmente en el siglo XVIII y XIX. La proliferación de los leproarios que describe Michel Fou-

cault, en su historia de la Locura (1979), está claramente vinculada con la desaparición de la lepra a finales de Edad Media. La cuantía de estas instalaciones representó una fortuna que debía ser inventariada, controlada e intencionalmente marcado su aislamiento:

“La lepra se retira, abandonando lugares y ritos que no estaban destinados a suprimirla, sino a mantenerla a una distancia sagrada, a fijarla en una exaltación inversa. Lo que durará más tiempo que la lepra, y que se mantendrá en una época en la cual, desde muchos años atrás, los leprosarios están vacíos, son los valores y las imágenes que se habían unido al personaje del leproso, permanecerá el sentido de su exclusión, la importancia en el grupo social de esta figura insistente y terrible, a la cual no se puede apartar sin haber trazado antes de ella un círculo sagrado” (Foucault, 1979; p.17)

Este “sentido de exclusión” que señala Foucault, se convierte en los Siglos XVII y XVIII en parte de lo que el mismo autor llamó “juegos de exclusión”, cuyas estructuras subsistieron, *“esencialmente esta forma considerable de separación rigurosa, que es exclusión social, pero reintegración espiritual”* (Foucault, 1979; p. 18). El aislamiento si es “controlado” reglamentado y bajo el control del soberano, se convierte en un “aislamiento” que permitiría la reintegración del sujeto con sus semejantes. Contrario a ello, el aislamiento no reglamentado por el poder occidental, bien sea el poder eclesiástico o político, se le destina la muerte violenta.

Cualquiera de las órdenes religiosas cristianas de la Edad Media (y posterior a ella) al aislamiento se le consideraba siempre una fuente de purificación, un “puente” sagrado a través del cual se depuraba el alma de los pecados de la carne. Pero este aislamiento estaba rigurosamente sometido a un conjunto de reglas, normas y pautas sobre las que la carne del cuerpo debía ser orientada para salvar el alma humana. Es decir, el aislamiento de los santos y santas de la llamada Edad Media, no fue la regla, sino, como bien sabemos la excepción de una forma de vida, seguida al pie de la letra de las Sagradas Escrituras, que se ocupaba de la eternidad del alma, mortificando la carne.

El aislamiento que no es conducido por las pautas de un poder previamente consensuado y constituido, resulta un aislamiento problemático para occidente. Los alejamientos de la vida social, nunca fueron vistos como procedimientos benévolos, salvo, aquellos que fueron sometidos en obediencia sistemática bajo una autoridad eclesial o política. Como una tentativa conclusión en relación al tema que nos concierne, podemos decir que el aislamiento, en todo caso, es cuestionado, cuando el aislado se

distancia de la razón pastoral (Foucault, 1918) y de la razón política. El aislamiento, fuera de la norma, es inseguro, incierto y peligroso.

El nacimiento de la jurisprudencia de todos los siglos posteriores al Siglo XVI en el que surgió, comprendió el Estado de Naturaleza como un Estado que la humanidad debía superar. Dicho Estado, para los padres del *iusnaturalismo*, es enemigo de todo hombre, (Carpintero, 1985). En este sentido el razonamiento jurídico se orientaba a que bajo esta condición el hombre no tiene posibilidades para desarrollar los cultivos, la navegación, el uso de los bienes, la industria, las construcciones confortables, lo cual no deja espacio para el surgimiento en definitiva del arte, de las letras y de la sociedad. La nueva *razón* del siglo XVI, apuntaba a que el Estado de Naturaleza, es una dimensión del caos; en él la vida se hace más corta, pues se vive bajo la sombra de un latente peligro de muerte violenta, (Carpintero, 1985). Ello, según los padres del *iusnaturalismo* hace que la vida sea desagradable, pobre, austera y solitaria, pues el derecho natural es el derecho de los hombres solitarios, como lo señala Francisco Conannus (Carpintero, 1985).

Según el *iusnaturalismo*, el hombre aislado acude a su necesidad imperiosa de vivir en sociedad bajo la forma de un contrato. Este contrato es lo que permite la legitimidad de la vida en sociedad. Esa legitimidad está amparada por la posibilidad de defender la sociabilidad que se ejerce una vez establecido el contrato. Esto, es lo que garantiza, en teoría, que nadie pueda suprimir los derechos de unos sobre los otros, una vez que se vive en sociedad. Los derechos son innatos al hombre y estos derechos deben ser protegidos cuando se convive en sociedad, lo cual resulta ser el bien común de la misma. (Carpintero, 1985) Visto de esta forma, este razonamiento pareciera fundamentar principios sobre los que, como efectivamente ocurrió, se construyeron programas políticos a lo largo de dos siglos y más. A nuestro juicio, el Estado termina siendo los “pies de barro” de toda la “arquitectónica jurisprudencial” sobre lo que el mundo moderno irguió sus banderas de bienestar, seguridad y progreso.

Norberto Bobbio, en su análisis sobre Thomas Hobbe, en su texto del mismo nombre, identifica el Estado de Naturaleza del *iusnaturalismo* como un modelo inexistente, puesto que dicha “*formación histórico-social como la descrita no ha existido nunca en la realidad*” (Bobbio, 1989). El Estado de Naturaleza, se piensa sobre un eje dicotómico en cuyos ex-

tremos se encontraría idealmente éste frente al Estado político. El Estado de Naturaleza se remonta a la idea de que el hombre aislado y fuera del consenso no es capaz de construir una sociedad civil y política. En este sentido, describe Bobbio:

“Entre el Estado de naturaleza y el Estado político existe una relación de contraposición, en el sentido de que el Estado político surge como una antítesis del Estado de naturaleza (cuyos defectos está llamado a corregir o eliminar) (...) El paso del Estado de naturaleza al Estado civil no se produce necesariamente por la fuerza misma de las cosas, sino mediante una o más convenciones, es decir, mediante uno o más actos voluntarios o intencionados de los individuos interesados en salir del Estado de naturaleza, lo que tiene la consecuencia de que el Estado civil se conciba como un ente “artificial” o, como hoy se diría, un producto de la “cultura” y no de la “naturaleza” (N: Bobbio, 1989; p: 4)

Debajo del razonamiento europeo sobre el “Estado de Naturaleza” se edifica buena parte de la jurisprudencia de los siglos posteriores que perfilaron la modernidad. Se trata de una cimentación epistémica y política de los “juristas” que inauguraron sus razonamientos escritos a partir del siglo XVI, como base de una “construcción conceptual-ficcional” sobre lo que a sus propio juicio moral, no es Occidente. Al respecto, Mariano Gaudio, escribe:

“La artificialidad del estado de naturaleza reside en que el sujeto allí descrito, ese hombre entendido como un átomo aislado y absolutamente independiente es una abstracción, un concepto, un pensamiento”. Similarmente sentencia Bobbio: “La imagen de un Estado que nace, del consenso recíproco de los individuos singulares, originalmente libres e iguales, es pura acuñación intelectual” (N, Bobbio; 1989; p: 3)

Sin duda, para comprender con mayor precisión los intereses a los que los padres de *isunaturalismo* se orientaban, valdría la pena estudiar con mayor detenimiento un cúmulo vinculado a sus prácticas religiosas, su formación educativa, ocupaciones, militancia política y aspiraciones de clase. Ello, convendría hacerlo como un apartado posterior que nutra nuestros primeros intentos genealógicos en clave gubernamental, sin embargo, nos interesa destacar que el nacimiento del Estado, su construcción epistémica lleva implícita la “ubicación” del sujeto subordinado frente a este poder. El Estado nace en tanto que ubica políticamente al otro dentro de diferenciaciones asimétricas que contrastan con éste. El Estado de Naturaleza fue una de estas primeras construcciones político – ficcionales sobre las que se subalternizó al sujeto que es ubicado fuera de las fronteras epistémicas y geográficas de Occidente. De allí que “los naturales” del nuevo mundo fueron encerrados dentro de “círculos sagrados” mutados

en diversas formas de programas de gobierno sobre los mismos para su “reinserción espiritual” posterior a su confinamiento.

2. Líneas de mando y patente de apropiación de la corona española

Las ideas y primeras estructuras asentadas por los juristas del iusnaturalismo del siglo XVI, abre las puertas para que el debate se extienda a otras esferas relacionadas desde los poderes de la época. Con la llegada del decadente imperio Español en 1492 a América, se inician disertaciones dilatadas en el tiempo, sobre las maneras cómo a la Corona española le es atribuido el “derecho de propiedad” sobre las tierras “descubiertas”. Anterior al surgimiento de las declaratorias de Francisco de Vitoria, no se cuestionó el derecho de propiedad de la Corona. Las Bula (*Dominus Orbis*) del Papa Alejandro VI, no se discutían.

Es preciso que hundamos la mirada sobre el pensamiento cristiano y su labor “salvadora” de almas, como expresión de la Razón Pastoral (Foucault, 1978) en América, expresada en categorías, procedimientos, técnicas y tecnologías de gobierno, es decir, gubernamentalizadas en el adoctrinamiento, la enseñanza – instrucción y posteriormente la educación.

En las valoraciones teológicas queda implícita la vieja disputa sobre las actuaciones de los hombres, de no estar sujetas a la “santa obediencia”, como actuaciones infieles, erróneas y desprovistas de la suprema línea sobrenatural: Dios / sobre los hombres / hombres sobre la naturaleza, desde la cual todo se deriva en el cristianismo y posteriormente en la modernidad.

La legitimidad sobre las “nuevas tierras” hunde sus raíces en la “donación” que, como decíamos anteriormente hace el Papa Alejandro VI. Esto, se hace apoyándose en el razonamiento cristiano que enalteció la presencia mortal (del Papa) como representante de Jesucristo- Dios en la tierra. La línea de mando: Dios-Papa-Fieles, proscribió las razones sobrenaturales para titular en su nombre las nuevas tierras. Enrique Dussel, en el capítulo I de su libro *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*, explica parte del sustento ontológico del pensamiento cristiano:

“El pensamiento cristiano fue constituyendo progresivamente una reflexión metódica que expresaba tematizadamente su comprensión del mundo. Originariamente dicho pensamiento nació sobre el tronco de la tradición semita, en su rama

hebra: el judaísmo. Los cristianos poseyeron entonces una estructura intencional dada a priori, sea de la tradición bíblica de Israel, sea de la revelación de Jesucristo expresada en parte en el Nuevo Testamento y portada por la conciencia colectiva, histórica y viviente de su Iglesia” (E. Dussel; 1974 p: 33)

Siendo el Papa el depositario de toda la potestad y soberanía universal de Cristo en la tierra, heredada a San Pedro y a todos sus sucesores (patriarcas de la Iglesia), puede desposeer a los príncipes infieles de sus tierras a razón, precisamente, de su infidelidad. Es decir, si el no-cristiano, es infiel a Dios, es precisamente esta “infidelidad” quien otorga el derecho de apropiarse de sus bienes, tierras y dominios, tanto para la Iglesia como para la Corona. Los precedentes a la Bula del papa Alejandro VI, fueron las *Partidas* que se titulaban sobre los hallazgos de nuevas tierras que hacía la iglesia. (Barba, E. 1965)

Sin duda las bulas alejandrinas buscaron resguardar los nuevos territorios y así establecerle límites al avance Portugués. La Primera Bula *Inter cetera*, expresa:

“Entre todas las cosas agradables a Dios, es la principal la exaltación y la ampliación de la fe católica a las naciones bárbaras; y habiendo demostrado los reyes su celo católico en la conquista de Granada, era justo facilitarles los medios con objeto de que pudieran seguir su propósito para honra de Dios y propagación del Imperio cristiano” (Barba, E. 1965; p: 311) Posteriormente señala: “Por la autoridad de Dios omnipotente concedida a Nos en San Pedro, y del Vicario de Jesucristo que representamos en la tierra, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores los reyes de Castilla y León...” (Barba, E. 1965; p: 312)

Pocos se opusieron a la legitimidad sobre la ocupación de las tierras dadas por el vicario supremo de la Iglesia, salvo John Mair¹ quien dictaminó en diversas oportunidades y por escrito que no era lícito arrebatarles a los infieles sus reinos sobre el pretexto de su infidelidad. ¿Cómo oponerse a semejante línea de mando? Todos los juristas medievales así habían establecido este principio del orden universal pontifical, además, como bien señaló Dussel, ello constituía no solamente el pensamiento cristiano, sino parte de su “*conciencia colectiva, histórica y viviente de su Iglesia*”. La tríada de mando: DIOS / Papa /Hombres (blancos europeos) / Infieles (judíos, musulmanes e indios) quedó así establecida y sostenida por la autoridad real que no permitía la rebelión religiosa, representada en los

¹ Plantea Mauricio Beuchot que John Mair, fue Teólogo escocés investigador destacado sobre el pensamiento de Santo Tomás. Defendió a la iglesia de Roma, frente al protestantismo. Algunos de sus seguidores estuvieron asociados a la iglesia protestante. Estudió en París teología, donde se dice que estuvo inspirado por un espíritu universalista del conocimiento. Fue obispo en Escocia y logró destacadas influencias en el pensamiento de Francisco de Vitoria así como en el de Domingo de Soto y otros Dominicos.

continuos exhortos a la santa obediencia.

Si la tríada de mando así había repartido el planeta, todos los preámbulos de las leyes de la corona española debían promulgar la intención de los reyes católicos para “salvar” las almas de los *naturales* de las nuevas indias. El papa autorizó, que en las nuevas tierras, bajo patente de Bula, todos los príncipes infieles fueran desposeídos de bienes a razón de su infidelidad, pero además convertidos a la fe “verdadera”.

3. El Otro, enemigo de Dios y del Estado. Las derivaciones políticas del debate entre De las Casas y Sepúlveda.

Bajo el mando de la Reina Isabel, fanática religiosa, a quien se le debe la instauración en España de la Santa Inquisición y del Rey Fernando, inspirador de El Príncipe de Maquiavelo y con quien Isabel mantenía vínculos consanguíneos², asumieron su tarea como un imperativo de grandes revelaciones sobrenaturales. Gracias a ello, el combate en las nuevas tierras se revelaba como batallas legítimas emprendidas por la fe verdadera que salvaría el mundo de la infidelidad de los ídólatras y bárbaros.

En el razonamiento de teólogos, se iniciaron las dudas sobre la tarea de la conquista del Nuevo Mundo, dada la contradicción entre la labor de “salvar almas” y el maltrato, la exfoliación, el desprecio, la esclavitud y exterminio desarrollado en las Américas.

El santo oficio de España siempre se orientó a la homogeneidad religiosa, dado la significativa población judía y musulmana en dicho territorio. En este contexto, el Santo Oficio (Turberville, 1965), consideraba a los infieles poseedores de una doble moral: enemigos no solamente de Cristo sino también del Estado.

Los cristianos, principalmente del norte de España comenzaron sus guerras contra el mundo musulmán en el último cuarto de siglo XI y culminó en la época de la llegada de Colón a las Américas. (Elmer Barnes, Harry 1980). A los caídos se les prometía el paraíso y a los fieles sobre-

² Francisco Herrera Luque en su obra “La Huella Perenne”, estudió de acuerdo a documentos biográficos las diversas patologías psiquiátricas de los reyes europeos. En dicha obra, Luque, destaca la tendencia hacia la endogamia (de ahí las taras genéticas) por parte de los miembros de tales reinos. Este dato, nos interesa, puesto que hasta los momentos intuimos que la limpieza de sangre, privilegio otorgado a las noblezas criollas en América, es parte de la emulación de las majestades europeas.

vivientes el botín. No se desarrolló una política asimilacionista para los “infielos” en territorio español, sus dos únicas opciones fueron: la muerte o aceptar la fe cristiana. Esta, nos resulta la clave para perfilar algunos “nudos silenciados” sobre el racismo religioso, primera forma de discriminación, de acuerdo a la sustentada tipología hecha por Ramón Grosfoguel, cuando señala:

“El racismo religioso (“pueblos con religión” frente a “pueblos sin religión”) fue la primera forma de racismo en el “sistema –mundo /capitalista/patriarcal occidental-céntrico/cristiano-céntrico moderno/ colonial. Esta definición de “pueblos sin religión” se acuñó durante todo el siglo XVI en España. El debate que provocó la conquista de las Américas fue alrededor del tema de si los “pueblos sin religión” encontrados en las Indias Occidentales tienen alma o no la tenían. Este debate generó un “efecto bumerang” que redefinió todo el imaginario de dominación de la época” (R, Grosfoguel, 2012; p: 89)

En España en 1492 se decreta la expulsión de los judíos y en 1502 la expulsión de los mudéjares. Se vigilaba la “*pureza religiosa*”, con toda la delegación apostólica en las funciones de la Corona española, otorgadas por el papa, la construcción jerárquica hace énfasis en la supremacía religiosa, (la fe verdadera, por ejemplo) lo cual hace de ello un *rasgo distintivo* notoriamente discriminatorio y segregacionista. La línea de mando celestial (Dios- Papa) se bifurca bajo los Reyes Católicos en dos “fracciones operativas: una militar-comercial, la otra eclesiástica-misionera. Dentro de cada orden se reproduce líneas de mando similares, cuyo eje transversal sería la “sagrada obediencia”. Hasta aquí todo el señorío estaba abrigado con un velo de superioridad, legitimidad y veracidad desde la cual se configuró al otro como presencia “maligna” en algunas oportunidades y “benigna” en otras. Es decir, la construcción epistémica sobre el indígena la realizan las fracciones operativas, la Corona o el Papado certificaba o no, lo que sus operadores previamente debatían. Una de estas instituciones, como bien lo señalamos anteriormente, es la fracción operativa de la “sagrada labor de salvar almas”: órdenes católicas (dominicos, capuchinos, mercedarios, jerónimos, jesuitas y franciscanos).

La primera alerta sobre lo que posteriormente algunos historiadores llamaron el “examen de conciencia”, (“principio de la responsabilidad analítica” señalada por Foucault como una de las técnicas de la razón pastoral) sobre la empresa conquistadora de España, lo hace el dominico Fray Antonio de Montesinos un domingo anterior a la navidad del año 1511, clamando desde el pulpito de la Iglesia mayor de la ciudad de Santo

Domingo, se interrogaba expresándose sobre los indios: “¿Estos no son hombres?” “¿Estos no tenían sus tierras propias y señores y señoríos?” “¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas?” (Barba. 1965; p: 244)

Es clave ver el posicionamiento de la Orden Dominica en el Norte del Caribe, principalmente en las bautizadas Antillas Mayores. Dadas las cercanías entre la corona y la Iglesia, el Fray Antonio de Montesinos se logra reunir con el rey Fernando el cual convocando la junta en Burgos dictaminó que los indios eran libres, (libertad nominal equivalente con la de servidumbre y encomenderos³) que debían ser instruidos en la fe cristiana, recibir salario por su trabajo y descanso, sumado a la idea de que debían comunicarse con los cristianos y poseer casas y haciendas. Todo ello constituyó la base de siete principios que posteriormente se convirtieron en treinta y cinco leyes.

El 3 de julio de 1549, el Rey Carlos V, convoca el Consejo de indias para dejar en claro cuál era la mejor forma de evangelizar a los indios. A este consejo recurrieron quienes apoyaban la concesión del papa Alejandro VI; otra fue la orden dominica que para la fecha y previa reflexiones de Francisco de Vitoria habían referido que el papa no podía hacerse ni conceder lo que no era suyo (Carpintero, 1985) . Sepúlveda⁴ expuso sus ideas durante tres horas aproximadamente; pero De Las Casas tardó cinco días leyendo su apología⁵ Sepúlveda afirmaba que se debía emprender la guerra contra los indios apoyándose en la idolatría y pecados de aquellos.

De las Casas rechazó todos los mecanismos bélicos que a lo sumo, como ya lo había dejado ver su propia Orden, eran contradictorios con

3 Esta libertad endosada por el Rey Fernando podríamos señalarla como una de las primeras formas de endilgar “libertad regulada” en la época moderna. Se trata de la primera libertad que paradójicamente es condicionada.

4 Ginés de Sepúlveda, amigo cercano del Arzobispo de Sevilla, quien encabezaba el Consejo Supremo de Indias para esta fecha, lo exhorta a exponer dichas ideas en público. Sepúlveda, quien ya había traducido toda la obra de Aristóteles y quien además fungió como educador personal del príncipe Felipe, para 1533 había escrito, su justificación de la guerra, tratado que llamó: “*De convenientia militaris, disciplinae cum christiana religione, dialogus que inscribitur Democrates*”. Dicho texto, nunca tuvo el permiso del Consejo Real, tampoco del Consejo de Indias, puesto que Bartolomé de Las Casas, interviene enviando el libro a la universidad de Alcalá y a la Universidad de Salamanca, donde la sentencia de no publicarlo recayó en manos de sus hermanos dominicos.

5 Cuyo ejemplar se encuentra resguardado en la Biblioteca Nacional de París.

la doctrina cristiana. La decisión del Consejo de Indias, se inclinó por Bartolomé de las casas. Este espíritu inspiró, sin duda, un movimiento eufemizador de la penetración española que aparece registrado en algunos cedularios, principalmente los encabezados por Juan de Ovando⁶, quien ocuparía la presidencia del Consejo de Indias (1571-1575) y escribe las ordenanzas inspiradas en ello. Ovando, suprime la palabra “conquista” por la de “pacificación”, todo ello por la propia sugerencia De las Casas y como uno de los resultados de aquel debate histórico. El régimen de requerimiento, junto a todos los intereses económicos invertidos en la colonización fue sin duda sacudido.

Todo el debate, es encabezado principalmente por miembros de la orden dominica. Las consecuencias de lo alcanzado por De las Casas, lleva a emplear no solamente políticas exo península, sino también algunas endo-península, lo cual confirma el “efecto bumerang” señalado por Grosfoguel (2012). La España de las cruzadas se convierte en el siglo XVI en la España misional. Vale la pena señalar que el germen racista llega a América inserto en las distintas formas de dominación impuesta por sus voceros: cívico-militares y religiosos. Así, los pobladores americanos serían en todo caso “buenos imitadores de un modelo exclusivo e insuperable.” (Mosonyi, E; Suarez L. 2010). Inicialmente la castellanización de los indígenas jugó (y aún lo hace) un papel crucial en este proceso etno-fagocitador como expresión de la gubernamentalización no sólo del indígena, sino de aquello que es “perfilado” desde el poder como el “no ser”.

El debate desarrollado por Bartolomé De las Casas y Ginés de Sepúlveda es uno de los primeros tribunales en el que se Teo-fagocita la humanidad de quienes, sin saberlo, entran dibujados con rostros, palabras y creencias violentadas. Se debe comprender el alcance y peso epistémico y político del debate entre ambos, puesto que de allí, no de otras esferas del poder, toda la gestión de la vida del indio, como posteriormente ocurrirá con el mestizo, amén de los afro-descendientes, se inventará con narrativas apelativas, así como las benefactoras del poder central y centralizador (Grosfoguel, 2012). El discurso de vasallaje violento del indio, queda

⁶ Nacido en España, preside el Consejo de Indias. Posteriormente instruye varias expediciones en América por petición del rey Felipe II. Realiza estudios de astronomía y geografía en virtud de lograr sistematizar los conocimientos del Nuevo Mundo. Al reformar el Consejo de Indias, comprende que se debían profesionalizar la encomienda de sistematizar todo lo concerniente a la Corona en España. Crea a partir de ello el cargo de Cosmógrafo Real y Cronista Mayor.

subsumido, al menos temporalmente, por el de “pacificación cristiana”. Abrazar la “fe verdadera” era primariamente reconocer la idolatría de la vida anterior como fuente de perdición.

Es precisamente ese punto que nos permite establecer en nuestra investigación genealógica los principios sobre los que se gesta la gubernamentalización americana. Eufemizada la “Guerra Santa” contra los infieles, las políticas de vigilancia del binomio Iglesia-Corona sobre las poblaciones en las Américas, tuvieron como núcleo discursivo-accionario la sospecha sobre el indio. La evangelización “pacífica” de las nuevas tierras convive con la militarización de los territorios, es decir, con el empleo “justo” de la violencia sobre poblaciones que siempre, por su propio Estado de Naturaleza, aislamiento, idolatría, rudeza e ignorancia, serían vigiladas con mucho recelo.

El contexto, principalmente en el centro norte – Caribe de América, en el que se desarrolla el tribunal “De las Casas-Sepúlveda, entre 1500-1580, (como decíamos primer siglo de la conquista) estuvo lleno de conflictos, rebeliones y epidemias. La implementación del régimen de encomiendas en el Caribe, como los primeros “experimentos” misionales en este periodo conllevó a una casi indetenible desaparición de los pueblos con lo que se estableció un violento contacto.

A su paso, la avanzada evangelizadora produce desapariciones de pueblos completos que se resistieron a las opciones de “abrazar la fe” o morir, como bien se había realizado en contra del mundo islámico y judío. Las prácticas religiosas, el idioma, los ritos relacionados con la fecundidad, la agricultura, la astronomía, entre otros elementos que diferenciaban al “otro” del “ego conquistador”, fue fagocitado por el prisma teológico cristiano y metafórico como una enfermedad. En esto reside la capacidad para condensar cualquier elemento identitario del indígena por los juicios de valor cristiano que es reiterado a lo largo y ancho de la colonización americana hasta acentuarse como “colonialidad naturalizada” en el siglo XVIII y XIX. El indio, además de estar siempre bajo sospecha, representó (y creemos que aún lo representa para el poder) la peligrosa dimensión del aislamiento que concede su Estado de Naturaleza y ante lo cual se debió intervenir para remediar los males ficcionalizados por sus propios “galeños espirituales”.

4. El siglo XVI, la era de los gobiernos, las conductas y las direcciones.

La gubernamentalidad es trazada por diversas genealogías constituidas a su vez por dispositivos⁷ que configuran la racionalidad del estado moderno. La diferenciación entre el Estado de justicia medieval y el surgimiento del Estado moderno, se le llama gubernamentalidad. (Castro Gómez; 2010) En nuestra investigación la gubernamentalidad es detectada por diversos discursos que el poder asume para construir “alteridades congénitas” marcadas asimétricamente sobre el otro, como elemento diferenciador de quien lo enuncia-ubica dentro de esa “frontera”.

En los primeros cien años de la conquista americana, se emplearon un conjunto de técnicas, argumentos, dispositivos y medios para conducir el comportamiento de los individuos, dibujados como perezosos, indolentes, apostatas, infieles, ignorantes, bárbaros, insensibles, idólatras, antropófagos, entre otros calificativos de un extenso corolario racista. No hay gubernamentalidad que no atienda el “otro” como problema, es decir, para la mentalidad de quienes gobiernan, el otro es un problema en tanto que es configurado como diferencia (de quien domina) que debe ser vigilada, conducida y de ser posible sometida en función de un beneficio (salvación) prescrito por quien lo construyó como diferente. En resumen, la función primigenia de la gubernamentalidad, es la construcción-conducción de aquel que la miopía del poder ubica fuera de los márgenes normales de la vida en sociedad (occidental). Concerniente a este concepto, escribe Axel Rojas:

“La noción de gubernamentalidad, permite ver cómo operan las estrategias, tácticas y autoridad que se plantean como propósito el bienestar de individuos y poblaciones, o la eliminación de los conflictos que los afectan, y que en consecuencia procuran conducirlos a la adopción de mejores prácticas de vida o, en general, a la alteración de su conducta” (Rojas, Axel. 2011; p: 175).

El gobierno de las mentes sobre los individuos no se ejerce sin autoridad y ésta existe en las “mentes gobernadas” gracias a los múltiples

⁷ Al respecto, señala Deluze en la obra: “Foucault, filósofo. Qué es un dispositivo” (1990), sobre la categoría “dispositivo” empleada comúnmente por Foucault en buena parte de su obra, escribiendo que es un conjunto o madeja multilineal que no abarcan ni rodean sistemas, (sujeto, objeto, lenguaje); sino que siguen direcciones diferentes que se bifurcan, quebradas muchas veces, siempre en desequilibrios y siguiendo direcciones distintas, muchas veces contradictorias. Los dispositivos, comprenden una imagen crucial dentro de las genealogías (arqueológicas) de Foucault, al cual Deluze, sabe muy bien precisar y posicionar dentro del discurso filosófico de Foucault.

argumentos persuasivos en virtud de que dicha autoridad sea reconocida por los gobernados como algo inexorable en su destino como individuos. De ahí que las “soluciones” que ofrecen los trazos del poder gubernamental, sean también definitorios y vinculantes con la identidad que el propio poder le asigna a los gobernados. En esta dirección señalan Papalini, Córdoba y Marengo:

“De nada sirve un problema si no ha de plantearse una posible solución. La regulación de la conducta de los sujetos en un determinado sentido depende de la aplicación, por parte de las autoridades pertinentes, de ciertas normas consagradas por algún cuerpo de conocimientos legítimos” (Papalini, V; Córdoba M; Marengo L; 2012. p: 197)

En esta investigación ese “cuerpo de conocimientos legítimos” tuvo como epicentro epistémico a la escritura alfabética indo-europea; el cristianismo católico como autoridad en el manejo de las soluciones y la corona española como derivación del poder eclesial, al menos hasta bien desarrollado el siglo XVI. Para ello el conocimiento teológico consagró la posición de gobernantes y gobernados, hasta expandirse, con sus técnicas, procedimientos, medios y dispositivos a la naciente racionalidad política del Estado moderno, fundamentado en el conocimiento “estadístico” como derivación de otras fuerzas que subyacen en Europa relacionadas con la “mathesis”, “ideal de la ciencia clásica”. (Castro Gómez, 2010)

En síntesis, nos resulta clave precisar en términos generales las razones por las que Foucault llama al siglo XVI el siglo de las conductas, los gobiernos y las direcciones y cómo esto se vincula con lo desarrollado hasta esta parte con la genealogía en nuestra investigación. A saber:

1. De la “teología” se pasa a la “teo-política”. El discurso teológico constituyó en más de la mitad del siglo XVI, el discurso de la supremacía del poder eclesial que simultáneamente conformó su posicionamiento político. Esto quiere decir, no solamente que la función del Rey designado (por dios) debe ser la de gobernar a sus súbditos como un pastor gobierna a sus ovejas o como los dioses gobiernan a los hombres, sino que el Estado moderno surge precisamente de la fusión, lenta, progresiva y amoldada a las propias necesidades e intereses del mercado colonial. La construcción política de este Estado, pasa, necesariamente por las narrativas discursivas que sobre los sujetos distintos al “ego-conquistador” se enuncian, en virtud de “erguirse” como autoridad legítima frente a estos, aún en su propia resistencia.

2. Las primeras construcciones epistémicas sobre el otro, descienden de las cúspides teológico-académicas que a lo sumo en la época, constituyó la misma cara, la misma moneda. Nos interesa el cristianismo como programa de gobierno, expresión consecuente y multiforme de la razón pastoral. La iglesia cristiana cumple la función de gobierno sobre la vida cotidiana para conducir (al mundo inferior de los infieles) a la salvación de sus almas. Las “técnicas de conducción de la conducta”, dentro de lo lógica de la razón pastoral, conforman un complejo conjunto de decisiones, proclamas, ordenanzas, discursos, mucho de los cuales quedan “reducidos” a la escritura y a las líneas invisibles de las ramificaciones del poder político-ecclesial.

3. El Poder Pastoral es un conjunto de técnicas relativas a la dirección de la conciencia, el cuidado de las almas y la confesión de los pecados. A la vez, son técnicas de individuación multidireccionales, pues, se “vigilaba” a quien se consideraba fuera del orden lógico de la teología cristiana, pero sin que ello significara que el propio “pastor” escapara a esta “múltiple observancia” y cuidado sobre el “sí mismo”. Las llamadas reducciones (indígenas), posteriormente misiones y todo el régimen pastoral desarrollado a partir o dentro de la “lógica arquidiocesana” confirma la forma cómo se articularon los “Principios de la racionalidad de las Técnicas pastorales” en las Américas.

Conclusiones

Las definiciones básicas que se emplearon como puntos de partida del iusnaturalismo, resultaron decisivas para establecer los proyectos políticos de la gubernamentalidad moderna. La artificialidad del hombre aislado, que encarna el Estado de Naturaleza, más que consecuencia de la especulación intelectual, es su ubicación geopolítica.

El *iusnaturalismo*, se convierte en uno de los primigenios pasos en la larga marcha hacia la gubernamentalización de la vida humana, cuando desde un ángulo enunciativo primariamente europeo, sus disertaciones antropológico-jurídicas determinaron que el destino del Estado Natural del hombre, es precisamente vivir bajo la *ratio gubernamentalis* del Estado Político. El indio, al igual que el Estado de Naturaleza, son la cara de la misma moneda: ambos son construcciones ficcionales, abstracciones

fundamentales desde la cual se derivan un conjunto de decisiones contractuales que de una u otra manera ha legitimado la dominación del espectro de las culturas colonizadas por Occidente.

La construcción antropológica del “otro” comienza aparecer dentro del razonamiento iusnaturalista, como aquello que estando aislado se encuentra en claras condiciones asimétricas frente aquello que aparece como el destino inexorable de “lo constituido”. Al hombre que está en Estado de Naturaleza, a través de la razón pastoral y conjuntamente con la razón política del Estado civil, se le marcará su “circulo sagrado” al que refiere Foucault, como juegos de exclusión social y posterior reinserción espiritual.

Referencias bibliográficas

BARBA, Francisco Esteve. (1965). Cultura Virreinal. Madrid, Salvat Editores.

BARNES, Harry Elmer (1980) Historia de la economía del mundo occidental. Hasta principios de la segunda guerra mundial. México DF Unión tipográfica editorial.

BEUCHOT, Mauricio (1985) La querrela sobre la Conquista. Una polémica del Siglo XVI. México DF, Siglo XXI Editores.

CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco (1985). Voluntarismo y contractualismo: una visión sucinta de la escuela de derecho natural. Revista de Fundamentación de las instituciones Jurídicas y de derechos humanos. Universidad de Navarra. Vol. 13 (p. 61-109)

CASTRO GÓMEZ, Santiago. (2010). Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá. Universidad Javeriana Pontificia. Instituto PENSAR. Siglo del hombre Editores.

(2011) La Historia natural en el orden clásico y geopolítico del saber. En Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia. Alcaldía Mayor de Bogotá.

DUSSEL, Enrique (1974). El dualismo en la antropología de la Cristiandad. Barcelona, Nova Terra.

(1979). El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

FOUCAULT, Michel (1964). Historia de la locura en la época clásica. Vol. I.

México DF. Fondo de Cultura Económica.

_____ (1978). Seguridad, territorio y población. Fondo de Cultura Económica. México

FERNÁNDEZ, Ana María (2009). Las diferencias desiguales: multiplicidades, invenciones y transdisciplina. Revista Nómadas, No 30. Enero -Abril 2009, pp. 22-33

GAUDIO, Mariano (2010) El Estado natural del hombre es el Estado. Revista de Estudios sobre Fichte. Verano de 2010. [http://. Ref.revues.org/324](http://.Ref.revues.org/324)

GROSFUGUEL, Ramón (2012) El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Franz Fanón: ¿“Teorizar desde la zona del ser o desde le zona del no-ser”? Revista Tabula Rasa. No. 16. Enero-junio 2012, pp.79-102

HERRERA LUQUE, Francisco (1991). La Huella Perenne. Caracas, Editorial Pomaire

LUQUE, Guillermo (2010). Venezuela. Medio siglo de historia educativa. 1951-2001. De la invisibilidad a la palestra pública: 50 años de educación indígena en Venezuela. Esteban Emilio Mosonyi y María Suárez L. Caracas, Ediciones del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria. Centro Internacional Miranda

LEÓN, Antonio (1954). La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de indias. Madrid, Salvat Editores.

PAPALINI, Viviana; CÓRDOBA, Marceo; MARENCO, Leonardo. (2012). Estudios de la gubernamentalidad: la subjetividad como categoría de la política. Revista Astrolabio No. 8, pp.190-208

RAMA, Ángel (1985) Crítica a la Cultura en América Latina. La Ciudad Escrituraria. Caracas, Biblioteca Ayacucho

ROJAS, Axel. 2011. Gobernarse por la Cultura. Interculturalidad y Educación para grupos étnicos en Colombia. Revista colombiana de antropología. No 2 Vol. 47.

TURBERVILLE, A.S. (1965) La inquisición española. México DF, Fondo de Cultura Económica.

La Totalidad dominante desde Dussel como generadora de alienación identitaria.

The dominant Totalit from Dussel as a source of identity alienation

Jairo Marcos

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Madrid, España

jmarcos@desplazados.org

Resumen

El sistema-mundo construido desde la modernidad se rige por el esquema de la 'Totalidad', categoría que, entendida desde Dussel como la universalización impuesta, supone la alienación del no-Ser, la aniquilación de los otros mundos posibles. Este artículo parte de dicha Totalidad, en la que el sujeto (post)moderno privilegiado se erige en el criterio último de verdad y hace de los Otros sus enemigos (calificándoles de 'bárbaros', 'infiel'os o 'salvajes', una terminología actualizada bajo las etiquetas de 'ilegales', 'refugiados' o 'terroristas'). La identidad que está en juego es ontológica, la que admite únicamente lo igual. Es la identidad reducida a la esencia por la que pasan autores como Hegel, Nietzsche, y Habermas. Pero, como defienden estos párrafos a partir de Lévinas y Dussel, la finitud del ser humano como humano provoca que la Totalidad no esté nunca perfectamente cerrada. La clave reside en la experiencia alterativa que posibilita la identidad positiva.

Palabras Claves: Totalidad, identidad, dominación, Otro

Abstract

The world-system constructed since Modernity is governed by the scheme of 'Totality', a category that, understood from Dussel as the imposed universalization, it supposes the alienation of the non-Being, the annihilation of other possible worlds. This article starts from the aforesaid Totality, in which the privileged (post)modern Subject becomes the ultimate criterion of Truth and turns the Others into his enemies (qualifying them as 'barbarians', 'infidels' or 'savages', an updated terminology under labels such as 'illegals', 'refugees' or 'terrorists'). The identity that is at stake is ontological, the one that admits only the equal. It is the identity reduced to the essence, the one considered by authors such as Hegel, Nietzsche and Habermas. But, as these paragraphs defend from Lévinas and Dussel, the finitude of human being as human causes that Totality is never perfectly closed. The key lies in the alterative experience that enables positive identity.

Keywords: Totality, identity, domination, Other.

Introducción

Categoría clave para sumergirse en el pensamiento occidental, la ‘Totalidad’ desde Dussel se condensa en el sacrificio del *Otro* para beneficio de lo *Mismo*, en la negación de quienes están *más allá* de mi-nuestro-mundo para defensa de la subjetividad absoluta, en la fabricación del no-*Ser* para mayor gloria del *Ser*, en la aniquilación de otros mundos posibles para respaldo del único paradigma vigente. “La totalidad del mundo es el punto de partida; es la experiencia primera; la que está fundando toda experiencia posterior” (Dussel 1979/1995 89). El sistema-mundo construido desde la modernidad se rige por el esquema lógico-interpretativo de dicha ‘Totalidad’: lo construido por el hombre para sentirse seguro, los mimbres desde los que explicar los fenómenos y construir la percepción de las cosas. Como globalidad esférica de sentido, la *Totalidad* es cerrada: fuera de ella no hay sentido alguno, sólo el sin-sentido.

Es el caso del antiguo cosmos griego, donde el destino está prefijado, donde la historia es repetición y donde la máxima perfección es la contemplación. Es también la gramática moderna, donde el sujeto pensante se erige en el criterio último de verdad, en la razón última de todo raciocinio, donde el *Yo*¹ juzga a los *Otros* calificándolos de ‘bárbaros’, ‘infieles’ o ‘salvajes’, una terminología actualizada bajo las etiquetas de ‘inmigrantes’, ‘ilegales’, ‘refugiados’ o incluso ‘terroristas’. “Lo otro (...), no tanto el objeto inanimado o la naturaleza como el otro hombre, (...) es apenas un ejemplar reductible a la noción general, a la totalidad” (Vattimo 1992 76-77).

1. La diferencia interna

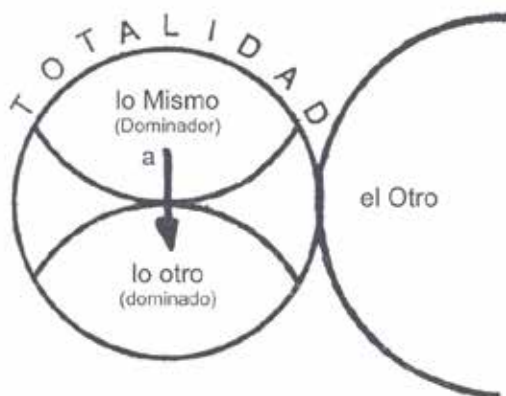
La asunción acrítica del sistema vigente priva a la filosofía de cualquier punto de apoyo exterior, con la consiguiente divinización de la *Totalidad* y el sacrificio² de los *Otros* que exige su culto. Es una lógica en la que lo

1 Este Yo mayúsculo se ha manifestado en filosofías muy diferentes entre sí: razón discursiva solitaria (Descartes), objeto de instinto sentimental (psicología inglesa), término de la actividad moral (Kant, Fichte), espíritu subjetivo (Hegel), dialéctica de la naturaleza (Marx), invención proyectiva (Dilthey), reflexión fenomenológica (Husserl), etc. Un repaso a estos *Egos* filosóficos puede leer en (Lain 1961/1968 35-207).

2“El hombre europeo, al matar al otro, mata la epifanía del Absoluto alterativo. (...) Cuando el ‘centro’ reconozca su falta (...), cuando se produzca el reconocimiento del Otro, solo entonces surgirá la posibilidad de la revelación del Absoluto alterativo, [que] (...) será el punto de apoyo de la crítica que se

Mismo originario se diferencia solo internamente, en la *diaforein* griega, en la *differentia* latina, en la *Unterschied* alemana. El mundo totalizante se cierra protegido por su propia *Mismidad*. No hay cabida para otros mundos, para la diversidad, para la novedad radical. Apenas existe diferencia interna (ver la Figura 1), entre un lo *Mismo* y un lo otro, que no es el *Otro* plural de la exterioridad y por eso hay que escribirlo con minúscula en el primer caso y con mayúscula en el segundo. Es lo otro diferente, en una cualidad, *di-ferente*, que remite a la partícula latina *dis* (división o negación) y el verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar); pero no es el *Otro* distinto, lo *dis-tinto* de la partícula de negación *dis* acompañada del verbo *tingere* (pintar, poner pintura), que añade diversidad sin suponer la unidad previa. Es una diferencia interna que implica y supone la unidad: lo *Mismo*.

Figura 1



Lo Mismo, lo otro y el Otro. Fuente: modificación propia, desde (Dussel 1975 17 y 1980/1990 13).

El *Otro* es negado como otro, interiorizado como cosa, definido desde el *Ser* de la *Totalidad*, es decir, desde el *Ser* dominante. “Es así como, de pronto, la ontología se mancha de sangre. (...) Se transforma (...) en ‘ideología’ (...). Tapa el sentido real del mundo y, a la vez, niega el mundo ejerza en el nuevo sistema que se organice mundialmente”. (Dussel 1979/1995 219). En el momento de la publicación de este libro, a finales de los años 70, el pensamiento de Dussel aún permanecía encerrado en una Otredad absoluta, a modo de salvación contrahegemónica erigida frente a la Totalidad. Su posterior evolución hacia el Otro plural pivota en torno a la fundamentación de la ética desde un principio material que sustituye la hipótesis de una económica trascendental.

‘del Otro’. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho de ser ‘el mundo’” (Dussel 1975 126).

Convertida en ideología, “la ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son ‘una y la misma cosa’. Identidad del poder y la dominación, el centro, sobre las colonias de otras culturas, sobre los esclavos de otras razas. El centro es; la periferia no es. El ser es” (Dussel 1977/2014 27)³. El sistema-mundo se hace realidad en ese uno que engloba todo lo que habita en el mundo. La identidad como fundamento, el *Ser* como lo idéntico a sí mismo, la *Totalidad* como lo que engloba la realidad, el *Ego cogito* como la única substancia sobre la que cabalga la filosofía. “El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones. (...) La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado tiene el esqueleto del sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un ‘yo pienso’” (Lévinas 1961/2002 60).

La modernidad nace con la noción de ‘identidad’ como subjetividad universal entre sus brazos⁴. Y prolongándose en la post-modernidad, se refuerza esa identidad “sobre el fundamento de la exclusión. Solo pueden quedar englobados pertinentemente los idénticos, los que portan en sí ciertos requisitos esenciales. (...) El espacio delimitado por la identidad es concebido como un espacio homogéneo, donde las partes son iguales entre sí al punto que se hacen perfectamente prescindibles. (...) Lo idéntico se afirma y adquiere seguridad al cercar o exterminar lo alterativo” (Cerutti 1996 28-29). El *Mismo* que se autoafirma como absoluto no puede entablar una relación con el *Otro* plural sin privarlo inmediatamente de su alteridad. No hay relación, sino dominación alienante.

La *Totalidad* es lo *Mismo* (*to autó, das Selbe, le Mème*), manteniendo una mayúscula que permite evoluciones pero no cambios radicales. Es el ejemplo de la semilla y la flor, que permanecen idénticas pese a su diferente despliegue: la semilla crece y se hace árbol, el árbol germina y se hace flor; pero la flor ya estaba en potencia en la semilla. El discurso de

³Amparados por esta lógica es como articularon algunas culturas clásicas helenístico-romanas los intereses de las clases dominantes esclavistas, justificando su dominación desde el horizonte del ser mismo. Y así es como se llega a la afirmación aristotélica de que el esclavo es por naturaleza esclavo: “Por naturaleza están definidos la mujer y el esclavo” (Aristóteles ca. 330 a.e.c./2007 46).

⁴La preocupación por la identidad no es, obviamente, nueva. Hasta podemos decir que la Modernidad nace de ella y con ella. El primer nombre moderno de la identidad es la subjetividad. El colapso de la cosmovisión teocrática medieval trajo consigo la cuestión de la autoría del mundo y el individuo constituyó la primera respuesta. El humanismo renacentista es el primer afloramiento de la individualidad como subjetividad” (Santos 1994/1999 120) [Traducciones del autor].

la *Totalidad* es en realidad un monólogo, un irse moviendo a través de sus supuestos, que acaban convertidos en argumentos antes de ser teoremas científicos y, en última instancia, conclusión cierta e incorregible... hasta ser falseados por supuestos que alcanzan nuevamente la categoría axioma. Es la verborrea de *una* parte del mundo, que se constituye en *el* mundo natural, al que diviniza afirmando su eternidad.

2. Monólogo filosófico

Esta sintaxis argumentativa entre lo *Mismo* y lo otro es una constante en la Filosofía. Los presocráticos se debatieron abiertamente entre lo *Mismo* y lo otro. Es un lo otro en lo *Mismo* como diferencia, no el *Otro* ante lo *Mismo* como distinto. Y reaparece en Parménides⁵, en Platón⁶, en Aristóteles⁷ y también en Plotino⁸. El ser es *physis*, aquel horizonte desde el que se avanza; y es *aídon*, eterno, desde-siempre; además de *to theion*, lo divino, y *pan-theion*, la totalidad divina. La modernidad repite estos mismos esquemas: “Va intro-yectando ‘el Otro’ en ‘lo Mismo’ hasta que la totalidad, como única substancia, imposibilita una alteridad real” (Dussel 1973 108); sobre todo Hegel⁹ e incluidas las sospechas de Marx¹⁰ y Nietzsche¹¹. Este Uno es fundamental porque su unidad es el todo, es decir, lo Único, lo que no se puede rebasar, la *Totalidad*.

Es el saber absoluto condensado en Hegel y por el que transcurre una y

5 “El ser es, el no ser no es” (Heráclito, Parménides y Zenón 1983 49).

6 Uno de los opuestos platónicos fundamentales era lo Mismo *versus* lo otro, en una lógica en la que lo otro de lo otro es lo Mismo, de igual forma que lo Mismo de lo Mismo es lo Mismo. Y es que, para Platón, la Unidad es el ámbito último de su filosofar; lo Uno es aplicable a todo, lo que trasciende todo, la Idea suprema irrebable, incluso para la pluralidad, entendida como lo otro de lo Uno. La exterioridad era impensable para Platón, quien reflexiona acerca de un mundo “capaz por su propia excelencia de convivir consigo mismo, sin necesitar de ningún otro” (Platón ca. 360 a.e.c./2010 209). En el diálogo entre Sócrates, Parménides, Zenón, Aristóteles y Pitodoro, el primero interpela al segundo como sigue: “Pues tú, en tu poema, afirmas que el Todo es uno y nos ofreces hermosas pruebas de ello; y él, por su parte, dice que lo múltiple no existe y presenta en tal sentido muchas y muy estimables pruebas” (Platón ca. 360 a.e.c./1971 45).

7 “El alma es, en cierta medida, todos los entes” (Aristóteles ca. 330 a.e.c./1988 241).

8 “El ser es en toda su plenitud cuando asume la forma de pensar y de vivir. Luego en el Ente existen juntos el pensar, el vivir y el ser. Luego si es Ente, sería además Inteligencia, y si es Inteligencia, será además Ente, y así el pensar existirá junto con el ser” (Plotino ca. 270 e.c./1998 129).

9 Hegel parte de la unidad de la dialéctica mismo-otro y, de ahí, el *Mitsein* heideggeriano se corresponde *con quien soy* en mi-nuestro-mundo, una forma de solipsismo neutro ontológico, pero no una relación con el Otro exterior. (Ver Hegel 1807/1973).

10 El proletariado en Marx (y en Engels) aparece más desde su negatividad (económica) que desde la afirmación de su exterioridad. Dicho proletariado es la ‘clase universal’ por su negatividad dialéctica. No se corresponde por tanto con la exterioridad dusseliana, que la incluye pero va más allá. (Ver Marx 1848/2005).

11 “Poseemos ya (...) la ‘enseñanza de los Misterios de la Tragedia’: la concepción universal del monismo universal” (Nietzsche 1872/1969 68).

otra vez el pensamiento eurocéntrico, hasta las correcciones postmodernas de Apel (ver 1987/1991), cuya ética del discurso traslada el solipsismo del *Yo* a la fortaleza igualmente aislada del *Nosotros*¹² que argumenta consensualmente lo Mismo cual comunidad de comunicación real amparada por la proyección teórica de una comunidad de comunicación ideal. Es la *Totalidad* unidimensional denunciada años antes por Marcuse (ver 1964/2016): el hombre gobierna desde sí y para sí, un *Hombre* mayúsculo concreto sin *Otro*, al que ha eliminado o esquilado, un *Hombre* único, principio y fin del discurso. Lo que no advierten Apel [ni Habermas (ver 1981/1999)] es que en su consenso no hay nada nuevo, diferente, exterior; es el eterno retorno de lo *Mismo*, pero esta vez sin las cláusulas nietzscheanas (ver Nietzsche 1872/1969), sino a través de un regreso que cuenta con el beneplácito de la comunidad de iguales.

En su discurso, la Filosofía se ha decantado por el *to autó*, por lo *Mismo*, bien en su forma cosmo-lógica (para los griegos los contrapuestos estaban siempre incluidos en la Totalidad), bien en su forma logo-lógica (al descartar a Dios, la Modernidad se queda sólo con el hombre), pero en todo caso dentro del solipsismo de la *Totalidad*. La *Totalidad* moderna es la del solitario *ego cogito* personal. Su *Mismidad* solipsista elimina toda posible alteridad radical; el *Otro* queda incluido neutramente en lo *Mismo*.

El pasaje de la potencia al acto implica un despliegue argumental de dirección única. El único movimiento posible de lo *Mismo* es su eterno retorno (Nietzsche o, a través del consenso, Apel y Habermas), su reiteración [Heidegger (ver 1927/2009)¹³], su sí-mismo-como-otro (Ricoeur¹⁴). Por eso la flor termina convirtiéndose en fruto, que se hace semilla, y la se-

12 Esta primera persona del plural, superación del solipsismo moderno, cae en el mismo exclusivismo solo que ampliado. El excluido a priori sigue quedándose fuera del consenso real, al igual que sucedía con el otrora ‘esclavo por naturaleza esclavo’ aristotélico, lo que pone en cuestión el acuerdo alcanzado.

13 Lévinas hace esta implacable lectura de la reificación heideggeriana de lo Mismo: “En Heidegger, (...) la libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre. (...) La dialéctica que concilia así la libertad y la obediencia en el concepto de ‘verdad’ supone la primacía del Mismo, a la que lleva toda la filosofía occidental y por la cual se define. (...) No es pues una relación con lo otro como tal, sino la reducción de lo otro al Mismo. ‘Yo pienso’ se convierte en ‘yo puedo’, en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. (...) La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío. (...) Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia” (Lévinas 1961/2002 69-70).

14 “Lo Otro no es solo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido” (Ricoeur 1990/1996 365). El filósofo francés se centra en otro dentro-de-sí, en un yo ubicado en el interior de la Unidad, en una “modalidad de la alteridad, el *ser-cominado en cuanto estructura de la ipseidad*” (Ricoeur 1990/1996 396).

milla vuelve a comenzar el ciclo. En realidad, no hay pasado ni futuro sino el eterno devenir de lo *Mismo*. Esta repetición será la fuente de la dominación¹⁵, por la que, en el plano práctico, el *Hombre* europeo se autoafirma primero con la Conquista de Abya Yala: *ego conquiro*. En el plano teórico, la sintaxis se conjuga en diferentes fórmulas, como las del *homo homini lupus* [“el hombre es un lobo para el hombre”, popularizada por Hobbes (ver 1651/1980)] y la “voluntad de poder” (ver Nietzsche 1883/2003).

La dominación de lo *Mismo* sobre lo otro (flecha *a* de la Figura 1) es vertical y de dirección única, de arriba a abajo; el opresor o dominador se gobierna por sí y a partir de sí, subyugando a la otra parte de la sociedad, al *Otro*, las personas dominadas. Ese *Otro* plural permanece *afuera*, convertido en no-ser. Cualquier distinción le es totalmente insoportable a la *Totalidad*, que reprime cualquier intento en ese sentido y por eso no hay vínculo alguno entre lo otro y el *Otro*. “Lo más grave es que el Otro (...) queda reducido a ser una idea, un objeto, el sentido constituido desde un ‘yo constituyente originario’: el Otro es identificado, cosificado, alienado en un mero *cogitatum*” (Dussel 1974 211).

3. Identidad negativa

La identidad que está en juego es ontológica. Responde a la pregunta por lo dado, por lo ser-sido, por lo puro que exige ser protegido. Es la identidad negativa, ontologizada, que excluye lo dis-tinto, que admite únicamente lo igual, que solo dialoga en contextos homogéneos, que hace de los individuos partes prescindibles de la *Totalidad*, que equipara dicha *Totalidad* a la unidad sin componentes, que reniega de unas exterioridades a las que aliena cuando no extermina. Es la identidad reducida a la esencia. “Instala a los hombres en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen. (...) Los que pertenecen a la misma comunidad son ‘los nuestros’. (...) En cuanto a los otros, a los que están del otro lado de la línea, jamás intentamos ponernos en su lugar (...). Solo cuenta el punto de vista de ‘los nuestros’” (Maalouf 1998/2010 38).

La *Totalidad* tiende a totalizarse, a expandir su mundo tanto temporal

15 La raíz de ‘dominación’ radica en el sustantivo latino *dominus*, señor. Desde el momento en que *un alguien* se hace dueño de *otro alguien*, lo cosifica, lo esclaviza, reduce a la persona a mero objeto o servicio.

(eternizando su estructura presente) como espacial (incluyendo de forma intrasistémica a toda exterioridad posible) y epistemológicamente (repartiendo ignorancias entre quienes no comparten los valores establecidos). “Lo Mismo determina a cualquier Otro, sin que nunca lo otro determine al Mismo” (Lèvinas 1991/1993 28). La lógica de la Totalidad es compleja en su simplicidad: en el sistema (primer momento), el *Otro* (segundo momento) es alienado (tercer momento). La *otrificación* convierte al *Otro* en lo *Mismo*, en mera parte funcional y prescindible del sistema. “‘El Otro’ (libre) pasa a ser otro, distinto de sí, una cosa, (...) se convierte en oprimido, ‘pobre’ como categoría compleja (...), ‘el Otro’ despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado *en instrumento* para los fines del dominador, el señor: el ídolo, el fetiche” (Dussel 1986:258). La dominación fuerza al *Otro* a entrar en un sistema que lo aliena¹⁶.

Alguien es apropiado como nadie, el *Otro* plural es poseído por lo *Mismo*. Esta alienación usurpa la dignidad de un pueblo, de un grupo o de un individuo para dársela convertida en instrumento a un poseedor individual o colectivo. De esta forma, los hijos, las mujeres y las periferias son alienados por los progenitores, los varones y el centro, respectivamente. La dignidad del *Otro* se deshumaniza para hacerla girar en torno al centro de la *Totalidad*. El *Otro* “ha sido alienado (hecho otro que sí). La alienación del otro se presenta como momento negativo con respecto a su dignidad intrínseca” (Dussel 1994b:122). Lo *Mismo* se encierra en su solipsismo¹⁷ para reforzar su *Mismidad*. Se convierte en lo neutro, desde-siempre y desde-dentro, desde la interioridad de la unidad, allí desde donde son posibles los momentos diferenciales. En la (lógica de la) *Totalidad* no se trata de una cosificación del *Otro* que viene desde *afuera* (alienación sólo posible en una lógica de la alteridad), sino de una alienación de lo otro en lo *Mismo* (flecha *a* de la Figura 1). ‘Lo Mismo’ diverge en dos polos: el dominador y el dominado.

La alienación de los *Otros* y las *Otras* lo funda filosóficamente la ontología del Norte¹⁸. Se sostiene económicamente por la *financiarización*

16 ‘Alienación’ deriva del latín *alienus* (lo que es de otro, extraño, remoto, fuera de), término que engloba las acepciones alemanas *Enfremdung* (de *Fremde*, extranjero) y *Entäußerung* (de *außer*, fuera de).

17 *Solum* en latín significa solitario, desierto.

18 Europa, “en nombre del Ser, del mundo humano, de la civilización, aniquila la alteridad de otros hombres, de otras culturas, de otras eróticas, de otras religiones. Incorpora así a aquellos hombres o, de otra manera, despliega violentamente las fronteras de su mundo hasta incluir a otros pueblos en su

global de la economía¹⁹; políticamente se produce con el imperialismo²⁰; lo ampara el patriarcado²¹; se mantiene bajo el paradigma del trabajo²²; y se impone igualmente a través de la adoración a una religiosidad cerrada²³. “El proyecto del sistema imperante se impone a todos, unívocamente. (...) Por todos los poros. Quien resiste se lo secuestra, encarcela, tortura, expulsa, mata” (Dussel 1977/2014:94).

Esta variedad en las formas de otrificación es estudiada por voces críticas cercanas al giro decolonial, que bajo el rótulo de ‘colonialidad del ser’²⁴ se refieren a la dimensión ontológica que deshumaniza a parte del mundo bajo ejes de poder que afectan “no sólo (...) a quienes son inferiorizados, deshumanizados, sino también a quienes se imaginan a sí mismos como superiores y encarnando el paradigma de la humanidad” (Restrepo y Rojas 2010 158). Santos (ver 2010 22-24 y 2005 160-162) ofrece una tipología quintuple de producción de ausencias: la lógica del saber excluyente, que fabrica no-seres ignorantes a través de la ciencia y la cultura hegemónicas; la lógica del tiempo lineal, que fabrica no-seres retrasados a través de su progreso, su modernización y su desarrollo; la lógica de la clasificación social, que fabrica no-seres inferiores a través de la naturalización de las diferencias (sexuales y raciales, principalmente); la lógica de la escala dominante, que fabrica no-seres locales a través de la entronización de lo universal y lo global; y la lógica productivista, que fabrica no-seres improductivos a través del paradigma del trabajo.

ámbito controlado” (Dussel 1977/2014 95).

19 “Esta globalización es la de un *sistema formal performativo* (el valor que se valoriza, el dinero que produce dinero: (...) fetichismo del capital) que se levanta como criterio de verdad, validez y factibilidad, y destruye la vida humana, pisotea la dignidad de millones de seres humanos, no reconoce la igualdad y mucho menos se afirma como re-sponsable de la alteridad de los excluidos, y acepta solo la hipócrita exigencia jurídica en cuanto a cumplir con el deber de pagar una deuda internacional (ficticia) de las naciones periféricas pobres, aunque parezca el pueblo deudor (...). Es un asesinato masivo; es el comienzo de un suicidio colectivo” (Dussel 1998/2009 567-568).

20 Dussel reescribe el encubrimiento de América el siguiente modo: “La ‘Conquista’ es un proceso militar, práctico, violento, que incluye dialécticamente al Otro como ‘lo Mismo’. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado, a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘asalariado’” (Dussel 1994a 41).

21 “En el capitalismo, la responsabilidad de sostener la vida se privatiza y se feminiza” (Pérez-Orozco 2014 176).

22 Friedrich Nietzsche ya advertía que lo Otro que el trabajo (el ocio, el esparcimiento) es penetrado por aquél, por su escala de valores (ver Nietzsche 1878/2001).

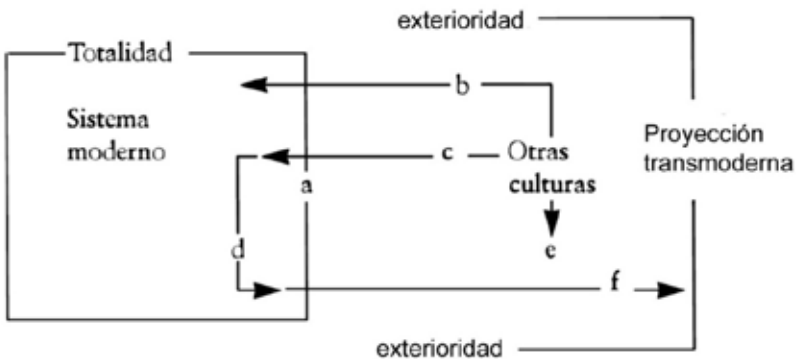
23 “Si la Iglesia continúa pensando la fe como un depósito de verdades más ciertas que las que asegura la ciencia, por ejemplo, terminará fatalmente por sucumbir. (...) Hablar de un Dios kenótico, o ‘relativista’, significa tomar en consideración que la época de la Biblia como depósito de ‘saber’ verdadero, garantizado por la autoridad divina ha pasado por completo, y que esto no es un mal al cual intentar adaptarse en espera de poder combatirlo con mayor decisión, sino que formar parte de la propia historia de la salvación” (Vattimo 2009/2010 69).

24 Concepto acuñado por Maldonado-Torres (ver 2007 127-167).

4. Distinción externa

La diferencia interna de la *Totalidad* agota las posibilidades de lo diferente. La post-modernidad (trazado *a* de la Figura 2) aparece como la última etapa de la modernidad, en la frontera donde termina su *Totalidad*. Ese *más allá* le correspondería a una exterioridad negada y excluida por la expansión moderna de la Europa hegemónica y su razón. Pero dicha post-modernidad con frecuencia se conforma con la diferencia interna de lo *Mismo*: “La multiplicidad es (...) la única posibilidad de supervivencia para la humanidad (...). No debemos olvidar nunca que el orden implica una multiplicidad que mantiene sus diferencias internas, y algunas veces también sus conflictos, tratando sólo de establecer un grupo de reglas a fin de evitar la violencia” (Vattimo 2006 27). En el sistema, el *Otro* queda incluido (flecha *b*) en lo *Mismo* como lo otro, por mucho que lo interpele activamente (flecha *c*), que aprehenda lo positivo de la propia modernidad (experiencia *d*). La afirmación del *Otro* en su exterioridad (proyección *e*) no es posible, no tiene cabida en la *Totalidad*. La construcción las transformaciones liberadoras (anhelo *f*) como síntesis de los momentos *c*, *d* y *e* no se produce en la modernidad, tampoco en la post-modernidad, sino en la trans-modernidad.

Figura 2



Totalidad del sistema moderno y su negación de la exterioridad. Fuente: Dussel (2001 405).

La exterioridad del *Otro* queda como un imposible sin-sentido. El *Otro*

plural es asimilado como lo otro, como mediación, como instrumento. El *Otro* es incluido en mi-nuestro-mundo como sujeto objetado, como el *Mit-sein* y la libertad heideggerianos.

Lo otro que se rebela ante la injusticia pasa a ser un peligro para la *Totalidad*, una exigencia de (volver a) ser que hay que eliminar. “Se trata de una situación ‘ellos o nosotros’, (...) la destrucción del ‘ellos’ es indispensable para ‘nuestra’ supervivencia y (...) matarlos es la *conditio sine qua non* para que ‘nosotros’ sigamos con vida” (Bauman 2000/2015 207). El impulso de lo *Mismo* por protegerse en el refugio de la uniformidad universal no es nuevo, pero lo más grave en el ámbito teórico de esta ontología de la *Totalidad* no es que la sociedad sea un producto irracional, sino que “no tenga ‘oposición’ y que haya orquestado toda forma de control para que una tal ‘oposición’ no pueda nunca jamás ya presentarse (al menos ése es su ideal). (...) Se niega el pensar crítico” (Dussel 1973 117).

Consideraciones finales: Identidad positiva

Pero la temporalidad, la finitud del ser humano como humano, provoca que la *Totalidad* no esté nunca totalmente totalizada. Es por obligación finita o, en términos baumanianos, fluyente, líquida. “La volatilidad de las identidades (...) es el desafío que deben enfrentar los residentes de la Modernidad líquida” (Bauman 2000/2015 189). *Pensar desde las periferias* implica precisamente comba aquella identidad negativa, ontologizada, hacia una identidad positiva, histórica, que responde a la pregunta por el proceso, por el ser-siendo (y no por lo ser-sido), por el contexto que debe ser aprehendido.

“Estas articulaciones con las instancias de la temporalidad (no tan simples como pasado, presente y futuro, aunque sean éstas las formas primarias para combinar) permiten advertir desde el inicio que la identidad (como proceso en curso) no es solo pasado (sido), sino también y de modo eminente presente y futuro (siendo) (...). En este contexto, la interioridad a la que alude la identidad está constituida por heterogeneidades, las cuales no significan demérito, sino riqueza y potencialidades del todo aludido por la noción. Es un todo o una unidad con diferencias en su seno, a las cuales reconoce y admite como algo valioso y no pasible de ser reducido a un común denominador. (...) El elemento definitorio de esta noción de ‘identidad’ no es la exclusión, sino la integración (...) en un todo que es (...) mucho más que la suma de las partes y que se mantiene irreductible, a su vez, a ellas tomadas aisladamente” (Cerutti 1966 21-22)²⁵.

A diferencia de la identidad negativa, esta identidad positiva es im-

25 Nótese el empleo de la minúscula a la hora de referirse a ese ‘todo’ y a esa ‘unidad’ heterogéneos.

pensable sin la experiencia de la alteridad, pues se forma como identidad desde el *Otro* plural, en un paradigma teórico-práctico consciente de la diversidad y que abre la totalidad (ya en minúscula) a un más allá de la suma de sus subjetividades y a un más acá de cualquier perfección proyectada.

La clave reside en la experiencia alterativa que posibilita esta identidad positiva. Tal es así, que las clásicas preguntas ‘¿quién soy yo?’ y ‘¿quiénes somos nosotros?’ dejan de ser los ejes sobre los que pivota el pensamiento, cediendo protagonismo a interrogantes antropológico-éticos por la alteridad plural fuera de mi-nuestro-mundo: ‘¿quién eres tú?’, ‘¿quiénes sois vosotros?’ y, más transformador aún, ‘¿quiénes son los Otros y las Otras?’, ‘¿quiénes somos nos-Otras, las víctimas?’. “El pensamiento comienza justamente cuando la conciencia (...) concibe la exterioridad más allá de su naturaleza viviente en la que está encerrada; cuando se convierte al mismo tiempo en conciencia de sí y en conciencia de la exterioridad que rebasa su naturaleza. El pensamiento establece una relación con una exterioridad no asumida. Como pensante, el hombre es aquél para quien existe el mundo exterior” (Lèvinas 1991/1993 28-29).

Así planteado, el pensamiento nace de una condición antropológico-ética, de la posibilidad de concebir una exterioridad a la *Totalidad* de mi-nuestro-mundo. Se resquebraja la *Totalidad* como lo que explica la realidad, se debilita la identidad como fundamento, se tambalea el *Ego cogito* como la única substancia sobre la que cabalga la filosofía. “La totalidad se constituye gracias al otro como tercero” (Lèvinas 1991/1993 41), afirma Lèvinas, todavía sin atreverse a reconocer en ese *Otro* plural no ya un tercero entre el yo y el tú, sino el *a priori* ético transformador.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Acerca del alma*, Trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1988, [Edición original: ca. 330 a.e.c.].
- Aristóteles, *Política*, Trads. Carlos García y Aurelio Pérez, Madrid, Alianza, 2007, [Edición original: ca. 330 a.e.c.].
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Trad. Mirta Rosenberg, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2015, [Edición original: 2000].
- Cerutti, Horacio, *Memoria comprometida*, San José, Universidad Nacional de Costa Rica, 1996.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México D.F., Fondo de Cultura Eco-

- nómica, 2014, [Edición original: 1977].
- Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1995, [Edición original: 1979].
- Dussel, Enrique, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1990, [Edición original: 1980].
- Dussel, Enrique, *Ética comunitaria*, Madrid, Paulinas, 1986.
- Dussel, Enrique, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*, La Paz, Plural, 1994a.
- Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994b.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 2009, [Edición original: 1998].
- Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- Heráclito, Parménides, y Zenón: *Poemas y fragmentos*. Trad. José Antonio Míguez, Eds. Josep A. Clua y F. Xavier Ortega, Barcelona, Avesta, 1983.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Trad. Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2002, [Edición original: 1961].
- Lévinas, Emmanuel, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1993, [Edición original: 1991].
- Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, Trad. Fernando Villaverde, Madrid, Alianza Editorial, 2010, [Edición original: 1998].
- Nietzsche, Friedrich W., *El origen de la tragedia*, Trad. Eduardo Ovejero, Madrid, Espasa Calpe, 1969, [Edición original: 1872].
- Pérez-Orozco, Amaia, *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de sueños, 2014, disponible en: http://riemann.upo.es/personal-wp/congreso-economia-feminista/files/2013/10/PerezOrozco_Amaia.pdf.
- Platón, Parménides, Trad. José Antonio Míguez, Buenos Aires, Aguilar, 1971, [Edición original: ca. 360 a.e.C.].
- Platón, Timeo, Trad. José M^a Zamora, Madrid, Abada, 2010, [Edición original: ca. 360 a.e.C.].
- Plotino, *Eneadas*, Trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1998, [Edición original: ca. 270 e.c.].
- Restrepo, Eduardo, y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2010.
- Ricoeur, Paul, “¿Hacia qué ontología?”, *Sí mismo como otro*, Trad. Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, 1996. 328-397, [Edición original: 1990].

- Santos, Boaventura de Sousa, *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, Oporto, Afrontamento, 1999, [Edición original: 1994] [Traducciones del autor].
- Vattimo, Gianni, *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Trads. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizgraji, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Vattimo, Gianni, *Laudatio y discurso: solemne acto académico de investidura como doctor honoris causa*, Trad. Teresa Oñate, Madrid, UNED, 2006.
- Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, Trad. María Teresa D'Meza, Barcelona, Gedisa, 2010, [Edición original: 2009].
- Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1991, [Edición original: 1987].
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Trad. Manuel Jiménez, Madrid, Taurus, 1999, [Edición original: 1981].
- Hegel, G. W. Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1973, [Edición original: 1807].
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trads. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2009, [Edición original: 1927].
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Trad. Antonio Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1980, [Edición original: 1651].
- Lain, Pedro, "Primera Parte: El otro como yo", *Teoría y realidad del otro*, I Vol. Madrid, Revista de Occidente, 1968, 35-207, [Edición original: 1961].
- Maldonado-Torres, Nelson, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Eds. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Bogotá D.C., Siglo del Hombre Editores, 2007, 127-167.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Trad. Antonio Elorza, Barcelona, Austral, 2016, [Edición original: 1964].
- Marx, Karl, y Friedrich Engels, *El manifiesto comunista*, Trad. Jesús Izquierdo, Madrid, Turner, 2005, [Edición original: 1848].
- Nietzsche, Friedrich W., *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Trad. Alfredo Brotons, I Vol. Madrid, Akal, 2001, [Edición original: 1878].
- Nietzsche, Friedrich W., *Así habló Zaratustra*, Trad. Andrés Sánchez, Madrid, Alianza, 1998, [Edición original: 1883].
- Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*, Trads. Antonio Barreto, et al. Madrid, Trotta, 2005.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trads. Carlos Morales de Setién, et al. Montevideo, Trilce, 2010.

Sentido común y prudencia. A propósito del deslenguado político..

Common sense, prudence. About the politically foul-mouthed.

Gladys Madriz

Universidad Central de Venezuela - Universidad Simón Rodríguez
Caracas, Venezuela
gladysmadriz@yahoo.com

Resumen

En este trabajo estudiamos la sinrazón y al deslenguado como expresiones de comportamientos políticos en nuestros días. Así pues, se trata de dar que pensar en torno a estos dos conceptos, referidos al ámbito político, tan abrumadoramente cotidianos en Nuestra América. Con esto en mientes, nos hemos propuesto realizar un análisis de carácter fenomenológico hermenéutico crítico con el fin de contribuir a comprender mejor el denominado *sensus communis*, o sentido común, así como la prudencia, frente a comportamientos políticos calificados de irracionales y de actitud deslenguada. Finalmente, como una modesta contribución del análisis realizado, podemos señalar a las denominadas diligencias del formar-se en el *sensus communis* y la prudencia, que expondré en el cierre del texto.

Palabras Claves: deslenguado, sinrazón, sentido común, prudencia, fenomenología hermenéutica

Abstract

In this work we study the unreason and the foul-mouthed as expressions of political behavior in our days. So, it is about giving reason to think about these two concepts, referred to the political sphere, so overwhelmingly daily in Our America. With this in mind, we have proposed an analysis of a critical hermeneutical phenomenological character in order to contribute to better understand the so-called *sensus communis*, or common sense, as well as the prudencia, against political behaviors described as irrational and foul-mouthed attitude. Finally, as a modest contribution of the analysis carried out, we can point to the so-called diligences of the form in the *sensus communis* and the prudencia, which I will expose in the closing of the text.

Keywords: foul-mouthed, unreason, common sense, prudence, hermeneutical phenomenology.

Lo “bueno” en la Ética Humanista es la afirmación de la vida, el despliegue de los poderes del hombre.

La virtud es la responsabilidad hacia la propia existencia.

Lo “malo” lo constituye la mutilación de las potencias del hombre. El vicio es la irresponsabilidad hacia sí mismo.

Erich Fromm

Durante mi disertación estaré jugando, en el sentido de dar que pensar, con dos grandes categorías que me he inventado: por un lado, la del “síndrome de la sinrazón política”, y por otro la del “deslenguado” político. De ahí que, en este trabajo nos hemos propuesto realizar un análisis de carácter fenomenológico hermenéutico crítico con el fin de contribuir a comprender mejor el denominado *sensus communis*, o sentido común¹, así como la *prudencia*, frente a comportamientos políticos calificados de: irracionales y de actitud deslenguada. Como una modesta contribución del análisis realizado, podemos señalar a las denominadas diligencias del formar-se en el *sensus communis* y la *prudencia*, que expondré en el cierre del texto.

1. El asunto de la sinrazón.

Un síndrome, tal y como señala el diccionario de la Real Academia de la Lengua es un conjunto de signos o fenómenos reveladores de una situación generalmente negativa. De manera, que al conjunto de comportamientos desadaptados y violentos pudiéramos denominar como el “síndrome de la sinrazón”.

Se me ocurre que también pudiéramos pensar en este síndrome como el fenómeno del sentido versus el sinsentido. El ser humano en su vida cotidiana se ve impulsado por conseguir el sentido de las cosas, así como del sentido de lo que hace y cree. Pero la ciencia moderna y la filosofía analítica entre ellas, establecen una serie de condiciones para ocuparse del sentido que experimenta el hombre, como si se tratase de la única manera permitida de pensar-se. En un interesante trabajo que se ocupa de esta temática Cordua señala:

Los sacrificios que exige esta forma moderna de ascetismo son enormes. Primero, el angostamiento del campo de la filosofía, que cede todos sus asuntos sustantivos a la investigación científica como consecuencia de haber decidido que

¹Como diría Voltaire: “El sentido común no es nada común”.

el mundo no consta sino de hechos y que el lenguaje adecuado para referirse a ellos son las proposiciones verificables fácticamente. Luego, la afirmación cate-górica de que hay cosas inefables y que sobre ellas no cabe sino guardar silencio. La prohibición de hablar sobre lo inverificable se fortalece con una exhortación moral: no usar el lenguaje más que para referirse a lo fáctico so pena de cometer abusos de lenguaje, esto es, de incrementar el sinsentido. El límite que separa al sentido del sinsentido queda establecido firmemente y su violación no produce sino cháchara vacía que llena el mundo de confusión y de problemas insolubles. (Cordua, 2000, p. 14).

Sin embargo, esta propuesta de purificación intelectual de la vida filo-sófica no ha sido acogida de manera popular por todo el mundo. En el caso del psicoanálisis, por ejemplo, se ha trabajado para reducir el sinsentido, al intentar ampliar el terreno de lo consciente en función del inconsciente. Otros intentos han quedado reflejado en las Bellas Artes, por ejemplo en el teatro del Absurdo. En este género, los dramaturgos reaccionan frente a los acontecimientos de dos guerras mundiales, de gobiernos democráticos capaces de acabar con la vida humana en ciudades enteras y con un sin-fín de muestras de que el hombre es capaz de lo más excelso y de lo más terrible. Mientras que el público tradicional va al teatro buscando escapar de su realidad, de tomarse un descanso para no pensar, dramaturgos como Samuel Beckett, Antonin Artaud, Eugéne Ionesco y Fernando Arrabal, proponen lo contrario. Cordua, reflexiona sobre ello y escribe:

Por lo general estimamos positivamente la vida y la historia humanas. Aquí, en cambio, el drama propone que la existencia de hombres en el mundo es un peli-gro y una catástrofe de dimensiones universales. ¿Qué quiere decir tal mensaje? Podría querer llamar la atención sobre la posibilidad que el hombre moderno tiene de usar el poder de la ciencia y la técnica para destruirlo todo. O tal vez busca indicar que otros seres vivos, diferentes del hombre, habitan este planeta de maneras menos atroces que éste; o que a pesar de que el hombre ha reclamado ser superior a todos ellos no parece tener razón a la luz de las barbaridades cometidas en este siglo y en otros. No es fácil interpretar unívocamente las obras del llama-do 'teatro del absurdo' pues se valen de símbolos más sugerentes que claros, de representaciones ambiguas y compatibles con varios sentidos alternativos. Pero la polisemia es una característica de muchas obras de arte. Lllamarlas absurdas por eso, por insinuar demasiados sentidos a la vez, es signo de confusión mental y de querer dogmatizar a propósito del arte. (Cordua, 2000, p. 13).

Veamos lo que Ionesco, a propósito de lo acertado de la interpretación de Cordua, señala en una de sus obras:

Me parece que en nuestra época y en todas las épocas las religiones o las ideolo-gías sólo son y han sido coartadas, máscaras, pretextos de esta voluntad de homi-cidio, del instinto destructor, de una agresividad fundamental, del odio profundo que el hombre siente por el hombre; se ha matado en nombre del Orden, contra el Orden; en nombre de Dios contra Dios; en nombre de la patria para destruir un

orden nefasto, para liberarse de Dios, para desalienarse, para liberar a los otros, para castigar a los malos en nombre de la raza; para restablecer el equilibrio del mundo, por el equilibrio del mundo, por la salud del género humano, por la gloria o porque hay que vivir y arrancar su pan de las manos de otros; se ha masacrado, sobre todo, y torturado en nombre del Amor y de la Caridad. En nombre de la justicia social. (Ionesco, citado por Calderón, 1994, pp. 44-5).

Esta búsqueda de sentido en el hombre, ¿es acaso una búsqueda que proviene del terror a la falta de sentido? El no poder soportar la ambigüedad, la impredecibilidad, el mismo temor a la muerte, hace el que nos aferremos a certezas, aunque sospechemos de ellas, aunque en el fondo dudemos de nuestros juicios; a veces, preferiremos no escuchar a la razón y equivocaremos el sentido que les damos a las cosas. El sentido y el sinsentido estarán siempre ligados a nuestras estimaciones y evaluaciones, a nuestros juicios, a nuestras decisiones, por lo que siempre podrá ser posible que coincidamos o no con los demás. Pero sucede que los sentidos también pueden perderse, al igual que las palabras que los designan. De manera que el sentido y el sinsentido no son cualidades permanentes de las cosas. Lo anterior nos conduce a señalar que en el lenguaje ordinario una de las acepciones de “sentido” tiene que ver con el valor o la importancia de las cosas. También podría relacionarse con el propósito o no de las acciones, e incluso con el hecho de conseguir o no las metas. Se hablaría entonces de redes de significados antes que de uno solo.

A pesar de que normalmente sabemos el por qué hacemos lo que hacemos, en ocasiones habrá de pasar que no comprendamos nuestras reacciones y entremos en un estado de extrañeza. Eso sucede cuando por ejemplo decimos cosas inconvenientes en ciertas circunstancias, o cuando tenemos olvidos incomprensibles que nos descolocan. ¿Podiera ser entonces que estos episodios que hemos calificado de un síndrome de la sinrazón se explicasen por esta falta de conexión con el mundo cotidiano? ¿o con el valor o la importancia que equivocadamente le hemos adjudicado a ciertos eventos? ¿o quizás, que ante la confusión, nos hemos dejado arrastrar por el juicio de los otros, asumiendo temporalmente, los sentidos y significados ajenos?.

La falta de reflexión sobre la vida cotidiana pudiera ser finalmente, la principal razón de este síndrome de la sinrazón. El casi total desconocimiento de quienes somos, lo que queremos ser, lo que nos falta para ser felices, para sentirnos satisfechos con nuestras vidas y con las de los demás,

pareciera estar detrás de este síndrome. En este mismo orden de ideas, Cuéllar propone desarrollar una reflexión de corte filosófico en torno a la relevancia de la vida diaria en la búsqueda del sentido de la vida, alejándose de aquellos modelos de vida que priorizan la consecución de una vida feliz gracias a la fama, el poder, el dinero y el placer. La autora nos dirá:

La cotidianidad de la vida resulta, por ende, muy importante, porque en ella se encuentra la respuesta —aun desarticuladamente— a la pregunta por el sentido de nuestras vidas y se puede tener una mayor conciencia de la propia identidad, de la actividad productiva y reproductiva, de la responsabilidad y libertad en asuntos como la prosperidad propia y la de los demás, la búsqueda del bienestar y la felicidad. (Cuéllar, 2009, p.28).

Por supuesto que estos planteamientos no son nuevos, pero eso no los hace menos pertinentes. Nos gustaría mencionar en este sentido, parte del trabajo de Erich Fromm en una de sus obras como es *Ética y Psicoanálisis*. Vamos a partir de una división que hace Fromm entre una ética humanista y una ética autoritaria, y tal división la hace para poder responder a su inquietud de cómo, hace ya mucho tiempo, hemos abandonado el arte del saber vivir. Y decimos arte, porque no se trata de una ciencia, de preceptos fijos e inmutables, de principios generales a ser aplicados. Pero, por otro lado, también somos ligeros si pensamos que por el hecho de simplemente existir, ya podemos decir que sabemos de la vida, e incluso que somos expertos en ella. Fromm nos recuerda que:

A pesar de todo el énfasis que la sociedad moderna ha puesto en la felicidad, en la individualidad y en el propio interés, ha enseñado al hombre a sentir que no es su felicidad (o si queremos usar un término más teológico, su salvación) la meta de la vida, sino su éxito o el cumplimiento de su deber de trabajar. El dinero, el prestigio, y el poder se han convertido en sus incentivos y metas. Actúa bajo la ilusión de que sus acciones benefician sus propios intereses, aunque de hecho sirve a todo lo demás, menos a los intereses de su propio ser. Todo tiene importancia para él, excepto su vida y el arte de vivir. Existe para todo, excepto para él mismo. (Fromm, 1986, p. 31).

Esto es importante para el autor, ya que esta ilusión de vivir en búsqueda del éxito, hace que las decisiones o juicios de valor que hacemos los seres humanos terminen por guiar nuestra conducta hacia acciones poco válidas en lo que atañe a nuestra salud mental y a la convivencia con los demás. De manera que el hombre:

Ha llegado a ser el amo de la naturaleza y al mismo tiempo se ha transformado en el esclavo de la máquina que construyó con su propia mano. A pesar de todos sus conocimientos acerca de la naturaleza, permanece ignorante en cuanto a los problemas más importantes y fundamentales de la existencia humana: lo que le hombre es, cómo debe vivir, y cómo liberar las tremendas energías que existen dentro de él y usarlas productivamente. (Fromm, 1986, p. 16).

La vida está llena de luces y sombras, hay momentos felices y otros infelices, habrá gente que amamos y nos aman, así como quienes no lo harán. La vida humana se encuentra surcada de problemas cotidianos que hay que resolver. Pensemos en la enfermedad, en las dificultades personales de trabajo, relaciones, la familia, la organización política y social, y veremos como nunca estaremos exentos de problemas, pero lo relevante no son los problemas, sino cómo los enfrentamos, cómo intentamos resolverlos, sin desmedro de nuestras otras dimensiones, aquellas que nos acercan más con lo que reafirma nuestra condición de mortal que envidiaron los dioses: la libertad de elegir como ejercicio de libertad y responsabilidad para con nosotros y los demás que estamos embarcados en una misma nave y con un mismo destino.

2. El deslenguado político.

Cuando Gadamer rastrea, en la mejor tradición de las ciencias del espíritu, los conceptos básicos del Humanismo, se ocupa del *sensus communis*, entre otros. De manera que al dedicar un espacio al estudio de este concepto, remite a un escrito de Vico el cual presenta un esbozo de lo que sería una nueva ciencia, la ciencia de lo humano. En su disertación *De nostri temporis studiorum ratione*, Vico presenta dos importantes dimensiones en el concepto de hombre sabio, a saber, el *sensus communis* o sentido comunitario; y la *eloquentia* o el hablar bien. Comencemos por el *sensus communis*. Encuentra su primera figura en Sócrates, es decir, en una imagen que conceptualmente opone *sophia* y *phrónesis*, algo así como la oposición entre el erudito de escuela y el sabio, aquel que representa el ideal práctico. Lo que está señalando Vico es la necesidad de límites en lo que sería la ciencia moderna y su metodología matemática. Según él, el cultivo de la *prudencia* y la *eloquentia* debería seguir manteniéndose por lo que el tema de la educación sería el de la formación del *sensus communis*. Con el énfasis que señala Gadamer:

Lo que a nosotros nos interesa aquí es lo siguiente: *sensus communis* no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general ubicada en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación, o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida. (Gadamer, 1999, p. 50).

Obviamente sería un tipo de sentido que trabaja intuitivamente y que no puede ser sustituido por la ciencia moderna. El saber práctico, esta *phrónesis* es una forma de saber distinto. No sólo se sustrae al concepto racional del saber, sino que asume una intención ética, una orientación de la voluntad. Tal y como señala Gadamer:

Para Vico(...)el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por las ordenaciones y objetivos de ésta(...) Vico retrocede más bien al concepto romano antiguo del *sensus communis* tal como aparece sobre todo en los clásicos romanos que, frente a la formación griega, mantienen el valor y el sentido de sus propias tradiciones de vida estatal y social. (Gadamer, 1999, p. 52).

Con el tiempo, se va perdiendo este carácter social y político del *sensus communis*, hasta casi desaparecer en algunas culturas europeas, quedando este concepto relacionado simplemente con la capacidad de juicio. Pensamos que actualmente pudiera decirse que efectivamente la idea del *sensus communis* ha terminado por una del sentido común, más vinculado con los buenos o erróneos juicios que emitimos. Justamente es sobre esta reducción del concepto, si se pudiera decir eso, esa simplificación de su significado, por lo que Gadamer trae a colación la interpretación de Vico, tal y como anteriormente la hemos presentado, y nos dice lo siguiente:

En general, la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. Todo el mundo tiene tanto “sentido común”, es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su “sentido comunitario”, de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le puede atribuir la capacidad de juzgar sobre justo e injusto, y la preocupación por el “provecho común”. Esto es lo que hace tan elocuente la apelación de Vico a la tradición humanista; el que frente a la logificación del concepto de sentido común, él retenga toda la plenitud de contenido que se mantenía viva en la tradición romana de la palabra (y que sigue caracterizando hasta nuestros días a la raza latina). (Gadamer, 1999, p. 63).

Hemos tenido que dar este rodeo para llegar al asunto que nos interesa. El de cómo explicar, comprender, el que existan tantos deslenguados en este actual mundo nuestro, que sean capaces de asumir, consentir, realizar o simplemente observar con cierta aprobación las conductas y las posteriores consecuencias de las mismas, que describiéramos con cierto detalle en páginas anteriores. La viñeta presenta a uno de los deslenguados más icónicos del mundo entero, lástima que esté acompañado de un poder irrestricto sobre la muerte de tantos, intentando hacer creer que se protege la vida, en un macabro juego de soberbia, poder y locura. La idea del deslenguado nos parece irónicamente versátil: por un lado, literalmente

hablando, se refiere a una persona que no sabe hablar, que no es elocuente, y por el otro, a quien se va de bruces, incapaz de razonar con buen juicio, asumiendo ese componente ético de la empatía, por supuesto. Y del sentido político, de la sana virtud de perseguir, o trabajar por el bien común.

Si nos atuviéramos al diccionario en español, entenderíamos por deslenguado a una persona mal hablada, grosera, que habla con descaro y sin educación. También a aquel que habla de más, lo que entre otras cosas alude al hecho de decir cosas inconvenientes, de acuerdo con el contexto en el que se halle. Probablemente estaríamos de acuerdo en señalar que este señor(a) deslenguado(a) no tiene la capacidad de escuchar y de escucharse, por lo que frecuentemente cae en situación de imprudencia. Nuevamente, la imagen n° 3, no puede caracterizar mejor a un deslenguado oficial.

Entre otras cosas, el gran problema del deslenguado es que no alcanza a comprender que silencio y lenguaje no están separados. Es toda una virtud el hacer del silencio una oportunidad para que el otro se escuche, se vea, se comprenda. También eso forma parte del tacto. Y también puede enseñarse. Evidentemente, no nos referimos a un taller de crecimiento, como el que pulula en algunas de nuestras universidades y de grupos de coaches, nos referimos a un tipo de enseñanza ostensiva, a enseñar con el ejemplo, como lo hacía Sócrates.

Como lo haría el maestro que en una situación cotidiana quisiera educar el alma, quisiera tocar el alma, acariciar el alma, porque sabe que después vendrá la conciencia y después el conocimiento. ¿Y qué es esto del alma? Giuseppe Ferraro diría que el alma es una relación, por eso se da en comunidad; y vean ustedes cómo tiene sentido hablar de un *sensus communis*. Véase a Ferraro (2016, pp. 63-78).² Desde esta perspectiva, este sentido, que lo da el alma, alcanza su existencia en lo común de un

² En este mismo sentido Ferraro agrega: “Ricordo la frase dei quell’uomo detenuto, adulto, ergastolano, recluso in regole senza gioco. Disse di qualcuno che era una “bella persona” e non perché era lui a dirlo, ma perché è la verità della vita a dirlo. Rimasi sorpresa, e resto ancora in quella sorpresa a ricordarlo. C’è dunque una verità della vita ed è quella che fa dire delle cose belle di una bella persona, ma come di un bambino, di un giorno felice, della gioigia d’ esistere. La verità della vita fa dire cose belle. Il bambino di Eraclito è la verità della vita”. *Ibidem.*, p. 77. En una versión nuestra al español diría así: “Recuerdo la frase de un preso con cadena perpetua, y sin derecho a nada. Dijo de alguien que era una “bella persona” y no porque fuera él quien lo dijera, sino porque es la verdad de la vida decirlo. Me sorprendió, y todavía me sorprende al recordarlo. Así que, hay una verdad de la vida y es lo que hace que uno diga las cosas bellas de una persona bella, al igual que un niño, con un día feliz, lleno de las alegrías de existir. La verdad de la vida hace que se digan las cosas bellas. El hijo de Heraclito es la verdad de la vida”. (Ferraro, 2016, pp. 77).

nosotros. El *sensus communis* habla del alma de un pueblo, de una comunidad que entiende que la manifestación de este sentido es lo que permite preservar la vida de todos en armonía. De allí se desprende, que más que aprender a vivir en relación con el mundo, debemos aprender a vivir en relación con otras vidas. Y esto porque algunos, quizás muchos mundos son prohibidos para muchos de nosotros, de manera que al vivir en relación con otras vidas, al final, habremos ampliado el mundo, y habremos vivido más plenamente.

¿Cómo se educa el alma? En principio, gracias al tacto. Escuchemos a Gadamer:

Bajo *tacto* entendemos una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones así como para el comportamiento dentro de ellas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado de principios generales. En este sentido el tacto es esencialmente inexpresado e inexpresable. Puede decirse algo con tacto, pero eso significará siempre que se rodea algo con mucho tacto, que se deja algo sin decir, y “falta de tacto” es expresar lo que puede evitarse. (Gadamer., 1999, p. 45).

Y también, por supuesto lo que se puede evitar decir y hacer. Desgraciadamente, en estos tiempos de hoy, pareciera que no es importante hacer del otro una persona de bien, como decían nuestros abuelos. En nuestras aulas nos estamos quedando sin filosofía, sin espacios de diálogos donde nos revisemos por dentro sin condescendencia, como apuntara en su momento Petrarca³. ¿Dónde aprenderemos a hacernos cargo de nosotros mismos y de los demás? ¿Dónde a desarrollar las virtudes de la *phrónesis* y la *eloquentia*? Estamos como nunca cerca de olvidar que estamos en el mundo para desarrollar el arte de vivir y no el de hacer morir. Solo podemos lamentarnos como lo hiciera Tolstoi recordando nuestra infancia, mejor dicho, la pérdida de ella y que reclama de esta forma:

¿Volverá alguna vez esa lozanía, esa despreocupación, esa necesidad de amar y la fe inquebrantable que se posee en la infancia? ¿Acaso puede haber una época mejor que aquella en que las más sublimes virtudes – la inocente alegría y la infinita necesidad de amar- son los únicos impulsos de la vida? ¿Dónde están

3 A propósito de la ceguera, de la soberbia del ser humano en reconocer sus limitaciones, escribe Petrarca lo siguiente: “¿De qué te ha servido tanto leer? De tu mucha lectura, ¿cuánto ha quedado en tu espíritu, ha echado raíces en él, produce frutos en el tiempo oportuno? Regístrate por dentro sin condescendencia: hallarás que todo cuanto sabes, comparado con cuanto ignoras, está en la misma relación que el arroyuelo que sacarán los calores del estío al lado del océano. Y aun, ¿qué vale el mucho saber, si una vez aprendidas las medidas del cielo y la tierra, las dimensiones del mar y el curso de los astros, la virtud de hierbas y de piedras y los secretos de la naturaleza, seguís siendo unos desconocidos para vosotros mismos? ¿De qué sirve, si conociendo la derecha senda de la ardua virtud con las Escrituras como guía, la pasión os desvía por el camino torcido, y si teniendo en la memoria las hazañas de los personajes ilustres de todos los tiempos, no reparáis en vuestro obrar cotidiano?” (PETRARCA, 1978, pp. 67-68).

aquellas fervientes oraciones? ¿Dónde está el don excelso de aquellas lágrimas puras de ternura? El ángel consolador venía a enjugarlas con una sonrisa y traía dulces ilusiones a mi inocente imaginación infantil. ¿Es posible que la vida haya dejado en mi corazón huellas tan penosas que hayan huido para siempre esas lágrimas y esos entusiasmos? ¿Es posible que no queden sino los recuerdos? (Tolstoi, 1990, p. 92).

A manera de cierre: de las diligencias del formar-se en el *sensus communis* y la *prudencia*. Notas introductorias.

Me preocuparía cerrar esta disertación sin ofrecer alguna vía para no caer en el desencanto. Las expresiones de violencia tienen causas complejas y su comprensión excede la posibilidad de ocuparnos de ella en este encuentro. Se dice, por ejemplo, que cierto importante número de adolescentes y jóvenes se hallan frustrados y confundidos. Probablemente, es mucho lo que se les ha mostrado a través de medios masivos y las redes como la vida ideal que deberíamos poder disfrutar cada uno de nosotros. La realidad les ha hecho ver que tales disfrutes sólo son posibles para un pequeño grupo de seres humanos, y que ellos son los desterrados, los excluidos. El desconsuelo es muy grande, tan grande como su frustración. Muchas veces el desencanto, cuando se convierte en desesperación, termina en violencia, y ese no es un mal de ahora. Muchos filósofos se han ocupado del asunto. Así Petrarca nos da una lección:

¿Qué loca saña es consumir los cortos días que pasamos entre los hombres en el odio y en la destrucción de los hombres? No tardará en llegar el último día a extinguir tales llamas en los pechos humanos: pondrá fin a los odios y, si no deseamos a nuestro enemigo nada más duro que la muerte, satisfará nuestros inicuos votos. ¿De qué sirve, pues, consumirse a uno mismo y a los demás? ¿De qué dejar escapar los mejores momentos de nuestro brevísimo tiempo? Los días destinados a los honestos goces corporales o bien a meditar sobre la vida futura –apenas bastantes para ambas cosas, incluso si se administran con suma economía-, ¿qué vale arrancárselos a las necesidades propias y dedicarlos tanto a la tristeza y a la muerte del prójimo como a las nuestras? (Petrarca, 1978, pp. 81).

Tan corta es la vida, que la ira es furia breve. Pero las consecuencias nos acompañaran un tiempo más. ¿Valdrá la pena dejarse llevar por ella? Las instituciones, incluyendo la escuela, no han sabido cómo ocuparse del asunto. Me temo que seguimos prometiendo beneficios que siguen induciendo la conformación de subjetividades superficiales, cómodas y bien adaptadas a una sociedad que sufre sus contradicciones sin atreverse a cambiar nada. En la escuela nos comprometemos con el orden curricular del momento, aquel que cambia la virtud, la solidaridad, por ejemplo, por la competencia: adaptación. Que es como decir: dejan las cosas como es-

tán. No nos gusta hablar del dolor, ni de la muerte, mucho menos del que provocamos.



Imagen N° 1: Mafalda⁴

La imagen de Susanita, ese personaje de las caricaturas de Mafalda, que siempre terminamos perdonando por reconocer en ella también algunos de nuestros pecados, nos recuerda que también entre los maestros tenemos prejuicios y que constantemente se observan prácticas de discriminación y castigo en la escuela.

Me pregunto ¿de quién ha de ser la lucha? ¿Acaso tenemos el derecho de manipular al otro para que se cumpla nuestra voluntad? Al igual que muchos de sus maestros, muchos de estos muchachos no están preparados para hacerse responsables de sus vidas y mucho menos de las de los demás. Adolecen, entre otras cosas, de ese sentido comunitario del cual la tradición latina constituye ejemplo. En nuestras escuelas, las más de las veces, muy buenos maestros siguen preparando para el oficio, la profesión, pero pocas veces abordamos la preparación para una vida buena, que también es bella, por lo profunda, por lo armoniosa, por lo mesurada y justa. Nosotros, los maestros comprometidos, que también los hay, estamos viendo este panorama desde hace algún tiempo, y es cierto que algunos nos sentimos sobrecogidos por la situación, quizás, porque a muchos de nosotros también nos tiene confundidos y desalentados la realidad y pensamos que poco podemos hacer.

Pero no, quisiera invitarles hoy a que hagamos nuestras diligencias. En

4 Mafalda de Quino. Tomado de: <https://twitter.com/mafaldadigital/status/316183116760883200>

Venezuela, el concepto de diligencia tiene que ver con el efectuar alguna solicitud o el de realizar algún trámite que necesitemos con premura. Es verdad que diligente se refiere a la persona o acto que con prisa y cuidado logra el éxito de la tarea emprendida. Revisé el diccionario de la lengua española y me pude dar cuenta de que en sus distintas acepciones se repiten esos sentidos y voces. Hecho esto, ahora voy con la idea. Muchas personas estamos relacionadas con la escuela. Y no debería haber sorpresa alguna cuando llegado el final de este texto, quiera comprometerles en ser diligentes con la tarea de formar. Hemos visto como el *sensus communis* no se refiere a un contenido de ninguna de nuestras asignaturas tradicionales. Y sin embargo, nos señala, nos indica la urgente necesidad de experimentar, corporizarlo en nosotros y el fomentarlo, el darlo a probar en los demás.



Imagen N° 2: Mafalda⁵

El candoroso Miguelito nos da la lección del día. Nos recuerda que si no podemos hacer con el otro lo que se quiere para sí, estaremos perdidos. Es cuestión de aquello que dice: muestra el amor para enseñar a amar. Sí, se trata de un saber que puede mostrarse, de una enseñanza ostensiva que se aprende al observarlo en el otro, cuando hay tiempo y deseo de formar. Estamos en tiempos oscuros: los jóvenes desertan de las clases, de las escuelas, de los institutos, diciendo que en ellos no se enseña para la vida. Eso en el mejor de las situaciones. Muchos de los habitantes de Nuestra América han tenido que sobrevivir en un mundo donde cada día desaparece una vida sin que nadie responda por ella. Eso realmente demuestra

⁵ Mafalda de Quino. Tomado de <https://twitter.com/minsalud/status/301338637348507648>

que nos toca vivir en una sociedad cuyo norte no es el de saber vivir, el de hacer de cada vida una vida buena, una vida bella, una vida justa, una vida excelsa.

No podemos acostumbrarnos a decirle adiós a la esperanza. No queremos acostumbrarnos a dejar morir, porque no sabemos vivir. No quiero acostumbrarme a no hacer la diligencia del formar. No quiero dejar de prometer que lucharé para que la sinrazón y los deslenguados no vuelvan a aparecer en Nuestra América. Alguien me dirá que es inevitable que eso suceda y yo le diré que no es cierto, y estaré diciendo la verdad, porque en mi casa, con mis vecinos, en mi escuela, con mis amigos y con quienes no lo son, habré de ejercitar el *sensus communis*, y me morderé el músculo insolente ante un intento de deslenguarse. Es tiempo de volver a practicar la tradición humanista, sin desmerecer la ciencia moderna, postpositivista o cualquiera que nos haga la vida más cómoda. Hacer la diligencia inaugurará un nuevo camino a la infancia, a la infancia perdida que lloraba Tolstoi. A la infancia donde siempre triunfa el volver a comenzar, mientras haya esperanza, mientras juguemos a vivir.

Referencias bibliográficas

- CORDUA, Carla. *El sentido y el sinsentido*. En *Aisthesis*, Nº. 33, 2000, pp. 9-16.
- CUÉLLAR, Hortensia. *Hacia un nuevo humanismo: Filosofía de la vida cotidiana*. En *Enclaves del pensamiento*, año III, núm. 5, junio 2009, pp.11-34.
- FROMM, Erich. *Ética y Psicoanálisis*. (Traducción de Heriberto F. Morck) México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme Ediciones, 1999.
- IONESCO, Eugéne. Lo que nunca logré. Citado por Alfonso Calderón en *El vuelo de la mariposa saturnina*. Santiago de Chile: Ediciones Nemo, 1994.
- PETRARCA. *Obras I. Prosa*. Madrid: Alfaguara, 1978.
- TOLSTOI, León. *Infancia, adolescencia y juventud*. (traducción de Irene y Laura Andresco) Madrid: Aguilar, 1990.

Lo común y la justicia no estatal en tiempos de guerra. Las Rondas Campesinas y el movimiento maoísta en el Perú.

The common in times of war. The Rondas Campesinas and the Maoist movement in Peru.

John Kenny Acuña
Universidad Hipócrates
Guerrero, México
jhonkenny291@yahoo.com.mx

Resumen

Al interior de una lucha de clases emprendida por Sendero Luminoso, los ronderos, es decir, campesinos originarios de la región de Cajamarca, pusieron en movimiento una serie de encuentros comunales que llegaron a cuestionar la política oficial y la resistencia organizada por la izquierda radical. Este rechazo representó el desarme de una revolución de manuales y dio inicio de un largo proceso de lucha y resistencia desde abajo. Por lo dicho, el propósito de este trabajo consiste en interpretar a manera histórica la manera cómo las rondas campesinas pusieron en vigencia otras formas de poder y articulación social. A partir de este estudio creemos que esta experiencia es un punto importante que nos permite pensar el papel de la izquierda al interior de la sociedad capitalista y, sobre todo, resignificar lo común como un concepto político emancipatorio.

Palabras Claves: común, justicia no estatal, Estado capitalista, rondas campesinas, Sendero Luminoso.

Abstract

Inside a battle conquered by the Maoist movement, the ronderos, that is, peasants from the Cajamarca region, set in motion a series of communal meetings that came to question the official policy and resistance organized by the radical left. This rejection represented the disarmament of a manual revolution and began a long process of struggle and resistance from below. Therefore, the purpose of this work is to interpret in a historical way how the peasant patrols put into effect other forms of horizontal power and social articulation. It is also an important point that allows us to think about the role of the left from the fissures of capitalist society and, above all, to resignify the common as an emancipatory political concept.

Keywords: common, autonomy, capitalist State, Rondas Campesinas, Shining Path.

El tiempo de la revuelta

El 27 de abril de 1990 cientos de campesinos del norte peruano tomaron por asalto las calles de Chota, departamento de Cajamarca, con la intención de crear otras formas de poder y justicia no-estatal. La movilización hizo que se evidenciaran las fisuras de la sociedad capitalista e impuso un nuevo lenguaje político común, el cual se sustentaba en la experiencia y la vida cotidiana. La inflación económica y la “guerra interna” entre el Estado y Sendero Luminoso, movimiento maoísta que había considerado que el control de Lima representaba el último escalón, gestó una notable organización que había decidido elegir a otros senderos de emancipación que estuvieran alejados de toda teoría política y poder desde arriba.

Esta organización hizo que se reavivaran los anhelos negados por la dominación. Como dice Gutiérrez (2009) en estos ritmos del mundo andino, es decir, bajo estos andares y (des) andares en contra de la dominación, hubo quienes decidieron elegir el diálogo, los acuerdos y construir horizontalidades frente a una tradición marxista que había elegido el principio leninista de: “salvo el poder, todo es ilusión”.

Bajo esta aclaración, la emergencia social en Cajamarca no sólo surgió al interior de un contexto de guerra y violencia (capitalista), sino que exteriorizó también una forma de lucha que llegó a cuestionar toda teoría revolucionaria y praxis social considerada por la izquierda como la virtud política del siglo veinte. Esta lucha por el desprendimiento de la dominación fue razonada por el Estado como un evento inesperado que surgió en un momento en el que el país padecía la agonía de los andes. La agonía como menciona Flores Galindo (1994) consiste en ver las expectativas e ideas que desajustan el orden y proponen una nueva temporalidad nunca antes pensada. Pero estas ideas no siempre se ven cristalizadas por las ideas más liberadoras, también sucumben ante las determinaciones filosóficas más determinantes.

De esto podemos distinguir dos corrientes liberadoras: el primero está relacionado con el *Pensamiento Gonzalo*, puesto que se trata de un filósofo que llegó a canalizar la rabia de miles de campesinos en un torrente y “una cuota de sangre necesaria para el triunfo de la revolución” (Citado por Mlemlj, 2015: s/p). Por el otro lado, se encuentra el imaginario social

el cual se nutre de la experiencia propia, esto es, la vida cotidiana y donde las preguntas y cuestionamientos en contra de la dominación son expresiones propias que nos muestran retazos históricos, experiencias intangibles que se prestan a crear mundos solidarios y vivientes (Vaneigem, 1977).

Por ello, durante la mañana del 27 de abril cientos de ronderos vestidos con ponchos, sombreros largos, pantalones de bayeta y casi todos con sus látigos habían tomado Chota y estaban dispuestos a crear esos mundos vivientes y compartidos. Es más, la movilización exigía justicia, dignidad y como tal estaban dispuestos a ejercerlo; desde luego, esta demanda demandaba cuestiones fundamentales en un país donde el “estado de emergencia era la norma” (Benjamin, 2008). De este modo se elaboraban nuevos lazos sociales e intersubjetivos que ponían en tela de juicio la existencia del soberano.

Orin Starn (1991) nos menciona que durante el levantamiento, los ronderos habían salido a las calles para pedir la renuncia de las autoridades locales, así como la desaparición del Estado. A este simulacro social se habían sumado “otros doscientos campesinos” que:

[...] aparecieron por una estrecha calle lateral, llevando justamente atados a dos jóvenes abigeos alrededor de la plaza. Justo detrás de los infortunados ladrones remoloneaba la vaca negra que habían tratado de robar, halada con una soga por su canoso propietario. Los nuevos manifestantes se mezclaron con los otros para luego reaparecer por el otro lado de la plaza y perderse por otra calle, rumbo a la destartalada oficina del fiscal provincial (Starn, 1991:11).

El movimiento rondero hizo que se establecieran límites a toda forma política y se constituyeran espacios de autocontrol y ejercicio del *poder-anti-estatal*. Esta demarcación política permitió que las rondas pudieran resistir a toda forma de poder externo y, sobre todo, rechazar la rebelión de Sendero Luminoso.

¿Pero, qué eran realmente las rondas? ¿Se trataba de una lucha campesina de organización *clásica* que nadaba a contracorriente de la tradición política o nos encontrábamos a una resistencia que ponía en tela de juicio toda vertebración estatal? Sin duda, el ¡Ya basta! Era la consigna inicial de la resistencia, el primer paso para el rechazo a la dominación y al sometimiento del mundo andino por los *mistis* (señores). Es decir, el desacuerdo con una sociedad sometida por el soberano y por aquellas ideas redentoras que se imponían como verdades universales. En ese sentido, la historia desde arriba no podía ser vista como la desagregación de hechos o, peor

aún, como una correlación de ideas, pues existía el peligro de que la voz de los vencidos sea censurada.

Luego del levantamiento de Chota, el poder legítimo no dudó en someter a las rondas a través de diálogos que enmendarían ciertas demandas. Como había ocurrido con las guerrillas guevaristas de mediados de los años sesenta, el poder oficial mantenía el presentimiento que, si el movimiento campesino no era controlado, podía ser encauzado por la guerra de Sendero Luminoso. Starn (1991: 12) sostiene que bajo condiciones abyectas las rondas habían llegado a cuestionar a los “burócratas urbanos e ineficientes y con frecuencia corruptos”, pues, no podían garantizar la reproducción social y por esas exigencias habían decidido tomar el control de sus comunidades; además, habían “desmollado así la fuerza política para llevar a cabo protestas como la de aquel día en Chota”. Por ello, las rondas se habían convertido en un “sistema alternativo de justicia, con asambleas comunales abiertas”. El revés de la historia evidenciaba a una organización de campesinos que escribía su propio destino por encima del Estado capitalista y el discurso telúrico de este partico.

Las rondas lograron expandirse por todo el norte peruano y en muchos casos condicionaron el ingreso del Estado, así como de los partidos políticos. Ahora bien, nos llama poderosamente la atención el hecho de que esta resistencia no haya sido atendida y considerada por la teoría marxista como un movimiento que surgió a contrapelo de la historia y que muy bien podía enriquecer el debate en torno a la revolución. A esta experiencia política, las luchas urbanas por la autogestión y la autonomía como el caso de la Comunidad Urbana Autogestiva de Villa El Salvador (CUAVES) se asentó en el desierto de Lima, lugar donde se crispó una nueva espacialidad y temporalidad social. Más allá de esta inopia, también las rondas establecieron entramados orgánicos y tejidos sociales autorregulados que contradecían los principios de la burocrática y la soberanía estatal.

Consideramos que las rondas nos brinda razones suficientes para pensar la *lucha de clases, hoy*, ya no bajo el influjo de la política tradicional o la revolución teleológica emprendida por Sendero, es decir, como el constreñimiento de fuerzas o la confrontación armada, sino a partir del antagonismo existente entre el *capital* –la “caca del diablo” como menciona Arguedas (citado por Tishler, 2005:65)– y el *trabajo concreto* que bien pudiera entenderse como el aprendizaje del caracol, en el sentido de que

la creatividad sirve para compartir un tiempo-espacio no sometido por la violencia del poder (Zavalloni, 2011); pues, sólo a partir de esta relación será posible no abandonar las emociones del otro tiempo y valdrá la pena reabrir toda teoría y entender realmente la verdadera emancipación en la actualidad (Mariátegui, 1959).

De acuerdo con esto el Estado debe ser redefinido, porque ha sido pensado como una entidad que debía encargarse de resolver los intereses y conflictos de la sociedad civil. Esto quiere decir que su naturaleza y existencia debe de ser concebida como una relación social y esto implica no dejar de lado su importancia en el proceso de legitimación del capital (Hirsch, 2005). A partir de este presupuesto podremos entender estas categorías como lo que son: categorías atravesadas por el capital y diluidas por procesos anti-históricos como los abordados por las rondas de Cajamarca.

Para Sendero las rondas eran consideradas como una organización sin dirección y lo ocurrido en Chota demostraba la deficiencia administrativa del Estado. En vista de esto, este partido consideraba que el hombre andino se emancipa a través de la lucha armada. Solo así se podía vencer a aquellos “salvajes contornos” que han considerado al hombre de estos mundos como “aislado”, “remoto” y ensimismado por la propia dominación (Starn, 1996: 230). Más allá de esta percepción sobre el sujeto andino, creemos que es necesario realizar una relectura de los movimientos sociales y del papel que jugó las Rondas Campesinas en el cuestionamiento a la reestructuración del trabajo (*abstracto*) durante los regímenes de García (1985-1990) y Fujimori (1990-2000).

Entre otras cosas, la necesidad de buscar una alternativa política dio lugar a que se cristalizaran una organización más articulada que atendiera las necesidades cotidianas. En otras palabras, la resistencia apostaba más por una sociedad autorregulada donde el poder era el reflejo de las asambleas comunales. Se puede decir que para las rondas el ejercicio del poder debía ser consensuado en las asambleas y la justicia tenía que ser pensada en términos de acuerdos y diálogos. Bajo estas prerrogativas el *poder-compartido* era entendido en un sentido amplio de la participación (horizontal) y diferente de una sociedad racionalmente política. Como señala Weber (2008) en este tipo de sociedad privilegia el sentido burocrático y, en tal sentido, no hay manera de cuestionar su tejido orgánico y mucho menos la

formación social secular.

Bajo esta afirmación, Marcuse (2003) sostiene que la vida cotidiana, si bien se encuentra secuestrada por una forma unidimensional y la articulación social gira en torno a elementos racionalizadores desesperanzadores, la voz desentonada y sometida exige siempre la *recuperación* de prácticas políticas sencillas y de acuerdos, entendidas éstas como diálogos de cohesión y capaces de traspasar las fronteras de este mundo. Bajo esto, podemos decir que aquí reside una enorme contradicción entre acuerdo e imposición.

Nos parece importante este hecho, porque nos parece que debemos de partir por entender el coro rondero no sólo como la emergencia opuesta al periodo oscuro de guerra entre el Estado y Sendero Luminoso, sino como un movimiento opuesto a las formas fetichizadas de lo político y en busca de su propia dimensión, esto es, encontrar en el propio ser social la capacidad de ir más allá de la violencia del capitalismo. Por ello, las rondas nos brindan las posibilidades de pensar en un *hacer diario* y compartido.

La exteriorización de este *hacer* hizo que se reavivarán los sueños libertarios, pero también fue considerado por el Estado y Sendero como una cosa pretérita, propio de los levantamientos de urdimbre feudal de inicios de siglo veinte; no obstante, en la necesidad de cuestionar toda *justicia* desde arriba que sometiera al más desamparado, las rondas se presentaban como una férrea muralla ante sus detractores. De este modo, la esperanza tomó sentido y esplendor conforme el *hacer político* se alimentaba de toda experiencia y vivencia cotidiana. Con todo ello, bajo un firmamento barnizado por la quijotada andina, el *estado de emergencia* durante el fujimorismo se impuso ante todo proceso de guerra y emergencia social. A fin de cuentas, las Rondas Campesinas hizo de la resistencia un punto neurálgico para que fuesen repensados todos los predicamentos como justicia, democracia y política al interior de un Estado capitalista.

El movimiento de campesinos hizo que todo desgarramiento humano, cosificación social, así como el tutelaje de Estado fueran sometidos a censura. Para muchas organizaciones las rondas habían sido consideradas como una parte fundamental de los debates en torno a los nuevos movimientos sociales. Al respecto, Vargas (2008: 8) señala que estas organizaciones

políticas estudiadas por los posmodernistas han puesto en cuestionamiento el sistema democrático; además, se han dado con la tarea de dar soporte a una lucha íntegra por “la libertad individual, la igual y la fraternidad”. Además, tienen el potencial para concretar ideas y exigirle al Estado acciones concretas en su favor. De este modo, a partir de las contradicciones y antagonismos en las relaciones capital-trabajo se define el sujeto revolucionario.

A través de la lucha se exterioriza el rechazo de un mundo corrosivo. Por ello, luego del levantamiento de Chota, los ronderos llegaron a establecer nuevas formas de convivencia y relaciones de mando-obediencia. Nos referimos, a aquellos paradigmas sociales que fueron los pilares de la resistencia rondera y dieron paso a la recapitulación de los lazos sociales. Las rondas expresan:

[...] en su organización y esencia, contenidos nuevos, autogobierno y autodefensa, nueva democracia, independencia política, frente único, convicciones claras sobre nueva moral y nueva sociedad; donde lo viejo cede a lo nuevo; se manifiesta una lucha intensa ente lo caduco y el nuevo poder insurgente. La educación campesina se convierte en un torrente incontenible que hace temblar a los dominadores de siempre. (Rondas campesinas, 1985).

Este torrente político no tuvo reparos en confinar los poderes de control y justicia social. James Scott (2000) sostiene que la rebeldía de los dominados instituye nuevas dimensiones del poder donde se llevan a cabo actitudes estratégicas ante los poderosos como el establecimiento de acuerdos y asambleas comunitarias. Con todo esto, se fue edificando la autorregulación social, la justicia y el poder que estuviesen sujetas al dialogo comunitario.

El diálogo en el mundo andino tiene una connotación distinta, es considerado como un elemento indispensable en la construcción de la lucha contra la opresión; es más, responde a la necesidad de construir horizontes y puentes de comunicación compartida. El diálogo comunitario no sucumbe ante sus detractores, más bien rechaza toda sociedad coercitiva que ha degradado la voz del Otro. En cambio, los acuerdos son aspectos que sobresalen por encima de la justicia y el poder, pues, de éstos siempre depende la existencia de la comunidad. A través de ésta se establece un mundo de *Todas las sangres* (Arguedas, 1988).

Lo común y la rebeldía de los ronderos

Luego del levantamiento de abril de 1990, los ronderos llevaron a cabo una serie de encuentros comunales que pusieron en vilo a un “Estado de miseria” que desgarraba la vida en el campo (Bordieu, 2015: 269). Entre otras cosas, dicho grito significó el desarme de una revolución de manuales que considerada toda rebelión como parte de la reflexión teórica; pero, el campesino llegó a entender que era posible establecer una serie de redes, estrategias y actividades comunitarias que fortalecieran la resistencia contra la revolución. De esta manera, la justicia no estatal fue considerada como la representación política y objetiva de una rebeldía que nadaba a contracorriente de la historia vista desde arriba.

Este rechazo al tiempo cíclico representó para el campesino el momento de reapertura del tejido social que había sido emulado por el progreso y la violencia (capitalista). Bajo estas circunstancias, la emergencia surgió como una estrella, una aurora andina que agrieto las fallas geológicas del poder. Como bien señala Starn (1991:37-38) las rondas no sólo surgieron en un “contexto de auge delictivo y completa desconfianza hacia la justicia oficial”, sino como el medio en la cual se iba inervando una alternativa de socialidad que llegó a debilitar las formas políticas de control y resistencia. En ese sentido, las rondas expresaban el rechazo al *continuum* histórico y a la desagregación de la vida en el campo. En realidad lo que aconteció fue un corte en el tiempo homogéneo que dio cabida a una temporalidad emancipadora donde la autonomía apareció como el fundamento político del movimiento.

De acuerdo con nuestras indagaciones, las rondas campesinas llevaron a cabo una labor abierta de oposición a las instituciones estatales. En la era en que se erigieron las rondas, los campesinos no sólo demandaron al Estado un mayor suministro de alimentos y seguridad en las comunidades, sino el de ir entretejiendo un nuevo proceso de inter-subjetividad, propio de la experiencia de resistencia lograda. Al mismo tiempo, en la búsqueda de esa necesidad de superar a los “amos de la violencia” armada, el movimiento “supone el derrumbe del edificio de significaciones instituidas” que corroen la “voz de las armas” (Castoradis, 2005: 147).

En medio de estas significaciones, las rondas se convirtieron en una

alternativa auténtica de organización social y fueron configurado su propia *razón de ser*. Por todo ello, no en vano desde sus inicios, las rondas campesinas dieron cuenta de que el poder y la justicia podían ser encumbrados y pensados desde abajo; para esto, fue necesario dar apertura a otras formas de diálogo, participación y toma de decisiones. En otras palabras, las rondas estaban convencidas de “haber construido un espacio de liberación colectiva” y haber dado el “comienzo de la generalización de un estado de ánimo en donde los hombres y mujeres”, por supuesto, “se vieron a sí mismos ya no como ‘obedientes’ e ‘impotentes’ cumplidores de decisiones ajenas sino como capaces y responsables” de dar respuesta a la crisis de las relaciones sociales y políticas (Gutiérrez, 2009: 101).

La desobediencia de los campesinos de Cajamarca se dio bajo la necesidad humana de buscar un escenario de libertad y de negación a la obediencia. Esta expropiación libertaria se presenta en la actualidad, desde luego, bajo otras condiciones, pero bajo los intereses políticos de cristalizar una fuerza social en común. Esta emergencia social, bien puede ser entendido como la manifestación de un movimiento en marcha que llegó a desaprobar toda “extensión de la relación de poder” e “incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen” (Clastres, 2005: 37). Sin duda, nos referimos a un proceso social que exige el rebasamiento de toda coerción y poder (véase la crisis mundial y el colapso de los regímenes de izquierda) ampliamente cuestionado por el marxismo de nuevo siglo (Altamira, 2006).

Las Rondas Campesinas cuentan con una fuerza social que llama poderosamente la atención, pues, es posible ver que la vida cotidiana comunitaria depende mucho del funcionamiento de la política y la justicia rondera. Todo acontecimiento al interior de ésta es puesto en movimiento debido a los acuerdos y decisiones colectivas. Los campesinos son conscientes de que las rondas son instancias articuladoras de la vida en común, así como sancionadoras del individuo, pero las sanciones en realidad expresan una forma de justicia que ha ido cuestionando un proceso complejo de justicia y legitimidad. Starn (1991: 12) recuerda que debido al proceso complejo en el cual apareció esta lucha auténtica del campo, “muchas rondas ampliaron significativamente sus funciones hasta volverse un sistema alternativo de justicia, con asambleas comunales abiertas para resolver problemas que van desde la violencia conyugal hasta las dispuestas de tierras”.

Bajo esto se entiende que los ronderos no sólo desean “hacer justicia con las propias manos” sino el de garantizar la cohesión social a través de las asambleas. Estas acciones comunitarias son de resaltar puesto que recalcan los principios emancipadores cimentados sobre la base de la política y la justicia comunal. Cabe resaltar que la comunidad no es un proceso “auténtico” sino es la lucha la que va estableciendo un imaginario compartido e histórico. Como dice Castoradis (2005: 137) lo común, el “imaginario radical” se autodespliega como sociedad e historia a partir del “se hace”, es decir, del *hacer* en tanto crítica del capitalismo. Por lo dicho, es necesario enfatizar que la justicia y el poder son categorías que son reelaboradas bajo los términos de la resistencia. En ese sentido, la lucha rondera no debe ser razonada como “la encarnación de categorías prefabricadas, [pues] también tiene que ver con la manera en que se moldean nuevas formas de visión y práctica política” (Starn; 1991: 25).

En todo caso, la lucha no consiste únicamente en una abierta oposición al poder tutelar; por el contrario, ésta responde a la elaboración de una forma de lenguaje que, por su carácter dialéctico, irrumpe en todo acto o discurso coercitivo. En otras palabras, se trata de una nueva gramática que encuentra en el propio movimiento su liberación. Esto nos da a entender que el rechazo de las rondas está atravesado por las contradicciones de la sociedad capitalista. A partir de esta praxis social contenciosa se elaboran imaginarios y mundos sociales compartidos, a la vez que son conjugadas todas las necesidades más recónditas del hombre.

Bajo esto, las rondas no sólo surgen como movilizaciones incipientes al interior de un periodo de guerra como ocurrió durante los años ochenta e inicios de los noventa en el Perú; por el contrario, llegaron a cuestionar los umbrales mismos de una revolución nutrida de la desesperanza andina y devastada por poder oficial. De acuerdo con esto, una mirada temporal nos permite ver la manera cómo fueron gestados las tradiciones de lucha y cuáles fueron sus contradicciones. A partir de esto, se puede decir que al interior de la lucha ronderil se fue prefigurando un imaginario social como acto de rebeldía y posibilidad de instaurar una *relación social insti-tuyente* opuesta al poder central; cabe aclarar que el imaginario al que nos referimos no consiste en razonar una *imagen de*, por el contrario, se trata de pensar en la creación “incesante y esencialmente indeterminada (social - histórico y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales

solamente puede tratarse de alguna cosa” (Castoradis en Baeza; 2000:21).

En la actualidad, las rondas siguen cumpliendo un rol importante en la elaboración de un anti-poder y una justicia que no venga del Estado. Al respecto uno de los dirigentes de las Rondas Urbanas de Chota, Cesar Cieza Gonzales, señala que los dirigentes ronderiles han jugado un papel fundamental en la expansión de la lucha y la defensa de las comunidades andinas. Pues, esta lucha se remota a 1977, cuando los campesinos de Cuyumalca decidieron materializar una peculiar manera de autorrealización social basado en el control del poder y la justicia comunitaria. Por entonces, esta experiencia fue entendida como un desbordamiento social que logró expandirse en todos los niveles y ámbitos sociales. Por ello, podemos decir que las rondas desde sus orígenes, así como las movilizaciones realizadas en pleno auge de Sendero dieron pauta para que la gente se organizara a nivel local y nacional. Como sostiene un testimonio:

[...] un mes después el 29 de enero de 1977 se da la direccionalidad y la declaración de principios con el compañero Daniel Idrogo Benavides y un equipo importante de intelectuales que trabajaron para que esta organización, no solamente quede en Cuyumalca sino también en el distrito, luego en la provincia, en la región y en el país. Pero, para eso hubo activistas en ese tiempo de izquierda que, así es la historia no podemos torcerla, gracias a ese aliento, a ese ánimo que podemos decir de nuestro hermanos dirigentes de esa época, que algunos ellos inclusive fueron perseguidos políticamente por las represión, asumieron esa tarea de conexión y de dirección y de esparcir esta semilla de justicia a nivel de la causa de la región y del Perú (Cesar Cieza, entrevista noviembre de 2015).

Si bien es cierto que, desde un inicio, las Rondas Campesinas se organizaron al igual que los movimientos obreros o sindicales, es decir, bajo cierta estructura delimitada por la relación mando-obediencia, ello no implicaba que negaran la construcción de una sociedad autorregulada, la autonomía en tanto proceso auténtico. Asimismo, los ronderos recuerdan como propias las manifestaciones contra el Estado y los partidos políticos. Estas impugnaciones pueden ser analizadas durante los años ochenta, época en el que las rondas empiezan a expandirse, mientras que Sendero tenía controlado muchas regiones del país y desde donde anunciaba la caída inevitable del viejo Estado. Luego de que en Cuyumalca se creara la resistencia ronderil, ésta se había propagado a otras regiones, generando así no sólo un fortín importante contra el mundo externo, sino dio lugar para que se gestara un “sistema alternativo de justicia” y de poder desde abajo (Korsbaek, et al., 2008). No sólo eso, a inicios de los años noventa las rondas controlaban más de “150, 000 km²” y se movían por lo menos

al interior de “3, 435 caseríos” o comunidades campesinas (Starn, 1991: 12-14).

Las rondas tuvieron efectos inmediatos en otros distritos como Hualgayoc, lugar donde se había desarrollado una resistencia sofisticada contra el poder oficial y la avanzada senderista. Es más luego de que las rondas surgieran en Chota, la recepción de este movimiento en distintos escenarios del norte peruano fue retomado y en muchos casos reformulada bajo sus propias experiencias de resistencia. En la mayoría de estos escenarios, para que exista una Ronda Campesina era necesaria la presencia del Teniente Gobernador, porque este agente estatal debía hacer efectiva su reconocimiento ante el Estado. Ante este desbordamiento las autoridades estatales tuvieron que aceptar dicha presión social. La expansión de esta organización ya se había dado mucho antes de que Sendero declarase la guerra al Estado, era de sorprender que en “1979, apenas un año y medio después de que San Antonio organizara su ronda, ya se habían organizado alrededor de 70 comités” (Gitlitz, 2013: 77).

En mayo de 1978 los campesinos entramos en la ciudad de Chota en protesta por el acaparamiento de vivires de primera necesidad. Y de ahí logramos sacar 200 quintales de azúcar rubia y sal. De esto, yo fui el primer interrogado por las fuerzas armadas de Cajamarca. En esta fecha el gobierno militar quiso destruir nuestra organización. De inmediato elaboramos memoriales, mediante una comisión nos presentamos a esta capital, Palacio de Gobierno y al Ministerio del Interior para desmentir las acusaciones y calumnias que nos hacían las malas autoridades. Y como tenía fuerza nuestra organización no dejó un día de rondar, pues no podían destruirla porque tenía fuerza. A pesar de que después se crea la 65ª. Comandancia (Regulo Oblitas en Starn; 1993: 11).

La presencia de los comités campesinos en otras regiones hizo que las rondas sean consideradas como instancias políticas que surgían desde abajo y en contra de la voluntad del poder. Las rondas se encargaban de regular la vida comunal, así como garantizar la supervivencia a través de la justicia bien impartida. Es más, en pleno ascenso de Fujimori al poder, éstas no solo mediaban problemas limítrofes o territoriales, al contrario los problemas cotidianos y de género, la participación comunal y el diálogo entre los más jóvenes, incluidos los niños y hasta los más experimentados formaban parte de los problemas ontológicos que debía resolver las llamadas Rondas Campesinas. Por lo mismo, las rondas se atribuían la potestad de romper con el idilio contemporáneo de organización política y del trabajo social.

A manera de conclusión

Para las Rondas Campesinas lo común es considerado como un camino de emancipación y permite impulsar un mundo alternativo, una justicia no regulada por la política oficial. Se trata de una constelación que surgió al interior de las fallas geológicas del poder capitalista. Por decirlo de otro modo, es una posibilidad abierta que va más allá de la regulación; se trata de experiencias de lucha que buscan emplazar aquellos discursos totalitarios como los establecidos por Sendero Luminoso durante los años ochenta y noventa del siglo pasado. Esta resistencia surgida desde abajo no sólo dio lugar a establecer una nueva concepción de la justicia comunitaria, sino también contradujo toda forma de organización vertical que estuvo anclada en la toma del poder. En los tiempos de la llamada “guerra interna”, vale decir, entre Sendero y el Estado, la lucha por un mundo mejor a través de la construcción del nuevo poder, parecía toparse con las formas políticas de la rebeldía de los ronderos. Es decir, el imaginario social alimentado por una lucha de clases pensada en términos de pugna de grupos y apegada a la teoría revolucionaria negaba por completo otras formas de entender la emancipación. A partir de este enunciado podemos señalar que lo comunitario pretendió romper con la lógica del sistema imperante y estableció un nosotros que renunciaba a la violencia legítima y constituía una sociedad en común.

Referencias bibliográficas

- ARGUEDAS, J.M. 1988. , Madri, Alianza Editorial.
- ALTAMIRA, C. 2006. *Los marxismos del nuevo siglo*, Buenos Aires, Biblios.
- BAEZA, M. 2000. *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales*, Chile, Ediciones Sociedad Hoy.
- BENJAMIN, W. 2008. Sobre el concepto de historia. En: TIEDEMANN, R. y SCHWEPPEHAUSER, H. (eds.) *Obras. Libro I/Vol. 2*, Madrid, Abada Editores.
- BORDIEU, P. 2015. *Intervenciones políticas. Un sociólogo en la barricada*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.
- CASTORADIS, C. 2005. Poder, política, autonomía. En: FERRER, C. (ed.) *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata: Terramar.
- CLASTRES, P. 2005. Libertad, desventura, innombrable. En: FERRER, C. (ed.) *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*.

La Plata: Terramar.

FLORES, A. 1994. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los andes*, Lima, Editorial Horizonte.

GUTIERREZ, R. 2009. *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*, México, Bajo Tierra Ediciones, Sísifo Ediciones, BUAP.

GITLITZ, J. 2013. Administrando justicia al margen del Estado. Las Rondas Campesinas de Cajamarca, Lima, IEP.

MARCUSE, H. 2003. *Eros y civilización*, Barcelona, Editorial Ariel, S.A.

MARIATEGUI, J.C. 2007. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho.

MLEMLIJ, M. 2015. *Reflexiones sobre la violencia*, Lima, Cauces Editores S.A.C.

RONDAS CAMPESINAS, 1985. *I Congreso Departamental. Documentos. Chota Setiembre 1985*, Cajamarca.

SCOTT, J. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones ERA.

STARN, O. 1996. Senderos inesperados: Las rondas campesinas de la sierra sur central. En: DEGREGORI, C.I., CORONEL, J., DEL PINO, P. y STARN, O. (eds.) *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: IEP-UNSCH.

STARN, O. 1991. *Con los llanques todo barro. Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*, IEP, Lima.

STARN, O. 1993. *Hablan los ronderos: la búsqueda por la paz en los Andes*. Lima: IEP.

TISCHLER, S. 2005. *Memoria, tiempo y sujeto*, Guatemala, ICSyH-BUAP y FyG Editores.

VANEIGEM, R. 1977. *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Barcelona, Editorial Anagrama.

WEBER, M. 2008. *Economía y sociedad*, México, FCE.

ZAVALLONI, G. 2011. *La pedagogía del caracol: Por una escuela lenta y no violenta*, Barcelona, Editorial Graó.

Hemerografía

HIRSCH, J. 2005. ¿Qué significa Estado? Reflexiones acerca de la teoría del Estado capitalista. *Revista Sociológica Política Curitiba* [En línea]. Disponible: <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n24/a11n24.pdf> [Consultado agosto 22, 2014].

KORSBAEK, L., SANDOVAL, C., y SALGUERO, R. 2008. La ronda campesina en una comunidad campesina en el norte del Perú: La Toma en Cajamarca. *Investigaciones sociales* [En línea]. Disponible: <http://www.acuedi.org/ddata/3399.pdf> [Consultado abril 15, 2015].

VARGAS, J. 2008. Expresiones del debate de los Nuevos Movimientos Sociales en el contexto de Latinoamérica y México. *El Cotidiano. Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco*, 151, 5-20.

Políticas culturales de base comunitaria. Una mirada psicosociocomunitaria.

Community-based Community Policies from a Psychosocial perspective.

Carla Belén Zambrano

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)

Mendoza, Argentina

carlabzl@hotmail.com

Resumen

En contextos políticos como los actuales, que modifican constantemente los ámbitos sociales y de bienestar, es pertinente buscar alternativas de realización de proyectos y transformaciones comunitarias que puedan sostenerse desde sus mismos actores y que además tengan impacto positivo directo en la comunidad. Es decir, que la comunidad, su cultura, recursos y saberes se pueden enaltecer para apropiarse de su protagonismo en la búsqueda de soluciones y más aún cuando los Estados fallan, las ONGs no llegan o las organizaciones privadas no se interesan. Es por ello, que en este artículo se plasma una alternativa para abordar lo previamente mencionado, y lo hace desde el reconocimiento de componentes necesarios para la creación de políticas culturales de base comunitaria. .

Palabras Claves: Comunidad; Cultura; Psicología Social Comunitaria, Política Pública

Abstract

In political contexts such as the current ones, which constantly modify the social and wellbeing ambits, it is pertinent to look for alternatives to carry out projects and community transformations that can be sustained by their own actors and that also have a direct positive impact on the community. Meaning that the community, its culture, resources and knowledge can be enhanced to take over their protagonism in the search for solutions and even more when governments fail, NGOs do not arrive, or private organizations are not interested. That is why this article reflects an alternative to address the previously mentioned matter, and does so from the recognition of necessary components for the creation of community-based cultural policies.

Keywords: Community, Culture, Social Community Psychology, Public Policy.

Consideración inicial

Sin duda las construcciones de políticas culturales (PC) se las puede pensar y crear desde distintas perspectivas. Sin embargo, en este trabajo como su nombre lo indica, primero se pone como base la comunidad, es decir que se busca promover transformaciones desde y para la comunidad. Segundo se trabaja con la mirada psicosociocomunitaria, considerada por su integralidad y coherencia, ya que propone un abordaje integral de la comunidad y sus problemáticas desde su realidad, con sus particularidades, contexto y vinculando a sus miembros, para una búsqueda real de bienestar socio-comunitario.

“El bienestar socio-comunitario constituye un bien por el cual necesitamos reunir esfuerzos para que, a pesar de las condiciones socio-económicas de América Latina, se pueda tener, en base a los saberes históricos y los recursos humanos, un ‘buen vivir’ en las comunidades” (Castellá Sarriera,2015:57)

Entonces, para pensar y crear PC, lo primero a realizar es conocer la comunidad, sin dejar de lado su cultura ni los elementos que la componen. Al hablar de comunidad, uno de los conceptos que más engloba el cuerpo interno y externo, los fenómenos, sentidos, procesos y la fluidez de la misma es el que propone Montero. “Es un grupo en constante transformación y evolución (su tamaño puede variar), que en su interrelación genera un sentido de pertenencia e identidad social, tomando sus integrantes conciencia de sí como grupo, y fortaleciéndose como unidad y potencialidad social.” (2004:100).

La autora citada señala, entre otros componentes: la capacidad de resiliencia que tiene una comunidad, su posibilidad de transformación, y el sentido de pertenencia; estos tres elementos son importantes y tienen que ser potencializados comunitariamente para que como proponen (Elvas y Moniz, 2010) se entablen vínculos más seguros y protectores, incrementando el arraigo y exista mayor vinculación y preocupación comunitaria.

En la misma línea de la valoración de los miembros de la comunidad, es pertinente dar espacios y aperturas de escucha, pero no solo desde lo colectivo ya que “valorizando las experiencias individuales, estamos reconociendo la contribución de cada persona y reforzando la autoestima de los que comparten sus experiencias” (Barreto,2015:60). Esto posibilita escuchar, ver, sentir y entender qué es lo que necesita la persona y el grupo

más allá de lo que se cree desde “afuera” que necesita.

Como resultado de las acciones de cercanía, se genera más vinculación y apropiación personal lo que conlleva entre otras cosas a tener motivación para construcciones colectivas y transformaciones, “ahí radica la gran tarea humanista e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismos y liberar a los opresores” (Freire, 1994: 2). Como consecuencia de pensar en promover estos elementos, las PC tendrán más posibilidad de ser sostenidas y resistir a cambios políticos o económicos ya que el sentido de pertenencia y la cohesión comunitaria estarán fortalecidas. “El sentido de pertenencia a sus comunidades, sus creencias y conocimientos y sus vínculos afectivos familiares, comunitarios son la garantía de las posibilidades de cambio y de justicia social para conseguir mejores niveles de bienestar multidimensional” (Castellá Sarriera, 2015:76)

Bajo el mismo sentido de comprensión del concepto de comunidad, es importante entender que en su interior, está presente la interculturalidad que “asume el diálogo, la mezcla, el gozarse y vivenciar todas las culturas.” (Rincón, 2018:5). Se la toma en cuenta porque, permite la apertura a otras miradas que puedan aportar con distintas perspectivas a la construcción de esa comunidad que definitivamente “no es un todo homogéneo, y existe diversidad en su interior” (Barreto, 2015:141).

Es así que considerar la pluralidad interna de la comunidad implica también mirar las conjugaciones de lo verbal con lo no verbal, las prácticas más ancestrales, simbólicas o espirituales fusionadas con los actos más prácticos del día a día o las soluciones inmediatas. Es por esto que la comprensión de la interculturalidad permite entender el contexto de manera más acertada, mirar las distintas herencias culturales que influyen en los sujetos y por consiguiente en sus interacciones y construcciones colectivas con su influencia en los fenómenos sociales. Por ende, al tener presente esta característica (interculturalidad) las propuestas de PC serán acordes a la realidad donde serán implementadas.

“Al analizar los contextos se identifican también las posibles fuentes de discordancia. (...) características particulares de cada ambiente (natural o social, y específicos, como la clase, la familia, la empresa, la comunidad), harán que la intervención se oriente de forma diferenciada”. (Castellá Sarriera, 2008:43)

Otro componente en torno a la comunidad, y sin el cual no puede existir, es el de sus miembros. Es inconcebible pensar una comunidad sin personas, aunque no todo grupo conforma una comunidad. Los miembros de una comunidad como bien se menciona en párrafos previos deben estar consientes de su pertenencia y deben tener algo similar a otros miembros que los convoque (sentido de pertenencia), más intercambios ya sean reales o simbólicos.

Con referencia a lo anterior, se sostiene que quienes habitan los espacios conocen y viven los códigos de los mismos, y son estos sujetos quienes permitirán que las PC sean posibles ya que deben responder a esos códigos internos. “La práctica cotidiana realizada en este territorio implica el manejo de códigos, símbolos, épicas y éticas que a veces sólo son comprensibles por los que allí viven.” (Guerrero Jiménez,2018:2). Resulta oportuno que la comunidad esté incluida en la identificación, planeación, ejecución, evaluación y sostenimiento de las políticas culturales de base comunitaria.

Por otra parte, si se entiende que las PC aportan a un fenómeno, entonces tiene componentes de aprendizajes, que desde la postura psicosociocomunitaria, se entiende que solo es aprendizaje si es en doble sentido, ya que quien enseña – aprende. “Esta enseñanza y este aprendizaje tienen que partir, sin embargo, de los ‘condenados de la tierra’, de los oprimidos, de los desarraigados del mundo y de los que con ellos realmente se solidaricen” (Freire, 1994:2). Por lo tanto, las PC deberían ser gestadas como una construcción colectiva, desde la motivación de los mismos actores y no como una imposición externa.

Después de las consideraciones anteriores, los primeros acercamientos definitivamente marcarán diferencias notorias en la vinculación y apropiación de la PC, si se suscita desde una postura jerárquica e invasiva o por el contrario, desde la horizontalidad y con la apertura a aprender con el otro sobre los maravillosos recursos culturales que se tiene. Un principio que favorece la horizontalidad y la apertura al aprendizaje con los otros es el siguiente: “Quien tiene problemas, tiene soluciones. El hecho que estemos todos vivos y que hayamos superado las dificultades, a lo largo de la vida, nos muestra que tenemos un gran bagaje de experiencias y sabiduría para lidiar con la vida.” (Barreto,2015:60). Tener presente la capacidad de

resiliencia y el saber popular permite que la PC no desvalorice los conocimientos que ya se tienen dentro de la comunidad.

Otro aspecto a considerar para la construcción PC, es el bienestar integral, como plantea Saforcada (2006), una de las posibles formas de lograr el bienestar de los pueblos y por lo tanto de las naciones es que las políticas culturales abarquen elementos de desarrollo no solo social sino también personal de ese grupo para que pueda ser integral en todos los ámbitos. Esta postura se sustenta con el paradigma ecológico de la psicología comunitaria. “Ser ecológico significa también tener una actitud proactiva e interactiva con el ambiente (...) Es buscar la armonía del hombre con la naturaleza, produciendo cultura y transformando el entorno en un lugar con mejores condiciones de vida para todos” (Castellá Sarriera, 2008:31)

En un sentido más amplio de lo señalado, se recomienda enfáticamente considerar el concepto del “buen vivir” como otro sostén sobre el cual pensar una PC de base comunitaria. Por buen vivir o *sumak kawsay*, se entiende la relación armónica de las personas con su entorno de manera integral y holística, además propone un principio de equidad entre toda la comunidad sin pretender beneficios individuales. Este concepto también sostiene lo antes mencionado en este trabajo, al enfatizar el valor de las distintas realidades y sobre todo respetar la dignidad de las comunidades y a cada uno de sus integrantes.

“El “buen vivir” supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye no sólo al ser humano, sino también al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la Pachamama (Tierra), con las energías del Universo”. (Boff,2009)

Una vez contextualizadas las PC respecto a lo que se entiende por comunidad y sus elementos, es tiempo de abordar la cultura y se parte recordando a Freire, que consideraba “la cultura como el incremento que el hombre hace al mundo que no fue construido por él. La cultura como resultado de su trabajo. De su esfuerzo creador y recreador” (1999:117). Si bien a la comunidad le atraviesan culturas, no quiere decir que ellas no puedan modificadas, como Freire plantea, la cultura también es resultado de las acciones de los sujetos, es el aporte de cada uno a eso que no se le dio o se le quitó. Lo más importante es que invita a pensar que la cultura moviliza. Complementariamente a la postura escrita, también en este artículo se la percibe como un valor fundamental de comprensión de proble-

máticas, y de soluciones.

“Cuando vemos a la cultura como un valor, como un recurso que debe ser reconocido, valorizado, movilizado y articulado de manera complementaria con otros conocimientos, podemos ver que este recurso nos permite sumar, multiplicar nuestros potenciales de crecimiento y de resolución de nuestros problemas sociales en la construcción de una sociedad más fraterna y más justa” (Barreto,2015:32)

Es así que, al percibir el valor de la cultura se pueden implementar aportes sin pretender colonizar o negar el saber. Es más, permite nuevas perspectivas e intercambios para de esa manera generar condiciones de bienestar integral.

“En el territorio la cultura es mágica porque genera encuentro y pone a la gente del común en el centro, se genera nuevos modos de lo público, se inventa formas inéditas de ser ciudadanos, triunfa la diversidad de saberes y se vivencian las prácticas de proximidad”. (Rincón,2018:6)

En el mismo sentido Rincón propone, que “no hay una cultura, sino habitamos culturas, diversas y plurales”. (2018:2). La pertinencia de este argumento recae sobre la riqueza en los matices de la pluralidad de culturas que atraviesan a la persona y a un grupo. Asimismo, posiciona lo valioso de la conjugación de los elementos comunes y diferentes ya que, al recalcar la condición de *habitar la cultura*, vincula a todos los miembros, tengan participación activa o pasiva.

La participación activa, se refiere a integrantes que están vinculados de alguna manera con acciones sin importar la medida, es decir: pueden ser quienes proponen una actividad, quienes acompañan en la planificación y/o gestión o quienes exclusivamente asisten. Por el contrario, los miembros pasivos son las personas que no sienten un sentido de pertenencia en absoluto y no participan de ninguna manera. Sin embargo, cabe recalcar que, al ser parte de una comunidad, las consecuencias de las acciones afectan ya sea positiva o negativamente de igual forma sus miembros. Por ejemplo: En un encuentro culinario para recolectar dinero y mejorar un parque. Las consecuencias de la mejora o no del espacio van a influir en toda la comunidad, ya sea que sus miembros hayan participado en la colecta activamente o no.

Como se resalta, la participación es un elemento a considerar, pero ésta solo se suscita si es que existe la identidad. “La identidad es la lucha

por la afirmación de un lugar en el mundo, uno propio, uno en el cual uno siente que pertenece”. (Rincón,2018:4). La legitimación y reconocimiento de la pluralidad interna grupal permite que se visualice y/o se mantenga una identidad colectiva propia pero que se siga respetando otras culturas. Por eso, al respetar y considerar en las PC los códigos que tiene una comunidad, sus ritos y tradiciones, los saberes populares, su orden social, las concepciones: espirituales, políticas, educativas, de salud y reconocer sus experiencias hereditarias y que pasan entre generaciones, se puede lograr que se incremente el sentido de pertenencia, y también el empoderamiento de su lugar en la sociedad más ampliada.

Es por ello que, con una identidad fuerte, habrá una mayor participación en momentos de cambios o de sostenimiento de proyectos y a su vez la predisposición de mirar al otro integralmente, va a permitir que también se evidencie la no participación o la falta de vinculación de actores comunitarios, bien sean persona o instituciones

“No tomar en cuenta la no participación del ciudadano afectó la formación de un conjunto de deberes y responsabilidades hacia la comunidad, y se fortaleció la distancia entre la formación de individuos, ya conquistada, y la formación de ciudadanos, todavía por conquistar, pues “la ciudadanía es más que una conquista individual” (Santos,2014, en Marquez,2018:5)

Ahora bien, en función de que la PC tenga coherencia y pertinencia en el tiempo, es importante conocer y entender los procesos históricos de la comunidad para poder comprender qué se les ha negado, arrebatado o coartado, y desde ese lugar contribuir a la reconstrucción de su identidad y que resurja el empoderamiento, esto definitivamente es un reto. “(...) movimientos sociales, principalmente instrumentalizados por políticas culturales, asumen en la contemporaneidad el desafío de empoderar a esos grupos, librándolos de a poco de las amarras subalternas y caminando hacia la construcción de sus respectivas autonomías.” (Marquez,2018:10).

Otro factor a considerar es que las construcciones de PC sean más vinculantes y transversales, “si se quiere promover ciudadanía entre los productores culturales, se necesitan entornos más integrales, que ayuden a crear la “fertilidad” para que prosperen las industrias culturales”. (Yúdice,2018:3), acciones que puedan salir de la informalidad en función de que tengan más oportunidades de sostenerse en caso de cambios. También para que puedan generarse inversiones económicas al ver el potencial de

dicha política, que generen impacto y atención de miradas más lejanas que pueden ser facilitadoras y gestoras de apoyo, que sirvan para replicarlas o tomarlas de modelos antecedentes, pero más que nada para que la comunidad viva y sienta la legitimización de sus acciones a un nivel más macro.

Por último, pero no menos importante, otro elemento es el territorio. Si bien, se la palabra se la puede usar para denotar un espacio geográfico, no necesariamente es su única significación. Este trabajo hace referencia al lugar físico y simbólico que es ocupado, habitado, vivido, transformado constantemente por una comunidad. Es por esto que en función de que la política cultural de base comunitaria haga referencia a su nombre en el sentido de “Base Comunitaria”, es pertinente mirar y conocer la base de la comunidad, por eso se debería considerar al territorio como “el resultado de las relaciones siempre dialógica entre la cultura y su asiento geográfico. Ambos se imbrican y se influyen mutuamente.” (Guerrero Jiménez,2018:2).

Consideraciones finales

Para concluir, se deduce que son varias las consideraciones al pensar y gestionar políticas culturales de base comunitaria ya que se debe trabajar bajo varios aspectos en función que las PC de base comunitaria cumplan adecuadamente con su nombre y su objetivo desde el bienestar integral.

A manera de síntesis de lo expuesto, bajo ninguna circunstancia se puede dejar de lado a la comunidad, su historia, cultura e interculturalidad, territorio ni tampoco a sus miembros con su participación, la identidad y el sentido de pertenencia. Simultáneamente, no se puede olvidar los principios que enseña el buen vivir, para no caer en la colonización ni la opresión sino más bien promover el bienestar social comunitario que “(...) está relacionado al poder. Poder se refiere a tener acceso no sólo a los recursos materiales sino también psicosociales, así como un sistema de regulación social, que permita la oportunidad y la capacidad de alcanzar el bienestar” (Castellá Sarriera,2015:76)

Además, se debe razonar sobre la viabilidad de acuerdo a recursos personales, económicos, temporales, estructurales para que se pueda sostener en el tiempo y adversidades, para que se mantenga con integralidad. Así mismo, hay que tener claro que todo proceso de cambio y de construcción

requiere tiempo, el cual no siempre va de acuerdo al requerido por una institución, municipio o gobierno.

Dadas las condiciones que anteceden, se puede comprender que para crear las PC, es necesario un trabajo previo de socialización y sensibilización con la comunidad. Se perciben como acertadas las gestiones que promuevan acciones culturales que sean puentes de intercambios, para que de esa manera se recuerden los saberes populares y se fortalezcan los elementos mencionados en este artículo. Una vez que se logre la vinculación y aceptación por parte de la comunidad, todo proyecto o PC podrá ser pensado, gestionado, evaluado, reestructurado y sostenido con mucha más facilidad y coherencia.

Finalmente, cabe mencionar que la interdisciplinariedad es un elemento fundamental. Si bien no se ha abordado en profundidad a este elemento en párrafos anteriores, queda claro y establecido, que no se puede dejar de lado al factor humano y menos aún a las personas de la comunidad. Es desde esos primeros encuentros que se hace referencia al equipo interdisciplinario. Comúnmente se entiende que el equipo, son solo los actores “oficiales” es decir operadores, psicólogos, sociólogos, médicos, abogados, etc, pero bajo la postura psicosociocomunitaria, el equipo también está integrado por miembros de la comunidad ya que son quienes tienen la información más certera y los recursos más adecuados para la resolución de problemas comunitarios, y además por sujetos que su experiencia y experticia les permite aportar y ser parte del equipo.

Referencias bibliográficas

BARRETO, Adalberto (2015). *Terapia comunitaria integrativa paso a paso*. Quito. Muyumpa

BOFF, Leonardo (abril, 2009). *El Buen Vivir*. [Blog] Imperialistas, Naziestalinistas Actualmente. Recuperado de <http://blasapisguncuevas.blogcindario.com/2009/04/03017-el-buen-vivir-leonardo-boff.html>

CASTELLÁ SARRIERA, Jorge (2008). *El paradigma ecológico en la psicología comunitaria: del contexto a la complejidad*, en SAFORCADA, Enrique y CASTELLÁ SARRIERA, Jorge (Comp.), **Enfoques conceptuales y técnicos en psicología comunitaria**. (pp27-47). Buenos Aires: Paidós.

CASTELLÁ SARRIERA, Jorge (2015). El bienestar socio-comunitario: bases

conceptuales y de investigación, en SAFORCADA, Enrique, CASTELLÁ SARRIERA, Jorge y ALFARO, Jaime (Orgs.), **Salud comunitaria desde la perspectiva de sus protagonistas: la comunidad.** (pp57-81). Buenos Aires: Nuevos Tiempos.

- ELVAS, Susana y VARGAS-MONIZ, Maria. (2010). *Sentimiento de comunidad, qualidade e satisfação de vida.* **Análise Psicológica.**, Vol.28, N°3, pp. 451-464.
- FREIRE, Paulo (1994). *Pedagogía del oprimido.* Buenos Aires: Siglo XXI.
- FREIRE, Paulo (1999). *Educação como prática da liberdade.* Río de Janeiro: Paz e Terra.
- GUERRERO JIMÉNEZ, Bernardo (mayo, 2018). *Culturas y Territorios.* Clase 2 presentada en el Módulo II de Posgrado Internacional de Políticas Públicas de Base Comunitaria – CH1. Argentina: FLACSO
- MARQUEZ, Clarissa (junio, 2018). *Políticas Culturales y Comunidades.* Clase 5 presentada en el Módulo II de Posgrado Internacional de Políticas Públicas de Base Comunitaria – CH1. Argentina: FLACSO.
- MONTERO, María (2004). *Introducción a la Psicología Comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos.* Buenos Aires: Paidós.
- RINCÓN, Omar (abril, 2018). *Políticas Culturales y Comunidades.* Clase 1 presentada en el Módulo I de Posgrado Internacional de Políticas Públicas de Base Comunitaria – CH1. Argentina: FLACSO.
- SAFORCADA, Enrique (2006). *Sobre la necesidad de humanizar las políticas públicas: el papel de la psicología en esta tarea;* en DE LELLIS, Martin. y colaboradores (Comp.). **Psicología y Políticas Públicas en Salud.** (pp 2-57). Buenos Aires: Paidós
- YÚDICE, George (mayo, 2018). *Políticas Culturales y Comunidades.* Clase 1 presentada en el Módulo II de Posgrado Internacional de Políticas Públicas de Base Comunitaria – CH1. Argentina: FLACSO

Entramado teórico sobre la participación comunitaria mediante el pensamiento crítico en la construcción de las comunas.

Theoretical framework on community participation through critical thinking in the construction of the Communes.

Cristina Chirino

Tibisay Lamus

*Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda
Coro, Venezuela*

cristinachirino@yahoo.com

Resumen

Este artículo parte de que el pensamiento crítico fortalece la participación comunitaria, constituye una herramienta primordial porque ayuda a que los ciudadanos se hagan parte de la transformación social que requiere el país. Hoy en día, Venezuela intenta una transformación, que reclama ciudadanos formados para ejercer sus deberes y derechos sobre participación comunitaria. Ceballos (2009:18) sostiene que “en Venezuela se dejan sin efecto verdaderos mecanismos de participación enmarcados en la Constitución...”. Este autor aborda la participación y comprende que se incumplen las leyes que la rigen. Para el análisis realizado, se adoptó el método de la teoría fundamentada porque utiliza la comparación de datos para generar teorías, (Strauss y Corbin, 2002). Desde este marco, se parte de la codificación realizada a dos parlamentarias de la Comuna “Luchadores Falconianos por la Patria”. La participación comunitaria según sus significados, es vista como representativa, no decisiva, no existe disposición de las personas a ser partícipes en la toma de decisiones en las situaciones comunitarias. De acuerdo con la investigación puede entenderse la participación comunitaria como un proceso cíclico en el que resaltan la actitud, normativa de los consejos comunales, el liderazgo y la organización comunitaria. . .

Palabras Claves: participación comunitaria, pensamiento crítico, comunas

Abstract

This article starts from the fact that critical thinking strengthens community participation, it is a primordial tool because it helps citizens to become part of the social transformation required by the country. Today, Venezuela is attempting a transformation, which demands trained citizens to exercise their duties and rights over community participation. Ceballos (2009: 18) argues that “in Venezuela, real participation mechanisms framed in the Constitution are left without effect ...”. This author addresses participation and understands that the laws that govern it are violated. For the analysis carried out, the method of grounded theory was adopted because it uses the comparison of data to generate theories, (Strauss and Corbin, 2002). From this framework, part of the codification

made to two parliamentarians of the Commune “Falconian Fighters for the Homeland”. Community participation according to its meanings, is seen as representative, not decisive, there is no willingness of people to be participants in decision-making in community situations. According to the research community participation can be understood as a cyclical process in which the attitude, regulations of the communal councils, leadership and community organization stand out

Keywords: community participation, critical thinking, communes

Introducción

En la actualidad, la participación comunitaria es un tema de marcado interés a nivel mundial. El tema ha sido abordado desde diversas ópticas, entre las cuales cabe resaltar: el marco legal, social, cultural, económico, educativo y político. Aun cuando se han obtenido grandes avances en materia de participación comunitaria, es mucho lo que todavía falta por hacer al respecto.

La participación comunitaria depende, en gran medida, de los intereses y valores que posean los ciudadanos y ciudadanas que conforman una región; así como también, del momento histórico y del contexto donde esté inserto dicho proceso participativo. Por tanto, el éxito de las distintas experiencias en participación comunitaria llevadas a cabo a nivel internacional pudieran sentar las bases para consolidar la participación en los diversos países que conforman la América Latina.

En Venezuela, la participación comunitaria ha sido un tema que ha estado presente desde los inicios de la democracia. Todos los gobiernos de turno han incluido en sus distintos planes y políticas, el impulso a la participación como forma de desarrollo y como alternativa para afianzar el modelo ideológico imperante para el momento. En la actualidad, aun cuando la participación es un deber y un derecho consagrado en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en sus artículos: 6, 62, 70, 132 y 184, los niveles de la misma se han visto obstaculizados por algunos factores entre los que cabe destacar los siguientes: En lo interno: ofertas que no se corresponden, protagonismo de actores buscando desconocer a otros; en lo externo: falta de educación y cultura sobre participación, se crean climas en contra de la organización, excesiva reglamentación, visión muy imitada de algunos actores, metas muy ambiciosas concepción asistencialista del trabajo, intereses solo grupales o institucionales, estructura solo jerárquica, no democrática, visión muy limitada de algunos autores, falta

de información en convocatorias (Villarroel y Este, 2010).

Desde ese contexto, la transformación cultural requerida para vencer los obstáculos concernientes a la participación comunitaria reclama un proceso de formación largo y continuo donde todos y todas seamos protagonistas de la realidad contextual que nos circunda. Las autoras de este estudio consideran que la educación popular constituye una estrategia de primer orden en la promoción y sostenibilidad de la participación comunitaria en la toma de decisiones. Por tanto, hace falta un cambio que conlleve al logro de un ciudadano y ciudadana crítico (a) , creador (a) y transformador (a) de la cultura, capaz de contribuir con los esfuerzos nacionales en el desarrollo sostenido y sustentable que requiere el país. Capaz no sólo de avalar las propuestas o proyectos elaborados por una pequeña minoría, sino que esté capacitado para emitir sus propios juicios, analizar y evaluar la factibilidad y prioridad de éstos.

En esta investigación se parte del supuesto de que para el fortalecimiento de la participación comunitaria, la estrategia del pensamiento crítico constituye una herramienta primordial debido a que la misma ayuda a que los ciudadanos y ciudadanas se hagan parte de esa transformación social que requiere el país y participen en la toma de decisiones importantes en su comunidad, lo cual redundaría en la consolidación del modelo de país que se está construyendo. Esa criticidad o pensamiento crítico solo se puede lograr a través de la educación al pueblo organizado con el fin de que sea un ciudadano o ciudadana capaz de ejercer sus plenos derechos y obligaciones en su comunidad y participar activamente en el diseño de propuestas y la exigencia de su cumplimiento. En efecto, dentro de todas las situaciones que afectan la educación en el país, una se relaciona con la falta de habilidades de pensamiento crítico en los ciudadanos y ciudadanas.

El contexto descrito pone en evidencia la existencia de una situación problemática ya que se ve la discrepancia entre la teoría y su praxis, es decir, entre lo establecido en las distintas leyes que promueven la participación comunitaria (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, Ley de los Consejos Comunales, Ley de Contraloría Social, por citar algunas) y lo que realmente sucede en el quehacer diario de las comunidades.

Es opinión de las autoras considerar que usando el pensamiento crítico

como herramienta de educación popular se puede fortalecer la participación de la comunidad en la toma de decisiones. Por una parte, la participación cuenta con distintas modalidades; sin embargo, la participación en la toma de decisiones es considerada la más importante (El Troudi, et al., 2005) y, por otro, el pensamiento crítico es un proceso cognitivo que permite a la persona argumentar sus puntos de vista y evaluar la factibilidad de los mismos (Valenzuela y Nieto, 2008). Así queda demostrado como a través del aprovechamiento del pensamiento crítico se puede fomentar la participación comunitaria en la toma de decisiones.

En este sentido, el problema científico, se orientó a ¿Cómo es el entramado teórico de la participación comunitaria desde el pensamiento crítico en las comunas socialistas? Sobre la base de los supuestos descritos, el objetivo de la investigación es: Crear un entramado teórico para la participación comunitaria desde el pensamiento crítico en las comunas socialistas. Así, el campo de estudio se limita a la participación comunitaria a través del pensamiento crítico de la Comuna Luchadores Falconianos por la Patria.

Fundamentación teórica de la Investigación

Conceptualización de la participación comunitaria en la toma de decisiones

En la actualidad se presentan muchas discrepancias al tratar de definir la participación comunitaria, en tal sentido, muchos autores usan los términos participación, participación ciudadana y participación comunitaria como sinónimos; sin embargo, es posición de las autoras considerar que aunque dichos conceptos estén relacionados, éstos involucran aspectos diferentes. Razón por la cual las autoras consideran oportuno declarar que en este estudio se asumirá el término participación comunitaria.

La participación comunitaria se puede definir como el proceso de intervención de la población de una comunidad, para abordar la solución de problemas, desde el mismo momento de su identificación y jerarquización, pasando por la toma de decisiones, gestión de recursos, ejecución e inclusive el monitoreo y evaluación de los proyectos (Molina, 2000). De

acuerdo con este autor, la participación comunitaria es un enfoque metodológico usado en la planificación y ejecución de proyectos locales con miras a la búsqueda de solución de problemas y del propio desarrollo de las comunidades.

Por otra parte, Ziccardi (2001) establece una clasificación de participación que hace más notoria la ambigüedad de los términos involucrados. De este modo, el autor mencionado discrimina entre: participación social (agrupación de individuos para alcanzar objetivos predeterminados), participación ciudadana (relación entre ciudadanos y estado interviniendo en las actividades públicas para hacer valer sus intereses sociales) y participación comunitaria (determinada por actividades de tipo asistencialista que no requieren interacción con el estado).

De esta clasificación, las autoras deducen que existe un vacío teórico para definir la participación en sus distintas modalidades. Visto de este modo, la participación social se ve como una concepción muy general y que puede extrapolarse a cualquier ámbito debido a la poca precisión conceptual que la definición presenta. La participación ciudadana, por su parte, está relegada a una relación estado y ciudadanos en aras de velar por intereses sociales; sin embargo, las autoras piensan que este es sólo uno de los aspectos que cubre la participación ciudadana puesto que en el estudio de la misma convergen otros ámbitos como el político, educativo, cultural, ético, entre otros, consagrados en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela(1999) y en otros documentos legales como: El Plan Bolívar 2007-2013 y el Plan Socialista 2013-2019, entre otros. Finalmente, en relación a la participación comunitaria, las autoras discrepan al considerar que esta es una visión muy simplificadora del proceso participativo y creemos que la participación comunitaria no está limitada solo a actividades asistencialistas, la misma constituye un nivel de participación muy básico, en el cual sólo se busca beneficiar a los ciudadanos con mejoras en su calidad de vida dejando de lado el verdadero sentido democrático que encierra este proceso.

Por otra parte, merece especial mención la propuesta que desde la psicología comunitaria realiza Galeana y Sainz (2001) al denominar al fenómeno objeto de estudio participación social comunitaria. En palabras de los autores, la participación social comunitaria es “un proceso de ma-

nifestación, cooperación y movilización de diversos grupos o la población de una comunidad, que se integran para enfrentar problemas y gestionar requerimientos que permitan dar respuestas a sus necesidades o demandas” Galeana y Sainz (2001:140). Esta concepción de participación comunitaria deja ver que los ciudadanos y ciudadanas son los protagonistas del proceso y que el éxito de la participación depende de su responsabilidad para hacer valer sus derechos en la comunidad.

Este panorama acerca de las distintas definiciones sobre una misma temática pone en evidencia que no existe un acuerdo en los aspectos inherentes a la participación comunitaria. Al respecto, Bang (2012:19) sugiere que “es necesaria una redimensión ética de la participación comunitaria que permita situarla como estrategia de acciones concretas correspondiente a una voluntad política real de transformación, dejando de ser una mera retórica democrática”. Este planteamiento invita a hacer aproximaciones conceptuales relacionadas a contextos sociales específicos acordes a los lineamientos constitucionales.

Tomando en consideración lo difícil que resulta encontrar una definición sobre participación comunitaria que abarque los aspectos inherentes al contexto de las comunas socialistas, es posición de las autoras dilucidar cómo entenderán la misma, en el estudio. Así, para efectos de esta investigación se entenderá como participación comunitaria al proceso donde se interrelacionan entre sí los integrantes de la comunidad y éstos con otras instituciones públicas y/o privadas, con el fin de buscar soluciones a los problemas que les afectan y, por tanto, implica la incorporación de la gente en la toma de decisiones respecto a los cambios que han de emprenderse desde la misma comunidad. (Elaboración propia, 2015).

Algunas concepciones sobre el pensamiento crítico

A lo largo de la historia el pensamiento crítico ha sido definido por muchos autores y dada la diversidad de conceptos y definiciones, a veces se torna difícil entender su complejidad. De este modo se ve la disparidad de concepciones dependiendo de la formación disciplinar y los intereses de quien la formulen.

Entre los teóricos más influyentes que se han dedicado a definir el pen-

samiento crítico se encuentra Ennis (1985), Paul (1993) y Lipman (1997), quienes, de alguna manera, han establecido las bases para las concepciones recientes de lo que se conoce como pensamiento crítico. Otros investigadores en esta área como Santiuste, et al. (2001), señalan que el pensamiento crítico supone la formulación de juicios razonados, bien sea sobre aspectos de orden escolar, familiar, laboral, o sobre otros que demanden el ejercicio de tales capacidades humanas. Esta última definición involucra elementos que resultan vinculados con aquellos que se van exponiendo a partir de la revisión de las definiciones formuladas por Lipman, Ennis, Paul, quienes a partir de sus aportes al pensamiento crítico consideran que tanto el razonamiento como el contexto desempeñan un papel muy importante en el desarrollo del mismo.

Otros autores que se han dedicado al estudio del pensamiento crítico lo representan Paul y Elder (2005), estos expertos lo definen como:

El pensamiento crítico es el proceso de analizar y evaluar el pensamiento con el propósito de mejorarlo. El pensamiento crítico presupone el conocimiento de las estructuras más básicas del pensamiento (los elementos del pensamiento) y los estándares intelectuales más básicos del pensamiento (estándares intelectuales universales). La clave para desencadenar el lado creativo del pensamiento crítico (la verdadera mejora del pensamiento) está en reestructurar el pensamiento como resultado de analizarlo y evaluarlo de manera efectiva.

De esta definición se desprende que el pensamiento crítico comprende dos dimensiones generales, a saber: el análisis y la evaluación y éstas a su vez se encuentran estructuradas atendiendo a unos componentes más específicos tales como: los elementos del pensamiento y los estándares universales. Por tanto, emprender acciones tendientes a fomentar el pensamiento crítico involucra como punto de partida analizar si se cumplen con algunos estándares establecidos que son producto de investigaciones realizadas por los autores mencionados.

En la misma línea de ideas, Jiménez (2010) define el pensamiento crítico como la capacidad de desarrollar una opinión autónoma, reflexionando sobre la realidad y participando en ésta. De esta definición, las autoras asumen que el pensamiento crítico puede verse como una competencia ciudadana y esto se ajusta a los requerimientos actuales de la educación del siglo XXI planteados por la UNESCO y descritos por Delors (1994) donde se exige una enseñanza basada en el aprendizaje, no sólo de conocimientos, sino de desarrollo de habilidades y actitudes que involucran un

aprendizaje para la vida, es decir, una educación que favorezca el conocimiento de sí mismo y de los demás y que al mismo tiempo coadyuve a la construcción de una sociedad diferente con valores que permitan una convivencia más justa e igualitaria.

En líneas generales, la revisión de las distintas definiciones sobre el pensamiento crítico permite afirmar la dispersión que existe a partir del marco disciplinar o profesional del cual emergen. De esta manera, se han presentado perspectivas diferentes sobre el pensamiento crítico. El énfasis que se ha pretendido hacer es en el de la complementariedad de tales ópticas, así como en el hecho de que la naturaleza del pensamiento crítico es tan compleja que no es fácil poder resumir todos sus aspectos en una definición.

En esta investigación se comparte de la definición de pensamiento crítico elaborada por Jiménez (2010) en la cual se deja claro que el mismo es la capacidad o competencia del individuo para desarrollar una opinión de manera independiente, reflexionando sobre la realidad y participando de esta.

Esencialidades del Proceso Metodológico de la Investigación

Para el abordaje de la participación de los voceros comunales en las asambleas de ciudadanos y ciudadanas en la toma de decisiones en los problemas presentes en su entorno social, se consideró apropiado el método de la teoría fundamentada o teoría basada en datos. La teoría fundamentada es un método cualitativo de investigación, en el cual se utiliza como estrategia, la comparación constante de datos para generar categorías conceptuales que al integrarlas permiten la construcción teórica, involucra la selección sistemática y el estudio de varios grupos de investigación, que tienen arraigo en los hechos (Strauss y Corbin, 2002). Al respecto, Cerda, et al. (2012) sostienen que en la teoría fundamentada no se busca controlar variables sino comprender por qué suceden los acontecimientos sociales y esto se hace desde la perspectiva de las personas involucradas en dicha situación, además de saber escuchar los testimonios se deben dejar de lado los prejuicios personales ya que eso puede coartar el relato y su sentido

En lo concerniente a los métodos empíricos se aplicaron los siguientes:

la observación participante en las asambleas de ciudadanos y ciudadanas y la entrevista a dos voceras que forman parte de la comuna objeto de estudio con el propósito de obtener información acerca del proceso de participación comunitaria a partir de pensamiento crítico, lo cual permitió profundizar la contextualización de la situación problemática y estableció algunas bases para la elaboración del entramado teórico.

Los sujetos clave están conformados por dos parlamentarias de la Comuna Luchadores Falconianos por la Patria. Las estrategias que se utilizaron para seleccionar la muestra se declaran a continuación: En primera instancia, el muestreo por conveniencia y el muestreo teórico.

Presentación de Resultados

En este apartado se describen detalladamente todas las etapas involucradas en la teorización del abordaje de la participación comunitaria a través del pensamiento crítico en la Comuna Luchadores Falconianos por la Patria; así como también, se presentan los resultados obtenidos en cada una de estas fases.

Es importante hacer mención que para la recolección de los datos se utilizó el método de la teoría fundamentada, presentado por Strauss y Corbin (2002), por tanto, en el desarrollo del artículo se utilizará terminología inherente a dicho método. A continuación se procederá a describir dicho proceso.

Codificación

La codificación presentada en este apartado proviene de una entrevista realizada a dos parlamentarias de la Comuna Luchadores Falconianos por la Patria”. Estos datos fueron posteriormente confirmados y ampliados con la literatura técnica. En este sentido, el procedimiento usado para realizar la categorización en el estudio relacionado con el fenómeno de la participación de los ciudadanos y ciudadanas en la toma de decisiones, a través del pensamiento crítico, se presenta a continuación:

Codificación abierta

En este primer acercamiento de la investigación, el procedimiento uti-

lizado fue el de la codificación abierta, el cual consiste en un proceso analítico por medio del cual se identifican los conceptos y se descubren en los datos sus propiedades y dimensiones” (Strauss y Corbin ,2002:110). Es así como partiendo de las informaciones intactas suministradas por el sujeto entrevistado, se fueron asignando códigos que describían fenómeno en estudio. A modo de ejemplo, a continuación se muestra la información obtenida a partir de los datos recogidos en una de las entrevistas realizadas.

P1.

Mayo 24- 2015

Entrevista	Código
<p>E. Como te dije, vamos a hablar un poco de lo qué es la participación comunitaria. Entonces ¿Qué es para ti la participación comunitaria?</p> <p>¿Cómo definirías la participación comunitaria?</p> <p>P2. Bueno la participación comunitaria es uhm este la representación o como te diría yo que las personas que viven en una comunidad sean partícipes valga la redundancia de participación en todas las actividades que se realizan en una comunidad. Cuando se dice de participación comunitaria se está hablando de una comunidad en general y la comunidad debe participar de lo que son las actividades por ejemplo si hay un consejo comunal las actividades que se realizan dentro de la comunidad, las cuales son las actividades y problemas que tiene la comunidad si hay que decidir sobre un</p>	<p>La participación comunitaria como representación y decisión</p>

proyecto que se tenga que decidir dentro de la comunidad que ellos participen y digan a nosotros nos gustaría que dentro de la rama de problemas que tiene la comunidad nosotros queremos que este sea el prioritario para que nosotros decidir que este proyecto se realice dentro de acá (pensando)

E. De la comunidad!

P2. Del Parcelamiento, en ese particular son muy apáticos, poca participación, por eso la poca participación de la comunidad en las reuniones del consejo comunal equivale a que un grupo minoritario sean los que decidan por algún proyecto, algún... algo que se vaya a decidir dentro de una comunidad cuando las personas son apáticos y no les gusta participar.

E. Entonces, en líneas generales ¿cómo ves tú la participación de esta comunidad específicamente? P2. De esta comunidad del Parcelamiento Aeropuerto, es una comunidad apática, hay poca participación...se definen en ir o en venir a las reuniones cuando viene algún beneficio que ellos saben que les va a tocar parte de allí y por esa razón asiste un grupito más o menos pero en si cuando son las reuniones que son cada 15 días los habitantes de esta comunidad muy poco asisten o sea si asisten pero muy poco y con esa representación que va es que nosotros decidimos a veces que se puede lograr o que se puede hacer como proyecto de la comunidad porque si no asisten todos tampoco podemos dejar de hacer o de entregar un proyecto porque las demás personas no les guste asistir...

Actitud hacia la participación

Toma de decisiones por una minoría

Intereses personales

Toma de decisiones por una minoría

<p>Bueno hablo yo que soy la representante allí que toma la palabra y en las reuniones hay asuntos varios o y dependiendo la agenda si alguna persona llega y de repente no está dentro de la agenda también se le da el derecho para que no se coarta o se dice que no se puede tomar la palabra porque siempre las personas que van tienen el derecho de palabra.</p> <p>E. Pero normalmente si yo te pidiera a ti que evaluaras esas opiniones que ellos expresan: si son digamos pertinentes, este si son a lugar, si son precisas, si se sale de lo que en realidad se está tratando. ¿Cómo las evaluarías tú, en general?</p> <p>P2. Bueno, en general porque yo no tomo decisión yo sola. Hay un consejo comunal y para eso son las asambleas de ciudadanos que en ese asamblea de ciudadanos es el que diría si se tomaría en cuenta o no, no yo como representante...sino que eso se toma en cuenta dentro de la asamblea. Dependiendo de la pregunta que ellos hagan, la asamblea diría si se puede tomar en cuenta o no se puede tomar en cuenta, igualito va dentro de acta.</p> <p>E. ¿Cómo describirías tú la relación del consejo comunal con la comunidad?</p> <p>P2. Bueno yo digo que es buena, mala no es. Habrán unos que otros que tendrán su opinión contra el consejo comunal como pasa no solamente aquí como en todas partes referente a algún recurso, referente a algo que llega y hay mucha gente que es como te digo es importante la participación de ellos dentro...</p>	<p>Estructura jerárquica</p> <p>Intereses personales</p> <p>Normativa</p>
---	---

de las personas asiste a las reuniones. O sea ¿Qué se podría de hacer allí? Ósea sería una estrategia, buscar una estrategia de que a veces uno quiere... si la hacemos en la tarde con la problemática que nosotros tenemos gente en espera porque hay una parte del terreno que aún les falta vivienda y esas personas se les hace dificultoso venir acá en la noche, por decir en la tarde que a veces nos podríamos reunir y a veces en la mañana bien pueden asistir esas personas pero hay unas aquí que se les hace más fácil mientras hay unas aquí... En cuanto a horario, yo diría que no porque en la mañana, se ha hecho en la mañana y en la tarde y va un grupo más o menos y es eso pues la gente será su trabajo o ehm el compromiso con otras cosas que no les gusta ir a las reuniones pero tendría que buscarse una estrategia que se yo, algo así motivarlos con algo, que para mí eso no debería ser porque yo asisto a la reunión esperando que se logren las cosas dentro de la comunidad, proyectos, todos los logros que se logren aquí valga la redundancia pero es algo que debería ser espontáneo porque es un beneficio es sentido de pertenencia, es tomar en cuenta que tu vives en una comunidad y que la comunidad necesita cosas. Por ejemplo la comunidad de nosotros es nueva y que necesita por ejemplo que se termine la cancha, necesita una casa comunal para reunirnos porque andamos de casa en casa reuniendo, necesitamos unos parques para los niños.

Estrategia de convocatoria

Motivación

<p>comunidad pero no se logran porque la gente o sea el otro grupo que está dormido, despierte y así participe porque así y todo gracias a dios yo sé que los proyectos se van a lograr y se han logrado parte de ellos..</p> <p>E. Entonces en general tendría que ser una estrategia donde se pueda concientizar a la gente para que tenga un sentido de pertenencia en todos los ámbitos.</p> <p>P2. Que no sea solamente para que yo me vaya a beneficiar con algo sino que yo sé que la comunidad se va a beneficiar verdad que dice a bueno como te dije pues se va hacer, va a entrar una línea de carritos cónchale aunque yo tenga carro pero se beneficia mi vecina, se beneficia el otro o de repente el carro mío se dañó y yo me voy a beneficiar y es un beneficio que tú te vas a sentir orgulloso por qué vas a decir yo plasme mi firma ahí dentro de ese proyecto, yo avale, formo parte de ese proyecto aprobado junto a los otros proyectos que están ahí en espera porque están aprobados unos pero faltan otros.</p> <p>E. ¿Qué proyectos tienen en espera?</p> <p>P2. Bueno tenemos la casa comunal, tenemos 2 parques: el parque infantil y el parque biosaludable para adultos, la culminación de la cancha, tenemos un proyecto del ceis pero eso no está aprobado pero está ahí. Tenemos un espacio de un terreno para un proyecto socio-productivo, una pequeña... un patio productivo pero para que las familias de la comunidad (este) participe</p>	<p>Liderazgo</p> <p>Visión limitada de algunos actores</p> <p>Sentido de pertenencia</p>
--	--

<p>dentro de éste y se beneficien para por ejemplo sembrar que te digo yo, ají, cilantro, tomate, cosas que se puedan dar con facilidad porque es un terreno fértil y la gente se pueda beneficiar y se puedan beneficiar otras comunidades.</p>	<p>Iniciativa</p>
<p>E. En el tiempo que tiene la comunidad ¿Qué proyectos han desarrollado tanto en..?</p> <p>P2. Nosotros aquí éramos una asociación civil, se ha logrado parte de las casas por la asociación civil cuando eso no existía consejo comunal porque en realidad no podíamos conformarnos porque no vivía nadie. se lograron unas viviendas, se logró...la aprobación de proyectos que no están hechos pero está la aprobación de parte de la cancha que la ONA donó una parte de dinero para la construcción, plata que no alcanzó mucho pero se hizo por lo menos el planchón y bueno en espera de los demás proyectos que esperamos porque en realidad el consejo comunal lo que tiene son 2 periodos.</p>	<p>Organización comunitaria</p>
<p>E. Finalmente el aval de la comunidad se hace recogiendo firmas?</p> <p>P2. Claro. Un proyecto tiene que estar...primero tiene que haber una asamblea de ciudadanos y ciudadanas donde se diga hay tantos proyectos vamos a priorizarlos vamos a ver cuál es el proyecto que procede y la institución, que sea aprobado, se recogen las firmas y con esas firmas llevarlas y hacer el proyecto y por supuesto llevarlo a la institución que le corresponde para que sea aprobado.</p>	<p>Participación representativa</p> <p>Protocolo sobre planificación de proyectos</p>

En líneas generales, a partir del análisis de los datos, emergieron diecisiete códigos, los cuales se mencionan a continuación: participación comunitaria como representación & decisión, actitud hacia la participación, toma de decisiones por una minoría, intereses personales, estructura jerárquica, normativa, participación en calidad de consultados/beneficiarios, visión limitada de algunos actores, estrategia de convocatoria, motivación, valores, desconocimiento de los obstáculos de participación, liderazgo, sentido de pertenencia, iniciativa, organización comunitaria, protocolo sobre planificación de proyectos.

Es importante señalar que luego de realizar los procedimientos de codificación y determinado propiedades y dimensiones, se redujeron a cuatro categorías (actitud hacia la participación, normativa, liderazgo, organización comunitaria), las mismas se esbozan con el procedimiento de la codificación axial.

Codificación axial:

Para Strauss y Corbin (2002) la codificación axial consiste en relacionar las categorías a las subcategorías. Es así como se procedió a una integración y clarificación de los temas clave obtenidos a partir de la codificación abierta, estableciendo así las relaciones entre las categorías, dimensiones, propiedades, condiciones intervinientes, contexto, fenómeno, condiciones causales, estrategias de acción y consecuencias. Este proceso se visualiza en la figura 1.

En dicha figura se puede visualizar que el objeto de estudio es la participación comunitaria el cual tiene una significación para la actora entrevistada tanto de representación como de decisión. Esta concepción de participación comunitaria presenta condiciones causales como: actitud hacia la participación, normativa, liderazgo, organización comunitaria. De este modo, este fenómeno de la participación como representación & decisión está vinculado al contexto de las dos parlamentarias de la Comuna Luchadores Falconianos por la patria.

De los datos emergieron propiedades como: Actitud hacia la participación, intereses personales, motivación, sentido de pertenencia, valores,

organización comunitaria, protocolo sobre planificación de proyectos, desprendiéndose de éstas muchas consecuencias, entre las que cabe mencionar: Toma de decisiones por una minoría, participación en calidad de beneficiarios/consultados, visión muy limitada de algunos actores, estructura jerárquica del consejo comunal.

Como modo de superar las consecuencias expuestas, se presentan las estrategias de acción. Las mismas se relacionan con: (a) la normativa que rigen los consejos comunales no establecen penalizaciones ni sanción alguna por la cual se coarte el derecho de recibir algún beneficio por no ejercer el derecho de la participación, (b) las convocatorias no logran su objetivo por tanto se cambiará el mecanismo utilizado y (c) se espera que otras personas de la comunidad pueden emprender acciones nuevas en beneficio de la comunidad a través del liderazgo.

Finalmente, se encuentran las condiciones intervinientes, entre las que destacan: concepción de la noción de participación comunitaria que tiene la comunidad y la apatía de la misma ante la realización de actividades no sólo las que ameriten la toma de decisiones en lo concerniente a la elaboración de proyectos sino también las relacionadas a su quehacer diario.

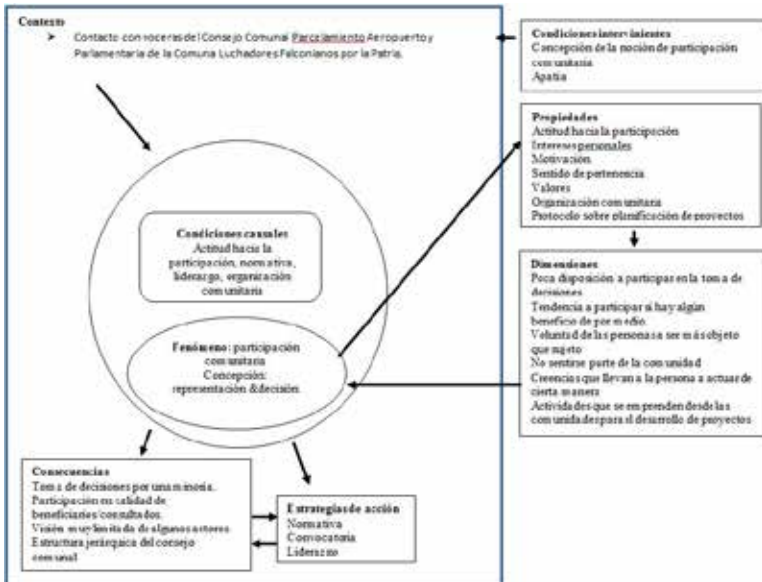


Figura 1. Diagrama de los elementos descriptivos de la concepción de participación comunitaria

Codificación selectiva

La última fase de la codificación es denominada por Strauss y Corbin (2002) codificación selectiva, este proceso consiste en integrar y refinar las categorías. Estos mismos autores sostienen que el primer paso para la integración es determinar una categoría central, la cual representa el tema principal de la investigación.

Así, para el caso que ocupa, se tomó como criterio que todas las categorías se pudieran relacionar con ella y a su vez dar un nombre que englobará el fenómeno de la participación comunitaria. El nombre de la categoría central, en concordancia con lo expresado por Strauss y Corbin (2002), emergió como resultado de una reflexión constante por parte de las investigadoras en relación con los hallazgos que surgieron a lo largo de la transcripción y codificación de la entrevista a las informantes claves y la revisión de la literatura en torno al tema en estudio. La categoría central se muestra a continuación:

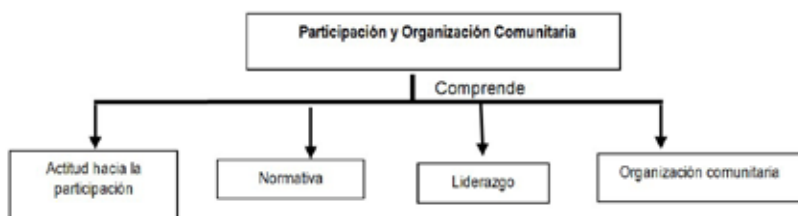


Figura 2. Diagrama de la categoría central

De los datos que emergieron a partir de la concepción que tiene la vozera acerca de la participación comunitaria a través del pensamiento crítico se desprende:

- La participación comunitaria desde la significación de sus actores es vista como un proceso representativo y no decisivo. En este sentido, las decisiones en cuanto a la elaboración, ejecución, control evaluación de proyectos es relegada a una minoría que asiste a las asambleas de ciudadanos y ciudadanas en calidad de beneficiarios /consultados, lo cual deja entrever que las habilidades de pensamiento crítico de las personas son muy limitadas. Al menos así se evidenció en este acercamiento.

•La poca disposición de las personas a ser participes en la toma de decisiones en las situaciones presentes en su comunidad afecta la participación. Visto de este modo, las actitudes presentan un componente conceptual, afectivo y conductual; las cuales constituyen subcategorías de la actitud.

•Los intereses personales están íntimamente relacionados a la actitud.

•Tendencia de los ciudadanos y ciudadanas a actuar más como objetos que como sujetos.

•El mecanismo de convocatoria usado para animar a la comunidad al proceso de participación no funciona.

•La organización comunitaria depende de las iniciativas emprendidas desde las comunidades para beneficiar a las comunidades y esto implica actitudes emprendedoras y un protocolo sobre planificación de proyectos.

Reflexiones finales a modo de conclusiones preliminares

El estudio de la participación comunitaria representa un fenómeno de gran complejidad, en el que están inmersos tanto factores externos como internos a las comunidades; estos factores interactúan de manera lógica permeando de modo particular la participación en la toma de decisiones en los problemas presentes en el entorno social. Dentro de los factores externos se encuentran: educación y cultura sobre participación, información en convocatoria, intereses solo grupales o institucionales, estructura solo jerárquica no democrática y los factores internos están representados por el protagonismo de actores y la concepción asistencialista del trabajo.

De acuerdo con la investigación realizada puede entenderse la participación comunitaria como un proceso cíclico donde están involucradas categorías interpretativas como: actitud, normativa, liderazgo y organización comunitaria. De esta manera, se puede afirmar que el conocimiento sobre la participación comunitaria representa un aspecto primordial para la formación de los consejos comunales ya que el buen desempeño de los mismos depende en gran medida de la estructura organizativa y operativa de los mismos.

En la realidad abordada, el quehacer comunitario es sólo representativo y no participativo y protagónico. Los miembros de la comunidad desconocen sus deberes y derechos constitucionales o simplemente incumplen la LOCC. En la praxis funcionan más como beneficiarios pasivos (Villarroel y Éste, 2010) que como sujetos de derecho, participando activamente en la toma de decisiones de acuerdo a los mandatos constitucionales en lo concerniente no sólo a los problemas relacionados a su entorno social sino también en el desarrollo del protagonismo de cada uno, donde todos y todas puedan participar con pensamiento propio, con calidad de lo planeado.

Por otro lado, las actitudes también influyen de manera irrefutable en el proceso de participación comunitaria. Es decir, que nuestros modos de pensamiento determinan la manera como actuamos. Esto está en concordancia con lo expresado por Mendoza, et al. (Citados en Ceballos, 2009) cuando afirma que es muy difícil formar parte de algo que la gente no le importa, o no se siente comprometido. Así, se hace necesario incluir en la formación comunitaria la importancia del empoderamiento popular y la inclusión, todo en aras de lograr el protagonismo del poder popular y que la comunidad pase de ser “consultada” y se conviertan en “actores que deciden, proponen y hacen de forma autónoma” (Villarroel y Éste, 2010).

De todos los postulados teóricos descritos surgió la categoría central de esta investigación, como lo es: participación y organización comunitaria, esto en concordancia con lo establecido por Claros (citado en Ceballos, 2009) donde establece que la participación implica comprometerse en un proceso de organización y formación donde se genere una cultura compartida en donde participen tanto los voceros y voceras de los distintos consejos comunales como la comunidad en general.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, M. (2007). Creatividad, pensamiento crítico y valores: una mirada diferente en la Educación. En: *Magistralis – Puebla*. Vol. 10 N° 18, Ene – Jun 2000, p.p.115127.
- Alvarado, N.; Montiel, K. y Peña, J. (2014). Desempeño de los programas de inclusión en salud y de los consejos comunales en el Zulia según sus actores directos. En: *Multiciencias*, vol.14, n°1 2014 (29-39). Punto Fijo: Universidad del Zulia.

Bang, C. (2012). Debates y controversias sobre el concepto de participación comunitaria en salud: una revisión histórica. En: *eâ*, vol.2,n°38 abril/april 2011). Recuperado de www.ea.journal.com. Universidad de Buenos Aires.

Ceballos, E. (2009). Participación ciudadana en el marco de la constitución de la república bolivariana de Venezuela y los consejos comunales. Centro Iberoamericano de Estudios Provinciales y Locales. Universidad de los Andes. En: *Provincia* N° 21, enero-junio 2009 pp.43-60. Recuperado de <http://www.es.catholic.net/op/articulos/42269/qu-es.un-modelo-educativo.html>

Cerda, J. Flores, C., Márquez, M., Muñoz, N., Sepúlveda, R., y Valdés, M. (2012). La teoría fundamentada en la investigación cualitativa. Universidad del Bío-Bío. Recuperado de <http://licentiare.blogspot.com/2012/12/la-teoria-fundamentada-en-la.html>

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA.
Gaceta oficial extraordinaria n° 5.453 de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas, Viernes 24 de marzo de 2000.

Delors, J. (1994). Los cuatro pilares de la educación. En: *La educación encierra un tesoro*. México: El Correo de la UNESCO, pp. 91-103.

El Troudi, H.; Hamecker, M. y Bonilla, J.L. (2005). Herramientas para la participación. Recuperado de <http://www.rebelion.org/docs/15385.pdf>

Ennis, R. (1985). A logical basis for measuring critical thinking skills. *Educational leadership*, 43 (2), 44-48.

Galeana, S. y Sainz J. (2001). Estrategias de participación social para el desarrollo comunitario. *Desarrollo comunitario*. México: Editores Buena Onda, S.A.

Jiménez, M. P. (2010). *Diez Ideas Clave: Competencias en Argumentación y Uso de Pruebas*. Barcelona: Editorial Graó

Lipman, M. (1993). *Pensamiento complejo y educación*. Madrid: Ediciones de la Torre.

Paul, R. (1993): *Critical thinking: How to prepare students for a rapidly changing world*. Santa Rosa, CA, Foundation for Critical Thinking

Molina, Y. (2000). *Planificación participativa para proyectos de manejo de cuencas al nivel local*. Guía de Estudio. Mérida.

Paul, R. y Elder, L. (2005) *Estándares, principios, desempeño, indicadores y resultados con una rúbrica maestra en el pensamiento crítico*. Fundación para el pensamiento crítico. Recuperado de www.criticalthinking.org

PROYECTO NACIONAL SIMÓN BOLÍVAR PRIMER PLAN SOCIALISTA

2007-2013. República Bolivariana de Venezuela. 2007. Caracas: Presidencia.

PLAN DE DESARROLLO ECONÓMICO SOCIAL 2013-2019. Propuesta del candidato de la patria Comandante Hugo Chávez para la gestión bolivariana socialista. República Bolivariana de Venezuela. 2007. Caracas: Presidencia.

Roca, J. (2013). El desarrollo de pensamiento crítico a través de diferentes metodologías docentes en el grado de enfermería. Tesis doctoral. Bellaterra. Universitat de Autònoma de Barcelona.

Santiuste Bermejo, V. (coord.), Ayala, C., Barrigüete, C., García, E., González, J., Rossignoli, J., Toledo, E. (2001). El pensamiento crítico en la práctica educativa. Madrid: Fugaz Ediciones.

Strauss A. y Corbin, J. (2002). Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia

Valenzuela, J. y Nieto, A. (2008). Motivación y pensamiento crítico: aportes para el estudio de esta relación. Revista Electrónica de Motivación y Emoción (REME). Volumen XI Junio 2008 Número 28.

Villarroel, M. y Este, P. (2010). Los proyectos de participación comunitaria y su práctica social. Manual de ejecución para estudiantes universitarios. Valencia: VENEPRINT C.A.

Ziccardi, A. (2001). Gobernabilidad de las grandes ciudades en América Latina. En: Camou, A. Los desafíos de la gobernabilidad. Estudio preliminar y compilación. México: Plaza y Valdés.

De la democracia liberal a la comunitaria, un cambio epistémico.

From liberal to community democracy, an epistemic change.

José de Jesús Godínez
Rogaciano González
Universidad de La Salle Bajío
Salamanca, México
jjoseph94@hotmail.com

Resumen

Se reflexiona que la democracia liberal lejos de ser un sistema en el que pueblo tiene el poder, es un sistema de dominación al pueblo por parte de élites. El liberalismo destruye la democracia, el Estado es un ente antagónico a la sociedad. La sociedad es un agregado de individuos egoístas luchando por conseguir sus propias satisfacciones. Los partidos políticos son dirigidos por cúpulas que luchan en las elecciones para apropiarse del poder. Es necesario un cambio epistémico, considerar al ser humano como miembro de una comunidad, que procura afirmarse en una vida mejor, el Estado genera las condiciones para tal fin. El Estado no es árbitro ni dominador su función es generar las condiciones para la afirmación de la vida del individuo en la comunidad.

Palabras Claves: Democracia, dominación, poder, resistencia, cambio epistémico

Abstract

It is a reflection on liberal democracy, far from being a system in which people have power, is a system of domination of the people by the elites. Liberalism destroys democracy, the state is an antagonistic entity to society. Society is an aggregate of selfish individuals struggling to achieve their own satisfactions. Political parties are led by the domes fighting in the elections to seize power. It is necessary an epistemic change, to consider the human being as a member of a community that seeks to assert itself in a better life, the State generates the conditions for such an end. The State is neither arbitrator nor dominator, its function is to generate the conditions for the affirmation of the life of the individual in the community.

Keywords: Democracy, domination, power, resistance, epistemic change.

1. La democracia y su origen

El vocablo griego democracia (δημοκρατία), compuesto por demos (δemos/pueblo) y kratos (κρατος/poder) (Sartori, 2009). Etimológicamente expresa “poder del pueblo”. Referente semántico que ha permanecido en la línea de la temporalidad hasta el presente, así un régimen o sistema político que se ostente como democracia refiere que en el pueblo está el origen de su mandato.

Surge hace dos mil quinientos años en Grecia pero luego desaparece, la democracia parece haber sido inventada más de una vez y en más de un lugar. (Dahl, 1999). Grecia, la antigua, la fue elaborando, a lo largo de un siglo y medio. Entre los años 620 y 593 antes de Cristo. Atenas, la principal de las ciudades griegas, recibe de Dracón y de Solón sus primeras leyes fundamentales con las que se instala la distinción entre las leyes de la naturaleza y las leyes humanas, las de la ciudad. Los atenienses empiezan a ser gobernados por un nuevo tipo de poder abstracto, impersonal, al que llaman νόμος, norma, que no proviene de caprichos de dioses o reyes sino que se genera en la πολις o ciudad-estado que han constituido. Su ideal es la εὐνομία o “buena (εὐ) ley”: el recto ordenamiento de la ciudad. Dos referentes en la democracia antigua son: la fundación de la república democrática por Clístones en el año 507 antes de Cristo, y en el año 462, la democracia plenaria fundada por Pericles (Mossé, 1970).

La retórica, nacida en los pañales de la democracia es cultivada por los sofistas, maestros en el arte del bien hablar, que la convierten en una técnica del discurso persuasivo, los sofistas se erigen en profesores de elocuencia, que enseñan a sus alumnos, más a engañar al pueblo y adularle que a mostrarle sus verdaderos intereses (Mossé, 1970). La demagogia deja su impronta en la democracia griega. Lo único que importa es dominar y convencer de una tesis sin importar la bondad o maldad, la verdad o falsedad. Todo depende del pueblo pero el pueblo depende de los oradores (Gomez, 1982).

La democracia es un producto histórico, producto de una cierta historia, de determinados antecedentes históricos que le imprimen sello y logros en la sociedad que la cultiva (Sartori, 1965). La democracia aún con sus prometedores comienzos no evoluciona siguiendo un camino lineal

ascendente hasta nuestros días. Hay un sinuoso camino. No hay certeza de que la democracia siga siempre avanzando ininterrumpidamente. En ocasiones para la democracia, el futuro incierto es (Dahl, 1999).

Aunque la palabra griega es, lo que ahora indicamos con ella se origina fuera de Grecia y muy posteriormente a la época de la polis. El significado de las democracias modernas está relacionado y sujeto al descubrimiento de que la discrepancia, la diferencia de opinión y el contraste no son incompatibles con el orden y autoridad social (Sartori, 1965). Duverger considera que la definición más sencilla y más realista de la democracia es la de “un régimen en el cual los gobernantes son escogidos por los gobernados, por medio de elecciones sinceras y libres” (Duverger, 2006).

Una democracia “es un sistema institucional para llegar a decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo” (Schumpeter, 1968). La innovación de Schumpeter es elevar la práctica mercadotécnica a normativa democrática y, consiguientemente, asimilar los programas electorales a las promociones publicitarias (Carracedo, 2000), los procesos electorales se convierten en una promoción de promesas e intercambio de favores, la moneda en curso es el voto.

2. La democracia liberal y la representación

Los sistemas democráticos modernos se apoyan en mecanismos efectivos y en la transmisión representativa del poder. La elección y la representación son el instrumento a través del cual se realiza la democracia. Afirmar que el poder es del pueblo, hace referencia a las fuentes y la legitimidad del poder. Democracia alude a que el poder es legítimo sólo si emana de la voluntad popular. El origen y la legitimidad del poder radican en el pueblo. La elección y la representación son el instrumento a través del cual se realiza la democracia, por lo que si las elecciones son coaccionadas, no libres, la representación no sería genuina (Sartori, 2003).

Las elecciones son una lucha abierta por el poder entre los actores que desean obtener el voto de los ciudadanos, quienes ganan esa competencia son los que representan a los electores. Así nace el voto de las mayorías y la representación. Los representantes mediante políticas públicas y progra-

mas satisfacen los deseos de las mayorías que los eligieron. Es un método para agregar preferencias que funciona de manera similar al mercado, se compite por agregar votos y así se gana la elección y se representa al electorado. Los representantes sustituyen a los electores, hablan y aprueban en lugar de los representados. Los representantes forman una élite distinta a quien los eligió (Hernández Quiñones, 2006). Esta conceptualización de democracia liberal representativa es contradictoria, pues los ciudadanos no participan en la elaboración de normas que luego están obligados a cumplir (Vargas-Hernández, 2006), la representatividad se da en el acto de votar cuando son las elecciones, la actuación del representante en la legislación y el poder ejecutivo dependen de los intereses del representante y no de los representados.

La democracia representativa es método institucional para elegir representantes, que toman decisiones por los electores. Es competencia entre dos o más grupos organizados en partidos políticos que luchan por el poder. No es un poder del pueblo, es un poder de élites (Hernández Quiñones, 2006). La única ocasión en que las expresiones individuales de voluntad son tomadas en cuenta, es en las elecciones. Se elige una de las opciones que se presentan en el abanico electoral. Con ellas las decisiones de los votantes son registradas (Sartori, 1965).

El poder electoral per se es la garantía mecánica del sistema, pero la garantía sustantiva la dan las condiciones en que el ciudadano obtiene la información y está expuesto a las presiones de quienes forman la opinión (Sartori, 2009). La concurrencia de diferentes opiniones organizadas a la égida de los partidos, plantean al elector la posibilidad de optar por una corriente política. La economía de mercado se funda sobre la concurrencia de productores, la concurrencia entre partidos políticos está sometida a un examen menos cuantificable, los bienes no son concretos, ni palpables ni de rápido consumo. La diferencia es que en política la concurrencia desleal, mentirosa y demagógica es impune, a menudo redituable al demagogo (Sartori, 2003).

Las elecciones son una forma de hacer eficaces las discusiones públicas, la oportunidad de hablar y escuchar sin miedo a la represión. La democracia no se reduce a sólo votar, como queda ilustrado con las victorias electorales de las tiranías gobernantes en regímenes autoritarios (Sen,

2006). Cuando no hay el ejercicio del derecho de hablar libremente, de criticar otros puntos de vista, de movilizar la oposición y de participar en un proceso político en que todos los votos cuenten, cuando no se propicia que la ciudadanía tenga la posibilidad real de ejecutar su voto, cuando no hay un proceso electoral en un sistema político, cuando los derechos civiles y políticos primarios no están garantizados por el sistema, entonces el proceso democrático no existe (Held, 1997).

La demagogia busca conquistar el favor popular, con promesas que son falsas o inalcanzables, viola las normas de sinceridad y simula estar de acuerdo con los valores y opiniones democráticas, es un engaño premeditado con el que se busca acceder al poder (Crespo, 1988). La demagogia hace uso del clientelismo político, un intercambio de favores que no fomenta la participación democrática (Aguiar & Navarro, 2000). La demagogia sólo hace que se desplace la soberanía popular del punto en que mantiene su capacidad de juicio y raciocinio a situaciones en las que la pierde, se juega con las emociones: miedo y esperanza, que presentan una visión ilusoria (Sartori, 1965).

Los partidos políticos son la élite que designa a los que van a representar a los electores. La estructura del poder es el resultado de un par de fuerzas antagónicas: las creencias, por una parte y las necesidades prácticas, por otra. En consecuencia, la dirección de los partidos presenta el doble carácter de una apariencia democrática y de una realidad oligárquica (Duverger, 2006), se tiene acceso al poder pero no todos los miembros de la organización sino algunos con características específicas. Los partidos políticos buscan parecer democráticos pero no siempre lo son, para aparentar esa democracia es frecuente que hagan uso de las manipulaciones electorales y de presentar dirigentes aparentes cuando otros son los dirigentes reales.

Las manipulaciones electorales tienen mucha amplitud y falsean sensiblemente los resultados de los votos, en los partidos políticos, son utilizados sistemáticamente y dan un carácter autocrático muy claro al reclutamiento de los dirigentes (Duverger, 2006), crean la ilusión de cualquier miembro puede dirigir al partido, aunque la negociación cupular está presente en la asignación de los cuadros de mando. El conjunto de estas manipulaciones electorales tiene como efecto disimular una designación más o menos autocrática bajo una apariencia más o menos democrática.

Otro método consiste en establecer dos categorías de dirigentes dentro del partido: jefes aparentes y jefes reales, elegidos los primeros y designados autocráticamente los otros. Unos tienen el poder teórico; los otros lo ejercen prácticamente o lo comparten con ellos. Son las eminencias grises detrás de las púrpuras oficiales, los que mueven los hilos detrás de los títeres que se agitan en la escena. En el partido hay una autoridad real muy diferente de la autoridad aparente. Las eminencias grises permanecen ocultas o semiocultas y siempre es difícil obtener datos precisos sobre ellas (Duverger, 2006).

La legitimidad del liderazgo en el partido está en función de su capacidad para distribuir bienes públicos (incentivos colectivos) y/o bienes privados (incentivos selectivos). Si el flujo de beneficios se interrumpe, la organización entra automáticamente en crisis. La autoridad (el poder legítimo) de los líderes se halla en función de las satisfacciones que son capaces de ofrecer a los demás actores que participan en el intercambio, el poder se mantiene y refuerza a través de éste. La diferencia entre el incentivo colectivo y el selectivo, reside en que en el primero los que lo disfrutan no son conscientes de esto, por lo que refuerzan su vínculo de identidad con el partido político, mientras que el segundo, ha de interpretarse en clave utilitaria (Panebianco, 1995).

El partido se convierte en una maquinaria de beneficios que permite la cohesión de los miembros basada en los beneficios obtenidos, por lo que uno de los objetivos primordiales de la organización es satisfacer las necesidades propias de los miembros de la misma. La organización es considerada instrumento para la realización de determinados fines. Así, la organización se convierte en un fin en sí misma y los objetivos se articulan con las exigencias organizativas (Panebianco, 1995).

La idea de que los partidos son el producto de las demandas de los grupos sociales de que aquellos representan, no funciona al interior del partido, el cual requiere permanecer en la contienda política y para ello primero debe satisfacer las necesidades de los que están al interior del partido (Panebianco, 1995).

En su obra de los partidos políticos, Robert Michels (1979), formula la ley de hierro de la oligarquía, afirma que tanto en autocracia como en

democracia siempre gobernará una minoría. Todo grupo social comienza con un líder en principio guiado por la masa. Más adelante, la élite la que gobierna los partidos, buscará perpetuarse como tal a cualquier precio. Duverger también considera que la dirección de los partidos tiende naturalmente a tomar una forma oligárquica con apariencia de democracia (Duverger, 2006).

Las formas de cristalización de todo movimiento social joven muestran un rostro democrático. La masa designa un líder, para lo cual es necesaria una mínima organización. La especialización técnica, surge necesariamente al crecer la organización, cuanto más grandes son las organizaciones, más se burocratizan, ya que, por una parte, se especializan; y por otra, deben tomar decisiones cada vez más complejas y de una forma más rápida. Los especialistas se van volviendo imprescindibles, formando la élite. Consultar la masa para cada cuestión supone una enorme pérdida de tiempo, vuelve lenta la toma de decisiones en la organización, la opinión así obtenida será además esquemática y vaga. Se presenta el dilema entre eficiencia y democracia interna; de modo que, para que la organización sea eficiente necesita un líder que tome decisiones para solventar la situación o realiza una consulta democrática.

Las masas esperan que se les resuelvan los problemas y tienden al culto de la personalidad del líder que les satisface sus necesidades, la masa es incapaz de velar por sus propios intereses, necesita de expertos que atiendan sus asuntos, los líderes son los expertos por lo que la función principal de la masa es, la de escoger de vez en cuando a sus líderes. La casta de los líderes (oligarquía), es casta cerrada, se ayudan mutuamente para evitar la competencia de nuevos líderes surgidos de la masa (Michels, 1979).

Lo único que puede hacer la masa es sustituir algún líder. Por eso los líderes mantienen algún vínculo con la masa, incluso alianzas contra nuevos líderes. Los viejos líderes apelan a la disciplina de la masa, cosa que reduce la libertad de expresión de la masa. El carisma personal del líder va además generalmente asociado a fuertes resistencias a la institucionalización en la toma de decisiones. El líder no tiene interés en favorecer un reforzamiento de la organización, en sus manos está el control del partido, y la institucionalización, la democratización permitiría que tal control se fuese diluyendo por lo que el líder desalienta la institucionalización y busca activamente permanecer en la dirección partidaria (Panebianco, 1995).

En las democracias liberales, los partidos son los intermediarios entre la sociedad y el gobierno, son el instrumento para llegar al poder (Vargas-Hernández, 2006). La democracia liberal se ha convertido en una democracia poliárquica, un sistema político dotado de las instituciones democráticas donde las elites elegidas, deciden las cuestiones fundamentales del devenir social (Dahl, 1987). Cuando los ciudadanos no se sienten representados y votan por opciones radicales o se abstienen de votar, es la forma más nítida de expresar su disgusto y su rechazo a la partidocracia como tal, que se ha dedicado a defender los intereses de los grupos de poder sin considerar otros sectores de la sociedad (Baños, 2006).

Liberalismo y democracia ambas categorías políticas se encuentran próximas. El liberalismo se refiere al papel del Estado en relación con la regulación del poder y de la convivencia social. La democracia se refiere más a la forma en que se distribuye el poder, al ejercicio del gobierno y la toma de decisiones colectivas y bajo qué procedimientos (Córdoba Gómez, 2008). La democracia liberal permite la representación de las mayorías, no de todas las voces e intereses de la sociedad. Las mayorías son representadas por élites que propician una desigualdad política con los electores (Hernández Quiñones, 2006).

3. La democracia y el Estado liberal

Estado liberal y Estado democrático son interdependientes. El ejercicio del poder democrático necesita un mínimo de libertades para ser ejercido y se necesita el poder democrático para que garantice un mínimo de libertades. Un Estado no liberal es improbable que garantice una democracia, también, es poco probable que las libertades fundamentales sean garantizadas por un Estado no democrático. Históricamente caen juntos el Estado liberal y el Estado democrático (Bobbio, 1992). Una democracia sin un sistema de mercado es poco vital. Pero lo contrario no es cierto (Sartori, 2009), la democracia ha florecido en donde hay un sistema de libre mercado.

El liberalismo sostiene que la economía de mercado garantiza mejor nivel de vida de la población, basado en la propiedad privada. Los agentes económicos actúan basados en su interés personal y compiten en el mercado para maximizar las ganancias en una lucha darwiniana con otras

empresas, muchas desaparecerán. La “mano invisible del mercado”, según Adam Smith (1997), es el motor del desarrollo. El egoísmo del individuo que busca su bien propio genera un bienestar a la sociedad. El papel del Estado es permitir la libre competencia en el mercado (De Vroey, 2009), quitar cualquier restricción que impida el libre flujo de las mercancías.

El Estado liberal tiene una mínima actuación, la sociedad y el mercado una máxima libertad. La cuestión liberal plantea cómo debe limitarse el Estado para que la sociedad logre sus objetivos. Hay que marcar los límites al Estado para una actuación más libre de la sociedad, sin importar cuáles son los fines de la sociedad (Domínguez Sánchez, 2012). La sociedad se construye con la suma de bienes de los individuos. El individuo es una abstracción, es una isla sin vínculos sociales, empeñado en conseguir sus propios intereses (Toro Carnevali, 2008).

El liberalismo político tiene como característica fundamental poner límites al Estado. Los individuos y las empresas maximizan su libertad en el campo político y económico, la libertad de uno termina donde comienza la del otro, una formulación negativa de la libertad (Solórzano, 2014).

El liberalismo político en la democracia representativa encuentra un instrumento para conservar la pluralidad de intereses, que en la lucha darwiniana acrecientan la desigualdad política y económica (Aguiló Bonet, 2009). “La democracia, en el contexto del capitalismo, no es otra cosa que la dominación de la mayoría trabajadora por la minoría capitalista” (Hernández Quiñones, 2006). Parte de la tesis liberal capitalista es que no existe más hombre que el homo economicus, por lo que no hay bien común sino agregaciones de bienes particulares, no hay sujeto comunitario sino individuos egocéntricos.

El liberalismo remota sus ideas a Hobbes en *Leviatán*, quien sostenía que los hombres buscan satisfacer sus deseos hasta la saciedad, un deseo es el de dominar a los demás individuos. El ser humano es un enemigo potencial de cualquier otro ser humano, es más pasional que racional, lo que lo mueve es el goce permanente y la obtención de sus deseos, es un eterno insatisfecho (Aguilera, 2010). Los individuos son entes aislados sin ningún vínculo comunitario, buscan racionalmente satisfacer sus intereses básicos: la vida, la libertad y la propiedad. Cada ser humano puede hacer todo lo que considere necesario para conservar su vida y sus propiedades

(Hobbes, 1994).

Los derechos de los individuos son una prioridad sobre cualquier consideración, aceptan un contrato social que autoriza al soberano usar la fuerza para actuar como moderador entre ellos, que buscan satisfacer sus propios intereses sin otra consideración. El Estado surge del contrato social, como moderador para conseguir con el mínimo de actuaciones una convivencia pacífica. Los sujetos se someten a la autoridad del soberano. El Estado es el Leviatán que con su fuerza y violencia impone las reglas básicas convivir pacíficamente (Medina Núñez, 2014).

El contrato social en Hobbes da origen al Estado absolutista y al Estado liberal en Locke (1991), en el que prevalece la libertad del individuo y su derecho a la propiedad privada por encima de la cuestión política. Ambos parten de la idea del individuo libre, racional que busca maximizar su propio bien, el contrato social ayuda a la convivencia pacífica (Cortés Rodas F. , 2010). Locke considera que al Estado, el poder ejecutivo, para contenerlo hay que poner contrapesos, el poder legislativo. Plantea que todo el poder en el soberano no permite la imparcialidad, la justicia ni forma de remediar cualquier atropello. El poder legislativo es un contrapeso al poder ejecutivo, este equilibrio de poderes protege al individuo frente al poder (Espejel Mena & Flores Vega, 2014).

El liberalismo limita los poderes y funciones del Estado, con Montesquieu (2003), los contrapesos son tres: el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial. La democracia liberal nace de una concepción individualista, atomista, de la sociedad, el deseo de dominar a los otros sin contrapesos y contenciones se vuelve tiranía. Schmitt (1999), formula como características distintivas del liberalismo los derechos fundamentales del individuo, la libertad limitada por el Estado y la distinción de los poderes. El Estado es un medio de moderación del individuo. La sociedad es un agregado de individuos, y el Estado limita el actuar de los individuos, por lo que el Estado ni el gobierno representan a la sociedad. El Estado es un poder del que ha de protegerse el individuo (Bohórquez Montoya, 2006).

4. El Estado liberal como dominación

Hay un antagonismo entre Estado y sociedad, no hay una identidad.

El Estado es un poder al que es sometido el individuo. Es un enemigo, un conjunto de hombres que “se opone combativamente a otro conjunto análogo” (Schmitt, 1999: 59). Según Schmitt, el liberalismo destruye la democracia, no es el pueblo el que toma las decisiones sino el Estado, que defiende los intereses de la élite. El liberalismo considera que el agregado de individuos conforma la sociedad, con intereses individuales y egoístas, no hay una identidad entre ellos, no hay un elemento homogeneizador (Mouffe, 2002). El individuo aislado es dominado, sometido por el contrato social al poder del Estado, es una relación asimétrica y mantenida a conveniencia por el Estado (Atilli, 2003).

Poder es usar la fuerza para obligar al otro a escuchar u obedecer (Sartori, 2003). El poder es una relación: un individuo tiene poder sobre otro porque le obliga a hacer lo que de otra forma no haría (Sartori, 2009). Weber define el poder como “la posibilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 2008: 43). El poder es una dominación sobre el otro. Esta dominación puede estar sustentada en los más diversos motivos de sumisión: desde la inconsciencia consuetudinaria hasta consideraciones puramente racionales para la consecución de un fin. Dominación es una relación en la que la voluntad del dominador influye en los actos de el o los dominados, estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí solos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (Weber, 2008).

La obediencia de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor, de esperanza y también por los más diversos intereses (Weber, 1997). La obediencia significa que la acción del que obedece convierte el contenido del mandato en máxima de su conducta sin considerar la opinión propia ni hacer una valoración del mandato, es una imperiosa necesidad de ejecutarlo. La dominación procura despertar y fomentar la creencia de legitimidad (Weber, 2008). La democracia legitima su dominación en las elecciones, son una lucha por el poder y dominio sobre otros, mateniendo disciplina y obediencia con la cúspide del partido (Weber, 2008).

La dominación implica una sumisión en mayor o menor grado, es una influencia en otro, por lo que la resistencia es una condición sin la cual no

se da el poder, por definición donde hay poder hay resistencia (Domínguez Sánchez, 2012). La resistencia es una práctica de la libertad. La fuerza usada por el poder es proporcional a la resistencia, a la libertad experimentada. La resistencia es una cualidad subjetiva, contestataria (Pérez Llody, 2016). “En el curso del 7 de enero de 1976 Michel Foucault plantea que el poder es la guerra continuada por otros medios” (Giraldo Díaz, 2006: 118), el objetivo final es el sometimiento del contrario, que ha luchado para no ser sometido. “El poder es así a la vez una restricción y el estímulo para adquirir una capacidad de liberación” (Domínguez Sánchez, 2012: 198), no hay poderes ni libertades absolutas, hay poderes restringidos y libertades condicionadas.

La resistencia se presenta ante la dominación, cuando hay un poder que se impone. La democracia liberal concibe un Estado como dominación, es el “monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente” (Weber, 2008: 44). La dominación se extiende a los diferentes ámbitos de la vida, así “la coacción jurídica violenta es un monopolio del Estado” (Weber, 2008: 253). El mantenimiento del orden estable se consigue a través de la violencia política, social, económica y epistémica (Castro Gómez, 2007).

5. La democracia comunitaria

La dominación epistémica no permite concebir al ser humano de otra manera, sino como un individuo aislado. El individuo abstracto sólo existe en la especulación intelectual atomizada. El individuo en cuanto tal sólo existe en referencia a una comunidad, la idea que se tiene de individuo, se tiene como un referente a la comunidad. Históricamente no han existido individuos aislados, el hombre nace y crece en una comunidad, por lo que el hombre es criado en una comunidad y la comunidad es creada por el hombre. Una forma de organización política es el resultado de un proceso de interacciones sostenidas en el tiempo. La morfogénesis o creación de forma, es inseparable de los procesos organizativos que establecen un doble vínculo, entre el nivel de la totalidad y el de sus elementos constituyentes (Guthrie, 1993).

El ser humano es por naturaleza, por esencia, un animal político, en el sentido aristotélico, un animal de la polis, un animal social, un ser re-

lacional. La polis es una de las cosas naturales, es decir, de las cosas por naturaleza, por esencia. La ciudad es por naturaleza anterior al individuo, el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, el ser humano no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros (Birulés, 1997).

El ser humano esta con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. La participación en la polis como ciudadano es algo por naturaleza, algo esencial al ser humano. La ciudad es así mismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de los individuos. Quien se encuentra fuera de la polis es mal hombre, un hombre disminuido, o más que hombre (Aristóteles, 1985). Ser humano consiste en vivir asociado con los semejantes, no es una individualidad total, ni una parte funcional de un todo, es un individuo en una relación de colaboración y de complementariedad con los otros miembros de la sociedad (Bonafé, 2003).

El encuentro con la alteridad es una experiencia que nos somete a una prueba, es un individuo frente a otro individuo, genera el desafío de la comunicación como acción renovadora constantemente de apertura al otro, conocer otra subjetividad y la propia (Contreras, 2001). El encuentro de libertades, con características propias que interactúan es un espacio físico, la pluralidad y la diferenciación se presenta cuando hay un interrelación y reconocimiento del otro como igual en una comunidad, en un orden político que ha de asumirse por amor al prójimo y no como enemigo al que hay que temer (Birulés, 1997). El encuentro con el otro crea espacios de acción que se caracterizan por ser eminentemente políticos, se generan con el objetivo de ejercer y conservar la libertad como individuos integrados en una sociedad, conseguir espacios de interacción, es crear espacios políticos en los que el poder se articule de forma horizontal y no verticalmente (Sánchez, 2004).

El espacio público, la polis, no tiene una localización física especial, no se identifica con un territorio o con una nación sino es donde se actúa concertadamente, se crea un espacio de interacción en el que pueden concurrir libremente como miembros de la polis, un espacio de encuentro abierto a todos, en tanto espacio público (Sánchez, 2004). La ciudad o en términos más contemporáneos la comunidad, no es nunca una realidad subsistente en sí misma que elimine al individuo en su autonomía personal, sino que se realiza en la pluralidad de individuos. El ente comunitario no es una

realidad subsistente y absoluta a la que pueda ser sacrificada la persona particular (Delgado, 2000).

La ciudad (comunidad) existe no sólo por la simple vida, sino sobre todo por la vida mejor. La ciudad es la comunidad de familias y municipios para una vida perfecta y autosuficiente, es decir, para una vida bella y feliz. La comunidad política tiene por causa, en suma, la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia (Aristóteles, 1985). Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio. Es ella quien hace posible al individuo perseguir en paz y tranquilidad sus fines (Birulés, 1997).

La política es un instrumento para expandir la libertad, generar procesos que hacen posible la libertad de acción y de decisión, propiciar oportunidades reales para que los individuos, dadas sus circunstancias personales y sociales, enriquezcan su vida social; quitar restricciones para ser personas sociales más plenas, que ejercen su propia voluntad e interactuar con e influir en el mundo en el que vive (Sen , 2000).

La voluntad de una vida mejor es el fundamento de la política, “es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros” (Dussel, 2006: 24). El poder político es una facultad de la comunidad que lo institucionaliza, lo delega para actuar en función del todo, en función de la vida de la comunidad, así los que mandan, mandan obedeciendo. Es el poder obediencial expresado por los zapatistas en Chiapas (Dussel, 2006).

El valor ancestral del yo colectivo frente al yo aislado del liberalismo, “construyendo comunidad se cambia el mundo” (Perea Restrepo, 2006: 149). Es el epígrafe del movimiento zapatista en los municipios autónomos de Chiapas. La idea de un yo colectivo, una comunidad que desentierra en su cultura ancestral los cimientos para un mundo alternativo en construcción. El pegamento de la comunidad es lo sentido, lo vivido, el afecto al compañero, al de hueso y carne, la historia que los une, la intimidad convivida como comunidad de toda la vida.

El ser humano es comunitario, es en y por la comunidad que el ser

humano se desarrolla. El ser humano es un ser de relaciones, se relaciona con los otros y su entorno, es un ser relacional. La comunidad, la polis es el espacio en el que es posible aspirar a una vida mejor, para conseguirla es necesario que los comportamientos, las normas, la forma de vida esté orientada a lograr ese fin, conseguir una vida plena, en abundancia, de las personas en la comunidad. Se necesita un giro epistémico para que la sociedad con sus instituciones como formas y normas de comportamiento, la ciencia, la reflexión y los sistemas de producción se orienten a la consecución de una vida plena, de una vida en abundancia y sustentable de las personas en comunidad, abandonar al individuo como eje central de las instituciones, de la sociedad y comenzar considerar al individuo en la sociedad.

Conclusión

La democracia liberal plantea una díada: el Estado y el individuo. El individuo es un ente aislado, egoísta, que busca su satisfacción propia, la sociedad es un agregado de individuos con intereses propios que compiten o luchan con otros individuos, están dispuestos hacer lo necesario para conseguir sus objetivos. Para llevar a una vida pacífica y no estar en un estado de guerra, aceptan someterse a un árbitro, el Estado, al que hay que limitar en sus funciones y poder, para que permita conseguir la satisfacción de los intereses individuales sin matarse.

El Estado no representa los intereses de la sociedad, es una dominación, es un actor que somete a la sociedad. La misma sociedad es un agregado de intereses individuales, no hay un bien común. El poder político legitima su dominación por la lucha electoral para obtener el poder. Los partidos luchan por conseguir el poder político, ese es su fin primordial, las elecciones son el procedimiento para conseguirlo y es necesario realizar cualquier actividad para conseguir el fin. Si todos los miembros del partido participan para decidir qué acciones realizar es improductivo, ineficiente y se pierde la oportunidad de conseguir el poder.

Un líder ha de dirigir las acciones del partido y repartir los beneficios a los miembros o a los actores que ayuden a lograr tal fin. El líder y la cúpula del partido son los que toman las decisiones para llegar y cuando se está en el poder. No es una democracia representativa, aunque la nombran así, es

una democracia de élites, que deciden y dominan a la sociedad.

El liberalismo no construye la democracia, la destruye. No es el poder del pueblo, es el poder de la élite que para mantenerse en el poder, acrecienta la desigualdad política y económica entre ella y los individuos, que agregados llaman sociedad. El Estado es un poder antagónico a la sociedad. El Estado es un poder a limitar en sus funciones y actuar. El poder es una coacción, lo que implica una resistencia, a más poder mayor resistencia. El Estado como dominación es un paradigma que vive y se mantiene por el poder.

El ser humano no es un ente aislado, eso es una abstracción. Lo que existe es el ser humano en la comunidad, en relación con otros para vivir una vida plena. La voluntad de una mejor vida es el fundamento de la política. La política propone una acción conjunta para conseguir una mejor vida de los individuos en la comunidad. La comunidad institucionaliza el poder, delega el poder a los gobernantes que son depositarios en tanto operen el poder como una facultad para afirmar la vida. La vida humana sólo es posible en comunidad.

La operación fundamental del ser es permanecer en el ser y el ser vivo busca permanecer en la vida. El ser humano afirma su voluntad de vivir creando instituciones que le ayuden a afirmarse en la vida, en una vida mejor, una vida en abundancia. Los que están al frente de la institución, los que han sido depositarios del poder que emana de la comunidad, de su voluntad de vivir una vida mejor y abundante, obedecen mandando, ese es el poder obediencial, obedecer el mandato de la comunidad, una vida abundante. No hay dicotomía entre Estado y sociedad, el Estado es uno con la sociedad, sociedad y Estado tienen el mismo fin: la afirmación de la vida.

Una nueva racionalidad, una nueva episteme con una concepción diferente del ser humano, genera condiciones de posibilidad de una acción diferente y de resultados distintos. La acción y la experiencia se aplican a todas las dimensiones de nuestro vivir. El conocer es acción efectiva, operacional en el dominio de existencia del ser vivo. Todo hacer es conocer y todo conocer es hacer. Se observa la realidad desde la misma realidad, no fuera de ella, el conocer es dentro de una realidad, en la que vivimos y somos. Como observadores hacemos descripciones no de la realidad, sino

de nuestra realidad.

Decir que se conoce la realidad es darse cuenta y categorizar una acción del hacer humano. Es una relación y una intencionalidad con el entorno: nombrar, categorizar, dividirlo en partes, crear una imagen, armar un rompecabezas de ese entorno dado. La relación con esa parte del entorno puede ser tan lejana o tan cercana, tanto como se desee, se puede concentrar la relación en la hoja, en la rama, en el árbol o en el bosque. Es por ello que se dice que no todos los seres humanos ven la realidad de la misma forma.

Cada humano tiene una imagen diferente y por lo tanto un tamiz que le permite ver, no ver o distorsionar lo que considera su entorno, lo que se presenta como dado, como realidad. Esa representación es una acción, se actúa de acuerdo a esa representación, esa acción genera resultados y los resultados confirman o modifican la representación. Necesario es un cambio epistémico que deje de atomizar la realidad con abstracciones que pierden su concreción, una exacerbada visión analítica que se centra en la hoja del árbol, la absolutiza y pierde la visión del bosque.

El liberalismo ha olvidado que la vida es lo fundamental para el ser humano, que las instituciones no tienen como fin primordial el poder, la dominación, sino la afirmación de la vida del ser humano en la sociedad. Una interpretación del ser humano como egoísta y aislado de la sociedad, ha generado resultados: la supremacía del humano sobre otro y sobre la naturaleza. Una representación que lleva a dominar, a destruir al otro y a la naturaleza. El actuar humano es para dominar.

Es posible otra representación, el hombre vive en la naturaleza con otros. El ser humano es un ser relacional, con el entorno, con los otros seres y consigo mismo. La acción del ser humano es para afirmar la vida, una vida abundante, sostenible y sustentable. El Estado y las instituciones están para afirmar la vida. Es el cambio epistémico, un cambio a favor de la vida, dejar de representar al humano como individuo, aislado y representarlo como un ser relacional. Transformar y construir otra representación que permita actuar y transformar el entorno, es posible. El punto de partida no es el individuo aislado y egoísta en oposición a los otros y a la sociedad. El punto de partida es el ser humano como un ser relacional, como un ser en la sociedad.

Referencias bibliográficas

- Aguilar, F., & Navarro. C. J. (2000). "Democracia y participación ciudadana en los municipios: ¿un mercado político de trastos?". En *Reis, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Núm. 91. Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas. pp.89-111.
- Aguilera, P. R. (2010). *Ciudadanía y participación política en el Estado democrático y social*. México: Porrúa.
- Aristóteles. (1985). *Política*. México: Porrúa.
- Atili, A. (2003). "La crítica decisionista de Carl Schmitt a la democracia liberal". En *Signos Filosóficos*. Núm.10. Distrito Federal, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. pp. 129-148.
- Baños, J. (2006). "Teorías de la democracia: debates actuales". en *Andamios. Vol. 2, Núm. 4*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México Distrito Federal. pp. 35-58.
- Birulés, F. (1997). *Hannah Arendt ¿Qué es la Política?*. Barcelona: Paidós Editorial.
- Bobbio, N. (1992). *El futuro de la democracia*. México : Fondo de Cultura Económica.
- Bohórquez Montoya, J. P. (2006). "El poder constituyente, fundamento de la democracia: Carl Schmitt". En *Papel Político. Vol. II. Núm. 2*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana. pp. 525-556.
- Bonafé, J. M. (2003). *Ciudadanía, poder y educación*. Barcelona: Grao.
- Carracedo, J. R. (2000). *Educación moral, postmodernidad y democracia, más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Madrid: Trotta.
- Castro Gómez, S. (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". En *Tabula Rasa. Núm. 6*. Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. pp.153-172.
- Contreras, M. Á. (2001). "Ciudadanía, pluralidad y emancipación: perspectivas democráticas de un debate en ciernes". en *Cuadernos del Cendes. Núm. 48*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela. pp.1-41.
- Córdoba Gómez, L. A. (2008). "Liberalismo y democracia en la perspectiva de Norberto Bobbio". En *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales. Vol. 15. Núm. 48*. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México pp. 29-48.
- Cortés Rodas, F. (2010). "El contrato social liberal: John Locke". en *Co-herencia. Vol. Núm. 13*. Medellín, Colombia: Universidad EAFIT. pp.99-132.
- Dahl, R. (1987). *Un prefacio a la teoría democrática*. México: Gemika S. A.
- Dahl, R. (1999). *La Democracia: una guía para ciudadanos*. Buenos Aires: Taurus.

- De Vroey, M. (2009). "El liberalismo económico y la crisis". En *Lecturas de Economía. núm.70*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia. pp. 11-38.
- Delgado, E. P. (2000). *Moral de convicciones, moral de principios : una introducción a la ética desde las ciencias humanas*. Madrid : San Esteban -EDIBESA.
- Domínguez Sánchez, M. (2012). "Foucault, el liberalismo y la crítica de la filosofía política". en *Tabula Rasa. Núm. 16*. Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. pp. 187-212.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Duverger, M. (2006). *Los Partidos Políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Espejel Mena, J., & Flores Vega, M. (2014). "Liberalismo, derechos humanos y desarrollo en un orden político democrático". en *Espacios Públicos. Vol. 17 Núm. 41*. Toluca, México: Universidad Autónoma del Estado de México. pp. 157-176.
- Giraldo Díaz, R. (2006). "Poder y resistencia en Michel Foucault". en *Tabula Rasa. núm.4*. Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. pp.103-122.
- Gomez, R. A. (1982). *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Guthrie, W. K. (1993). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Held, D. (1997). *La democracia y el orden global del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona: 1997.
- Hernández Quiñones, A. (2006). "Modelos de democracia liberal representativa: limitaciones y promesas incumplidas". en *Co-herencia. Vol. 3 Núm.4*. Medellín, Colombia: Universidad EAFIT. pp. 37-75.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura económica.
- Locke, J. (1991). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Espasa Calpe.
- Medina Núñez, I. (2014). "Política, democracia y liberalismo en el origen de la época moderna". en *Espiral. Vol. 21. Núm.60*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara. pp.15-44.
- Michels, R. (1979). *Los partidos políticos I. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Mossé, C. (1970). *Las doctrinas políticas en Grecia*. Barcelona: A.Redondo. editor.
- Mouffé, C. (2002). "Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal" en *Tópicos. Núm. 10*. Santa Fé, Argentina: Universidad Católica de Santa Fé. pp. 5-25.

- Montesquieu, Ch. (2003). *Del Espíritu de Las Leyes*. Madrid: Alianza
- Panbianco, A. (1995). *Modelo de partidos*. Madrid: Alianza Universidad.
- Perea Restrepo, C. M. (2006). “Comunidad y resistencia: poder en lo local urbano”. en *Colombia Internacional*. Núm.63. Bogotá, D.C., Colombia: Universidad de Los Andes. pp.148-171.
- Pérez Llody, L. A. (2016). “La resistencia política como derecho fundamental. Reflexiones a propósito de los cien años de la Constitución mexicana”. en *IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C.*. Vol. 10. Núm.38. Puebla, México: Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C. pp.1-35.
- Sánchez, C. (2004). *Hannah Arendt en historia de la teoría política (6)*. Madrid: Vallespin. Fernando (Ed.). Alianza Editorial. S.A.
- Sartori, G. (1965). *Aspectos de la democracia*. México: Limusa.
- Sartori, G. (2003). *¿Qué es la democracia?*. México: Taurus.
- Sartori, G. (2009). *La democracia en 30 Lecciones*. México: Taurus.
- Schmitt, C. (1999). *El concepto de lo político*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Schumpeter, J. A. (1968). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Aguilar.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.
- Sen, A. (2006). *El valor de la democracia*. España: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo
- Smith, A. (1997). *Investigación s obre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*. FCE. México DF.
- Solórzano, G. A. (2014). “La ética en la democracia liberal desde la perspectiva de liberalismo igualitario de John Rawls”, en *Foro de Educación*. Vol. 12 Núm.17. Cabrerizos, España: Fahren House. pp.109-145.
- Toro Camevali, A. (2008). “La democracia liberal y la crítica comunitarista”. En *Politeia*. Vol. 31. Núm.40. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela. pp. 41-57.
- Vargas-Hernández, J. G. (2006). “Un Estado mutante: del Estado liberal al Estado postneoliberal”. en *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*. Vol. 16. Núm.47. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes. pp. 723-759.
- Weber, M. (1997). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, M.(2008). *Economía y sociedad. Esbozo de la sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Libro:

Investigación cualitativa emergente: reflexiones y casos.

Jorge Luis Barboza y Lewis Pereira (Comp). 2018. Cekar Editorial. Sincelejo, Colombia.

Comentario:

Usmary Moreno

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt

Trujillo, Venezuela

usmadoro@gmail.com



Los compiladores de este libro reúnen nueve trabajos para contribuir a la discusión mundial sobre el tema de la investigación con enfoque cualitativo. La organización, sintetizada en el título, se conjuga en dos partes: reflexiones y casos. Las reflexiones nos llevan por un viaje hipercrítico, pues se hace notable que para cada autor es imposible permanecer impasibles ante tantos cruces de significados, los cuales han configurado senderos transitados siempre de las mismas maneras. La producción científica social en América Latina busca desesperada la producción de un quiebre en sus formas eternas de reproducir el conocimiento.

Pudiera decirse que nos aburrió el desorden imprudente de una cien-

cia que nos habla desde contextos lejanos y ajenos, porque nos hace la tarea de conocer nuestras realidades muy difícil. Nos hemos subsumido durante mucho tiempo a categorías universales que nos esconden los problemas de nuestros contextos de manera vergonzosa, porque el andamio donde nos hemos sostenido tiene en su material interno una lógica que nos atrapa en primer lugar, y ciegos en segundo.

Las reflexiones contenidas en este texto sobre investigación cualitativa, tiene un engranaje entre los trabajos que hacen la lectura del mismo muy relajada. Para comenzar se encontrará el lector con dos grandiosas reflexiones epistemológicas. El primero, decolonizar la universidad, un texto elaborado por un colombiano quien construye un contexto sobre la forma de producción signíca de la colonialidad del poder y la colonialidad del saber y transita todo un viaje bien claro y organizado sobre cómo, nosotros, los latinoamericanos, podemos pensar formas para poder producir un quiebre epistémico en la manera de producir conocimiento fuera del racionalismo que ha dominado la actividad del pensar y por ende la del pensamiento.

Quien se engrana en el siguiente trabajo, es un venezolano que presenta las reflexiones que ha hecho a lo largo de toda su experiencia como investigador de las ciencias sociales, y a quien hay que leerlo con la importancia misma que él le da a su aporte. Ilumina el fondo oscuro en el que se encuentra la ciencia social, este en donde se ha generado la creencia de que en la investigación con enfoque cualitativo la objetividad se invisibilizan, desaparece como un naufrago dejando un sabor amargo a aquellos que solo ven como ciencia válida la que matematiza las realidades. Coloca ejemplos claros, para que el lector distinga entre un resultado matemático sobre una realidad social cultural cargada de significados y un resultado interpretativo sobre la misma realidad. Un texto con argumentos exquisitos que todo investigador debe darse la oportunidad de tener en sus manos.

El orden que sigue el sendero de las reflexiones está dedicado a la reflexión epistémica-metódica de un método en particular. Tres venezolanos y dos colombianos reflexionan sobre la investigación acción, la investigación acción participativa, la etnografía y la consulta a la memoria colectiva. Cuatro textos, en donde tengo el honor de participar, muestran la inquietud del pensamiento de sus autores. Reflexiones que bajo ninguna manera se suscriben a formas de investigación envejecidas, no es que presenten métodos nuevos, es que irrumpen con fuerza aferrada al quiebre

de estructuras que aprisionan la producción de conocimiento nuevo y que la ha hecho llegar solo a resultados espurios, es que le dan voces nuevas a estos métodos altamente conocidos. La etnografía, por ejemplo, tiene en la voz de su autor un autocuestionamiento, pues muestra la red de significados en la que se concibe y al mismo tiempo incorpora posibilidades más auténticas de la práctica etnográfica.

La segunda parte del libro, *Casos*, está desarrollada en tres trabajos elaborados en las manos de siete venezolanos. Tres estudios que muestran la experiencia de estos investigadores con enfoque cualitativo, el interés común en los tres, la educación, la formación de investigadores en los postgrados y la combinación de métodos. Son, sin duda, trabajos que muestran la operatividad de lo que debe ser una investigación que nos busque matematizar realidades, la reflexión estuvo presente en cada fase de las investigaciones. Más que casos, experiencias enriquecedoras que deben orientar el re-pensar de nuestros postgrados en relación a la formación de investigadores y las prácticas coercitiva en la que se ha convertido la misma. Un merecido reconocimiento al trabajo de estos investigadores.

Para cerrar, se me ocurre dedicarles a los autores del libro, el extracto de un poema del chileno Vicente Huidobro, para con ello manifestarles la alegría que me embarga el no saberme sola en este camino. Para Ustedes dos párrafos de Canto I de *Altazor* o el viaje en paracaídas:

La eternidad se vuelve sendero de flor
Para el regreso de espectros y problemas
Para el mirage sediento de las nuevas hipótesis
Que rompen el espejo de la magia posible

Liberación, ¡Oh! Si liberación de todo
De la propia memoria que nos posee
De las profundas vísceras que saben lo que saben
A causa de esta heridas que nos atan al fondo
Y nos quiebran los gritos de las alas

Todos invitados a leer el libro...

Instrucciones para los autores.

1.- Consideraciones generales sobre el envío de los trabajos

Los investigadores y público en general interesados en publicar sus trabajos en ***Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*** deberá ingresar al sitio web de la revista encuentros.unermb.web.ve y enviar su manuscrito registrándose en la misma. También podrá enviar a través de los correos puestos a disposición revistaencuentrosve@gmail.com y larezrafael@gmail.com.

Desde el momento que el (los) autor (es) envía (n) su trabajo y el mismo es aceptado y publicado en la **ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO**, éste (éstos) acepta (n) la cesión de derechos autorales, razón por la cual la revista puede publicar el artículo en formatos físicos o electrónicos, incluido Internet, bases de datos y otros sistemas de información vinculados a la revista. ***Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*** se rige bajo la licencia de *Creative Commons (BY-NC-SA)*.

2.- Evaluación de los trabajos

Todos los trabajos serán evaluados por parte de un Comité de Árbitros conformados por los miembros del Comité Editorial.

– Especialistas de reconocido prestigio, bajo la modalidad de doble ciego, seleccionado por el Comité Editorial de la revista, externos a la Universidad Nacional Experimental “Rafael María Baralt”. Los trabajos propuestos deben ser **originales, inéditos** (ver el apartado sobre “redundancia” en estas normas para más detalles) y **no podrán ser sometidos simultáneamente a proceso de evaluación y arbitraje en otra revista**. Los originales de los artículos propuestos no serán devueltos. La evaluación de los árbitros se realizará mediante el procedimiento conocido como **doble ciego**: los árbitros y los autores no conocerán sus identidades respectivas. Los criterios de evaluación son los siguientes:

a.- Criterios formales o de presentación: 1) originalidad, pertinencia y adecuada extensión del título; 2) claridad y coherencia del discurso; 3) adecuada elaboración del resumen; 4) organización interna del texto; 5) todos los demás criterios establecidos en la presente normativa.

b.- Criterios de contenido: 1) dominio de conocimiento evidenciado; 2) rigurosidad científica; 3) fundamentación teórica y metodológica; 4) actualidad y relevancia de las fuentes consultadas; 5) aportes al conocimiento existente.

Una vez recibidos, los trabajos siguen el siguiente proceso: a) inicialmente, se acusa recibo del manuscrito vía correo electrónico; b) seguidamente, el Comité Editorial realiza una evaluación preliminar para determinar si cumple con las Normas para la presentación de trabajos; b) si las cumple, pasa al arbitraje, proceso en el cual especialistas calificados evalúan los trabajos de acuerdo con criterios de pertinencia, originalidad, aportes y virtud científica y académica, previamente establecidos por *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico* y emiten un veredicto sobre la publicación o no del trabajo, el cual consistirá en: b-1) **Publicable**. b-2) **Publicable con ligeras modificaciones**, que implican aquellas de forma y estilo, en miras de adaptarse los criterios formales o de presentación de la revista. b-3) **Publicable con modificaciones sustanciales**, que implican aquellas de fondo y construcción del manuscrito, en miras de adaptarse a los criterios de contenido de la revista. b-4) **No publicable**. c) si el trabajo no cumple con los criterios mínimos presente en estas normas, el Consejo Editorial propondrá que no sea enviado al proceso de arbitraje; d) en cualquier caso, se le notificará al autor o autores, por escrito, la decisión.

Los autores tendrán un máximo de veintiún (21) días para el envío de las modificaciones al Comité Editorial a las siguientes direcciones: *revista-encuentrosve@gmail.com*. En caso de no enviarse dichas correcciones en el lapso establecido, se asume **desinterés por parte de los autores de no publicar su trabajo en *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico***. En caso de que el (los) autor (es) decidan no publicar su trabajo, deberán presentar una comunicación en la cual dejen claro la no publicación del material enviado en la revista.

3.- Presentación de los trabajos

Los trabajos deben presentar un resumen de 150 palabras como máximo y cuatro (4) palabras clave. Tanto el resumen como las palabras clave estarán en español e inglés. Igualmente, el título y el subtítulo del trabajo serán presentados también en los idiomas anteriormente mencionados. La extensión no debe ser mayor de quince (15) cuartillas ni menor a diez (10); en caso de incluir gráficos e ilustraciones, la extensión máxima puede ser hasta veinte (20) cuartillas. Todos los trabajos serán presentados en hoja tipo carta. El texto se presentará a espacio y medio, en fuente Times New Roman, tamaño 12. Para las notas a pie de página, el tamaño será en fuente Times New Roman tamaño 10.

4.- Cuerpo del artículo

Título: Debe ser corto, explicativo y contener la esencia del trabajo. Este título debe proporcionarse tanto en el idioma español como inglés. Se establecen los siguientes criterios para la redacción del título: a) claridad; b) brevedad (se sugiere entre 10 y 15 palabras); c) especificidad; y d) originalidad.

Autor(es): Indicar los nombres y apellidos completos, sin títulos profesionales, el nombre de la institución donde se realizó el trabajo o de la institución a la cual pertenece el autor. No colocar ningún signo de puntuación

Resumen: No mayor de ciento cincuenta (150) palabras, en español y en inglés en un solo párrafo. En caso que el trabajo se presente en otro idioma, el resumen debe redactarse en ese mismo idioma, en español e inglés. La redacción del resumen es libre, si bien se sugiere que en el mismo se reseñen el objetivo del trabajo, los métodos utilizados, resultados y conclusiones. Se establecen los siguientes criterios para la redacción del resumen: a) preciso; b) completo; c) conciso; y d) específico.

Palabras clave: Deberán incluirse palabras clave en español y en inglés, con cuatro (4) palabras clave. Estas palabras descriptoras facilitan la inclusión del artículo en la base de datos internacionales.

Apartados y Sub-apartados: Los trabajos deberán dividirse en introducción, desarrollo y conclusión. En el desarrollo, serán de libre titulación y división por parte del autor, procurando el mantenimiento de coherencia interna tanto de discurso como de temática. Se sugiere, en tanto sea per-

tinente de acuerdo con la temática planteada en el trabajo, subdividir el desarrollo en: fundamentos teóricos, metodología y análisis o discusión.

Citas: El citado se realizará en el texto utilizando la modalidad autor-fecha indicando, en caso de ser cita textual, se ubica dentro del paréntesis: apellido (s) del autor, coma, año de publicación de la obra, seguido de dos puntos y el (los) número (s) de la (s) página (s), por ejemplo: de acuerdo a (Govia,1998:45); si no es cita textual sino una paráfrasis no se indicará el número de año, ejemplo: de acuerdo Govia (1998) o (Govia, 1998). Si hay varias obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se ordenarán literalmente en orden alfabético; por ejemplo, (Govia, 2008a:12), Govia (2008b:24). Si son dos autores, se colocarán solamente el primer apellido de cada uno, por ejemplo: Según Márquez y Díaz (2008:90) o (Márquez y Díaz, 2008:90), siguiendo el mismo criterio explicado anteriormente para las citas textuales y las paráfrasis. En caso de ser tres autores o más se colocará el apellido del autor principal seguido de “y otros”, ejemplo: (Rincón y otros, 2008:45). Deben evitarse, en lo posible, citas de trabajos no publicados o en imprenta, también referencias a comunicaciones y documentos privados de difusión limitada, a no ser que sea estrictamente necesario. En caso de fuentes documentales, electrónicas u otras que por su naturaleza resulten inviables o complejas para la adopción del citado autor – fecha, sugerido en estas normas, puede recurrirse u optarse por el citado al pie de página. En casos más específicos, puede recurrirse a las normas APA en su 6ta edición.

En el caso de documentos en archivos, los autores pueden recurrir al uso de notas al pie de página o a las normas APA para la referencia del contenido de los mismos, siempre y cuando mantengan coherencia en el estilo de citado a lo largo del trabajo. Independientemente del método de citado para los documentos en archivos, éstos igualmente deberán aparecer en la sección *documentales* de las *Referencias*.

Referencias. Las referencias deberán ir al final del artículo. Estas se subdividirán en: bibliográficas, hemerográficas, documentales, electrónicas, orales y otras que se hayan utilizado. Deberán ir a espacio sencillo y con sangría francesa de 1cm, con un interlineado de 1,5 espacios entre obras referenciadas. El orden de las referencias es alfabético por apellido. Las diferentes obras de un mismo autor se organizarán cronológicamente, en orden

ascendente, y si son dos obras o más de un mismo autor y año, se mantendrá el estricto orden alfabético por título. Se referirán únicamente a las citadas en el trabajo. Los autores son responsables de la fidelidad de las referencias. Si un autor escitado más de una vez debe evitarse colocar la tradicional raya que substituía los apellidos y nombres del autor o autores. Ello se explica porque los busca- dores electrónicos de los repositorios institucionales leen palabras y la raya no posee ningún significado alfabético.

Libros:

APELLIDO(S), Nombre (s) completo (s) del (de los) autores (año). *Título de la obra* (N^{sima} edición [si aplica]). Lugar de publicación: Casa o ente editorial [no debe llevar la palabra “editorial” a menos que forme parte del nombre de la institución editora].

Ejemplo de libro con un autor:

SALAS ASTRAIN, Ricardo (2002). *Etica Intercultural. (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago. Fondo Editorial Universidad Católica Silva Henríquez.

Ejemplo de libro con dos autores:

MENDEZ, Johan y MORAN, Lino (2013). *Pensamiento positivista venezolano ante la condición humana: Laureano Vallenilla y Cesar Zumeta*. Maracaibo. Universidad del Zulia.

Ejemplo de libro con más de dos autores:

PARRA, Reyber y otros (2001). *Manual de Introducción a la Historia*. Maracaibo: Universidad Cecilio Acosta.

Ejemplo de libro obtenido de la web:

Real Academia Española (2011). *Nueva gramática de la lengua española. Manual*. Madrid: Espasa. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/27899/43273>

Capítulos de libros o parte de una compilación:

APELLIDO(S), Nombre (s) completo (s) del (de los) autores (año). Tí-

tulo del *capítulo o sección*; en APELLIDO(S), Nombre completos del (de los) editores-compiladores (Ed., Comp. o Coord.). **Título de la obra** (N^{stima} edición [si aplica]). Lugar de publicación: Casa o ente edito- rial.

Ejemplo de capítulo de libro:

VIDOVIC, Jorge (2011). *Rafael Maria Baralt y su aporte a la histo- riografía venezolana*; en VIDOVIC, Jorge (Comp.). **Rafael Maria Baralt. Vida y Pensamiento.** (pp 61-75). Cabimas: Fondo Editorial UNERMB.

Artículo en revista arbitrada:

APELLIDO(S), Nombre (s) completo (s) del (de los) autores (año). *Ti- tulo del artículo*. **Título de la revista**, volumen o año, número, número de páginas.

Ejemplo de artículos en revista arbitrada:

LAREZ PUCHE, Rafael y PIRELA, German. (2014). *De la crisis a la refundación del Estado en América Latina: Debates y Experiencias*. **Revis- ta de Filosofía.**, Vol. 80 N°2, pp. 115-128.

Trabajos de grado/tesis inédito:

APELLIDO (s), Nombre (s) del autor (es) (año). *Título del trabajo*. (Trabajo de grado/tesis de maestría/Tesis doctoral). Institución, Lugar./Re- cuperado de

Ejemplo de trabajo de grado/tesis inédito:

DIAZ-MONTIEL, Zulay (1999). *Hermenéutica intercultural en la filo- sofía latinoamericana de Forno-Betancourt : intersubjetividad, dialogo y ética*. (Trabajo de grado). Universidad Cecilio Acosta, Maracaibo (Vene- zuela).

Trabajos presentados en eventos científicos y/o conferencias:

APELLIDO (s), Nombre (s) de los autores (mes, año). *Título del tra- bajo*. Trabajo presentado en <nombre de la conferencia> de <Institución organizadora>, lugar.

Ejemplo de trabajos presentados en eventos científicos y/o conferencias:

LAREZ PUCHE, Rafael y BARROSO, Kenya (noviembre, 2017). *Pensar una geohistoria otra: más allá de los tecnicismos* Trabajo presentado en el 14º Congreso Nacional de Historia Regional y Local, San Felipe (Venezuela).

Artículo de periódico:

APELLIDO(S), Nombre (s) completo (s) del (de los) autores (año, mes y día). Título del artículo. *Título del periódico*, página.

Ejemplo de artículo de periódico:

VIDOVIC, Jorge (23 de marzo de 2015). 33 años de la UNERMB., El Regional. p. 14.

Constitucion

Ejemplo de constituciones:

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela [Const.]. (1999). 3^{ra} edición. Ex Libris.

Leyes:

Ejemplo de leyes:

Asamblea Nacional de la República Bolivariana de Venezuela. (15 de agosto de 2009).

Ley Orgánica de Educación. Gaceta Oficial N° 5.929 Extraordinaria.

Entrevistas:

Nombre del entrevistado, realizada el día, mes año en Lugar (Lugar).

Ejemplo de entrevistas:

Edward Govia, realizada el 07 de septiembre de 2017 en la Universidad

Rafael María Baralt (Cabimas).

Anexos: los anexos constituyen elementos complementarios del texto que refiera el lector a una parte del trabajo o fuera de él, con el propósito de ilustrar las ideas expuestas en el texto, ampliar o aclarar o complementar lo allí expresado. Los anexos son contabilizados como parte del número de páginas del escrito.

En el caso de figuras y cuadros, el autor podrá acompañar el original con las ilustraciones que estime necesarias. Las fotografías e ilustraciones deben ser enviadas en formato jpg con un mínimo de 300 dpi de resolución. Las leyendas o pie de foto no deben hacer parte de las imágenes, por tanto, deben indicarse separadamente. Los anexos deberán estar numerados (Imagen 1, Ilustración 2, entre otros) y reseñados dentro del texto (Ver ilustración x). El fondo de los gráficos, tablas y cuadros deberán ser en blanco. Es responsabilidad del autor conseguir y entregar a la revista el permiso para la publicación de las imágenes que así lo requieran. Si bien se permiten los anexos a color, debe tomarse en cuenta que la revista en físico se imprime a escala de grises; en tanto que la versión electrónica aparece a color.

5.- Observaciones en cuanto a redacción y estilo

- Las subdivisiones en el cuerpo del texto (capítulos, subcapítulos, entre otras) deben tener numeración arábiga, excepto la introducción y la conclusión que no se numeran. Los subcapítulos se reseñarán en decimales (1.1, 1.2, 5.6,) en tanto que las subdivisiones de estos últimos deberán presentarse en letras consecutivas (a,b,c,d, sucesivamente).

- Los términos en latín y las palabras extranjeras deberán figurar en letra itálica o cursiva.

- La primera vez que se use una abreviatura, esta deberá ir entre paréntesis después de la fórmula completa; sucesivamente se recurrirá únicamente a la abreviatura.

- Las citas textuales que sobrepasen las cuarenta (40) palabras deben colocarse en formato de cita larga, entre comillas, a espacio sencillo, con margen de 1cm a la izquierda.

- El inicio de cada párrafo no lleva sangría.

- Las notas de pie de página deberán aparecer en números arábigos.

• Si bien se permite el uso de las notas al pie de página, éstas tendrán un carácter explicativo y ampliatorio (si amerita el caso) de las ideas planteadas en el trabajo. No se aceptará el uso de pie de página para los datos de citas ni referencias, a excepción de referencias de documentos en archivos.

• Los cuadros, gráficos, ilustraciones, fotografías, mapas y similares deben aparecer referenciados y explicados en el texto. Deben estar, asimismo, titulados, numerados e identificados secuencialmente y acompañados por sus respectivos pies de imagen y fuente(s), de la siguiente manera: Fuente: Apellido (s), año. Ej.: Fuente: Márquez, 2012.

• Los cuadros, tablas, gráficos, ilustraciones y similares deben ser, preferentemente, de elaboración propia (salvo que el trabajo presentado implique el análisis de anexos de autoría externa). La inserción de los mismos debe estar plenamente justificada y guardar estricta relación con la temática y/o aspectos tratados en el trabajo presentado ante *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*.

5.- Buenas prácticas

Acerca del plagio: El plagio implica la no originalidad de los trabajos. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico* como original a “aquella obra científica, artística, literaria o de cualquier otro género, que resulta de la inventiva de su autor”, acorde a la definición de la Real Academia Española. Por su parte, plagio constituye la acción de copiar obras ajenas y atribuirse la autoría de las mismas. Se incurre en plagio al tomar una idea, texto ajeno, e incluso la obra completa. Estas acciones se consideran un comportamiento impropio, que puede dar lugar a sanciones, como el veto temporal o permanente a los autores de publicar en *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, según la gravedad del caso. Si el plagio se descubre antes de la publicación del artículo, se procederá a no publicarse y ser descartado; si es descubierto después de su publicación, se procederá a retirarse de la versión electrónica, con la notificación de su retiro por plagio comprobado.

Redundancia: Los trabajos derivados de un mismo proyecto iniciativa

no serán considerados “redundantes” en la medida que la interrogante o aspecto planteado sea diferente. El abordaje de los datos, aspectos no considerados en trabajos anteriores (una etapa de mayor avance o resultados definitivos), la aplicación de una misma metodología en otros espacio, mayor reflexión sobre un aspecto abordado previamente. En caso de la existencia de trabajos previos derivados de un mismo proyecto, deberán ser citados (no hacerlo se considerará plagio o “autoplagio”) y, asimismo, aclarar las diferencias existentes con respecto al trabajo presentado a evaluación mediante nota explicativa.

Los trabajos enviados a la revistas deben ser originales e inéditos, a menos que se haga constar claramente que se vuelve a publicar un trabajo con expreso conocimiento del autor y del equipo editorial de las revistas o publicación, previa aprobación del comité editorial de *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*. No se aceptarán trabajos que hayan sido escritos sobre información que ya haya sido comentada extensamente en una publicación anterior, o que forme parte de un material ya publicado en cualquier medio (impreso o electrónico). Sólo se considerarán aquellos artículos que hayan sido rechazados por otras revistas, o que estén basados en una publicación preliminar (un resumen publicado en actas de congresos, un poster o un extenso en memorias arbitradas en un evento científico).

Conflictos de intereses: Los autores deben revelar en su manuscrito cualquier conflicto de tipo financiero u otro tipo de intereses que pudiera influir en los resultados o interpretación de su trabajo. Ejemplos de posibles conflictos de interés que deben ser descritos incluyen empleos y salarios, consultorías, propiedad de acciones, honorarios, testimonio experto remunerado y subvenciones u otras financiaciones que estén en relación directa con la investigación desarrollada. Es necesario, por tanto, que los autores informen, preferiblemente como nota de autor en el material enviado, los posibles conflictos de interés en el trabajo de investigación.

6.- Otras disposiciones

Se aceptan también los siguientes trabajos de corta extensión (máximo quince cuartillas): conferencias, ensayos, reseñas: comentarios de lectura reciente. Recensiones: análisis (o comentario) crítico de la lectura reciente,

documentos, textos de carácter histórico, jurídico, acuerdos, declaraciones, entrevistas: realizadas con fines de investigación. Todos estos trabajos deben estar referidos a las áreas temáticas de la revista.

Ensayos: Las normas generales también aplican para los ensayos (originalidad, arbitraje, citado, manejo de referencias), si bien en cuanto a organización interna del texto y en cuanto a presentación de avances o resultados de la actividad investigativa es de libre manejo por parte de los autores. En esta sección pueden incluirse entrevistas, comentarios extensos sobre temas de actualidad, reflexión sobre la epistemología y didáctica de las ciencias sociales, entre otras ideas, condicionadas a que guarden relación con las temáticas de la revista.

Reseñas: Son comentarios breves (máximo tres cuartillas), análisis críticos de lectura reciente con el fin de divulgar las publicaciones actualizadas en el área de ciencias sociales. Para el envío de reseñas, se pide la portada digitalizada del libro en formato jpg con un mínimo de resolución de 330 dpi, a todo color.

Arte: Consiste en un comentario sobre la obra de un artista, grupos de artistas o escuelas de arte, con especial enfoque a los residentes o quienes hayan tenido su trayectoria en la región zuliana y el occidente venezolano. También caben en esta sección críticas de arte, entrevistas, reflexiones sobre el estado de la cuestión de las distintas ramas del arte, en especial artes plásticas, pintura, escultura, fotografía, entre otros.

No se devolverán originales, y el Comité Editorial se reserva el derecho de hacer los ajustes y cambios que aseguren la calidad de la publicación. El orden de la publicación y la orientación temática de cada número lo determinará el Comité Editorial, sin importar el orden en que hayan sido recibidos y arbitrados los artículos. Cualquier otra situación no prevista será resuelta por los editores según estimen apropiados a los intereses de *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, sin derecho de apelación por parte de los autores.

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL
“RAFAEL MARÍA BARALT”

AUTORIDADES

LINO MORÁN
Rector

JOHAN MÉNDEZ
Vicerrector Académico

LEONARDO GALBÁN
Vicerrector Administrativo

VICTORIA MARTÍNEZ
Secretaria

NANDY GARCÍA
Director Programa Educación

JOSÉ HERNÁNDEZ
Director Programa Investigación



República Bolivariana de Venezuela
Universidad Nacional Experimental

“Rafael María Baralt”

UNERMB