

ENCUENTROS

REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO
UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT
CENTRO DE ESTUDIOS GEO-HISTÓRICOS Y SOCIO-CULTURALES



Universidad Nacional Experimental
"Rafael María Baralt"
UNERMB



Centro de Estudios
Geo-Históricos y Socio-Culturales



SEGUNDA ÉPOCA
AÑO 6. N°7
ENERO-JULIO
2 0 1 8

ISSN: 2343-6131
Dep. LEGAL: PP 201202ZU4143

ENCUENTROS

REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO
UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT
CENTRO DE ESTUDIOS GEO-HISTÓRICOS Y SOCIO-CULTURALES



Universidad Nacional Experimental
"Rafael María Baralt"
UNERMB



Centro de Estudios
Geo-Históricos y Socio-Culturales



SEGUNDA ÉPOCA
AÑO 6. N°7
ENERO-JULIO
2 0 1 8

AUTORIDADES UNIVERSITARIAS

Lino Morán
Rector

Johan Méndez
Vicerrector Académico

Leonardo Galban
Vicerrector Administrativo

Victoria Martínez
Secretaria

Nandy García
Director Programa Educación

José Hernández
Director Programa Investigación

ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO

© 2018. Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt

ISSN: 2343-6131

Depósito Legal: pp 201202zu4143

revistaencuentrosve@gmail.com

Diseño gráfico y diagramación: **Rafael Larez Puche**

Portada: **Aldemaro “El Chino” Fonseca**

Impresión:

Maracaibo – Venezuela

Página Web / Edición electrónica:

<https://www.encuentros.unermb.web.ve>

Indizada, registrada y/o catalogada electrónicamente en las siguientes base de datos:

- *Red de Bibliotecas Virtuales del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).*

ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO.
ISSN: 2343-6131 / DEP. LEGAL: PP 201202ZU4143
AÑO 6. N° 7. ENERO-JULIO 2018
UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT

Director-Editor:

Rafael Lárez Puche
larezrafael@gmail.com

Comité Editorial:

Edward Govia *Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt*
Álvaro Márquez *Universidad del Zulia*
Germán Pirela *Universidad de los Andes*
Alejandro López *Centro Nacional de Estudios Históricos*
Mariano Alí *Grupo de Investigación Palestina Soberana (Argentina)*

Comité Editorial Asesor:

Reyber Parra *Universidad del Zulia*
Zulay Díaz *Universidad del Zulia*
Oneida Chirino *Universidad Católica Cecilio Acosta*
Alba Carosio *Universidad Central de Venezuela*
Gregorio Valera *Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez*
Isneira Huerta *Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt*
Jorge Vidovic *Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt*
José Lárez *Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt*
Nandy García *Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt*
Miguel Viloría *Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt*
Elizabeth Arambulo *Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt*
Raúl Lombana *Instituto Superior de Relaciones Internacionales (Cuba)*

Editoras Asociadas:

Fátima Hernández *Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt*
Kenya Barroso *Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt*

ENCUENTROS

REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO

ISSN: 2343-6131

Dep. legal: pp 201202ZU4143

ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO es una revista auspiciada por el Centro de Estudios Geo-Históricos y Socio-Culturales de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt. Su publicación es periódica (semestral). Es una revista que se define como un medio alternativo que asume el compromiso de analizar y reflexionar sobre los procesos, dinámicas y coyunturas históricas que viven y sienten nuestras sociedades. También es un proyecto que acompaña los aportes a nuevas teorías para re-interpretar nuestro devenir histórico. De manera que es una revista crítica y decolonial. Sus áreas temáticas abordan las CIENCIAS HUMANAS (Filosofía, Historia, Educación, Letras) TEORIAS SOCIALES (Antropología, Sociología,) Y EL PENSAMIENTO CRITICO ALTERNATIVO (Interculturalidad, Epistemologías del sur, Filosofía de la Liberación, Decolonialidad) fundado en Latinoamérica.

El Centro de Estudios Geo-Históricos y Socio-Culturales es un centro afiliado al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. ENCUENTROS, REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO está avalada por CLACSO como revista adscrita a un Centro afiliado.



Sumario

Presentación 9

ARTICULOS

El rol emancipador de la episteme política intercultural en América Latina 11

Emancipatory role of intercultural political episteme in Latin America

Álvaro B. Márquez-Fernández; Zulay C. Díaz Montiel

Una mirada crítica sobre el proceso político del movimiento Indígena boliviano y su apuesta en la refundación del Estado 41

A critical look at the political process of the Bolivian Indigenous movement and its commitment to the return of the State

Ismael Cáceres-Correa ; José Javier Capera Figueroa

Pensar al Estado: democracia y plurinacionalidad. Aportes teóricos de Álvaro García Linera 63

Think to the State: democracy and plurinationality. Theoretical contributions of Álvaro García Linera.

Kenya Barroso Peña; Nilson Martínez; Rafael Larez Puche

ENSAYOS

Jean Paul Sartre: breves reflexiones sobre su pensamiento anticolonial ... 77

Jean Paul Sartre: brief reflections on his anticolonial thought.

Marcos Govea; Marielvis Silva

La Genealogía como método histórico-filosófico para el estudio de la cultura organizacional pública. 91

Genealogy as a historical-philosophical method for; the study of public organizational culture

Norjhira Romero; Eduardo Villasmil

El pensamiento venezolano expresado en las obras de Teresa de la Parra, María Calcaño y Lydda Franco..... 115

The Venezuelan thought expressed in the works of Teresa de la Parra, Maria Calcaño and Lydda Franco.

Victoria Martínez Carvajal

ENTREVISTA

Entrevista a Edward Govia: Transformación Universitaria 131
Por: Fátima Hernández

RESEÑAS

Formación Histórica del Movimiento Indígena Boliviano. Autor: Huáscar Salazar Lohman 145
Historical Formation of the Bolivian Indigenous Movement. Author: Huáscar Salazar Lohman
Comentario: Génesis Valecillos

Instrucciones para los autores 149



Presentación

América Latina piensa América Latina, es uno de los postulados más recientes del filósofo uruguayo Yamandu Acosta. Ese principio filosófico, está basado en diversas propuestas y teorías que desde este continente se desarrollan a partir de la mitad del siglo XX con los supuestos de la teoría de la dependencia y posteriormente con la filosofía de la liberación y la teología de la liberación. Hoy Latinoamérica representa un movimiento filosófico que apuesta por estudiar y poner en evidencia su diversidad cultural, su devenir histórico y los discursos de cada expresión socio-cultural que acoge. En la actualidad, son los pensadores latinoamericanos los que han puesto en conflicto la génesis de la modernidad y el eurocentrismo, apostando por alternativas decoloniales, interculturales y liberadoras. En este número, *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*, abarca las temáticas actuales del pensar latinoamericano y se hace eco del debate coyuntural latinoamericano sobre la búsqueda de alternativas que rompan definitivamente el colonialismo y, en palabras de José Martí, se haga más equitativo el mundo.

Marquez-Fernandez y Díaz en *El rol emancipador de la episteme política intercultural en América Latina* hacen una crítica al carácter hegemónico que las democracias tanto liberales como populistas han asumido por encima del elemento democrático. Los autores concluyen en una propuesta intercultural de la política que pasa por la instauración de una democracia que reconozca el espacio público como punto de partida para el establecimiento de políticas.

Cáceres-Correa y Capera en *Una mirada crítica sobre el proceso político del movimiento Indígena boliviano y su apuesta en la refundación del Estado* los autores analizan el proceso de refundación y transformación de las categorías políticas establecidas en la Constitución boliviana a partir de las demandas de las organizaciones indígenas que asumieron el proceso político de ese país. Concluyen aportando elementos conceptuales, simbólicos y colectivos del movimiento indígena boliviano.

Barroso Peña, Martínez y Lárez, en *Pensar al Estado: democracia y plurinacionalidad. Aportes teóricos de Álvaro García Linera* exponen las bases de la crisis del Estado liberal y la modernidad en América Latina basándose en la propuesta de Estado plurinacional del pensador boliviano Álvaro García Linera. Los autores concluyen exponiendo la vigencia del proyecto intercultural y plurinacional como alternativa para refundar otra democracia.

Govea y Silva en *Jean Paul Sartre: breves reflexiones sobre su pensamiento anticolonial* esbozan la importancia del pensamiento de Sartre en la actualidad por ser uno de los primeros filósofos europeos en denunciar el racismo, el colonialismo y el sexismo. Concluyen los autores, exponiendo el carácter humanista de la filosofía de Sartre al no concebir las superioridades unos con otros.

Romero y Pérez en *La Genealogía como método histórico-filosófico para el estudio de la cultura organizacional pública* establece una metodología basada en la perspectiva del filósofo Michael Foucault donde establece el estudio de la genealogía como constitución del saber. Los autores concluyen exponiendo la necesidad de este método para la construcción de la cultura del mundo organizacional

Martínez en *El pensamiento venezolano expresado en las obras de Teresa de la Parra, María Calcaño y Lydda Franco* hace un análisis sobre la mirada femenina que las autoras expresaron en su trabajo literario. La autora concluye reflexionando sobre el papel de las escritoras en el pensamiento latinoamericano .

En la sección *Entrevistas*, se aborda al sociólogo Edward Govea, quien desde la experiencia de la investigación-acción y el poder popular, habla sobre la necesaria transformación universitaria en el país y en el continente

En la sección *Reseñas*, Valecillos comenta el libro de Huascar Salazar exponiendo los tres momentos más importantes del movimiento indígena boliviano.

Rafael Lárez Puche
Director-Editor



ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO.

ISSN: 2343-6131 / DEP. LEGAL: PP 201202ZU4143

AÑO 6. N° 7. ENERO-JULIO 2018 pp. 11-40

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT

El rol emancipador de la episteme política intercultural en América Latina

Emancipatory role of intercultural political episteme in Latin America

Álvaro B. Márquez-Fernández
Zulay C. Díaz Montiel

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)

Universidad del Zulia

amarquezfernandez@gmail.com

RESUMEN

Desde Aristóteles, la Política está asociada al “poder para gobernar”, entre hombres que se organizan en torno a la polis, es decir, a la ciudad-Estado. La Política regula la sociedad civil a través de un Estado que norma el poder para legislar y hacer cumplir las leyes. La racionalidad política se gesta colectivamente a través de un espacio de participación ciudadana donde las razones, los argumentos y la interpretación para legitimar el poder compartido lo transforma estructuralmente en hegemónico. La sociedad se fractura en clases y la reproducción del poder se efectúa por vía coercitiva en detrimento de la consensualidad y pluralidad democrática. La episteme de la política del Estado moderno se funda en la concepción del capitalismo neoliberal, que considera el mercado y los derechos económicos sobrepuestos a los derechos humanos de la mayoría ciudadana. Este orden político lesiona sensiblemente los principios de la justicia y la equidad y sirve de origen a la exclusión y la marginalidad social y política. La desintegración social se hace presente y la centralidad de la polis moderna entra en una crisis institucional que se despliega por todo un sistema político que es reabsorbido y recreado por las fuerzas emergentes de movimientos sociales emancipatorios que buscan caracterizar a la Política como un “poder para gobernar compartido”. Aparece otra episteme intercultural del poder (popular), basada en la democracia ciudadana y en el espacio público, donde el reconocimiento a la diversidad cultural y las diferentes identidades sociales hacen emergentes nuevas alternativas para la racionalidad política.

Palabras clave: Episteme política, Estado moderno, interculturalidad, América Latina, movimientos emancipadores.

Recibido: 01-02-2017 • Aceptado: 08-05-2017

ABSTRACT

Since Aristotle, Politics is associated with “power to govern”, between men who organize themselves around the polis, that is, the city-state. The policy regulates civil society through a state that regulates the power to legislate and enforce laws. Political rationality is generated collectively through a space of citizen participation where the reasons, arguments and interpretation to legitimize shared power transform it structurally into hegemonic power. Society is fractured in classes and the reproduction of power is done coercively to the detriment of consensuality and democratic plurality. The episteme of the politics of the modern State is based on the conception of neoliberal capitalism, which considers the market and the economic rights superimposed on the human rights of the majority citizenship. This political order sensibly damages the principles of justice and equity and serves as the source of exclusion and social and political marginality. Social disintegration is present and the centrality of the modern polis enters an institutional crisis that unfolds through a whole political system that is reabsorbed and recreated by the emerging forces of emancipatory social movements that seek to characterize Politics as a “governing through shared power”. Another inter-cultural episteme of (popular) power appears, based on citizen democracy and public space, where recognition of cultural diversity and different social identities makes possible the emergence of new alternatives for political rationality

Key words: Political Episteme, Modern State, Interculturality, Latin America, Emancipatory Movements

1. El cuestionamiento a la consensualidad ideológica

Las relaciones sociales en el capitalismo son expresamente coercitivas. La relación de coerción se organiza a través de una consensualidad que maneja el supuesto del acuerdo común y de la pluralidad, pero que en su realidad efectiva el orden de la consensualidad pasa por un enfrentamiento de clases y de intereses, donde la fuerza política es el sinónimo de la participación, pero que requiere de un espacio de poder para realizarse.

Este espacio de poder es el poder que tiene la filosofía y la ideología capitalista para organizar un Estado centrado en el dominio de las relaciones sociales, a través, precisamente, de ese juego de fuerzas sociales que permiten una relativa e indirecta participación en la toma de decisiones que están, a su vez, condicionadas por la dirección dominante del Estado (Delgado

Ocando, 1987). Se trata de entender el desarrollo de esa fuerza social con la que el Estado neoliberal, imprime y satura las diversas relaciones sociales que se gestan y desarrollan al interior de una sociedad civil que no responde necesariamente de manera espontánea y natural, a las direcciones estatales e institucionales de las que se sirve el Estado para lograr, por un lado, la legitimidad de los consensos y neutralizar las diferencias, resistencias y antagonismos de clases, y, por el otro, le legalidad que le sirve de marco normativo para el ejercer el poder implícito a través de las regulaciones jurídicas.

Precisamente, se trata de comprender ese binomio de la sociedad capitalista entre la fuerza de imposición por medio del poder político para cerrar el sistema social, y el carácter de consensualidad represiva y al extremo de la crisis, violenta; para, mantener el sistema de dominio que se desea generalizar en la sociedad.

La hegemonía se logra, precisamente, en todos esos momentos de articulación estructural del sistema de poder para imponer la fuerza del Estado, a través de todos sus sistemas de integración y absorción socio-políticos, que le permiten al Estado lograr una unidad y direccionalidad con fines predeterminados que forman parte de un imaginario social que deber ser aceptado por todos, a la vez que reproducido como parte de la dirección filosofía e ideológica del sistema político-hegemónico (Gramsci, 1974).

En ese sentido la hegemonía permeabiliza el sistema de poder desde la perspectiva de una diversidad de participaciones al interior del sistema que hace viable la reproducción de los ordenes de poder del sistema, reduciendo o minimizando significativamente las relaciones de contradicción y de conflicto cuya naturaleza social pueden incidir en procesos de cambios fundamentales que fracturen las relaciones de fuerza que el sistema impone o predetermina. La posibilidad de resistencia, insumisión, emergencia, revolución, desobediencia, de quienes no forman parte de las relaciones de fuerza del sistema filosófico e ideológico del poder hegemónico, es una reacción que es resultado causal de las incoherencias o inconsistencias sistémicas del sistema que se resiste en hacer concretas las condiciones mínimas de la autotransformación del sistema político, filosófico e ideológico a favor de las mayorías. Sin embargo, ninguna transformación social donde se comprometa la estabilidad y los equilibrios que le sirve de poder al sistema, puede sufrir una transformación de esa naturaleza sin que se den

importantes desprendimientos consensuales de los principios universales con los cuales el sistema se revalida a través de la legitimidad y la legalidad.

El sistema hegemónico a pesar de las permanentes crisis que se generan en las interacciones de fuerzas que se acuerdan consensualmente, requiere para su superación de praxis sociales mucho más puntuales que exceden la participación representativa que les garantiza la consensualidad del poder hegemónico. Se trata de propiciar y valerse de las crisis políticas, para cuestionar y discernir sobre el valor normativo, ético y cívico, de la consensualidad que legitima el poder hegemónico.

Precisamente, este develamiento del poder oculto a través de la consensualidad, como instancia pública de orden hegemónico, se debe, a la utilización del discurso social de la ideología como esfera de codificación e inducción de los intereses y las conductas sociales. Le intención expresa de que los sistemas de representación, comunicación y conductas, respondan a las relaciones discursivas y comunicativas van a mediar en la opinión pública que es el espacio de recepción deliberativa de la participación ciudadana (Martín, 1999). Al restringirse las praxis sociales en su pluralidad discursiva, se evita, por un lado la ampliación y expansión de las nuevas conciencias sociales que surgen de la crisis del sistema filosófico-ideológico dominante; por el otro, la tendencia hegemónica a cancelar nuevas construcciones discursivas con las cuales producir formas diferenciadas de comprensión de las crisis sociales y propuestas de alternativas contra institucionales o estatales. Esto coloca al sistema de dominación en una relación de fuerza y poder abierta y radical.

El resultado de la violencia institucional se hace manifiesto como consecuencia del orden legal de un sistema que pierde su reconocimiento y ya no le es posible producir mediaciones simbólicas, culturales, políticas, que le permitan unificar en una identidad nacional los propósitos y fines del Estado. La aparición de discursos disidentes por medio de un lenguaje social que repiensa las relaciones sociales de participación política, procuran develar el orden de las categorías con las cuales se piensa la política en abstracto de las condiciones de vida de los ciudadanos. La crítica contra ideológica que resulta de estas prácticas convierte a la ciudadanía marginal de las prácticas del poder hegemónico, en un actor que despunta y se deslinda de relaciones de poder que invalidan o neutralizan sus fuerzas

sociales para la transformación del sistema hegemónico. Los nuevos escenarios que se crean para la participación social disidente, reformulan en su referencia o destinos de clases, el orden de los sistemas de poder-represión-coacción de las clases políticamente dirigentes, con las cuales, a veces, se logran alianzas que son contraproducentes. Al transformarse estos nuevos actores sociales en interventores del control social que se genera a través del espacio público, se observa claramente cómo esta nueva movilidad y tendencias de fuerzas sociales contra hegemónicas propician interferencias importantes en la filosofía e ideología de la hegemonía, pues están en capacidad de cuestionar y responden a las representaciones del poder.

La conciencia política de clase del colectivo social encubierto por la falacia de la consensualidad ideológica, se autotransforma con el tiempo en una ciudadanía que sale a la luz pública gracias a una participación directa o de choque, que es cada vez más visible en los escenarios de interacción social. El desacuerdo explícito que funda el conflicto de la sociedad de clases, no puede presuponer un acuerdo en común simétrico; precisamente, en razón de la diferencia de clases que se genera a partir de la división del trabajo y el reparto de la plusvalía. La consensualidad no puede continuar revestida de la ficción de una pluralidad democrática que disminuya la potencia reactiva que portan las clases reprimidas y excluidas para acceder a una "inclusión" social que las aliena. Es la permanente contradicción del capitalismo aún en su versión neoliberal y global.

Hoy día, el intento de la sociedad neoliberal por uniformizar o estandarizar la sociedad a través de principios universales que imponen un reconocimiento y aceptación, como principios que contienen y suprimen las diferencias en aras de una igualdad formal en las relaciones de la producción, del intercambio y de las relaciones sociales consideradas y aceptadas como necesarias para todos, es completamente fallido y estéril. Los nuevos movimientos sociales que se están gestando y desarrollando en la América Latina, ponen sobre el tapete la deslegitimación filosófica y el desconocimiento de los ideologismos políticos de las clases hegemónicas para perpetuarse en el poder (*Márquez-Fernández, 2000*). La conciencia social recuperada por medio de las crisis del sistema, está creando las condiciones de reflexión y crítica política sobre las permanentes contradicciones y espacio de exclusión social que rebasan los contenidos uniformes de la consensualidad hegemónica.

Los problemas de tipo ambiental, ecológico, moral, éticos, contaminación, salud, enfermedad, hambre, guerras, etc., que ha causado la sociedad postindustrial, no solamente amenazan la vida humana, sino la vida natural del planeta. Esto es una consecuencia del inevitable agotamiento de un sistema de producción que se entiende como esencialmente contrario a los principios de la vida. Y son esos principios y derechos a la vida, los que están despertando estas otras consciencias que por siglos se han visto sometidas a la hegemonía filosófica e ideológica de las ideas de las falsas conciencia.

2. La ineficacia participativa en la democracia representativa

Los poderes hegemónicos del Estado y la sociedad neoliberal, requieren de un corpus o sistemas de transferencias y concentración de poderes, que le permitan un “armónico equilibrio” entre las diferencias de clases. La consensualidad que produce la hegemonía, está dirigida a cohesionar las relaciones sociales en obediencia a ciertas normas socio-políticas y jurídicas-institucionales que le permiten al pueblo o ciudadano, orientar el ejercicio de su poder necesariamente a favor del poder constituyente de los poderes sociales, políticos y económicos.

Ese sistema de relacionalidad e interrelacionalidad entre los ciudadanos y las transferencias de poder por medio de alianzas, estrategias, compromisos, decisiones, acuerdos, sea de grupos, partidos, organizaciones, movimientos, debería corresponder a una concepción del poder a partir de la participación de unos y otros, en un poder para todos, que nos permita entender que el poder como origen y destino del sistema y los procesos de los comportamientos democráticos, está subordinado y responde a los cambios de escenarios y de actores. Es decir, el uso del poder y la dirección que se le dota, estará en una dinámica de alternancia entre los actores políticos reconocidos como tales, en un juego de relaciones más libres e igualitarias que permitan establecer las normas, leyes y valoraciones en razón de un efectivo diálogo racional y consensual (*Márquez-Fernández y Díaz Montiel, 2005*).

Sin embargo, la realidad social es otra cosa. Se percibe, por el contrario, una concepción funcional y progresivamente radical del uso de la fuerza del poder en la sociedad, sólo por parte de aquellos que tienen el reconocimiento explícito para convertirse en un funcionario público del poder. Se trata de situar el poder en el sistema, repetimos de interacciones que se preestablecen por medio de un concepto de democracia que sugiere

una libertad para actuar como sujeto y portador del poder, pero de igual manera, no como impositor(es) de la fuerza del poder. La participación política inducida le otorga a este sistema de transferencia, rotación, movilidad del poder, tejidos o puentes, que le permiten al actor pasar de un lugar a otro de la gestión pública del poder. Pero esta concepción del poder como espacio público abierto a la participación se ve autorregulado por el orden interno de donde el poder adquiere su fuerza y su dirección: la hegemonía de la clase. Será, entonces, desde esa hegemonía que el poder recibe no solamente su categorización y universalización, sino su valoración. En el primer sentido, el poder como categoría sugiere la idea de ser un fenómeno concreto de la realidad existente que funda cualquier relación entre los ciudadanos. Al menos es la idea positivista de que el poder reviste toda la realidad de la acción. Quizás sea muy discutible esta afirmación categorial del poder, para asumir que de igual manera es válido el poder político como el poder moral, el teológico como el metafísico. El asunto es la contextualidad subjetiva que sirve de arco y tensión al poder, al ser considerado como una manifestación de la voluntad y del deseo, del interés económico y de la conciencia de clase. El poder en sí mismo no es objetable en su dimensión práctica; sino desde la práctica intersubjetiva por la cual el poder logra sus fines y contenidos. Es allí, donde se reflejan las relaciones de poder de quienes usan el poder en su representación democrática. Se sugiere que el auténtico poder, el poder para el "Bien" de todos los ciudadanos de una sociedad, es el poder que puede ser asociado con la forma y expresión de la participación democrática.

Luego, el juicio lógico de que el poder democrático, o el poder de la democracia, es una forma de poder a la que todos pueden acceder y compartir, es la idea de la democracia en común para todos sin distinciones o diferencias. Sin embargo, este juicio es completamente apriorístico y trascendental, porque el poder en su acción y/o fuerza siempre está situado en el orden material de su aplicabilidad. Si no dispone de estos dispositivos materiales de aplicabilidad, ese poder es un antipoder que tiende al absurdo o a su concepción metafísica. Es la forma errónea del uso del poder. Por ello es que el poder adquiere una cierta ciudadanía que le permite su ejercicio y su reproducción, si se considera que el poder a la participación social, es un poder para actuar desde principios o juicios donde la democracia porta valores particulares de justicia, equidad, igualdad, que deben ser interpretados por las prácticas colectivas de la ciudadanía.

Pero la democracia, considerada como un predicado del sujeto que es el actor del poder, requiere una definición que le de un complemento a su acción subjetiva y a la interacción intersubjetiva (Lewkowics, 2004)). Y el pensamiento filosófico e ideológico de la Modernidad entiende que este tipo de poder democrático es equivalente a la democracia del poder de las representaciones. La sustitución de un poder originario que le corresponde a todos los ciudadanos, más allá de las alianzas preconcebidas, termina siendo subyugado por medio de otro poder impositor que se vale de un solo sentido social en la dirección del poder para absorber a los otros, bajo la ideología de la participación. Es preciso, entonces, considerar y entender que el poder de la democracia representativa es la fase más culminante y elaborada de la hegemonía del capitalismo neoliberal en la actualidad. No se puede presumir de un sistema abierto de transferencia y rotaciones del poder, de uno a otro lugar de los espacios interinstitucionales de la política, con el propósito de generar relaciones de control y dominio a través de la concentración de cualquier sector de la sociedad al que se le impone la circunscripción de su poder al poder representado, bajo la consideración de un concepto de democracia que sirve de representante a la ideología del poder de la clase burguesa directriz de la sociedad, sobre las otras directrices que están imposibilitadas para el desarrollo de sus fuerzas.

La democracia representativa sirve de encubierta filosófica e ideológica del poder de la política neoliberal, en una sociedad que se promueve como plural y diversa, pero que se rige por la impositiva ley de compartir el poder por cuotas de poder, fracciones o segmentos de poder, entre quienes gracias a una guerra por el poder instauran una equívoca concepción del poder al que aspiran a participar los opresores de esa fuerza y los sumisos por esa fuerza (ROIZ, 1996). Es obvia la relación de debilidad que portan los sumisos que son inducidos a reconocerse en el espejo ideológico del poder de las clases dirigentes, que presumen que es suficiente participar de esa apariencia del poder que deben reproducir los sumisos para garantizar la permanencia de un orden democrático que termina censurado y reprimido por el mismo orden de poder que le sirve de desarrollo.

Es una de las más grandes contradicciones de la sociedad neoliberal: el poder de la democracia en su relación con la representación deja fuera del poder ciudadano el auténtico ejercicio del poder democrático, en vista de manejar un preconcepto del poder establecido, y que de ningun-

na manera podría estar al servicio de una praxis libertaria. La posibilidad de transformación del poder representativo en poder directo para quien está representado, es otra lectura del poder político por parte de la democracia social donde la participación de todos es lo que hace de la democracia un espacio para relaciones e intermediaciones de mayor proximidad: la única forma de aprender a ejercer la fuerza del poder para pensar, actuar e interrelacionarnos con otras reflexiones ciudadanas donde el ejercicio del poder democrático es constituyente de la voluntad popular para actuar de todos y cada uno de los integrantes de la sociedad.

Las fracturas hegemónicas del neoliberalismo son consecuencias lógicas de su incapacidad para resolver la contradicción en la que sitúa la relación de poder entre democracia y representación, en la autoconfirmación del poder de la fuerza frente a la democratización de la fuerza del poder a partir del uso que hace de éste el colectivo social que entra a formar parte de estas prácticas políticas y de los roles sociales del poder. La supresión de la democracia representativa puede interpretarse como el primer acto de poder liberador de la clase desposeída y subordinada por el poder impositor que se desprende de las esferas económicas y jurídicas de las clases dominantes, que están al servicio del orden coactivo más que a los derechos de participación de la mayoría; que, en este presente histórico, dan inicio a procesos de resistencia, desobediencia e insurgencia, que resultan de la oposición cultural a la ideología burguesa.

3. La exclusión en la sociedad de clases y la anulación de los derechos humanos

El poder de la democracia representativa es la representación material del poder de las clases gobernantes dirigentes. El Estado neoliberal tiene la misión filosófica e ideológica de servir de estímulo reproductor a los intereses de las clases que logran integrar a sus fines, homogeneizar a los otros grupos sociales opuestos y/o aliados que aceptan formar parte de su status quo.

La posibilidad de lograr una síntesis de las clases sociales, a través de un Estado nacional de corte hegeliano, absoluto y universalista, es decir, un Estado supresor de la relación dialéctica de los sujetos oprimidos a quienes se les confisca su libertad, implica que la sociedad de clases es cada vez más una sociedad excluyente de esa clase, en el sentido de la pertenencia y del reconocimiento de la clase como conciencia para sí. Es decir, la adopción a

la clase social gobernante no transforma de manera alguna a esa clase adoptada, a ese status de clase inclusiva con la que se pretende justificar una jerarquía superior en el orden de las clases sociales. A quienes por definición económica y a su lugar en la producción, no pueden dejar de pertenecer a las periferias o márgenes de las clases inclusivas, sin poder renunciar al contexto de exclusión que se desea superar por medio de la inclusión. Entonces, el ideal de la transformación social de la sociedad neoliberal, pasa a ser el proyecto de redención política de las clases subordinadas al desear alcanzar por medio de la negación de la conciencia de su clase, un nuevo estatus ontológico en el sistema de la producción y reproducción material que sirve de soporte al capitalismo neoliberal (Dieterich, Dussel et. Al., 1999).

Es un salto imposible de dar sin morir en el intento. El proceso de resocialización que impone el poder de la lógica del capital al querer transformar todo en mercancía, se puede observar a través de un análisis comparativo: no permite convertir de facto a la clase dominada en parte de la clase dominante, a la clase asalariada en una clase rentista. Ni siquiera el socialismo se puede trazar como misión histórica este tipo de transformación de una clase en otra, sin que desaparezcan las condiciones de explotación social, el fetiche de la mercancía y la plusvalía. Se trata de que desaparezcan las clases y los orígenes de la formación económico-social de clases sociales dominantes, es decir, en una sola palabra, la explotación del hombre dominador sobre el hombre dominado.

Precisamente, la trampa filosófica e ideológica en la que caen las clases subordinadas a través de la concepción individualista de los derechos humanos de las clases dominadoras, es que esta ilusión óptica sea una realidad posible. No lo es. Los derechos humanos en la sociedad neoliberal responden a una construcción de autodefensa de la sociedad neoliberal para salvarse de la mala conciencia de la destrucción que ha generado la racionalidad instrumental o científica en el desarrollo y progreso de la tecnología en el mundo y en la sociedad (Hinkelammert, 2006). También porque políticamente la aplicación de los derechos humanos se ha convertido en la justificación de un poder para legislar las condiciones de vida de los seres humanos, de acuerdo a las razones humanitarias de quienes buscan imponer que se acate coactivamente su concepción de los derechos humanos.

La propuesta de una sociedad de clases donde no existan clases ex-

cludidas, no resuelve el problema de la inclusión social al interior de una sociedad de clases que por sí misma es autoexcluyente. El discurso ideológico de la lógica del poder capitalista, genera unas premisas argumentativas que se basan en el convencimiento de que políticamente es factible reinsertar en las contradicciones de una sociedad de clases un elemento de superación de esa contradicción: es un principio lógico que tiende al absurdo racional de la propia racionalidad capitalista.

La organización económica de la sociedad de clases responde a las relaciones de producción capitalista de la mercancía y el fetiche, la plusvalía y el intercambio desigual. La adhesión de una clase a otra es solamente un momento de la configuración de una clase dominante que se abre para absorber la fuerza laboral que requiere para incrementar la productividad, que es la ley económica que mueve todo el sistema. La suposición de que es posible la inclusión social en una sociedad de clases sin perder o desconocer la clase de origen, es un recurso de la retórica de la consensualidad para cooptar a las clases subordinadas sin suficiente disidencia para resistir, enfrentar y vencer a la hegemonía. Una posible inserción -más que inclusión- de las clases subordinadas en los espacios de relacionalidad hegemónica trae como consecuencia el tremendo peligro de convertir a una clase desclasada en oponente de su propio origen de clase y de otras clases marginadas, más que una clase aliada a las clases reprimidas.

En su lucha por el ascenso social, el espejismo de la inclusión social a través de los derechos humanos, repolitiza una relación de fuerza y un interés por el poder, que recluye a las clases subordinadas o marginales en su propia expropiación de la clase que le sirve de referente en el sistema económico que es causa de la contradicción de las clases sociales. Se podría afirmar que se logra el efecto perverso de la ley. Es decir, se termina actuando no contra el orden establecido de la sociedad de clases, sino en contra de la misma clase que se asume en libertad para transformarse. Pero, precisamente, el proceso de transformación de las clases sociales marginadas o subordinadas, en las relaciones de explotación y alienación a las que son sometidas estas clases, implica un proceso de interiorización donde se expanden la explotación y alienación de éstas.

Hay muy pocos indicadores de que la pobreza y la miseria de estas clases puedan o lleguen a desaparecer. Lo que se transforma son ciertas

prácticas sociales de recomposición y pertenencia al sistema de clases, sin que ellas se transformen o desaparezca, sino que recrean nuevas formas marginales y de segregación. La importancia de esta realidad es que nos permite un estudio exhaustivo de esas relaciones de opresión y represión, alienación y explotación que se reforman permanentemente con el desarrollo del sistema económico, social y político del capitalismo, hasta llegar a sus momentos de crisis de crecimiento y expansión. Y son, precisamente, estas crisis del sistema las que permiten que los análisis efectuados sobre las reformas o transitorios cambios de las relaciones entre las diferencias o antagonismos de clases, le permitan a las clases subordinadas emprender auténticos procesos de cambios por medio de una praxis que resulta efectivamente revolucionaria por medio de praxis socio-políticas no reproductoras de los poderes hegemónicos de las clases dirigentes.

Es importante reconstruir los procesos de inclusión social que le permiten a la sociedad burguesa mantenerse en el tiempo, aun en el marco de las permanentes crisis institucionales que la azotan. Esta inclusión es una auto-exclusión de una clase a la antropología política de su clase originaria. La falacia del neoliberalismo capitalista consiste en eso, pues es lo que le permite reproducir la ideología del progreso que profesa la clase burguesa cuando considera que el único mundo posible lo es sólo en el marco del desarrollo del capitalismo. Pero la historia y la economía han demostrado fehacientemente la imposibilidad del capitalismo para reconvertir a la clase trabajadora en una clase no explotada, y, más aún, en una clase media en ascenso hacia la jerarquía de los poderes de la burguesía dominante. Siempre requiere de una masa social dúctil a sus propósitos, eso significa que por medio de la "inclusión" solamente se procede a asociar a la clase obrera al proyecto de la hegemonía en curso; pero, en modo alguno a una auténtica transformación de las clases antagonicas: quienes sufren esa extraña metamorfosis de convertir en plusvalía los productos que resultan del salario que reciben por el pago de su fuerza laboral, deben pensar su liberación en otros planos de la acción política que, a nuestro modo de analizar, no deben favorecer el repliegue de la conciencia de clase, sino su radicalización.

4. La economía de mercado neoliberal y la unicidad de clases

La crítica a la sociedad capitalista neoliberal, también debe concentrar las praxis sociales en una denuncia de la objetivación que sufren

las clases trabajadoras en los procesos de producción y de consumo. Es sabido que de una u otra forma, esta es la “piedra de toque” que acelera y propicia el movimiento de desacato, desobediencia, insubordinación que acompaña inicialmente los reclamos y denuncias sociales en base a las precarias condiciones de vida que sufren estas clases.

Precisamente, el objetivo del enfrentamiento social debe recuperar el valor estratégico de estas clases para la lucha política y la capacidad de convocar agrupaciones ciudadanas. Entonces, las condiciones laborales que les toca vivir y sufrir a las clases trabajadoras, es vinculante con la generación de nuevas condiciones de participación donde la lucha económica no se convierta en una reivindicación y concesiones de beneficios salariales y de algunas prerrogativas de gestión administrativa o burocrática que les permita formar parte de la hegemonía. Esto obliga a las clases y sus representantes, a ceder en los principios y objetivos de las luchas cuando pierden la profundidad de la crítica al modelo sustantivo del mercado capitalista que le permite al sistema desarrollarse sin que desaparezca la marginalidad y alienación, a la vez, que conservar por medio de la ficticia “inclusión”, la insumisión o rebelión de las clases subordinadas como parte de la misma hegemonía que se cuestiona (*De Sousa Santos, 2000*). En más de una oportunidad las luchas sociales se han visto desvirtuadas y neutralizadas, desde este punto de vista o acomodamiento de la democracia representativa, al permitirseles un acceso oblicuo al sistema y les concede unas “cuotas de poder” completamente insuficiente para definir y enriquecer en su complejidad las praxis revolucionarias o emancipadoras.

La reflexión que se debe proponer, a la par de los activismos sociales por parte de las clases asalariadas, no debe perder la perspectiva, mucho menos la conciencia social, de que el mercado capitalista tiene gran capacidad para regular las relaciones sociales disidentes como otro mercado de intercambio, muy similar al intercambio de los productos económicos.

Esto es una extensión deshumanizante de la economía capitalista, pues la economía, básicamente, no está al servicio de los seres humanos, sino que es contraria al bien de éstos. Un proceso de producción para la creación de un mundo de vida dependiente de los valores y reglas de la economía como un proceso uniforme y rectilíneo del que se desprenden los otros procesos de interacción social, no es una garantía para el desarrollo de nuevas fuer-

zas sociales que se convierten en oponentes. Perder la capacidad de potenciar la oposición, en sentido dialéctico, la negación del sistema instaurado, por formar parte o ser absorbido por las relaciones de intercambio de ese tipo de relación económica, trae como consecuencia la pérdida del sentido emancipador de las praxis revolucionarias. Si bien no se puede saltar históricamente en el vacío al presuponer o subestimar el fuerte rol de asociación o integración que desarrolla la economía de mercado en la superación de los desequilibrios del propio sistema, la inobjetable verdad de este hecho real implica que las clases que se resisten a formar parte en la retroalimentación de ese orden de poder, deben plantearse nuevas estrategias de participación y co-participación que tienda a ensanchar las diferencias que deja el sistema abiertas y que no puede igualar, porque, precisamente, es en este espacio de las diferencias de las clase sociales, donde se hace posible el origen de las fuerzas y movimientos sociales que por la dinámica propia del sistema de exclusión, nunca podrán formar parte de una sociedad que está determinada por un tipo de economía social y política de esta naturaleza.

La lucha filosófica e ideológica en el campo de la economía social, contribuye a la creación de nuevas relaciones de derechos ciudadanos que desvelan la injusticia e inequidad del sistema hegemónico. La dirección de estas luchas a través de los diversos movimientos sociales, debe responder al reclamo institucional para disponer de un poder que les permita irrumpir cada vez más en las relaciones de producción capitalista, de forma tal que se afinen y adelgacen hasta su desaparición todas las relaciones de poder coactivo y represor que resultan de la economía de mercado del capitalismo neoliberal. No es solamente asumir el principio denunciativo o publicitario de hacer ver la pobreza y la depredación generalizada que causa este tipo de economía al hombre y el medio ambiente, sino que es de urgente necesidad infiltrar en sus estructuras de poder un contra poder que no consiente repartición de bienes en un orden de valores económicos donde se puede prescindir de prácticas de ética ciudadanas, donde las consecuencias negativas sobre el derecho a la vida y al medio ambiente afectan por igual a ambas naturaleza en su reproducción del mundo.

Desde este punto de vista, las luchas sociales y las praxis políticas de esas luchas, van a requerir de un discurso de la emancipación y de una teoría social de la justicia que provenga directamente de esos actores que están construyendo las formas anti-hegemónicas del poder neoliberal, y

están creando las condiciones culturales para repensar de otro modo el poder de gobernabilidad del Estado y la aplicación de las leyes de una economía orientada a la sustentabilidad de la vida (Díaz Montiel, 2008). Al erradicar de la economía del mercado capitalista el axioma de la máxima ganancia en detrimento del máximo bien de otros, en este caso las clases asalariadas y los consumidores en general, se está atacando a una estructura de convivencia e interacción social insostenible por más tiempo. No se trata de reposicionar un discurso neomarxista de viejo cuño, se trata de reactivar un discurso crítico sobre el uso de los poderes de la política en una sociedad de mercado cada vez más globalizada, donde, precisamente, la pervivencia de las clases trabajadoras que sirven de infraestructura a este tipo o modelo de sociedad, están generando unos movimientos cada vez más contrarios al desarrollo lineal del sistema neoliberal que les está permitiendo conocer a través de las praxis de estos movimientos su capacidad para redireccionar los espacios de poder en otros sentidos que abren a la sociedad al conflicto y a la crisis de un modo casi inevitable.

Pero de esas crisis del sistema neoliberal, es que resulta esta otra clase política de las clases sociales tradicionales, ahora con un poder de dirigencia y convocatoria del que no habían podido disponer por formar parte sumisa o confesa de la hegemonía. El universo de descomposición estructural que se vive en estas clases de la pobreza más extrema tiende a deslegitimar el sistema de democracia plural y social del mercado neoliberal. La insatisfacción y la obstrucción que produce el sistema, y que impide liberar los espacios de acceso a la distribución y al consumo masivo del colectivo ciudadano, es una muestra de las perturbaciones que suceden en la economía de mercado que estimula el déficit e insuficiencia del sistema productivo para salir del consumo y abrirse a un intercambio más igualitario y con el menor de plusvalía para el sector de la producción privada.

La lucha por la conquista o recuperación de nuevos escenarios de movilidad y transformación social es un reto para las clases trabajadoras, que en este momento en la América Latina están dando muestra de una conciencia social que se estructura favorablemente como una conciencia práctica de luchas emancipadoras, donde la concepción antihegemónica del poder está situando esa lucha en el centro de las crisis del capitalismo neoliberal (Biagini & Roiz, Op. cit. 2007). Estas luchas por los cambios políticos son un resultado de las luchas económicas que se adelantan dentro de las relacio-

nes del intercambio económico, pero a diferencia de otras luchas en otros momentos, las de hoy están más representadas por esa clase de trabajadores que están entendiendo que el poder reside en sus prácticas políticas y no en el poder que la hegemonía les reconoce desde sus estrategias de fuerza. Por eso esa lucha es una irrupción en las reglas de un juego donde el poder de las clases trabajadoras ha sido confiscado por el poder de un Estado que responde a los intereses de las clases que dominan económicamente.

5. De la emancipación ciudadana a las libertades políticas.

Para que se pueda considerar la existencia objetiva del Estado, como ente regulador de las relaciones sociales, se requiere que el Estado se auto represente a través de las leyes. Esto es muy bien sabido por quienes entienden los procesos operacionales y funcionales del Estado: para que el Estado cumpla con sus funciones y objetivos, es necesario que se cumpla una orgánica correspondencia entre la “estructura burocrática y administrativa” de sus instituciones y las relaciones sociales que se producen en la sociedad civil, que de alguna manera es la condición material y humana sobre las que reposan la vigencia de las leyes. Es interesante considerar, estas relaciones orgánicas entre esa dimensión casi puramente formal en la que está situado el Estado y los espacios societales de los que recibe la legitimidad de sus poderes.

El poder legítimo del Estado es un poder del que se vale el Estado para resguardarse de cualquier otro poder que se le pueda enfrentar, por mínimo y relativo que pueda presentarse en el escenario de las relaciones sociales. Es implícito este poder que emana de la norma a la que el Estado le debe su auto representación, porque la lógica jurídica deriva el valor político de esa norma de acuerdo a la capacidad de la misma para determinar, por la coacción, el valor de obediencia que le impregna el código jurídico (derechos) y que debe ser aceptado y obedecido por los ciudadanos. Pero en este enfoque positivista del poder por medio de la norma, se escapa de la interpretación el poder del que la norma emerge.

El Estado se auto representa, entonces, por medio de una norma universal que debe ser cumplida por todos los que forman parte de las relaciones sociales que le sirven al Estado para su reproducción; sin embargo, no todos los obligados por el cumplimiento de las normas a pertenecer al Estado, se pueden sentir identificados, más todavía, auto representados del mismo modo en que el Estado se auto representa. Parece que existe

una grave contradicción en esa relación: i) entre el Estado y las normas de poder; y, ii) entre la autorepresentación del Estado y la no auto representación por parte del ciudadano en la auto representación que el Estado se fabrica a través del poder normativo del Derecho. El status del poder del Estado se visualiza casi siempre, como un status donde el poder se jerarquiza a través de muchas mediaciones que le sirven al Estado para cumplir con su rol regulador y/o dominante de la ciudadanía.

Es decir, el poder del Estado que emerge de un reconocimiento que logra la norma por medio de la identidad jurídica que le otorga la ley a los ciudadanos, es una relación que teje el Estado a partir de la obediencia de los ciudadanos con respecto a las normas; pero, no parece que se comprenda del mismo modo la correspondiente obediencia que le debe el Estado a estas normas. Y, más todavía, a otras normas que cada vez más emanan del poder de los ciudadanos para crear una autorepresentación incapaz de convalidar la representación política de la que se vale el poder del Estado para legitimar sus políticas públicas. Nos encontramos, entonces, en una severa contradicción formal y material del poder de las normas. En un primer caso, ninguna norma, por universal que pueda ser su pretensión, puede legislar tan objetivamente como lo considera el derecho positivo las subjetividades sociales. Éstas, en un segundo caso, casi siempre, escapan al dominio del poder de las normas para garantizar el control social.

Precisamente, esa fuga del espacio o escenario de los poderes constituidos pudiera pensarse que es la mejor praxis de la vida democrática de una ciudadanía efectivamente participativa, pues el poder, que recibe de la norma su legitimación, deriva de una diversidad de conductas sociales que concurren en el espacio público gracias a una multiplicidad de intereses y necesidades que buscan el reconocimiento político para poder avanzar en las transformaciones estructurales y orgánicas de la burocracia y la administración de los poderes del Estado. Vale decir que el auténtico poder político es el que se deriva de la interacción social, pues es desde este lado del Estado, entendido, según Gramsci (1974), como sociedad civil, que las propias praxis ciudadanas se desprenden, a veces pacífica o violentamente del poder del Estado, consecuencia de las continuas crisis del sistema. Lo que genera otros movimientos y dinámicas de las "políticas del poder" cuando éstas tienen su génesis en la ciudadanía. El impacto de esta gestión divergente del poder ciudadano sobre el "poder político" del que se vale el Es-

tado para su auto representación, es notorio y público. Al cuestionar como inviable el modelo único de sociedad, democracia, política y ciudadanía, que se propone y justifica por parte del Estado hegemónico; al desconocer como insuficiente el modelo de auto representación del Estado, donde las identidades públicas y las auto representaciones sociales de la ciudadanía, son excluidas del universo de la pluralidad de poderes que deben formar parte de la política, y, a su vez, de la gobernabilidad del Estado; entonces, éste se hace precario para reproducir la auto representación desde la praxis política de cada ciudadano en su colectivo social e institucional.

La intervención e interpretación que sufre el poder político del Estado, por parte de otros actores sociales con otras identidades y auto representación ciudadana, tiende a desfundamentar en el tiempo el poder hegemónico del Estado. Son estas nuevas ciudadanía con roles sociales que resultan de la desobediencia y el desacato a las normas impuestas por la "juridización" del Estado, lo que permite considerar la validez de la hipótesis acerca de la minimización del Estado, en aras de un poder cuyo origen está en la auto gestión de la ciudadanía para crear más allá de la tutela del Estado, otro orden normativo para una genuina y más espontánea socialización de las conductas y las regulaciones de los poderes políticos que se deben cumplir.

La acción emancipatoria es en sí misma, una acción que tiende a la libertad. No se puede entender pragmáticamente de otro modo. Eso sería contradecir su propia definición, no solamente en términos de conceptualización; sino, más aún, en términos de la praxis social que la compromete. Si es en el campo de la acción política donde es posible pensar, hablar y realizar las libertades políticas; es, entonces, en la acción de los sujetos y movimientos sociales donde se deberá desarrollar tanto las teorías de la emancipación, como las praxis emancipadoras. Eso tiene una gran relevancia cuando nos situamos en el campo de las acciones y proyectos por redefinir: solo entonces las relaciones de poder a través de los medios del poder que se consagran en los derechos constitucionales del Estado moderno se tornan accesible a la ciudadanía.

En un primer momento, urge un resituar a la sociedad civil de cara a la formación ciudadana. Eso debe pasar por una cultura de la participación que todavía está por construirse por fuera del propio Estado y de sus instituciones. Es decir, a través del Estado hegemónico el proyecto emancipa-

dor queda absorbido en su propósito debido a la capacidad orgánica del Estado para convertir en parte de sus políticas públicas cualquier disidencia. La fuerza de la que se vale el Estado para hacer este tipo de absorción al interior de la hegemonía proviene de su dominio de la esfera del mercado y la publicidad, donde demuestra sus mayores resistencias al cambio y a las críticas. La sociedad moderna ha desarrollado las fuerzas del capital más allá del proceso in situ de la economía, las leyes del mercado han saturado la convivencia y las representaciones sociales, y vienen formando parte de ésa auto reproducción de la imagen de un Estado empresarial y rentista.

En un segundo momento, es imprescindible re-evaluar las axiologías políticas de los sistemas de creencias y legitimidad del Estado moderno. Se requiere de una aproximación al otro desde categorías existenciales donde el otro se abre en su pluralidad a la coexistencia de relaciones políticas que deben ser asumidas por todos. Es indiscutible que se debe cumplir con la tarea de superación del individualismo de la actual sociedad del consumo. La sociedad es un sistema de relaciones compartidas. Es en ese sentido que el pensamiento emancipador en sus praxis emancipatorias, es valorativo y no puede entenderse como una acción descomprometida que renuncia a los valores clásicos de la política, pues requiere de su contextualidad histórica y cultural. Estas valoraciones, a diferencia de las axiologías positivista y trascendentalistas, que colocan el fin de la acción en un indeterminado presente o promesa futura, se hacen evidentes y efectivas a partir de las condiciones de vida de quienes conviven en una realidad compartida. La creación de valores surge de la necesidad de comprender el sentido de las experiencias por medio de actos cuya significación genera una comprensión sobre el valor del acto en su contexto. Lo que supone la existencia de una amplia gama de valoraciones que van de lo particular a lo general al momento de interpretar las normas y el orden de poder que se constituye a través de la norma, para dirigir las relaciones sociales. Ese poder está sujeto a criterios de valor, pues es necesario razonar los juicios que sirven para la argumentación de su aceptación o negación.

Acá aparece la mediación del discurso para la comprensión de la realidad política donde se insertan los sistemas de valores del poder. Se deberá, entonces, apelar a la argumentación más racional de las formas de pensar y hacer la política desde el Estado y por quienes se encuentran desalojados del poder del Estado. Serán los desalojados o

desposeídos de esos poderes los que tendrán que repolitizar el Estado y reformular axiológicamente la dirección social de los poderes políticos. La reconstrucción ética del poder político que sirve de asiento a la legalidad del Estado, va a requerir de una reflexión del poder donde la moralidad cívica es la que conformará la voluntad de una ciudadanía para la crítica institucional de este tipo de sociedad instrumental.

La vía del discurso público es la vía más expedita de la que dispone la ciudadanía para la construcción de la conciencia emancipadora posible. Este es uno de los principales desafíos que se le presenta a la ciudadanía emancipada, pues es a través de la argumentación racional de los déficits de la política que se puede hacer evidente, a la conciencia de las clases dominadas, el orden de poder del Estado hegemónico. En este sentido la acción participativa en las relaciones democráticas del poder, deberán entenderse como prácticas discursivas que permiten el acceso a más de un actor y a más de un interlocutor en la reflexión y discusión sobre los objetivos que se deben alcanzar en un orden de convivencia democrática, donde el espacio de poder que ocupa el Estado hegemónico debe ser re-evaluado moral y discursivamente. La crítica que subyace en el análisis de las problemáticas y los conflictos sociales, en el desarrollo discursivo de la política, fractura frontalmente el dominio de poder de los poderes públicos del Estado hegemónico. A esa fractura sigue una desfragmentación y reacomodo de los espacios de participación social, que van a estimular la incidencia de otros discursos a los que no se les reconocía el derecho a la palabra; es decir, para actuar en las diversas formas de auto representación del Estado por medio de una participación ciudadana mucho más diversa y plural. Ahora los poderes públicos del Estado deben responder a las diversas subjetividades que presionan con su presencia en la toma de decisiones y en la generación de una opinión pública que saca al Estado del ámbito natural de la sociedad política para situarlo en el ámbito deliberativo de la sociedad civil.

La ciudadanía emancipada es protagonista del rol de la política, sólo en la medida en que sus praxis políticas crean posibilidades para interactuar en relaciones sociales que garanticen la libertad para actuar y participar. Pero esa libertad va a depender de las tensiones sociales que se hacen presentes en la política. Es necesario ese reconocimiento de la determinación de la libertad por parte de las tensiones sociales o condiciones materiales del poder, precisamente, porque las dinámicas de la política se fundan en las

luchas sociales y en un proyecto de porvenir que hace posible estas luchas y su constante superación, en razón de los factores subjetivos que forman parte de la política. El uso de las libertades políticas requiere de un espacio público que brinde la oportunidad de abrir ese abanico de posibilidades que es la sociedad como escenario de encuentros y de auto representaciones para la discusión, deliberación, consenso crítico, a favor de las mayorías. Es la idea principal de la ciudadanía emancipada al deshacerse del rol represor del Estado hegemónico. Las relaciones sociales de este tipo de ciudadanía son normadas por valores de convivencia comunitaria. Se despliega en el tejido social creando sistema de redes organizacionales que permiten una mayor flexibilidad en la toma de decisiones, porque se introduce el derecho a la información y a la comunicación sin prohibiciones o censuras.

Es mucho más orgánica la relación de poder entre este tipo de ciudadanía y las normas políticas del Derecho y del Estado, pues en todos los casos ambos se constituyen para responder al desarrollo social y el bien común de todos. La experiencia de una ciudadanía que entiende la emancipación como una praxis social que está al servicio de la realización de los ciudadanos, busca generar un comportamiento cívico en correspondencia con la creación de los valores políticos y derechos humanos de una democracia cuyo poder para legislar pudiera definirse como el poder del que todos deberán disponer para gobernar. Una democracia gobernante en oposición a una democracia representativa, sugiere la idea de un poder que se gerencia en función de la auto gestión para su uso entre los ciudadanos de la sociedad. Es decir, se establece el principio de un derecho político que permita el respeto a la participación autónoma y libre de coacciones para cada uno de los ciudadanos. Eso afecta directamente la división entre Estado y sociedad, en cuanto que el poder no es vertical sino horizontal, y desaparece la organización jerárquica de los poderes constituidos, porque todos ellos están en relación con las praxis sociales que le dieron origen.

Los poderes se estructuran y reestructuran, de acuerdo a las múltiples dinámicas sociales que son no lineales sino discontinuas, porque las libertades políticas le sirven a la ciudadanía para actuar directamente de acuerdo a las transformaciones que generan en el espacio de la política sus propias acciones o relaciones sociales. La conflictividad que reproduce el Estado hegemónico, entre los derechos y poderes públicos de los que depende su dominación y las interacciones sociales, debido a que este tipo de Estado es

un ente represor y opresor de las dinámicas alternativas de la ciudadanía, tiende a minimizarse considerablemente por parte de una ciudadanía que opta por la emergencia insumisa y el desacato, pero, a la vez, por el discurso de una racionalidad política que pretende crear otros horizontes éticos y de moralidad ciudadana que le permitan superar los reduccionismos del poder.

Estas nuevas relaciones son receptoras de otras expresiones normativas del poder y su forma de valoración. Ya no es el Estado quien sanciona por vía jurídica la aplicación del poder; se trata ahora de una concepción y praxis del poder que tiene su origen en la acción ciudadana del colectivo social en su más amplia diversidad de clases. Se trata de impulsar las praxis sociales de una filosofía antihegemónica que permita liberar la política en la medida que ella está al servicio de las clases marginadas que procuran configurar su auto representación a través de la ciudadanía. Recuperar la praxis política para la recreación del Estado por medio de la participación ciudadana, es el proyecto político de la ciudadanía emancipada. Imprimir en la política la fuerza social para los cambios de la institucionalidad del Estado, significa que los nuevos actores de la política entran en escena para asumir el poder de la ciudadanía como el poder más relevante capaz de ser reconocido normativamente.

El espacio público se recupera para una ciudadanía que tiene un proyecto discursivo para establecer un diálogo político, ético y comunicativo frente a las clases tradicionalmente dirigentes del poder del Estado. Las libertades políticas tienen que ser aprovechadas estratégicamente para la construcción de la conciencia emancipadora, que resulta de la interpretación y de la lucha ideológica con las clases hegemónicas. El incremento, por medio de la crítica política, de las praxis sociopolíticas del colectivo social excluido, que asume la resistencia frente a los ataques de los sectores dominantes, profundiza la sensibilidad social de la resistencia para comprometer a otros sectores y colectivos sociales en este proyecto de ciudadanía del Estado y hacerlos capaces para reflexionar y discernir oportunamente acerca de las tendencias progresivas y regresivas de quienes manejan el poder. Es el punto de génesis de la experiencia por el cambio social que asume una ciudadanía cuando comprende que la lectura histórica del momento viene acompañada de los procesos de crisis de la propia hegemonía instaurada.

Esta falta de la hegemonía como unificadora de la totalidad social, nos

hace comprender el proceso dialéctico que se instaura en la comprensión de las acciones y los poderes de la política, que por más orden coactivo que lo auto represente, nunca puede llegar a constituirse en un orden de poderes incuestionables. Su incapacidad para normar la subjetividad social en uniformidad con los objetivos prácticos de la economía de mercado y de las leyes neoliberales del consumo y la producción, convierte a la totalidad hegemónica del Estado capitalista en un sistema susceptible a padecer procesos de crisis que tienden a desarticular el equilibrio de un sistema que es incoherente e inconsistente con sus propias leyes. Es decir, en otras palabras, el sistema o modelo social es contradictorio en sí mismo. No se puede lograr la justicia social sin la equidad económica y sin la igualdad política, sin subvertir la convivencia ciudadana que se alienta por medio del discurso ideológico de la hegemonía.

A partir de las libertades políticas se crean los escenarios normativos y discursivos, presuntamente racionales en el sentido dialógico de la comunicación con el otro, que van a darle la oportunidad a las diferentes clases sociales, actores, grupos, colectivos, instituciones, de formar parte en la dirección del poder y en el desarrollo de una opinión pública que les va a permitir, por medio de la diversidad de códigos de conducta, compartir las experiencias comunales en la toma y decisiones del poder político. Esta diferencia es la que marca la separación y superación del Estado hegemónico a causa de la organización, el reconocimiento y auto representación de los individuos como ciudadanos de una polis. En esta perspectiva, el poder ciudadano sería el auténtico poder constituyente del Estado. Es decir, se desconocen las relaciones de fuerza entre Derecho y Estado, y ahora se considera la existencia, manifestación, y expresión del poder a partir de la aptitud que adopten los ciudadanos frente al uso que se requiere hagan del poder en sentido ético y moral. Al desaparecer el encubrimiento de la realidad que es una consecuencia lógica de la ideología que destila e infiltra la hegemonía en el tejido social alienado; entonces, el individuo es libre para lograr los acuerdos y los consentimientos independientemente de las fuerza inherente al poder. Es más, el uso de la fuerza del poder queda reconvertida por mediación del discurso, en la razón dialógica que se promueve desde un horizonte social donde la política es un derecho a la participación de todos en la construcción de la democracia. Desde ese momento los derechos humanos que se conquistan, por ejemplo, entre otros, como el de la justicia social, se convierten en valores humanos representados normativa-

mente en una sociedad civil que permita las convivencias prácticas que le dan sentido a la política y a las acciones intersubjetivas de los ciudadanos.

6. La praxis política de los movimientos emancipadores

El pensamiento emancipador de los subordinados, críticos, disidentes del status quo del capitalismo neoliberal, deben ir creando desde su referencia de clase social un espacio institucional donde hagan receptora a la sociedad civil de sus demandas y solicitudes.

Esa incorporación a un escenario de praxis políticas debe perfilarse desde una noción de fuerza social y poder ciudadano que conlleve un movimiento plural de participaciones de quienes se sienten y están desasistidos de los derechos humanos que publicitan la clase hegemónica como iguales para todos. Esas acciones se deben organizar a partir de un aprendizaje cultural del ambiente social y tradicional de las clases; primero frente a las clases hegemónicas, como sugerimos; luego, frente al Estado como ente que aglutina en su seno todas las relaciones sociales que reconocen su legalidad y legitimidad (*Miller, Salazar y Valdés Gutiérrez, 2006*).

Este enfoque propone situar en una relación de fuerzas las fuerzas sociales que definen y orientan las prácticas políticas. No se puede avanzar en el cambio social si antes no se sabe con qué se dispone para ese avance y por dónde avanzar. Una fuerza social disminuida por la dominación; es más, incorporada a favor de la dominación como beneficiaria de alguna “cuota de poder”, pierde el sentido de la movilidad que le otorga su fuerza para la praxis contestataria.

La reconcentración social de la fuerza de las clases subordinadas, al interior de las prácticas de sus tradiciones culturales, nutre el imaginario de resistencia y de emancipación de los movimientos sociales que buscan escenarios de aparición donde su capacidad para la intervención pueda lograr que, poco a poco, vayan cediendo los regímenes de fuerza coactiva del sistema. Precisamente, este rol de fractura y ruptura que debe cumplir el nuevo actor o sujeto emancipador de los movimientos sociales con tradición de clase, va a ir respondiendo, en su aprendizaje, a formas de praxis donde se logre el mayor número de participantes y simpatizantes por fórmulas colectivas y locales de integración por parte de los sectores excluidos de la sociedad.

El reclamo por un nuevo orden de participación socio-política, genera en el status quo un malestar e inseguridad con respecto a su capacidad para generalizar las reglas de la gobernabilidad impuesta. Se requiere desactivar o invalidar ese orden normativo de la gobernabilidad formal del Estado neoliberal, que está en relativa capacidad de ofrecer ciertas variaciones en las modificaciones de las relaciones de fuerzas hegemónicas, pero que resultan completamente insuficiente para activar de manera efectiva la incorporación de las clases subordinadas en la gestión pública del ejercicio del poder.

Este reconocimiento de las clases subordinadas como participantes formales en las relaciones políticas, debe potenciar el crecimiento del poder de estas clases para hacerse proporcionalmente de más espacio de participación y, en consecuencia, de mayores oportunidades para ampliar su poder. Significa esto que en la sociedad neoliberal hay que tener una estrategia antihegemónica que permita la emergencia y consolidación de un contra poder desde las relaciones de poder instauradas por la misma hegemonía. Esa vía hacia otros accesos del poder se realiza participando como clases y pueblo en el marco de la institucionalidad política de la hegemonía, pero con el propósito de ir incrementando los procesos de aprendizaje cultural y de tradición de las clases en oposición a los valores de las clases dominantes.

Al final, nos encontramos que la lucha política es una lucha de valores entre concepciones culturales y de prácticas ciudadanas que deberán corresponderse al desarrollo de esos valores culturales con el interés de construir una ciudadanía donde el orden democrático sea garante de éste y de los valores culturales de otras clases (Fornet-Betancourt, 2003). El intento es crear un espacio público donde la transformación social y estatal de la política, pueda contribuir a una genuina inclusión que respete las diferencias de todos. Una democracia de este tipo antihegemónica y con sentido emancipador, se propone proyectos de ciudadanía donde el colectivo social esté dotado de las condiciones materiales, las capacidades cognoscitivas y las facultades racionales, para poder repensar la política desde una noción de Estado y de poder mucho más coparticipativo.

Lo que pudiera considerarse como un ideal abstracto de la política por imposible y utópico, es una práctica concreta de lo que puede resultar un proyecto de vida pública que inspire las praxis políticas en sentido libertario, que demuestre que la emancipación ciudadana no es un programa cerrado

de interacción social de una clase que pretende contener el resto de la sociedad, lo que implicaría una visión totalitaria de la sociedad; sino, por el contrario, un escenario para la pluralidad donde el conglomerado de la ciudadanía se propone metas y fines, objetivos y propósitos, que hacen del proyecto de vida social un reconocimiento por parte del poder político del Estado.

O sea, que el Estado debe ser un ente de fuerza, poder y gobernabilidad, en permanente correspondencia con la fuerza, poder y gobernabilidad que emana del pueblo. Quizás esta es la principal diferencia de las praxis emancipatorias con respecto de otras praxis políticas que conviven en el Estado neoliberal, que no tienden ni mucho menos proponen, un acceso al espacio público desde el reconocimiento de las libertades personales y culturales de los grupos sociales. Sino, por el contrario, se proponen regular el universo de esas praxis a partir de esquemas o patrones de participación, donde las conductas colectivas quedan enmarcadas en el sistema de leyes con las cuales el Estado adquiere la competencia soberana para imponerlas coercitivamente. Luego, la lucha social se transfiere a otro escenario de acción para las praxis políticas, puesto que éstas están invalidadas a priori desde el punto de vista de los principios formales y objetivos de las leyes del Estado, y de ningún modo desde los principios subjetivos de la colectividad o ciudadanía pública, que es de donde el Estado debería adquirir su sentido institucional y político. No es poca la inversión que deben realizar los movimientos emancipadores en esta reconceptualización y reinterpretación del poder político y de las praxis públicas que deben ser ejercidas en un contexto de democracia participativa o directa.

Esta inversión de las fuerzas y del poder instituido, libera a la sociedad y al poder del Estado del sistema de poder que lo coacciona. Es una noción del poder basada en las relaciones sociales intersubjetivas de la ciudadanía, que nunca responden ni pueden acatar el orden dogmático de la norma, sino que están en un pleno desplazamiento dialéctico a la hora de interpretar los valores normativos del Estado. Más allá de la división de clases de las sociedades, aparece en el escenario de la política otro orden social como un orden de relaciones no jerárquicas donde no es posible justificar el mantenimiento de las clases sociales que sirven de sustento a la economía, el mercado y el derecho del capitalismo neoliberal. Será éste otro orden político donde se pertenece a la "clase" de la ciudadanía pública donde el Estado reconoce su presencia y su partici-

pación institucional de un modo correlativo (*Sarmiento, Mocayo, Restrepo et al 2001*). La flexividad y reflexividad que se logra de la política a través de los diversos actores y movimientos sociales, es mucho más compleja y dinámica en el sentido emancipatorio de la fuerza y del poder, por parte del colectivo ciudadano. Lo que permite resituar, permanentemente, en las esferas del orden y la dirección antihegemónica de la fuerza, los diversos puntos de interrelación social que activan las praxis sociales.

La concepción emancipatoria de las clases sociales subordinadas, a través de unas estrategias de organización y movilidad social mucho más consona con las demandas de identidad y reconocimientos públicos, despliega ante el Estado otra dimensión en la que se ve obligado a exteriorizar sus fuerzas y su poder. No es el propósito sobreponerse al dominio del Estado, sino, por el contrario, sacar el Estado de su centralidad y uniformidad a relaciones de intercambio donde el poder institucionalizado políticamente se ve afectado por otras variables de fuerzas y de participación (*CHÁVEZ y OCAMPO, 2007*). De igual manera, por otras valoraciones de los fines del poder y sus resultados en el ámbito de una ciudadanía que se desarrolla en una sociedad muy sensible a la conflictividad, cuando se la considera solamente como hilos de un tejido social que se comporta obligado por el derecho y los controles sociales. Ya no es suficiente la disciplina de los partidos o de las instituciones tradicionales como la Iglesia, las universidades, los gremios, los militares, para considerar el orden democrático como un sistema de coacciones entre éstos y otros espacios de control social.

Se trata de superar, a través de una participación interactiva entre las clases subordinadas, los esquemas filosóficos e ideológicos doctrinarios de la racionalidad o episteme política del Estado neoliberal, que tiende a neutralizar y evadir estas fuerzas contestatarias. Las alternativas que se construyen parten de la premisa de una teoría de la justicia social que reconozca no solamente la presencia de un individuo que ha permanecido anónimo o ausente de la praxis política, sino también la contextualidad de ese individuo con su entorno natural y cultural. Existe una simbiosis entre el mundo cultural, natural y la política. Los nuevos actores y movimientos sociales son portadores de otro orden simbólico y lingüístico, la reconceptualización de la política y la nueva hermenéutica que se cierne sobre la interpretación de los poderes públicos, le otorgan a éstos actores y movimientos un escenario muy propicio para el diálogo y la crítica. Se sienten y conviven impli-

cados en relaciones sociales que ya no les proveen de las pocas y pobres condiciones de los beneficios sociales siempre prometidos y nunca cumplidos.

De ahora en adelante estos actores y movimientos recuperan para sí una capacidad mediática, expresiva, discursiva de hacer la política desde la debilidad y marginalidad en la que habían estado sumidos. Esa debilidad se convierte en resistencia potencial para organizar e inducir en el tiempo alternativas de producción y consumo más colectivizadas; inversión en infraestructuras de quienes han subsistido oprimidos y excluidos por el sistema. La marginalidad se convierte en la presión social que genera el desasistido hacia el interior de un Estado benefactor que ha fracasado en su rol, pues ahora se trata de desconocer políticamente la validez de ese Estado para resolver los problemas de exclusión y marginalidad, que solamente los excluidos y marginales pueden saber cómo resolverlos. Es decir, las respuestas a la conflictividad social en la que permanentemente el pueblo o la ciudadanía, se desarrolla a partir de las contradicciones del sistema, parece que únicamente podrían ser resueltas por el propio pueblo o ciudadanía objeto de esa exclusión y marginalidad. Y se trata de eso, de demostrar que el fracaso del Estado neoliberal capitalista, reside en su incompetencia para resolver la conflictividad política que tiene su origen en la sociedad de clases en la discriminación y la segregación. Producidas las causas en las que se sustentan las contradicciones de clases: la praxis liberadora no la porta las clases dominantes. Esa praxis le corresponde histórica y culturalmente, a las clases subordinadas o alienadas. Son éstas, entonces, las que deben construir las nuevas relaciones sociales desde su alteridad... devastada por la destrucción de su conciencia social y de su conciencia moral ciudadanía. Si la transformación, cambio y revolución de la sociedad burguesa post industrial no es una tarea anti-utópica; es, precisamente, porque el sujeto histórico de la praxis debe recuperar su conciencia de clase a partir de su autoconciencia de clase subordinada y explotada (Hinkelammert, Op. cit).

Los escenarios de fuerza y de poder instituidos por la clase hegemónica, son los escenarios para la participación directa que deben comprometer la acción de sus intenciones al convocar la destrucción del orden establecido, y reinaugurar otro más humano, solidario y pacífico. A estos actores les corresponde promover una justicia social posible que permita liderizar un movimiento donde se comprenda la complejidad de las relaciones sociales y laborales, dentro del capitalismo.

Pero así mismo, extraer con escarpelo, que son los movimientos sociales las nuevas estructuras organizativas que van a propiciar que sus fuerzas para la transformación social, alcancen las metas propuestas.

Es un proyecto emancipatorio que si es considerado en términos de movimientos culturales e interculturales, según se ha señalado, entonces, brinda la posibilidad de ampliar el espectro de integración social hacia causas comunes con los amplios sectores de la marginalidad social; también, si se considera la política como la relación de fuerza y de poder, donde se manifiesta el espíritu de la ciudadanía que se abre y está dispuesta a generar y garantizar condiciones de igualdad y equidad reconocidas a todos sin excepciones y exclusiones. Este ideal visto también como condición moral y ética de las clases subordinadas y por los actores y movimientos sociales, reinaugura el espacio de interacción pública a través de conceptos muchos más prácticos entre quienes han consensuado compartir intereses, medios y fines más colectivamente. La sociedad de clases o sociedad de la exclusión, no va a desaparecer por sí misma (DIERC-KXSENS, 2005). Ella tiene la "condición natural" de su auto-reproducción del mismo modo en que ella es la resultante natural de la economía de mercado. Sin tocar las relaciones de producción capitalista, cualquier intento por hacer desaparecer o incluso sustituir a la sociedad de clases, resulta indefectiblemente desacertado. El proyecto o ideal emancipatorio, da inicio a una filosofía e ideología antihegemónica y postcapitalista, que se plantea un profundo análisis sobre la naturaleza y desarrollo de los espacios públicos de la dominación de clases. La superación de esa dominación requiere de un ciudadano cuyo poder resida en su condición natural de pueblo y en las praxis democráticas que le permitan recuperar las verdaderas relaciones de producción económica con sentido socialista.

Referencias Bibliográficas:

- BIAGINI, Hugo y ROIZ, Arturo Andrés (2007): América Latina: hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación. Argentina: Aguilar, Altea. Taurus, Alfaguara.
- CHÁVEZ, Alejandra y OCAMPO, Luis E (2007): Voces y Letras en insumisión. Movimientos sociales y reflexión sobre América Latina. México: Elaleph.com
- DELGADO OCANDO, José Manuel (1987): Hipótesis para una filosofía antihegemónica del Derecho y del Estado. 2ª Ed. Vol, n°. IV. Colecc.

De Cursos y Monografías. Instituto de Filosofía del Derecho, Universidad del Zulia. EdiLUZ: Venezuela.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2000): *Crítica de la razón indolente*. España: Desclée.

DIERCKXSENS, Wim (2006): *La transición hacia el postcapitalismo. El socialismo del siglo XXI*. Caracas: Monte Ávila Editores.

DÍAZ MONTIEL, Zulay (2008): *La racionalidad comunicativa como episteme crítica para la construcción de una teoría social de la justicia emancipadora*. Tesis Doctoral. Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación, Maracaibo: Universidad del Zulia.

DIETERICH, Heinz, DUSSEL, Enrique, et al (1999): *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. Argentina: Editorial 21.

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2003): *Culturas y poder*. España: Desclée.

GRAMSCI, Antonio (1974): *Écrits politiques, T.I: 1914-1920; T.II:1921-1922*. Paris: Gallimard.

HINKELAMMERT, Franz (2006): *El sujeto y la Ley. El retorno el sujeto reprimido*, Caracas: El Perro y la Rana.

LEWKOWICZ, Ignacio (2004): *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Argentina: Paidós.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro y DÍAZ MONTIEL, Zulay (2005): *Transformaciones sociopolíticas recientes en América Latina*. Argentina: Libros en Red.

MARQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro (2000): "Amérique Latine: modernité et projet antihegémonique". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 5, n°. 11 (Septiembre-Diciembre), Venezuela: Astro Data.

MARTIN F, Víctor (1999): *Historia, comunicación y política en América Latina*. Maracaibo: Editorial Sinamaica.

MILLER, Nchamah, SALAZAR, Robinson y VALDÉS GUTIÉRRES, Gilberto (2006): *Paradigmas emancipatorios y movimientos sociales en América Latina*. México: Elaleph.com

ROIZ, Javier (1998): *La democracia vigilante*. Caracas: CIPOST.

SARMIENTO, Libardo, MOCAYO, Héctor et al (2001): *La otra política*. Colombia: FESCOL.



ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO.

ISSN: 2343-6131 / DEP. LEGAL: PP 201202ZU4143

AÑO 6. N° 7. ENERO-JULIO 2018 pp. 41-62

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT

Una mirada crítica sobre el proceso político del movimiento Indígena boliviano y su apuesta en la refundación del Estado

A critical look at the political process of the Bolivian Indigenous movement and its commitment to the return of the State

Ismael Cáceres-Correa
José Javier Capera Figueroa

Universidad de Concepción (Chile)
Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (México)

ismacaceres@outlook.com

RESUMEN

La Constitución de la República boliviana tomo un “giro-radical” a partir de la fuerza, capacidad y demanda de las organizaciones indígenas por refundar e intentar pensar otras formas de concebir la política, la cultura, la nación, el Estado y en concreto la experiencia de reconstrucción comunal del proceso político en América Latina, propuesta que se hace necesario leer y comprender, en el contexto global hoy.

Palabras claves. Estado boliviano; Movimiento Indígena; Latinoamérica; Sociología Política; Sociología Emergente.

ABSTRACT

The Constitution of the Bolivian Republic took a “radical turnaround” from the strength, capacity and demand of indigenous organizations to refund and try to think of other ways of conceiving politics, culture, nation, State and, in particular, experience of communal reconstruction of the political process in Latin America, a proposal that becomes necessary to read in the global context today.

Key words Bolivian State; Indigenous Movement; Latin America; Political Sociology; Emerging Sociology

Introducción.

El presente artículo reflexivo tiene como finalidad desarrollar una discusión analítica sobre el proceso político que constituye el movimiento indígena boliviano. Partiendo del planteamiento teórico-conceptual propuesto en gran parte por la literatura de la sociología política contemporánea. Nuestro interés se centra en exponer las siguientes concepciones: 1) el territorio se concibe como un constructo social pero políticamente influenciado por el poder donde las organizaciones indígenas establecieron una agenda política para establecer puntos en común con respecto a la refundación del Estado (constitucionalismo pluriétnico, plurinacional y pluricultural), y 2) la relación estratégica entre la capacidad de movilización social que tuvieron las organizaciones con respecto a la reivindicación de la "*causa indígena*" como instrumento de cohesión política al interior del territorio y la sociedad civil en Bolivia.

El resultado más notorio es el giro - radical que tomó la constitución de la república boliviana a partir de la fuerza, capacidad y demanda de las organizaciones indígenas por refundar e intentar pensar otras formas de concebir la política, la cultura, la nación, el Estado y en concreto la experiencia de reconstrucción comunal del proceso político en América Latina.

Los cambios políticos de la última década del siglo XX en América Latina simbolizaron un giro - radical frente a las formas tradicionales de concebir el poder, la política, la economía y las reivindicaciones sociales en los territorios de la región. Este proceso conllevó a la generación de acciones/demandas que exigían cambios y respuestas concretas en un escenario caracterizado por las estructuras rígidas de los Estados, las relaciones políticas líneas/verticales entre la sociedad civil y las instituciones democráticas.

La experiencia política de América Latina respondió a un proceso de larga duración y cambios fuertes con respecto al poder político y su relación con el Estado frente a las comunidades. En esta lógica, podemos encontrar que la experiencia boliviana no fue ajena a esta serie de dinámicas/cambios en un mundo - globalizado, por el contrario, simbolizó un referente de luchas, organización y reivindicación estructural por construir "*otra*" cultural, instituciones y acciones políticas que fueran más congruentes con las necesidades y demandas de una sociedad civil en su mayoría de carácter indígena.

Tal como lo manifiesta, Tapia (2005), Sousa Santos (2008) y Quiroga, J & Flores, P (2010), uno de los fenómenos recientes de mayor impacto en la región latinoamericana, fueron las manifestaciones, movilizaciones sociales, consignas y acciones que realizaron de forma colectiva los pueblos indígenas en Bolivia, este escenario representó un giro-político sobre la forma de concebir/construir la democracia en la región desde abajo, dado que por primera vez, llegaría al gobierno un presidente indígena con gran legitimidad por parte de las comunidades y las bases más populares del pueblo boliviano.

La presencia de un presidente indígena como es Evo Morales significó un cambio en las correccionales de fuerzas y las dinámicas políticas entre las comunidades y las elites por proponer, imponer y realizar un proyecto político de orden nacional. La presencia política de un país con fuerte presencia indígena - campesina, representa un hecho trascendental en el camino de transformar paulatinamente el modelo económico de libre mercado, y generar un imaginario donde la democracia, tendría como base la profunda, sustantiva y necesaria refundación del Estado, a través de la recuperación y nacionalización de los recursos, bienes y riquezas naturales al servicio de las comunidades, organizaciones y sociedad civil boliviana (Quiroga, J., & Flores, P, 2010).

En efecto, las movilizaciones sociales que se dieron en el año 2000 tomaron un sentido de gran importancia en el rol del movimiento indígena, dado el impacto que generó sobre las bases y grupos sociales que de manera sistemática marcharon e propusieron nuevos elementos en la agenda política, que ayudaran a derrocar la estructura neoliberal de los dos últimos gobiernos como fueron Sánchez de Lozada y Carlos Mesa. En este momento, la historia política de las organizaciones indígenas se identificó por adoptar el repertorio de las manifestaciones, marchas, bloqueo de caminos, huelgas, asambleas y paros, como acciones/ repertorios que fueron decisivos en el diseño de pensar y hacer política en el territorio boliviano (De Sousa Santos, 2008).

Ya en el año 2000, se logra presenciar dos momentos fundamentales que mostraría la capacidad política del movimiento indígena en su proyecto de refundar ciertas estructuras estatales. La primera medida, la iniciativa de la conocida "*guerra del agua*" en Cochabamba, consiguió establecer puntos en concretos en la agenda pública, que puso en jaque la política privatizadora del servicio de empresas de Aguas del Tunari, a cargo

de la transnacional Bechtel. En segunda instancia, las masivas huelgas y bloqueos realizados por los indígenas, campesinos y sectores sociales marginados se caracterizaron por exigirle al Estado cambios concretos en la economía local, nacional y el modelo de desarrollo con respecto al uso del territorio y la propiedad comunal de la tierra (Tapia, 2005).

En este sentido, el movimiento tomó fuerza y logró incursionar en uno de los recursos y políticas más importantes del gobierno boliviano, tal como sucedió entre septiembre y octubre de 2003, ya que se empezó agitar las bases que motivaran la lucha contra la “guerra del gas” en ese momento, se logró constatar la fuerza de la movilización y legitimidad socio-política del movimiento al interior del país, mostrando la necesidad de implementar una política de nacionalización de los hidrocarburos como un tema de interés público.

Metodología.

De esta manera, el breve panorama expuesto hasta el momento nos permite analizar las características, procesos y dinámicas que constituyeron el movimiento indígena en Bolivia. Nuestro principal interés consiste en establecer una comunicación - analítica de este fenómeno empírico, por medio de los siguientes enfoques conceptuales: 1) Análisis de clase (Wright, Thompson/Wood, Wallerstein); 2) Nuevos Movimientos Sociales (F. Dubet/Laura Loeza Reyes); 3) Estructura de oportunidades políticas (Tilly/Tarrow); 4) Pierre Bourdieu, y de forma muy concreta se expondrá porque la perspectiva estructuralista de Eliasoph/Lichterman, resulta ser compleja en la operacionalización de este movimiento.

Resultados.

El enfoque de análisis de clase desarrollo por Wright (1997), Thompson (1984), Meiksins Wood (2000) y Wallerstein (2003), parte de considerar que las clases sociales son una estructura fundamental en la construcción del Estado - moderno, y la estratificación social que se originó como un instrumento utilizado por las elites sobre las instituciones para construir todo un imaginario político, que gira alrededor de la invención moderna de las clases sociales y su disputa por el poder político en la sociedad.

La perspectiva analítica que desarrolla Wright (1997) entorno al concepto de estructura de clases, nos permite reconocer como las “*elites en el poder*” logran construir una serie de hechos políticos, que facilitan su

consolidación en las instituciones y a través de este espacio, incursiona en lo que denomina los “*nuevos ricos*”. Esta perspectiva sociológica fue la base de sus análisis en la sociedad norteamericana, donde señala que un elemento central es el reconocimiento de la libertad, la vida pública y el estado de derecho democrático frente a la representación política.

Uno de los aportes centrales que existe en el pensamiento sociológico de Wright (1997) radica en su fundamentación sobre lo que podríamos denominar, la estratificación social dado que considera que la distribución no igualitaria del poder económico (propiedad, ingresos, riquezas, consumo), influye de manera categórica en los niveles de desigualdad en la sociedad. Igualmente, sucede en lo político (influencias, decisiones, acciones y relaciones), lo social (prestigio, estilo de vida, status, reconocimiento) y en lo cultural (nivel educativo, conocimiento en general y relaciones sociales) son parte del conjunto de lo que podríamos considerar como indicadores, que permiten distinguir un estrato con respecto de otro en la sociedad (Wright, 1997).

El análisis funcional y extenso que nos aporta Wright (1997) tiene la particularidad de ser aplicado a la realidad empírica del movimiento indígena en Bolivia, ya que según los aportes realizados por Quiroga, J & Flores, P (2010) destacan que en el Censo Nacional de Población, el 62% de la población boliviana mayor de 15 años, reconocía y manifestaba pertenecer al pueblo indígena, un rasgo de gran importancia porque influye en el esquema que reconocer las denominadas tierras altas o tierras bajas en una sociedad con altos niveles de fragmentación (p.3).

Un aspecto central que facilita la construcción de una brecha social distinta y dispareja, la cual se caracteriza con el tipo de estratificación existente en la sociedad boliviana, donde la hipótesis que manifiestan Wright (1997) y Wallerstein (2003) toma fuerza dado que se genera un imaginario social en función de las elites políticas y las clases ricas dueñas de los territorios donde existe presencia de las comunidades indígenas. Lo que implica, el conflicto por la tierra, el territorio y las formas de organización autónoma que tienen los indígenas al interior de sus espacios comunales, tal como los Aymaras y Quechas ubicados en los departamentos de la Paz, Oruro, Potosí, Chuquisaca y Cochabamba, zonas que históricamente han vivido en medio de un conflicto estructural de clase social y política sobre el uso y desuso del territorio.

Por ello, la propuesta estructuralista realizada por Thompson (1984), Meiksins Wood (2000), asume valor en el análisis de la experiencia y referentes analíticos del movimiento indígena en Bolivia. Partamos de reconocer que la heterogeneidad – estructural de una sociedad como la boliviana, adquiere un grado alto de complejidad en el intento de establecer parámetros, esquemas y modelos de caracterización o estratificación social.

La propuesta de Thompson (1984) sobre la tipología de las clases sociales en la sociedad inglesa en el siglo XVIII, significa un aporte en el análisis de dicha época, por medio de los procesos de modernización de la sociedad y las formas de producción que se desarrollan en un territorio. Encontramos que los cambios de lo preindustrial, tradicional, paternalista hasta llegar a el estado moderno fueron las bases de la consolidación del capitalismo como un modo de producción moderno, dicha propuesta muy propia de la sociología histórica se caracteriza por plantear de forma descriptiva un modelo de sociedad con respecto a la manera como el poder de los de arriba se impone a las clases obreras (abajo).

De esta forma, el planteamiento de Thompson (1984) desde la perspectiva crítica e histórica, muestra la evolución social, política, económica y cultural de la sociedad inglesa, y como estos cambios generan un conflicto de poder e intereses entre las clases. Bien, podríamos considerar que la caracterización de la nobleza, la clase media, la clase popular y la plebe, son el resultado de la construcción histórica de la conciencia entre lo vertical que corresponde a los gobernantes, y la horizontal que es propia de la clase obrera.

El panorama analítico que expone Thompson (1984), toma sentido en el proceso de movilización social que se desarrolló en el movimiento indígena boliviano. El argumento central, consiste en lo que Tapia (2005) señala como la agudización de un conflicto entre grupos sociales por la construcción o imposición de un modelo económico y político en el territorio.

El abordaje que realizan Tapia (2005) y García Linera (2009) entorno al movimiento indígena boliviano, nos permite considerar la figura de los caciques apoderados, que a través de su poder político en las comunidades lograron construir acciones enfocadas a la defensa de la propiedad comunitaria, la autodeterminación del territorio y la necesidad de hacer de la tierra un bien comunal, esta serie de prácticas polí-

ticas fueron fundamentales para dar el paso, a la exigencia de una educación pertinente con las necesidades de la región y las comunidades.

Así pues, el Movimiento al Socialismo - Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), se convirtió en el principal actor político que generaría cohesión con respecto a los distintos sectores sociales en Bolivia, su propuesta de unir el campesinado y los indígenas, le permitió fortalecer la bandera nacionalista sobre el indianismo y la lucha indígena como un argumento que revalorizaría la identidad de las comunidades en su ejercicio de recuperación del tejido comunitario, la soberanía estatal sobre los bienes naturales, sin dejar a un lado, la autonomía, defensa y garantía por la producción y consumo artesanal de la hoja de coca (Quiroga, J., & Flores, P, 2010).

A partir de este momento, logramos encontrar un vínculo con la propuesta de Meiksins Wood (2000) y Wallerstein (2003). En el primer caso, se propone repensar la estructura o superestructura como un proceso de relación social, dando elementos para reflexionar sobre el movimiento indígena boliviano a partir de un capitalismo estructurante, neoliberal y racista que modifica/ moldea la democracia bajo el interés del capital, en principio, se considera que la sociedad capitalista ha estado presente en la obtención del poder político por medio de distintos canales, medios o estrategias políticas bajo el interés de establecer la acumulación del capital y la implementación de una tipo de democracia basada en las leyes del mercado.

Un proceso político de duración extenso que según Wood (2000) permite que la estructura y la superestructura en el lenguaje de la teoría crítica, que logre construir una postura frente a los fenómenos sociales. La experiencia del movimiento indígena boliviano permite que la base y superestructura sea orientada a un ejercicio de reflexión y experimentación sobre la conciencia en la clase social, aquí el proceso de las clases se orienta bajo la construcción de un ser social que se identifica con la conciencia social donde se establece una comunicación entre "*teoría, concepto y realidad empírica*".

En este sentido, las bases sociales como son el campesinado, los obreros, mineros, artesanos, comerciantes, profesores entre otros, se constituyen como la estructura del movimiento indígena boliviano, puesto que responde a lo que Wood (2000) señala en su propuesta teórico - metodológica como una corriente de acciones que vinculan la vida so-

cial, cultural y política en una sociedad para pensar acciones en común.

En el caso del movimiento indígena se podría relacionar la superestructura como aquellos procesos jurídico - políticos que las organizaciones, grupos y gremios utilizaron como repertorios para consolidar el movimiento social en el escenario público. Una muestra de esto fue el papel que jugó las leyes de los pueblos indígenas frente a la autonomía política en el gobierno, la defensa del territorio y la auto- gestión legislativa, para diseñar formas de organización comunal (Cusicanqui, 2013).

Tal como lo señala Svamp, M & Stefanoni, P (2007) y Sousa Santos (2008), que consideran que el fuerte proceso de movilización social y subjetividad política de los pueblos indígena fue la base para generar transformación en el marco institucional y pragmático de la sociedad civil. La incorporación de un diseño político en función de refundar el Estado - nación y establecer una postura crítica / auto- crítica por medio de las demandas, acciones y repertorios de las comunidades indígenas, representó una apertura para dar paso a la Bolivia indignada, organizada, rebelde frente a la barbarie de la dominación, la explotación y el colonialismo político sobre los procesos, estrategias y acciones al interior de la comunidades, el territorio y sus prácticas originarias como fuentes que constituyen el movimiento indígena.

El análisis crítico que nos aporta Wallerstein (2003) en la lógica de comprender los cambios estructurales que asume el tema de las clases sociales en un mundo globalizado, parte de considerar aquello que denomina "*movimiento antisistémico*", que se da en medio de la década de 1970, debido a su contenido político, social, cultural y económico sobre la especificación entre movimiento "social" y movimiento "nacional" (p.93).

A este respecto, Wallerstein (2003) menciona que dichos movimientos protagonizaron un cambio del discurso y acción política en el sistema-mundo, debido a la serie de debates que emergieron enfocados a la concepción/cambios/ transformación del Estado. Una evidencia que sería la base de la fuerza producto de la movilización en los movimientos sociales, un claro debate que generó diferencias entre la perspectiva marxista y anarquista por concebir los movimientos nacionalistas, los partidos del nacionalismo en su versión político - electoral y la contraparte por adoptar un tipo de un nacionalismo cultural (p.94).

El abordaje que realiza Wallerstein (2003) se articula de forma precisa con la dinámica política del movimiento indígena boliviano, puesto que este actor político se organizó por medio de los distintos sectores sociales que demandaban un Estado más abierto, plural y democrático en función de lograr una cohesión política y la garantía por un buen vivir o Sumak Kawsay en territorio. Los argumentos que desarrollan Quiroga, J & Flores, P (2010) y Cusicanqui (2013) sobre la dinámica, organización y reivindicación política del movimiento responde a todo un proceso de movilización popular que se desplegó, a través de la consigna y reapropiación del discurso indigenista como una estructura narrativa que generaría solidaridad, unidad, apropiación y resignificación de las prácticas políticas, la tradición oral, escrita, simbólica que constituyen la razón de ser de los territorios y pueblos indígenas en Bolivia.

A su vez, la visión de las organizaciones sociales, políticas, sindicales y gremios que se enfocaron en construir y transformar el modelo económico por medio de los mecanismos legalmente constituidos (García Linera, 2009). Un ejemplo de esto fue el impulso estratégico que trajo consigo la reforma-estructural de la constitución política nacional, por una orientada a revivir la cuestión indígena, los conflictos étnicos y la historia de opresión que ha sufrido las comunidades, dicho proceso se convirtió en un tipo ideal que logró tener aceptación por un gran volumen de ciudadanos bolivianos, debido a la identidad política de una sociedad con aspectos fuertes de organización, identificación y reconocimiento de su propia condición indígena.

Por otra parte, el enfoque de los nuevos movimientos sociales desarrollados por Dubet (1989) y Loeza (2010) exponen las características que constituyen el discurso sobre la identidad, y como este influye en el análisis de los fenómenos sociológicos en un contexto en particular. El marco explicativo de Dubet simboliza un acercamiento al contenido polisémico de la identidad, donde asume sentido el cuestionamiento sobre la identidad del sujeto en su plano social, político, cultural encaminado a interiorizan los roles, estatus y procesos que adquieren los distintos actores en la construcción intersubjetiva de la personalidad del sujeto (Dubet, 1989).

El esquema que describe Dubet (1989) se convierte en una apuesta epistémica, teórica y metodológica para analizar la identidad en los nuevos movimientos sociales frente a la constitución de las prácticas políticas que po-

sibilitan la categoría de identidad social a través de la historia y el contexto del sujeto, llega al plano de vincular la acción social y la integración societal. Una forma de reconocer el carácter de un actor político en palabras de Dubet consiste en “dominar su identidad sin ser totalmente tragado por la ella” un punto de referencia que nos permite comprender el *ethos* (carácter) extenso que tiene la identidad como referente de estudio del sujeto en lo social.

La perspectiva de Dubet (1989) ofrece aspectos fundamentales para comprender la identidad de los sujetos - sociales del movimiento indígena boliviano, a partir de los procesos políticos y las acciones identitarias que toman fuerza en las estrategias de movilización, protesta, mítines, tomas pacíficas, y el uso simbólico de consignas que logren articular los factores, necesidades, tácticas reivindicativas de las comunidades indígenas frente al ejercicio del poder político del Estado.

En este sentido, los aportes desarrollados por Sousa Santos (2008) y García Linera (2009) que exponen el marco de acumulación capitalista - global que representa un ejercicio colonial del Estado hacia la sociedad civil. Los autores señalan que una manera de resistir a esta lógica fueron las alianzas, acuerdos políticos, asambleas locales entre sujetos popular, gremios económicos, sectores empresarias y organizaciones que compartían la defensa del territorio y los derechos de los pueblos indígenas.

La fuerza política del movimiento indígena boliviano llegó al punto de extender su proceso de socialización política, politización de lo público y revalorización de las prácticas culturales por medio del avance por los derechos colectivos, la unidad política, la autonomía por el territorio y en particular la refundación de otro Estado, que colocara a los indígenas como un actor legítimo, verídico y real en la discusión pública de los procesos democráticos, participativos y alternativos.

Asu vez, la identidad social se encuentra en un eje problematizador, ya que hace uso de la perspectiva subjetiva de integración para lograr analizar al actor desde un rol que posee estatus, valoraciones y propiedades que le son impuestas o adquiridas con respecto a su “personalidad social” al interior de una estructura política, económico y cultural de un tipo de sociedad en particular.

Es necesario reconocer que la identidad política que describe Dubet

(1989) se enmarca en la dimensión de problematizador las formas de acción y constitución de la misma. Su orientación responde a lo que denomina “polos identitarios” que son esquemas de representación política que tiene como finalidad pasar a un esquema donde “la noción de identidad se encuentra en un marco reflexivo que logra comprender su interior y exterior en un contexto lleno de contradicciones” (Dubet, 1989:525).

La realidad empírica que logramos observar del movimiento indígena de carácter campesino en Bolivia, responde a un proceso histórico de larga duración donde las luchas políticas de resistencia y tradiciones fueron el valor fundamental por construir una identidad colectiva, política, territorial que fuera parte del repertorio de construcción social que las comunidades Quechua y Aymara tomarían para fortalecer su lucha social en el plano institucional y popular en la sociedad civil (Quiroga, J., & Flores, P, 2010).

De esta manera, la movilización política con el paso del tiempo sería intensificada por parte de los actores del movimiento, esto significó un espacio de identidad política debido a la recuperación de la memoria histórica, el sentido común de los pueblos indígenas pero específicamente la expresión de solidaridad, rebelión y levantamiento contra las políticas de sometimiento, despojo y estructuras políticas tradicionales impregnadas por la lógica neoliberal que sería base de la realidad política boliviana (De Sousa Santos, 2008).

En el caso de la propuesta analítica que desarrolla Laura Loeza (2010), sobre el discurso como análisis de las identidades políticas se ubica en reflexionar sobre el carácter que tienen las identidades en el proceso de la subjetividad en el campo de lo social, aquí el carácter reflexivo de la producción de la realidad se sitúa en concebir las narrativas que permiten comprender los comportamientos, acciones y estrategias que existen en la dimensión del sujeto y su espacio de participación política.

El concepto de identidad en Loeza adquiere el sentido de establecer un paralelo entre lo social y el individuo. El primero, muestra su estructura comunicativa y el segundo se identifica con el componente subjetivo, biográfico, estructural y colectivo que en términos de la autora representa un contenido de los procesos constitutivos del sujeto y su propio carácter reflexivo (Loeza, 2010).

La visión que se piensa sobre la identidad en Loeza (2010) está enfo-

cada en la capacidad para orientar la acción, esta premisa es la muestra de que la identidad tiene un elemento que refleja el orden social y muestra el conjunto de interacción que se logran concretar por parte del sujeto en la sociedad, donde las identidades políticas sirven como instrumento para analizar los movimientos de actores/militantes/grupos, los cuales se puede estudiar desde una perspectiva histórica que permite reconocer los fenómenos políticos que inciden en la cultura y la configuración de los repertorios de acción colectiva, es decir, que la propuesta de la autora radica en darle más fuerza a la estrategia del actor que es conducente con la constitución de la identidad política.

Dicha propuesta analítica, se articula con la realidad empírica del movimiento indígena, dado su marco de repertorio y formas de militancia política (Loeza, 2010). En el primer caso, logramos relacionar la heterogeneidad de las identidades, que subyace en los procesos sociales de las comunidades indígenas frente al territorio, la apropiación de las prácticas políticas no-convencionales y la lucha política (pedagógica) por integrar una sociedad boliviana donde el campesino, el indígena, el mestizo, los obreros, las mujeres entre otros actores, logren ser referentes principales para el fortalecimiento del Estado plurinacional y pluriétnico en su máxima expresión.

En el segundo eje, que representa la militancia política al interior/ exterior del movimiento indígena boliviano, se puede inferir tres aspectos: 1) el motivo racional y afectivo de la lucha o causa indígena fue uno de los motivos centrales de movilización; 2) la fuerte disciplina militante de indígenas, mestizos, mujeres, obreros, profesores entre otros. Los cuales, se caracterizan por reivindicar el legado colonial que han vivido los pueblos oprimidos, negados y excluidos por el proceso de acumulación del capital y la concentración del poder por parte de las elites, y 3) la propuesta teórica/ organizativa sobre las estructuras militantes que se auto- definieron con una identidad de ser un país de indígenas que merecen un buen vivir para el territorio, la comunidad y el respeto por las prácticas ancestrales producto de sus cosmovisiones.

Del mismo modo, la propuesta de la identidad política en las dinámicas del movimiento indígena en el contexto boliviano, responde a su forma de lucha, repertorio organización socio- política en el territorio, por parte de las manifestaciones sociales, huelgas, toma de calles y acciones de resis-

tencia política, que permitieran pensar en una la lógica deliberativa en el proceso político, y como esta conlleva a que la participación se ubicara en un plano central con respecto a la necesidad de refundar la democracia. Así pues, se generaría un corpus de identidades por medio de la interacción social, simbólica y política al interior de las comunidades indígenas.

De esta manera, un resultado concreto fue la Ley de Participación Popular que construyeron las organizaciones sociales y políticas que formaban parte del movimiento social, y a partir de ese precedente mostraron una distancia con la perspectiva institucional - electoral, y dieron paso a las prácticas políticas de líderes, activistas, mujeres, artistas y joven de cualquier tipo de identidad étnica, en este instante se demostró como el proceso político del movimiento indígena, manifestó por mantener las luchas y formas de organización alrededor del territorio (Cusicanqui, 2013).

Otro enfoque para analizar el proceso, la dinámica y el desarrollo de los movimientos sociales, es la estructura de oportunidades políticas de Tarrow (2004) y Tilly (2007), aquí la perspectiva teórica sobre la acción colectiva o la construcción del Estado se relaciona con la identidad y la cultura que existe en la estructura social. El aporte central que realiza Tilly consiste en establecer un esquema analítico de los movimientos sociales por medio de un tipo de sociología histórica muy propia de su narrativa - historiográfica.

El uso de la violencia como un referente de estudio en los procesos de acción colectiva constituyen un marco de explicación de los movimientos sociales, según Tilly (2007) conlleva a que el factor de la luchas por el control del Estado, sea conducente a la violencia colectiva y como esto produce cambios estructurales. A su vez, señala en el caso del "modelo político" que se ve mediado por las reclamaciones colectivas que permiten la interacción entre los actores, siendo un aspecto central para reconocer la estructura y la capacidad de acción que tiene un movimiento frente a su capacidad de transformar, usar, establecer y proponer un tipo de identidad política con base a su criterio de actor colectivo (Tarrow, 2004).

De esta forma, la acción colectiva se identifica con la búsqueda de intereses comunes y oportunidades concretas entre el actor y el mundo que lo rodea, esto representa una forma distinta pero no espontanean del fenómeno, por el contrario, tiene un fuerte significado de ser asimi-

lado como un proceso de evaluación entre costo- beneficio que permite el desarrollo lógico entre los factores que constituyen el movimiento con respecto a su fragmentación entorno al poder político (Tilly, 2007).

Los argumentos expuesto por Tilly (2007) sobre la violencia y su relación con la acción colectiva, se puede ver ejemplificados en el caso del movimiento indígena boliviano, ya que su trayecto histórico estuvo orientado a recuperar la lucha indigenista como una estrategia de poder político, dicho fenómeno se constituyó como una apuesta, que sirviera como instrumento para superar la ideología dominante y dar paso a la concepción de una sociedad más abierta, pluralista, politizada y democratizada.

En esta senda, los argumentos expuestos por Tapia (2005) y Sousa Santos (2008) resaltan la lógica del indianismo como una ideología que intentó poner en tela de juicio la cuestión hegemónica del momento, y ofreció elementos para dar un paso a superar y disputar “otras” formas de hacer política, gobernar y llevar a cabo el proyecto nacional de un Estado pluriétnico, nacional y soberano que hiciera peso a la lógica neoliberal y las élites políticas en el territorio boliviano.

Por ello, la propuesta de Tilly (2007) toma fuerza cuando reconoce que la acción colectiva en el mundo contemporáneo es el resultado del enfrentamiento en función de generar una disrupción contra las instituciones, autoridades, grupos dominantes, élites y otros actores, que hegemónicamente ha estado establecidos en el poder y las instituciones.

El eje analítico de Tilly nos sirve para comprender el conflicto de intereses por parte de los pueblos indígenas contra las estructuras políticas tradicionales en Bolivia, en su afán por construir formas alternativas de construir la política y las acciones colectivas, que sirvan para canalizar las demandas, la carga simbólica, emocional y económica que existe en el contenido-estructura de este movimiento en su lógica de consolidar su identidad como un actor político y social fundamental en los asuntos públicos en la sociedad boliviana.

La perspectiva analítica que desarrolla Tarrow (2004) sobre los movimientos sociales consiste en reconocer la acción colectiva como un conjunto de factores de naturaleza colectiva que determinan las formas de comportamiento de los actores que conforman el movimiento

social. Un aspecto central de Tarrow consiste en reconocer los desafíos colectivos que personas comparten en forma de objetivos comunes, solidarios y que tienen amplia interacción política para establecer mecanismos de disputa contra las élites, las autoridades y los sectores políticos en dispuesta por tener presencia en el escenario político (p.21).

Esta serie de procesos de interacción, solidaridad y objetivos en común permiten, que exista una comunicación entre actores del movimiento. Así pues, la Estructura de Oportunidades Políticas (EOP) se caracteriza por hacer uso del enfoque político para reconocer las dimensiones congruentes del entorno, y así poder establecer/ofrecer incentivos para que el individuo logre participar, movilizarse y ser parte de las acciones colectivas que conllevan en función de una expectativa de éxito o fracaso en el proceso social del movimiento.

El enfoque del proceso político según Tarrow (2004), genera la posibilidad de operacionalizar las acciones, estructuras y estrategias de los movimientos sociales, puesto que da espacio para ejercer la participación política y las reivindicaciones de la sociedad civil, a partir de la emergencia de los conflictos entre las élites políticas por el ejercicio, administración y uso del poder político en el Estado, esta dinámica corrobora la propuesta de Tarrow, que señala que los movimientos disfrutan y en algunos casos se favorecen de la coyuntura política, que da elementos para emprender la acción colectiva en pro de las múltiples reivindicaciones de este actor en su visión de fortalecimiento político (p.54).

De este modo, la acción colectiva en la EOP, tiene un punto de ebullición en el sentido de exponer variables para que sean incorporadas al debate político (público), y así se logra cuestionar la tensión estructural o coyuntural que vive el movimiento en su debido proceso/tiempo de consolidación (Tarrow, 2004). La ventaja del enfoque del proceso político es que va más allá de la visión costo- beneficio, optando mejor por las oportunidades políticas y la variación temporal que favorece al movimiento, debido a que tiene la capacidad de motivar y hacer uso de los incentivos de la acción colectiva, a través de las estructuras sociales - económicas propias de cualquier organización social (Tilly, 2007).

Un aspecto fundamental de la literatura de Tarrow (2004), es la bondad

de introducir al campo de estudio de los movimientos sociales, la categoría de "*ciclo de protesta*", este concepto tiene la facilidad de lograr comprender el tejido social que constituyen un ciclo de protesta en un contexto particular de la historia de una sociedad. La perspectiva que desarrolla Tarrow (2004), consiste en señalar que existe una intensificación de los conflictos, confrontaciones y tensiones que posibilita la interacción política en el sistema social, la lógica de este análisis consiste en reconocer la difusión que tiene la acción colectiva entre los sectores más movilizados a los menos movilizados, y así lograr comprender el ritmo de la protesta, la estrategia política de las manifestaciones y la transformación de la acción colectiva al interior de la estructura del movimiento social.

Tal como se ha venido expuesto, la movilización social, el repertorio político y la acción colectiva del movimiento indígena boliviano, se convirtió en uno de los principales componentes en reconocer la organización de las grupos de base, el discurso indigenista como un actor con una "*auténtica*" identidad política, y objetivos establecidos para la defensa, unidad, solidaridad sobre el territorio en función de ir construyendo una forma distinta del ejercicio sobre los bienes naturales (gas, agua, tierra).

El último enfoque que desarrollaremos consiste en la perspectiva de una sociología de los campos, la representación política y la identidad entre los actores, expuesta por Bourdieu (2001). Para ello, la identidad asume un criterio de ser reconocida como un compromiso que responde a la lógica de la identidad social, y esta se encuentra focalizada bajo un eje problematizador, ya que hace uso de la perspectiva subjetiva de integración para lograr analizar el actor desde un rol que posee estatus, valoraciones y propiedades, que le son impuestas o adquiridas con respecto a su "*personalidad social*" al interior de una estructura política, social, cultural y económica.

La identidad va más allá de los intereses y pertenencias del contexto, tiene una lógica de subjetivación que se caracteriza por tener la capacidad crítica y la distancia de la misma (constructiva) en este modelo el sujeto adquiere relevancia debido a que experimenta un tipo de identidad como vocación, compromiso y significación de su contexto social, donde logra convivir con las actividades que lo caracterizan en lo material e inmaterial que representa sus beneficio en sociedad y como sujeto (Bourdieu, 2001).

En el caso de Pierre Bourdieu su reflexión sobre la identidad y la representación política/social se caracteriza porque desempeña un papel fundamental en los asuntos culturales para tener una visión integral sobre el rol que juegan los actores en el proceso de interiorización del campo cultural que existe en una determinada sociedad. La propuesta de identidad en Bourdieu se ve mediada por el campo cultural, debido a que analiza la perspectiva de los actores sociales que incorporan los procesos políticos, aquí la noción sobre el papel de la cultura donde constituye al sujeto o el sujeto a la cultura toma sentido, al momento de comprender la estructura de la sociedad y los marcos de referencia que posibilitan la representación política en un escenario de la sociedad (Bourdieu, 2001).

Una perspectiva más compleja para comprender la problematización de la identidad, y superar el esquema tradicional sobre los estudios identitarios. Lo encontramos en los aportes de Bourdieu que considera los repertorios simbólicos, culturales y políticos como formas de identidad del sujeto, donde las unidades de observación son coherentes con la realidad - empírica que existe en cada actor social, posteriormente sería concebido como parte del habitus social que se expresa en los sentimientos/conductas/comportamientos individuales del sujeto dentro de la estructura social.

En este marco de análisis la concepción de la representación política es congruente con la experiencia del movimiento indígena en Bolivia, debido a que las organizaciones sociales, gremios, sectores artísticos y comunidades indígenas recuperaron e hicieron uso del indianismo como un tipo de pensamiento e ideología política, que generaría representación social en cada uno de los actores que conformarían este movimiento social (Tapia, 2005). Igualmente, la estrategia política de la defensa del territorio y la construcción de un imaginario de legitimación política hacia el indígena, simbolizó una herramienta que el Movimiento Al Socialismo - Instrumento Político para la Soberanía Popular (MAS -IPSP), y el Movimiento Indígena Pachakuti - Confederación Sindical Única de los Trabajadores Campesinos de Bolivia (MIP - CSUTCB), permitió que se lograran un reconocimiento y representación subjetiva, política, identitaria y de interés público por consolidar un proyecto territorial y nacional (Svampa, M., & Stefanoni, P, 2007).

Asimismo, el discurso del indígena - campesino estuvo siempre orientado a la defensa del territorio, los bienes naturales y la riqueza indigenista, esto

fue una pieza fundamental del movimiento para generar mecanismos de cohesión y legación política, dado que usaron las consignas, movilización y momentos de bifurcación política para mostrar un precedente “*distintos*” frente a las formas convencionales de concebir el escenario electoral, representativo y legislativo propio de una democracia de corte procedimental.

De esta manera, una muestra del ejercicio político por parte del movimiento indígena fue el uso de los procesos de la política no-convencionales para generar dinámicas de interacción entre los actores sociales, y así pasar al fortalecimiento de los sindicatos, organizaciones sociales, políticas, gremios que apoyaban el proyecto de refundación plurinacional con la perspectiva de ir aportando elementos al debate de la re-organización de los cargos-burocráticos que se asumirían en las instituciones – estatales, mostrando su grado de coherencia con el proyecto de inclusión política y el reconocimiento de los derechos colectivos para los pueblos indígenas en su finalidad de hacer peso a la estructura de un Estado neoliberal (Cusicanqui, 2013).

La representación política, siguiendo los aportes conceptuales de Bourdieu (2001), tiene como eje central comprender las identidades individuales y colectivas, que configuran la capacidad de construir una diferencia en su entorno, y lograr establecer límites al interior/ exterior del campo para así lograr un tipo de duración temporal, espacial/ territorial (García Linera, 2009).

En el caso boliviano, logramos encontrar que la lucha indigenista asumió la bandera colectiva de la izquierda académica, política, militante bajo la vertiente de establecer parámetros en común que pusiera de nuevo en el escenario público la memoria, lo popular, lo colectivo, lo comunal en especial la recepción de un discurso pluriétnico, una propuesta política con base al núcleo duro del pensamiento indianista, sin dejar a un lado, la unidad con distintos sectores que confluían en el escenario democrático de la presentación directa y bajo los principios de la comunidad indígena acorde a los principios del movimiento social (Quiroga, J., & Flores, P, 2010).

En última instancia, la perspectiva estructuralista de Eliasoph/Lichterman en el estudio de los movimientos sociales, simboliza un intento de objetivar la teoría con la realidad empírica, y en algunos casos puede ser utilizada para establecer mecanismos de interacción epistémica, conceptual y metodológica en el estudio de las organizacio-

nes socio- política, dándole prevalencia a la definición de la cultura política y como esta construye un sentido intersubjetivo de la realidad empírica en su lógica de interacción política entre individuos en un determinado contexto entre individuo - instituciones y procesos de movilización social que articule la cultura política del movimientos social.

Los aportes de Eliasoph, N., & Lichterman, P (2010) tienen como base la interacción, la comunicación y la relación entre los actores colectivos que conforman la estructura de un movimiento. La visión de analizar los estados de politización y la interacción política sirven como instrumento para pensar la movilización y la participación de estos actores en la construcción de procesos colectivos. Igualmente, la identidad y la construcción del imaginario que tienen los actores desde su condición heterogénea, que es de suma importancia en el repertorio de los movimientos sociales.

Es de señalar, que la propuesta de Eliasoph, N., & Lichterman, P (2010), es de gran valor por qué aporta elementos a la discusión de la participación, las formas de acción y la reciprocidad con respecto a los “nuevos” mecanismos que adquieren las instituciones para generar modelos de toma de decisión y acción política. Así pues, la lógica de concebir dicha propuesta responde a un enfoque estructuralista, el cual reconoce a los movimientos sociales como formas de organización orientadas al uso de recursos y la obtención de estrategias políticas para el uso de los actores fundamentales en la generación de un tipo de procesos sociales de larga duración, pero con una identidad definida y en proceso de consolidación al interior de una estructura política en la sociedad civil.

Por ello, dicho enfoque asume un carácter complejo para intentar aplicarlo a un análisis del movimiento indígena en boliviano, partimos de tres argumentos centrales: el primero tiene que ver con la cosmovisión, estructura, contenido y praxis de los pueblos indígenas son extensas y responder a su prácticas cultures (ancestrales), así que, resulta ser una problemática semántica y analítica de espacio, tiempo y forma de los fenómenos que constituyen la identidad política del movimiento, si lo pensaba en el marco analítico de Eliasoph, N., & Lichterman, P, ya que no existen a primera viste herramientas para desarrollar esta tesis.

El segundo aspecto, responde a un problema de espacialidad y racio-

nalidad, en el caso de Eliasoph, N., & Lichterman, P (2010) su enfoque tiene gran aceptación con la corriente anglosajona en el estudio de los movimientos sociales, las estrategias, recursos, procesos que responden a la acción colectiva de las organizaciones, lo que significa un marco analítico que no se articula a la cosmogonía/cosmovisión/ racionalidad de los pueblos indígenas y en particular a la experiencia de refundación del Estado por parte del movimiento indígena en el territorio boliviano.

Por último, el tercer aspecto, reside en el posible esquema o modelo de análisis para reconocer los principales elementos del movimiento indígena boliviano, resulta que los procesos sociales, políticos, económicos, organizativos, territoriales tiene una propia consigna identitaria con respecto a su espacio socialmente construido, debido a esta lógica la propuesta del cambio social y la heterogeneidad de los actores por parte de Eliasoph, N., & Lichterman, P (2010), representa un “*posible*” déficit de tipo conceptual, metodológico y teórico por establecer mecanismos de consenso, disenso y en particular acciones comunitarias en función de tener un grado de congruencia con las estructuras del movimiento indígena en defensa de los derechos colectivos, la propiedad comunal, la defensa del territorio, la unidad política y la reivindicación, ya sea estructural o coyuntural de la sociedad boliviana, que revivió el discurso, la práctica, la acción, el sentido y la forma de pensar el discurso indigenista en función de refundar la democracia y las estructuras del Estado al servicio de los pueblos indígenas .

Conclusiones.

El desarrollo del artículo demuestra la importancia que tienen los enfoques expuestos en el análisis de los movimientos sociales, y en particular el movimiento indígena boliviano al intentar establecer elementos de interacción conceptual, metodológico y teórico con el fin de operacionalizar los conceptos bajo un análisis empírico determinado y por medio de enfoques delimitados para su misma interpretación.

De esta manera, un aspecto positivo resulta ser la manera como los autores abordan el objeto de estudio desde distintas perspectivas en el análisis de los movimientos sociales, en el caso del movimiento indígena presenciamos como los repertorios, símbolos, acciones colectivas, consignas, marchas y ciclos de protesta hacen parte de la complejidad de elementos que nos sirven para tener una aproximación

más intersubjetiva con respecto a este fenómeno de investigación.

La extensión conceptual y metodológica que representa el movimiento indígena boliviano, nos permite reconocer como a partir de estos enfoques de estudios de la sociología política se puede seguir pensando en futuras reflexiones sobre la forma de operacionalizar los conceptos y establecer metodologías más congruentes con la realidad empírica, así que, la capacidad de explicar la estructura o superestructura de este movimiento social en medio de la complejidad cultural, económica, étnica, política y social que constituyen la realidad - estructural de la sociedad boliviana y en específico los pueblos indígenas con respecto al Estado en su camino de refundación - radical.

En conclusión, las aproximaciones elaboradas no son mutuamente excluyentes en el análisis del movimiento indígena boliviano u otro movimiento social, por el contrario, de lo que se trata es de establecer vínculos comunicativos entre distintas formas de construir teoría y desarrollar esquemas metodológicos, que sean de gran importancia en la consolidación de estudios empíricos, analíticos y lógicos al interior de la sociología política y su interés con temas como la representación política, la identidad política, la acción colectiva y los ciclos de protestas sólo por mencionar algunos elementos, que hacen parte de la riqueza analítica del movimiento indígena boliviano en su procesos de transformación socio- política en la historia de América Latina y porque no del mundo politizado que sueña por una democracia más incluyente y que responde a las necesidades de la sociedad en medio de la crisis civilizatoria de estos tiempos.

Referencias bibliográficas.

- Bourdieu, P. (2001). La representación política. La Paz: Ediciones Plural.
- Cusicanqui, S. R. (2013). Oprimidos, pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia de 1900 a 1980. La Paz: UNIRISD-HISBOL- CSUTCB.
- De Sousa Santos, B. (2008). Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales. Bolivia: Waldhuter.
- Dubet, F. (1989). De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto. *Estudios sociológicos*, 7(21), 519-545.
- Eliasoph, N., & Lichterman, P. (2010). Making things political. En J. R. Hall, *Handbook of Cultural Sociology* (págs. 483-493). New York: Routledge.

- García Linera, Á. (2009). La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia. Bogotá: Siglo del Hombre Editores - CLACSO.
- Loeza, R. L. (2010). Identidades, subjetividades y actores sociales. México: UNAM - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Meiksins Wood, E. H. (2000). Repensar la estructura y la superestructura; La clase como proceso y como relación. En E. H. Meiksins Wood, Democracia contra Capitalismo (págs. 59-126). México: Siglo XXI/UNAM/CEIICH.
- Quiroga, J., & Flores, P. (2010). La lucha de los movimientos indígena originarios campesinos por sus derechos como aporte fundamental en la construcción del actual proceso histórico boliviano. Ecuador: Programa Andino de Derechos Humanos - Universidad Andina Simón Bolívar.
- Svampa, M., & Stefanoni, P. (2007). Álvaro García Linera: 'Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas. OSAL, 8(22), 143-164.
- Tapia, L. (2005). La cuarta derrota del neoliberalismo en Bolivia. OSAL, 6(17), 153-158.
- Tarrow, S. (2004). El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política. Madrid: Alianza Editorial.
- Thompson, E. P. (1984). Tradición, revuelta y conciencia de clases Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. En E. P. Thompson, La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases? (págs. 13-61). Barcelona: Ed. Crítica.
- Tilly, C. (2007). Violencia colectiva. Barcelona: Hacer Editorial.
- Wallerstein, I. (2003). Nuevas revueltas contra el sistema. New Left Review en español No. 18, 93-103.
- Wright, E. O. (1997). Rethinking once again the Concept of Class Structure. En J. R. Hall, The reworking of class analysis (págs. 41-72). London: Cornell University Press - Ithaca.



ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO.

ISSN: 2343-6131 / DEP. LEGAL: PP 201202ZU4143

AÑO 6. N° 7. ENERO-JULIO 2018 pp. 63-75

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT

Pensar al Estado: democracia y plurinacionalidad. Aportes teóricos de Álvaro García Linera

Think to the State: democracy and plurinationality. Theoretical contributions of Álvaro García Linera.

Kenya Barroso Peña

Nilson Martínez

Rafael Larez Puche

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt

Centro de Estudios Geo-Históricos y Socio-Culturales

kenyakary@hotmail.com

RESUMEN

El principal desafío de este artículo apunta hacia la profunda crisis del Estado liberal en América Latina. Los distintos movimientos sociales que desde el siglo XX hacen vida en nuestro continente exigen una ruptura radical con el proyecto político de la sociedad moderna que responde a la reproducción y permanencia del mercado y sus lógicas instrumentales. Esto implica, pensar una democracia *otra* que permita la participación de los distintos actores sociales. De manera que, este proyecto de Estado y democracia asume el compromiso de reconocer que en los territorios de Latinoamérica existe una plurinacionalidad que reúne todas las expresiones identitarias que demandan estar en los diferentes proyectos políticos. Asumimos que la propuesta de Álvaro García Linera resulta ser la más pertinente en el debate político en torno a una nueva forma de pensar al Estado. Esta investigación recurre a un análisis hermenéutico crítico y liberador fundamentado en la revisión bibliográfica-documental del autor a estudiar.

Palabras clave: Estado, democracia, plurinacionalidad, Latinoamérica.

ABSTRACT

The main challenge of this article points to the deep crisis of the liberal state in Latin America. The different social movements that have made life on our continent since the 20th century demand a radical break with the political project of modern society that responds to the reproduction and permanence of the market and its instrumental logics. This implies thinking of another democracy that allows the participation of the different social actors that make life and link with the different sectors that represent diverse identities and other alterities. So, this project of State and democracy assumes the commitment to recognize that in the territories of Latin America there is a plurinationality that brings together all the symbolic and identity expressions that demand to be in the different political projects. We assume that Álvaro García Linera's proposal, both theoretical and practical, due to his experience in refounding the Bolivian State, turns out to be the most pertinent one in the political debate around a new way of thinking about the State. This research uses a critical and liberating hermeneutical analysis based on the bibliographical-documentary review of the author to be studied.

Keywords: State, democracy, plurinationality, Latin América.

Introducción:

América Latina es en la actualidad escenario de la consolidación política y cultural de los movimientos sociales progresistas que a mitad del siglo pasado surgieron y se manifestaron en contra del sistema mundo capitalista y sus políticas económicas. Estos movimientos, desde sus territorialidades se resistieron y resisten a la continuidad de los Estados liberales y su concepción globalizadora de la democracia, ciudadanía y participación.

Ciertamente, la crisis de la modernidad comienza por un rechazo radical a la forma universalizadora y homogénea de concebir la política en territorios donde la diversidad cultural es producto de los distintos mundos que allí se presentan, es decir, el pensamiento ilustrado afronta que, en el caso de Latinoamérica, existen un conjunto de elementos socio-históricos asimétricos que no responden a la conformación de un pensamiento único.

En el intermedio de este desconcierto sobre propuestas teóricas que respondan a las dinámicas que sienten y viven los territorios, se suma una crisis mundial de la economía-mundo en tanto que,

los poderosos centros del mercado dejan de ser asimilados por las alternativas democráticas que exigen nuevas formas y prácticas al Estado.

Las democracias progresistas creen y asumen que los procesos de construcción político-sociales deben confrontar definitivamente al Estado liberal, que ha sido estructuralmente el mecanismo de legalización de las intenciones que buscan los centros del mercado para poder seguir minimizando las posibilidades de estabilidad democrática de los territorios.

Es en este punto donde resaltan las experiencias democráticas que Latinoamérica ha tenido desde 1998 con la llegada de Hugo Chávez a la presidencia de Venezuela. Este hecho es el punto de partida para que el pensamiento progresista latinoamericano haya alcanzado en primera instancia su presencia en la institucionalidad liberal y posterior – en algunos casos exitosos como Bolivia – la transformación estructural del Estado.

Por lo expuesto, resulta pertinente estudiar la propuesta política de Álvaro García Linera como uno de los actores sociales que reflexiona y participa en ese contexto de conflictividad con el Estado liberal. En la obra del escritor se plantean distintos escenarios transversales que permiten construir una propuesta política que se construya desde la democracia que reconoce y convive con el sentir de alteridad que existen en sus distintos entornos sociales. Para la interpretación de su pensar, se recurre a constituir esta investigación desde los elementos discursivos más desarrollados que creemos recaen en la plurinacionalidad; -como el reconocimiento a través del diálogo intercultural de las distintas formas simbólicas de convivir y pensar – y la democracia construida a partir del sujeto y su exigencia en sí mismo de apostar por lo público en tanto participación protagónica y colectiva.

El Estado en el presente: Conceptos y principios.

Resulta importante develar principalmente cuales son las prácticas fundamentales de lo que hoy se entiende por Estado. Esto, antes de cualquier propuesta que aporte a los desafíos que exige hoy América Latina, es imprescindible para fortalecer aún más la crítica.

En principio, para García Linera (2015a), el Estado es una correlación de fuerzas, que se evidencia en una “cotidiana trama social entre gobernantes y gobernados, en la que todos, (...) intervienen en

torno a la definición de lo público, lo común, lo colectivo y lo universal". Si bien esta es la definición más democrática que existe en torno al Estado actual, ya ésta demanda varias interrogantes como ¿qué tan cierto es que los gobernados participan en la decisión de lo público y universal?, ¿permite el Estado liberal estas intervenciones?

A la búsqueda de respuestas para las últimas interrogantes García Linera (2015a) plantea que el Estado es materia, y que es un proceso de monopolización y universalización. Ahora bien, el autor plantea que los "pocos" que conforman el monopolio son los que deciden lo que antes nos interrogábamos: lo público, lo común. Plantea el autor:

Decimos que el Estado es materia, porque cotidianamente se presenta ante el conjunto de las y los ciudadanos como instituciones en las que se realizan trámites o certificados, como leyes que deben ser cumplidas a riesgo de sufrir sanciones, y como procedimientos a seguir para alcanzar reconocimientos o certificaciones, por ejemplo, educativas, laborales, territoriales, etc. (García Linera, 2015a:5)

Ciertamente, quienes conforman el monopolio son los que conforman entonces esas instituciones, a su vez, representantes del Estado. Al momento que las y los ciudadanos deben ser legitimados por el conjunto de procedimientos impuestos por las instituciones, es evidente que no son éstos los que deciden en su totalidad lo público y lo común.

En este punto evidenciamos uno de los principales componentes del Estado y sus instituciones: la dominación a través de la universalización. Es decir, el Estado como proceso de estabilización de lo común impone un conjunto de elementos que implican la organización uniforme de las mentalidades de los sujetos. Las prácticas del Estado se convierten entonces en "la constante formación de las estructuras mentales con las que las personas entienden el mundo existente y con las cuales actúan ante ese mundo percibido" (García 2015a:6).

Es acá donde el proyecto liberal sobre el Estado se fortalece, pues lo hace instrumento de dominación para que los sujetos actúen de acuerdo al marco de interpretación que éste regula. Es decir, no cabe posibilidad de pensarse otros esquemas mentales fuera de lo que el Estado

plantea como sistema y como mundo. Esto afectaría incluso en el mundo interno del sujeto ante el externo, puesto que las decisiones se regulan por la estructura simbólica que el Estado impone a la sociedad.

En cierta medida, se podría decir que el Estado es la manera en que la realidad dominante escribe su gramática de dominación en el cuerpo y en la mente de cada persona (...) y a la vez representa los procedimientos de producción simbólica, discursiva y moral con los que cada persona y cada cuerpo colectivo se mira a sí mismo y actúa como cuerpo en el mundo. (García, 2015a:6).

De manera que, el monopolio del que hablamos no sólo se refiere a la cuestión institucional, sino incluso a un monopolio en el marco de la lógica y del sentido común, a partir de allí, la legitimación por parte de los sujetos-individuos comienza mediante el proceso de universalización de los saberes, derechos y simbologías.

Según García (2015a) "El Estado es un proceso histórico de construcción de lo común (...) simultáneamente es monopolizado por algunos (los gobernantes); produciéndose precisamente un monopolio de lo común". (p.7). En ese proceso de construcción el autor plantea que el Estado como otra herramienta de legitimación asume la producción de "bienes comunes", que favorecerán a la sociedad por igual pero que están al mando de unos pocos que controlan el monopolio.

En este punto, García Linera expresa que "nos referimos a bienes comunes construidos para todos (primera comunidad), pero que son organizados propuestos y liderizados por unos pocos (primer monopolio)" (2015a:8). Acá, en este punto se expresa y legitima lo que el mismo autor plantea como la naturalización de la dominación.

Los desafíos de América Latina y sus movimientos sociales en tanto progresistas entonces implican plantearse otras dimensiones en cuanto a la funcionalidad del Estado, que se entienda como parte conflictiva con los monopolios y democratice verdaderamente el sentir público de la ciudadanía y la política. El Estado, debe entenderse como un espacio de verdadera correlación pero de prácticas discursivas que vayan haciendo de la democracia un ejercicio participativo que reconoce y convive con pensamientos asimétricos, de contextos históricos distintos, respaldados por una institucional-

dad que se construye a partir de las realidades y las dinámicas territoriales.

De la democracia de élites a una democracia de movimientos

García Linera (2015b), expone que la democracia tiene distintos retos, principalmente, el de ampliarse como campo donde se presentan las diversas visiones de los actores miembros de diferentes territorialidades y no de ser un instrumento para la legitimación de los proyectos individuales de las élites. Si asumimos válida esta tesis, estaríamos afirmando que las democracias en Latinoamérica están en crisis debido a su composición que responde, de manera ineludible, al proyecto político de la sociedad moderna y a la lógica del mercado. La democracia en clave liberal, ha sido entendida como un proceso de confrontación de “proyectos (de) políticos” que resultan victoriosos en tanto mayor afinidad tengan con la institucionalidad y la normalidad establecida o siempre y cuando la élite que representan pueda tener acceso a los instrumentos de dominación fortalecidos. Al respecto, el autor plantea:

La actual invención dominante del significado de democracia en el ámbito intelectual, en su versión liberal, minimalista y procedimental, construye el concepto en los términos de la formación de un orden regulatorio del proceder político. Ya sea como método de selección y renovación de gobernantes y/o como modo de resolución de conflictos (...). (García, 2015b:15).

La presunción liberal de la democracia que se ha mantenido en nuestro continente y que en la actualidad domina los sistemas de participación define – según García – al espacio democrático como un escenario elemental para concretar un “orden” o una “norma” que pertenece a un gobernante de turno y a su “proyecto político”. De manera que el sitio de la democracia se ubica como un proceso para legitimar las élites que se han incrustado como idóneos para practicar la política. García Linera expone:

Bajo esta mirada procedimental, la democracia se entiende como un artefacto, como un conjunto de reglas que permite la selección de élites que atienden la agregación de intereses privados y cuyo resultado final es la “voluntad general”. De esta manera, la democracia se define como un instrumento que permite la selección de los “más capaces” para la administración de lo público o como instrumento para atenuar conflictos entre múltiples intereses individuales. (García, 2015b:16).

El carácter individual que la mirada liberal otorga al hecho democrático permite que, la discusión en ese espacio no sea en torno al reconocimiento de las propuestas plurales de los distintos territorios, sino que se reduzca a la resolución de conflictos individuales que se desafían en pro de estabilizar y hacer perdurar a su élite en el poder. Para García (ibid), es un papel similar al del mercado en tanto su política de asignación de recursos.

La política, entendida como gestión de las libertades de una sociedad, aparece reducida a una competencia entre ofertantes (los “políticos”) y consumidores o usuarios (los “votantes”) (...), replicando la lógica industrial fundada en la propiedad y apropiación privada de las condiciones de producción. (García, 2015b:20).

De tal forma, la democracia desde esta concepción se afianza como parte del proyecto político del mercado universal, García Linera así lo expone argumentando que, la competencia planteada en el escenario democrático responde a la legitimación de los instrumentos de la racionalidad tecno-científica como herramientas fundamentales (medios de comunicación, centros de poder económico, transporte) para asumir la institucionalidad política. De manera que la democracia, es sólo un “medio temporal” para alcanzar la institucionalidad que, al ser electa por una “voluntad general” o una voluntad de individualidades, separa a ésta de cualquier voluntad personal-diferente de opinar en torno al diseño de las políticas.

De modo que este sistema de reproducción de voluntad de individualidades para García Linera resulta ser no más que un sistema de conservación de fuerzas dominantes que han perdurado por tener el control de las herramientas que definen el juego democrático en la sociedad liberal. Se entiende que estamos ante un “reciclamiento político” que se valida de acuerdo a un sistema que concibe la voluntad de individualidades como un proceso para otorgar mayor validez a una “opinión general” que se expresa desde la capacidad comunicativa de cada “fuerza” política (dominante). La democracia en conclusión, cumple el mismo papel que el mercado al proyecto capitalista mundial, la diferencia es que ésta, es un proceso “competitivo” de “ofertas” por controlar lo público donde los “electores” representan una cuantificación que escoge el orden que lo va a regular y que no le va a permitir expresar “cómo desea vivir”. (García 2015b:25).

Se plantea entonces que el desafío de la democracia en América Latina es, primordialmente, su ruptura con la presunción política de la sociedad moderna y del mercado, esto implica que, en el espacio político puedan reconocerse los derechos a la convivencia en común que tiene la humanidad. Una democracia entendida como el espacio idóneo para el convivir y la participación de las distintas formas de pensar y discutir es el reto que nos trazamos al momento de repensar la praxis política desde Latinoamérica. Al respecto, García Linera esboza:

En términos generales, se puede entender la democracia como una manera de organizar la gestión del bien común de una sociedad, el modo de esa gestión, la amplitud de ese bien común y las propias características de la comunidad que quiere definirse en torno a ese bien. (García, 2015b:31).

Bajo esta mirada, la democracia es el escenario propicio entonces para el reconocimiento permanente de las particularidades presentes en las comunidades, es decir, la democracia más allá de “cuantificar” a las individualidades, las reconoce, convive con ellas y le permite participación política para que expresen su forma de “vivir”. De manera que, “Hay democracias en tanto hay más personas que desear intervenir en la dirección general de la sociedad porque están dispuestas a producir directamente el contenido de los vínculos que los unen a los demás”. (García, 2015b:32).

Entendida de esta forma, la democracia rompe radicalmente con las prácticas del mercado y de la razón de la competencia por lo público, precisamente se convierte lo público, más allá del espacio de producción de “los políticos”, en el lugar de encuentro donde todos en igualdad de reconocimiento exigen constante discusión en torno a las políticas para la conservación de su buen vivir y de su continuidad histórica como ser corpóreo portador de una alteridad, pero consciente de que otros participan en esas políticas, la modifican, la renuevan y exigen sentirse representados en ella.

Democracia es, entonces, ampliación de lo político, creciente ruptura de los monopolios de la política, continua renovación de las instituciones políticas para dar paso a responsabilidades ampliadas de un número mayor de miembros de la sociedad. Democracia es movimiento, flujo, revocatoria, ampliación de la capacidad de decidir. (García,

íbid).

La ampliación del hecho político y democrático en clave plural, define a éstos como un necesario escenario de debates de los distintos movimientos que claman la afirmación de sí mismos en la institucionalidad política. Así, queda planteada una democracia de movimientos, un Estado de inclusión, una participación plural, de universalismos concretos y la nunca acabada discusión en torno a la emancipación de la democracia liberal.

La consolidación definitiva de la ciudadanía intercultural y el proyecto plurinacional

El proyecto de la plurinacionalidad se concibe como la alternativa a la concepción universalista de “nación”. Es decir, no se plantea desde esta perspectiva plural de las naciones que el territorio está representado en una única nación que reúne todas las valorizaciones, creencias, simbologías, discursos y culturas, al contrario, se plantea que existe una diversidad cultural que a su vez manifiesta el sentido pluralista de las formas de co-existir en comunidad, de pensar desde las asimetrías y diferencias, y de reconocer las distintas representaciones de las identidades-altéritudes. Sobre una concepción práctica de “nación”, el autor refiere:

Una nación existe cuando los connacionales, independientemente de donde estén y la condición económica que posean, creen participar de una hermandad histórica de origen y de destino cultural, que han de traducirse, luego, en derechos que las diferencia de otras naciones. (García, 2015b:101).

Esta mirada plural de las comunidades en los territorios implica afirmar que existen diferencias entre culturas, que las prácticas discursivas y sociales de éstas comunidades son el resultado de un devenir histórico-cultural de sus seres humanos. García (íbid) describe que este tipo de pluralidad de identidades constituye configuraciones simbólicas diferentes, de visiones del mundo, de formas organizativas, de saberes y prácticas culturales y de apegos territoriales.

La comunidad política como el lugar de la ciudadanía multicultural es, entonces, un proceso de construcción colectiva en el que las diversas identidades étnico-nacionales excluidas son reconocidas en sus prerrogativas y poderes en tanto colectividades cul-

turales. Esta ciudadanía diferenciada puede asumir varias formas, como el Estado autonómico o el Estado multinacional. (García, 2015b:73).

El planteamiento de García Linera sobre el asunto de la plurinacionalidad apunta hacia la necesidad de co-participación política que exigen las distintas colectividades, esto quiere decir, que el espacio político plurinacional construye los procesos de acción social de forma colectiva, reconociendo que existe una ciudadanía que es diferente. De manera que, estas comunidades en tanto diferentes, también conceptualizan y practican el poder diferenciadamente, lo que conlleva a un espacio público de conflictividad, reconocimiento, diálogo y consenso entre culturas.

De lo que se trata, entonces, es de garantizar, mediante una concepción pactista del poder, la convivencia mediante la articulación de la pluralidad en la unidad política común de una sociedad diferencial, esto es, que tiene algunas comunidades nacionales y otras que no lo son. (García, 2015b:75).

De manera que ésta forma de practicar el poder debe traducirse en una institucionalidad que sea plural y que erradique de sus procesos la concepción universal sobre la nación y la ciudadanía. Acá, estamos afirmando lo que García Linera denomina como un “Estado plurinacional”. Esta refundación del Estado en clave intercultural, implica que el mismo sea un espacio público donde la institucionalidad está al servicio del reconocimiento, legitimación y respeto a las diferencias, es decir, un Estado que al contrario de anular desde sus políticas las prácticas discursivas y culturales de las comunidades, las promueve en el marco de la construcción de los espacios públicos como espacios de participación política plural y decisiva.

El Estado Plurinacional además se traduce en el reconocimiento práctico, institucional de la igualdad de oportunidades los pueblos, de los idiomas oficiales, reconocimiento de todas las identidades, posibilidad de ser educado en su propio idioma si uno lo desea y si no, sólo aprender el castellano, reconocimiento de los idiomas indígenas en igualdad de condiciones en la escuela, colegio, universidad e instituciones públicas del Estado. (García, 2009:17).

La igualdad de oportunidades, en este caso, no se reduce al hecho de po-

der escoger “democráticamente” las representatividades impuestas por las élites políticas, se trata de que la institucionalidad del poder asuma el reconocimiento a los derechos, en tanto diferentes todos, que exigen las comunidades y las identidades. García Linera plantea que las instituciones del Estado en su carácter de públicas, deben asumirse precisamente como parte de una sociedad diferencial que convive por su capacidad de coacción política. Esta coacción, no puede ser más el instrumento idóneo de las élites para la resolución de conflictos, sino que debe ser el espacio público donde se debaten las diferencias para construir una institucionalidad que pueda ejercer su deber práctico en pro del “buen vivir” de las comunidades.

Conclusiones

Las comunidades políticas, entendidas así desde el proyecto plurinacional, han co-existido en sus diferencias aún con la imposición de la concepción universal del Estado. La lógica moderna del mercado fundó una práctica institucional del poder que anuló la posibilidad de participación política desde las diferencias, por su carácter totalista y su visión tecno-científica de la ciencia política. Aunado a ello, se suma la consolidación mundial del capitalismo como proyecto político y el eurocentrismo como pensamiento colonial dominante.

América Latina sin embargo, ha suscitado desde su ausencia - como expone Hinkelammert - el levantamiento de los movimientos sociales como expresión de disidencia y ruptura con el Estado liberal. Esto ha provocado que las exigencias de los movimientos fueren a los Estados liberales a incluir en sus instituciones criterios para el reconocimiento de los mismos. Experiencias de transformación del Estado en América Latina han surgido, sin embargo, la mayoría ha reproducido la concepción totalista del mercado desde discursos populistas.

La profundización de las refundaciones del Estado se tornan urgente puesto que, la reproducción totalista del poder se esconde tras discursos progresistas que no permiten la participación política de las comunidades e identidades, aislando este papel a la representatividad democrática y fundando nuevas élites políticas enmascaradas en discursos de izquierdas. De manera que, necesario es reconocer por parte del Estado, que las comunidades no pueden seguir siendo una sumatoria más para la legitimación de una élite en el poder. Se trata de que estas comuni-

dades tengan posibilidad de debatir sobre sus derechos entendiendo la institucionalidad como un espacio de aglomeración de diferencias.

La experiencia del Estado Plurinacional de Bolivia y la producción teórica de Álvaro García Linera nos invita a repensarnos no como comunidades e identidades que resuelven una mediación para el ascenso de una élite, sino como comunidades que deben ser reconocidas en coacción política con otras comunidades desde sus diferencias. Aquí, se trata de que la institucionalidad del poder rompa radicalmente con la concepción totalista de la modernidad y asuma a las comunidades desde el reconocimiento de sus lenguas, culturas, economías y sus prácticas sociales.

Por tanto, se trata de ceder las prácticas del poder, entendiendo que existe una sociedad de comunidades y sujetos diferentes. El ejercicio del poder que en la actualidad recae en la élite que controla la institucionalidad está legitimado incluso por esas formas generalizadoras de la voluntad de los sujetos sociales. Se apuesta por determinar autonomías a comunidades que desde sus particularidades y asimetrías puedan desde la coacción política, asumir una institucionalidad que posibilite su inserción y su participación activa y protagónica.

De manera que, afirmamos que el proyecto plurinacional e intercultural de la política tiene su vigencia en tanto a su carácter refundador y transformador, pero, sobre todo, en su carácter de radicalidad y de rompimiento definitivo con el proyecto mundial del capitalismo. Los movimientos sociales no podrán reflejarse nunca en un sistema que los niega, que no propicia la democratización del poder y que apunta sólo a que el Estado sea un reproductor de la lógica instrumental y totalista del mercado. Al contrario tiene su carácter protagónico en un Estado pensado desde la pluralidad de los sentimientos, coexistencias y culturas.

Referencias:

GARCÍA LINERA, Álvaro. (2015a). *Estado, democracia y socialismo*. Conferencia dictada por el Vicepresidente Álvaro García Linera, en la Universidad de la Sorbona de París. Recuperado de <http://www.vicepresidenciadeboliva.com.bo>

GARCÍA LINERA, Álvaro. (2015b). *Democracia, Estado, Nación*. Caracas. Trinchera

GARCÍA LINERA, Álvaro. (2015c). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. México D.F. CLACSO.

GARCÍA LINERA, Álvaro. (2009). El Estado plurinacional. En: *Discursos y ponencias del ciudadano Vicepresidente Álvaro García Linera*. La Paz. Año 3. Número 7. Vicepresidencia del Estado Plurinacional. .



ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO.

ISSN: 2343-6131 / DEP. LEGAL: PP 201202ZU4143

AÑO 6. N° 7. ENERO-JULIO 2018 PP. 77-90

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT

Jean Paul Sartre: breves reflexiones sobre su pensamiento anticolonial

Jean Paul Sartre: brief reflections on his anticolonial thought.

Marcos Govea

Marielvis Silva

Universidad Del Zulia

marcosmvgf@hotmail.com

RESUMEN

Sartre es un interlocutor privilegiado para cualquier filosofar que pretenda estar a la altura de las exigencias de nuestro tiempo porque es uno de los primeros filósofos europeos que asume la perspectiva del conflicto norte-sur como clave de interpretación de nuestro mundo actual, cabiéndole el mérito de haber hecho de la crítica al colonialismo como ideología de la destrucción sistemática del otro una cuestión filosófica de primera importancia. De este modo Sartre hace de su filosofía una práctica de la solidaridad política y cultural que, asumiendo la perspectiva del hombre oprimido, denuncia el racismo y el sexismo de la universalidad europea.

Palabras Claves: Sartre, Libertad, violencia, colonialismo.

ABSTRACT

Sartre is a privileged interlocutor for any philosophizing that seeks to height to the demands of our time because it is one of the first European philosophers who assumes the perspective of the North-South conflict as key to understanding our world today, it being the merit of I have made the critique of colonialism as an ideology of systematic destruction of the other philosophical question of prime importance. Thus Sartre makes his philosophy a practice of political and cultural solidarity, assuming the perspective of the oppressed man denounces racism and sexism of European universality.

Keywords: Sartre, Freedom, violence, colonialism.

Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio. Basta que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que reconozcamos lo que hemos hecho de nosotros mismos..... Ustedes, tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre...

Jean Paul Sartre, prólogo a los “Condenados de la Tierra” de Franz Fanon

Uno de los principales puntos, para entender la filosofía anticolonialista de Sartre, se encuentra en su teoría de la libertad o de ser libres y con ello la teoría de la violencia. Esto, pone de manifiesto la idea que tiene el autor en contra del colonialismo, neocolonialismo, racismo y todo aquello que priva la libertad humana. En su obra, *El ser y la nada*, aparece una frase que abarca claramente, el núcleo de la filosofía y la acción personal del autor, a saber, “la terrible necesidad de ser libre que es mi destino” (Sartre, 1993: 475) En otras palabras, la vocación por la libertad del yo, así como la concepción en extremo “negativa” de esa libertad, en los términos que emplearía Isaiah Berlín, son dos aspectos centrales y claves hermenéuticas primordiales para entender a Sartre.

Berlín habla de dos conceptos de libertad, según los cuales aquélla puede verse como “negativa” o “positiva”. La idea “negativa” de la libertad es más individual que social, y existe en la medida en que uno encuentra menos trabas y obstáculos para decidir el rumbo propio según su criterio: “Mientras menor sea la autoridad que se ejerza sobre mi conducta; mientras ésta pueda ser determinada de manera más autónoma por mis propias motivaciones – mis necesidades, ambiciones, fantasías personales –, sin interferencia de voluntades ajenas, más libre soy” (Vargas, 1983: 414). En tanto que la libertad negativa es individualista y aspira limitar y –llevada a extremos– eliminar los límites al ejercicio de la autonomía personal, la concepción “positiva” es más social, y estima que “hay más libertad en términos sociales cuanto menos diferencias se manifiestan en el cuerpo

social, cuanto más homogénea es una comunidad".(Vargas, 1983: 415).

En cuanto a Sartre, no obstante, su versión de la libertad "negativa" es extrema. Así lo confirmó, con característico radicalismo, en un ensayo parcialmente autobiográfico de 1961, cuando dijo que "en el fondo de mi corazón, yo era (en los años 40 principalmente) un rezagado del anarquismo". (Sartre, 1966:167). Sartre habla acá en el pasado, pues pretendía haber superado ese "anarquismo" de sus primeros tiempos, a través de su esfuerzo por integrar en el plano filosófico y de la acción histórica su existencialismo (una filosofía profundamente individualista), con el marxismo. Sin embargo, Sartre no sólo fracasó en su intento de ensamblar dos visiones del mundo esencialmente antagónicas, sino que en el camino comprometió su honestidad intelectual, y convirtió lo que en principio fue una filosofía de la violencia de los individuos entre sí, en una filosofía de la violencia como eje y destino de la historia y de la colectividad humana en general.

Para aproximarse al universo intelectual sartreano hay que mantener focalizadas tanto su pasión por una concepción absoluta de la libertad del individuo – muy diferente a la idea de libertad bajo la ley del liberalismo –, así como su hegeliana convicción de que "en el origen de todo, siempre está en primer lugar la negación" (Sartre, 1966:145). Descartes, Hegel y Heidegger, y no Carlos Marx, a pesar de los esfuerzos de Sartre en su *Crítica de la razón Dialéctica*, son los fantasmas que deambulan a través de los enrevesados y laberínticos pasadizos de la filosofía sartreana. Sartre quiso mostrar la inteligibilidad de toda historia, aunque no toda ésta es susceptible de una adecuada comprensión (es decir, de ser aclarada por la intencionalidad de los agentes históricos). En síntesis, dice Aron, Sartre intentó establecer que "no hay límite para la intelección en el sector ontológico que exploran las ciencias humanas, por un lado, y, por el otro, que la entera historia se vuelve comprensible en la medida en que se acerca a la aventura de una conciencia. Para conciliar estas dos proposiciones, afirma que la totalización de y por la conciencia individual no difiere en naturaleza de la totalización de y por la historia humana". (Aron, 1975:34). Según la *Crítica*:

El experimentador debe, si la Unidad de la Historia existe, captar su propia vida como el Todo y como la Parte, como el lazo de las Partes con el Todo, y como la relación de las partes entre ellas, en el movimiento dialéctico de la Unificación; debe poder saltar de

su vida singular a la Historia por la simple negación práctica de la negación que la determina. (Sartre, 1963:143).

Para saltar de la existencia singular a la Historia universal, explica Aron, a Sartre le es preciso darse como hipótesis “el conocimiento total”, un conocimiento que se presume capaz de acceder a la Verdad de la Historia, pero que en concreto no pudo pasar de un primer tomo (editado en dos gruesos volúmenes) que aspira mostrar una verdad formal, la inteligibilidad del universo humano. El segundo tomo de la *Crítica*, que trataría de establecer, en palabras de Sartre, “que hay una historia humana con *una* verdad y *una* inteligibilidad” (Sartre, 1963:156), se quedó en el tintero. Igual cosa ocurrió con el tratado sobre moral prometido hacia el final de *El ser y la nada*. No resulta difícil entender por qué le resultó tan complicado a Sartre construir una moral, cuando se recuerda que en esa obra filosófica clave de sus primeros tiempos, se describe al individuo como un “proyecto de objetivación o de asimilación del prójimo” (Sartre, 1993:454), y al mismo tiempo se señalan, como las tres actitudes fundamentales hacia ese prójimo, el masoquismo, el sadismo, y el odio.

Para Sartre, hasta “el amor es conflicto”, y el ser humano lo que busca es apoderarse de la libertad del otro, reducirla “a ser libertad sometida a la mía”, pues “queremos apoderarnos de la libertad del otro en tanto que tal” (Sartre, 1993: 454-458). Considérense estos pasajes:

El masoquismo es una tentativa no de fascinar al otro por mi objetividad, sino de hacerme fascinar yo mismo por mi objetividad-para-otro, es decir, hacerme constituir por otro en objeto, de tal suerte que yo capte...mi subjetividad como un *nada*, en presencia del en-sí que represento a los ojos de otro. Se caracteriza como una especie de vértigo: no el vértigo ante el precipicio de roca y tierra, sino ante el abismo de la subjetividad ajena. (Sartre, 1993: 472) [...] El sadismo es un esfuerzo por encarnar al prójimo por la violencia y esa encarnación ‘a la fuerza’ debe ser ya apropiación y utilización del otro. (Sartre, 1993: 496) [...] El que odia proyecta no ser ya objeto en modo alguno; y el odio se presenta como una posición absoluta de la libertad del para-sí frente al otro...el odio es odio de todos los otros en uno solo. Lo que quiero alcanzar simbólicamente al perseguir la muerte de otro es el principio general de la existencia ajena. El otro al que odio representa, de hecho, a *los* otros. (Sartre, 1993: 509-510).

Cabe enfatizar que para Sartre, estas actitudes (masoquismo, sadismo, y odio hacia los demás) son “fundamentales”, ya que “todas las actitudes complejas de los hombres entre sí” no son otra cosa que “enriquecimientos” de las mismas. Ante semejante visión de las cosas, no debería sorprendernos que Sartre no haya sido capaz de desarrollar una moral, y luce como mínimo extraño que el padre del existencialismo haya tenido la audacia de sostener que su filosofía constituye un verdadero “humanismo”.

En su ensayo autobiográfico, *Las Palabras*, Sartre afirmó que durante la época en que escribió *La Náusea* (fines de los años treinta), él mismo era tan misántropo y ajeno a cualquier preocupación social como el héroe de su novela, el neurótico Roquentin, pero que: “Luego he cambiado” (Sartre, 1964:210). En ese ensayo, Sartre atribuye un papel crucial como motor de su cambio personal, a las experiencias de la resistencia anti-nazi y los conflictos políticos de la post-guerra. No obstante, todavía en medio de la ocupación alemana, cuando apareció publicado *El ser y la nada*, Sartre se mostraba como el individualista que siempre fue, y para el cual –como escribe en esa obra filosófica esencial– la “aparición de la mirada ajena” era una experiencia que para él casi rayaba en lo espantoso. De hecho, Sartre parecía ansiar ubicarse en “el rincón oscuro, en el corredor, (que) me devolvía la posibilidad de esconderme como una simple cualidad potencial de su penumbra” (Sartre, 1993:340-344).

Los fundamentos filosóficos expuestos en su primer gran tratado, con los cuales Sartre siempre se mantuvo solidario, se orientan a mostrar que nuestro acceso a la “realidad” sólo tiene lugar a través de nuestra percepción de la misma, y esa realidad existe en virtud de tal percepción. La conclusión, como con acierto apunta Judt, tiene que ser que aún nuestra propia existencia es resultado de la percepción de otro u otros. Los otros crean la identidad que yo pueda tener, y esta condición opresiva –contraria a la ansiada libertad– genera una batalla entre las personas por el control de la percepción. Cada individuo como ser “en-sí” confronta a otros “seres-en sí”, cada uno de los cuales es a su vez soberano y cada uno de los cuales es fuente de sentido para la totalidad de la experiencia. La incompatibilidad lógica entre estas miradas conflictivas produce una lucha permanente por la libertad, que constituye una condición universal de nuestro ser, y que no tiene fin, pues las diversas subjetividades permanecen separadas y condenadas a una infinita e irresoluble colisión.

Para Sartre, como ya se dijo anteriormente, hasta el amor “es conflicto”, una “hemorragia interna”, y lo que los seres humanos buscamos es “apoderarnos de la libertad del otro en tanto que tal”. (Sartre, 1993:458). Dadas estas premisas, cabe repetirlo, las dificultades de Sartre para cumplir el cometido de sustentar una ética existencialista no fueron casuales. Una “moral sartreana” es intrínsecamente inconcebible, pues si sólo existimos a ojos de los otros, por la *mirada* de los otros, entonces los juicios sobre nuestra conducta son también los de los demás: no somos intrínsecamente buenos o malos, culpables o inocentes, excepto en la medida en la que otros piensan una cosa o la otra; si ellos me encuentran culpable, entonces, para todo propósito práctico, *soy* culpable; no hay otro criterio con el cual juzgar mi conducta, menos que nada mi propio juicio sobre esa conducta, que carece de significado para los demás, en particular si soy yo el que lo asevero por mí y para mí mismo.

A pesar de la maestría verbal sartreana, la comparación sugerida no tiene sentido en el plano moral. El llamado “compromiso” que predicaba Sartre puede explicarse como parte de la lucha entre diversos sujetos que pugnan por arrebatarle o preservar su libertad, pero ciertamente no se trata de una lucha por la libertad de todos o por la justicia en un sentido social: comprometerse, según Sartre, es ser libre en el sentido de lograr un lugar “para-sí”, en medio del conflicto de los seres “en-sí”. De esta postura al compromiso político con la revolución proletaria hay un largo trecho, como en su momento lo señalaron pensadores como Camus y Aron, quienes con razón apuntaron que Sartre no podía, en función de sus propios planteamientos filosóficos, justificar razonablemente su salto hacia el marxismo. La conversión marxista de Sartre debe más bien ser vista como un intento de dar sentido a una existencia, la del intelectual “pequeño-burgués”, que es percibida por Sartre como despreciable y socialmente marginal. El individuo descrito en *La Náusea* y *El ser y la nada*, sin valores trascendentes, desarraigado y cargado de odio hacia la sociedad que le rodea, encuentra en el mito revolucionario una vía hacia la autenticidad, una herramienta que le permite romper las cadenas de su condición marginal. Así, el intelectual que traiciona su clase y su condición y se arroja bajo el manto del proletariado al menos es capaz de dar un sentido a su existencia, y el acto mismo de escribir adquiere una dimensión diferente, ya que, según Sartre, “se puede decir sin vacilación que la suerte de la literatura está ligada a la de la clase obrera” (Sartre, 1950:211).

“El hombre es libertad”, dice Sartre; estamos “solos, sin excusas”, “condenados a ser libres”; el hombre “no es otra cosa sino su proyecto”, la moral es “creación e invención” y “no hay otro universo que...el universo de la subjetividad humana”. (Sartre, 1968:20-31-45-55). Lo que nunca queda claro es el *contenido* de esa libertad y de esa moral: ¿por qué preferir el proletariado a la burguesía? ¿Por qué la revolución al orden establecido? Aron procura entender el giro marxista de Sartre, y con magnífico equilibrio sostiene que: “Finalmente, Sartre parece haber reconocido que *El ser y la nada* no conducía a una moral o que la sociedad actual excluye quizás una moral. En el mundo de la alienación, ninguna moral es posible, como no sea una moral de la rebelión”. El marxismo sartreano sustituye una moral, en tanto que consecuencia de la ontología de *El ser y la nada*, por una *política*: “La moral de Sartre deviene una política, pero, como esta política tiene como expresión la rebelión, sugiere una moral, pues tiende a exaltar la acción revolucionaria en cuanto tal” (Aron, 1975:98-99). Con base a estas premisas, el camino que Sartre toma en su intento de re-fundar el marxismo es necesariamente antropológico, no socioeconómico e histórico; se trata de una vía —la de la *Crítica de la razón Dialéctica*— subjetiva y abstracta, que le retorna a sus planteamientos y conceptos existencialistas. Vemos entonces aparecer en esa obra “los conceptos característicos de situación, proyecto y libertad.

Así mismo, en el universo sartreano, impregnado por la violencia, la reciprocidad como *coexistencia pacífica* no encuentra lugar alguno. Para escapar de la violencia como opresión, el hombre tiene que recurrir a la violencia como fraternidad-terror, en donde el terror “es el ligamen mismo de la fraternidad” (Sartre, 1963:689). ¿Puede la violencia tener fin? En algunos pasajes de la *Crítica*, Sartre pareciera vislumbrar la desaparición del marxismo y su sustitución por una “filosofía de la libertad”, cuando “el hombre esté libre del yugo de la escasez” (Chiodi, 1969:32); por otra parte, sin embargo, Sartre no deja lugar a dudas, a lo largo del tratado, sobre su visión de la aventura humana como una permanente lucha encarnizada contra la escasez. En caso, pues, de que esta última desapareciera, desaparecería también nuestro mismo carácter de hombres, o, dicho en otros términos, la singularidad de nuestra historia, cuya posibilidad y racionalidad están fundamentadas precisamente en la escasez. En esta escasez, no hay lugar para todos en la tierra; cada uno de nosotros deviene un peligro para los demás, y les amenaza de muerte al interiorizar esa condición de escasez, que le lleva a ver al otro como un “contra-hombre, inhumano, por cuyas manos le

vendrá la muerte” (Aron, 1975:32). Sartre lo resume de manera inequívoca:

Nosotros consideramos, pues, al nivel mismo de la necesidad y por la necesidad, que la escasez se vive prácticamente por la acción maniqueísta y que la ética se manifiesta como imperativo destructivo: *hay* que destruir. Es a este nivel, igualmente, que se debe definir la *violencia* como estructura de la acción humana bajo el reino del maniqueísmo y dentro del marco de la escasez. (la violencia) es la inhumanidad constante de las conductas humanas en tanto que escasez interiorizada, en pocas palabras, lo que hace que cada uno vea en cada uno a Otro, y al principio del Mal. (Sartre, 1963:209-221)

Sartre pretende querer *humanizarnos* a todos, y proclama su doctrina como un *humanismo*; su ruta, no obstante, no hace otra cosa que dirigirnos al imperio de una violencia sistemática y perenne como eje y destino de la historia, al antagonismo de las clases cada una de las cuales ansía la muerte de la otra en el avance del movimiento dialéctico cuya conclusión marca el advenimiento de la Verdad totalizante. En la admirable síntesis de Aron, para Sartre:

La dialéctica...se identifica en último análisis con la lucha, esto es, con la violencia. La praxis histórica, origen de La dialéctica, no merece el calificativo de racional sino en la medida en que por ella se realiza la Verdad totalizante. Esta Verdad, a su vez, no se realiza sino por la lucha de clases, o por la lucha de los oprimidos contra los opresores, esto es, por la violencia. La Razón dialéctica es violencia, y la Violencia, Verdad del marxismo, hasta el día en que otra filosofía, totalmente impensable hoy, una filosofía de la libertad realizada y no de la libertad realizándose por la violencia, ponga tiempo al momento del marxismo...” (Aron, 1975:49)

El periplo sartreano desde el odio masoquista y sádico de *El ser y la nada* hasta el odio totalizador de la *Crítica de la razón dialéctica*, atraviesa un mismo territorio sembrado de violencia, en el que sin embargo, y a pesar de todos sus esfuerzos, jamás queda plenamente claro cuáles son las razones que justifican una violencia sobre otra, cuáles razones le dan una justificación *moral*. Sartre se conmueve con la mirada de los desdichados, y entiende que ello es suficiente para justificar una elección política que a su vez sirve de fundamento a toda una teoría de la historia, vista como violencia de esos oprimidos contra sus opresores, violencia que es, hay que suponerlo, éticamente superior.

Ahora bien, el tema de la colonización es uno de los aspectos más importante que ha marcado de manera muy significativa a este pensador francés, y dada las evidencias anteriores sobre la teoría de la libertad y la violencia, Sartre nos habla de la situación del colonizado en su prefacio *Los Condenados de la Tierra* de Frantz Fanon, que de alguna manera justifica cómo en el proceso del colonialismo, la libertad y la violencia por parte de los europeos, han sido un tema fundamental, al momento de plasmar dicho planteamiento.

Un primer aspecto que marca Sartre, es que luego de la colonización por medio de la violencia, viene lo cultural. Para ello, se le otorga a una élite indígena el privilegio de "pertenecer". Se la educa en los valores de Occidente, que sepultarán los propios. A estos principios y valores Sartre los llama "la mordaza sonora" (Fanon, 1963:7), los grandes valores, las grandes palabras ocupan las bocas de los colonizados. "¡Partenón! ¡Fraternidad!". Pero los colonos toman ese humanismo -que es eurocentrismo- y lo usan para reprochar, justamente, la falta de humanidad del conquistador. Esto incluso es tolerable para Europa. Sartre ironiza "¿cómo? ¿Hablan solos? ¡Ved lo que hemos hecho de ellos!" (Fanon, 1963:9) Al fin y al cabo, lo que los negros querían, era asimilarse al europeo.

Fanon por su parte, viene a plantear otra cosa. Europa -dice- "no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina donde lo encuentra". (Fanon, 1963:10) Troquemos "Europa" por "Estados Unidos" y "Hombre" por "Democracia" y el texto tiene gran actualidad. Europa, para Fanon, está perdida. Se hunde en su inhumanidad, pero no pretende diagnosticarla para salvarla. No les habla a los europeos. Usando la lengua del colonizador, el francés, habla sólo a los colonizados.

Hay un cambio que Sartre señala que es fundamental: para Fanon, el europeo ya no es sujeto de razonamiento, es objeto del mismo. El colonizado es ahora el que razona. No denuncia: analiza para derrotar al colonizador. El europeo, además, ha creado diferencias sociales, raciales y políticas entre los colonizados. Luchar contra esas diferencias para barrerlas -dice Fanon- es ya luchar contra el europeo.

¿De dónde surgirá la lucha, esa rebelión? Del campesinado, que al haber sufrido mucho más que el proletariado urbano, es el que más se radicaliza. Si triunfa -dice Sartre- la revolución será socialista. Si, por el

contrario, triunfa la burguesía colonizadora, el imperialismo seguirá dominando, con exterioridades de soberanía. Los colonizados, entonces, deben unirse bajo la dirección del campesinado. Fanon es contundente: o se realiza el socialismo en todo el tercer Mundo o la liberación fracasará.

Sartre se pregunta ¿no teme Fanon que al revelar su programa se alerte a las Metrópolis? En absoluto. Por qué no deben temer los colonizados es una prueba del optimismo de la época: “pueden retardar ocasionalmente la emancipación, pero no la detendrán” (Fanon, 1963:11). Es decir, la emancipación es inevitable. De este optimismo estaba impregnada la militancia de los 70s.

Sartre, luego habla al europeo medio, al que disfruta el nivel de vida del primer mundo, sus logros, su cultura. Dice: “parecen olvidar que tienen colonias y que se asesina en su nombre. Y asoma entonces el tema de la violencia, de la “partera de la historia”. Europa –de mala gana- incluyó al antiguo proletariado en “la humanidad”, poseedora, de este modo, de derechos. ¿Por qué? Porque necesitaba un proletariado que tuviese libertad para vender su fuerza de trabajo. Pero ¿cómo someter totalmente al colonizado si lo incluyo en la especie humana, si por el hecho de haber nacido es sujeto de derechos? Sólo hay una forma: despojándolo de su humanidad. O mejor, no concediéndosela nunca. Son reducidos “al nivel de monos superiores” (Fanon, 1963:14). Pero esta aniquilación de la humanidad no puede ser total, porque el colonizado puede ser sujeto por el hambre hasta cierto punto. Tiene que rendir en su trabajo. Ahí es donde el colonizado, al no perder completamente su humanidad, puede orientarse hacia la descolonización. El odio, irremediablemente crecerá. Al colonizado le cuesta reconocer este odio. O mejor: le cuesta aceptarlo. Al levantar resistencias ante un impulso asesino que su moral no puede aceptar, este odio se transforma en violencia hacia sus semejantes. De ahí las infinitas guerras civiles entre oprimidos. Otro mecanismo de dominación, que favorece al opresor, es el fervor religioso.

Es que la violencia colonial sólo puede ser barrida por una violencia mayor. Es una guerra total, sin cuartel. En esta batalla, el colonizado recupera su humanidad. Aquí Sartre lanza otra frase lapidaria:

Porque en los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la

vez a un opresor y a un oprimido. Quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo nacional bajo la planta de sus pies. (Fanon, 1963:20)

Esta violencia –advertirá Fanon- no puede nunca ser desorganizada, no se debe caer en el espontaneísmo. Si bien hay improvisación, en un primer momento, la organización es fundamental. La lucha será feroz, y la crueldad colonial se exacerbará. Sartre habla de “cuadrillas de ratisages”, es decir, cuadrillas de cazadores de ratas. Este término colonial revela varias cosas: el infinito desprecio del europeo, pero también la deshumanización; el colonizado es comparado con un roedor.

Esta operación se verifica en general desde la cultura occidental hacia las culturas dominantes. Abundan los ejemplos en la historia argentina donde el aborigen y el gaucho son comparados –y tratados- como animales. Esa cultura occidental, basada en el humanismo como logro fundamental... pero ese humanismo –nos dice Sartre- es una mentira; el europeo predica la no violencia pero participa del pillaje colonial. “Su pasividad –le dice a los europeos- no sirve sino para alinearlos del lado de los opresores” (Fanon, 1963:23). La culta Europa, sus palacios, sus valores, su humanismo, todo es fruto del saqueo. Mientras este continente se llenaba la boca con palabras como “Libertad, Igualdad, Fraternidad, Patria” engendraba otras: “cochino negro, cochino judío”, etc. Esta Europa tiene su extensión, hoy potenciada, en América del Norte.

Sartre plantea otra cuestión central: nosotros –los europeos- creíamos que “hacíamos hombres” a los indígenas, dándoles el humanismo, la cultura occidental, etc. Pero no, resulta que los indígenas se hacen hombres “en contra” nuestra, lo que quiere decir que “somos enemigos del género humano; la élite descubre su verdadera naturaleza: la de una pandilla” (Fanon, 1963:24). No se puede hallar un solo valor europeo que no esté manchado de sangre. ¿Qué será entonces del viejo continente? Está perdido, porque ha perdido su humanidad al ser opresor. Ya no genera transformaciones revolucionarias, sino que lucha contra ellas. De allí que Sartre dice “[...] éramos los sujetos de la historia, [...] ahora somos sus objetos” (Fanon, 1963:25). ¿Quiénes ahora el sujeto? Sin duda alguna, el Tercer Mundo. Es allí donde, mediante la búsqueda de su humanidad, el hombre plantea la revolución. Y esta –insiste Sartre- es inevitable. Los mercenarios sólo pueden retra-

sarla. Hoy hemos podido comprobar, lamentablemente, que pueden algo más. La batalla, para el opresor –afirma Sartre– está perdida de antemano.

A partir de éste análisis, Sartre se convirtió en uno de los mayores exponentes de la **Negritud** al escribir su poesía *Orphée noi* (Orfeo negro), aquí, él resume todo lo referente a este movimiento, que sirvió de introducción a una antología de poetas negros. A pesar de que Sartre era un filósofo francés, se consideraba un anticolonialista. Para él, la poesía de la negritud era la única revolucionaria que se escribía en francés, y el lirismo de Césaire no tenía nada que envidiar a los residuos surrealista de Éluard (considerado el maestro de la poesía surrealista) o Aragon (uno de los fundadores del surrealismo). La negritud y la idea de un alma, insistiría Sartre, eran reivindicaciones transitorias. Los negros diferían de otras víctimas del capitalismo: no podían optar por negar su diferencia, como podían hacer algunos judíos, y, a diferencia de sus colegas blancos, un campesino o un obrero negro, «oprimido en su raza y debido a su pertenencia a ella, tenía que cobrar conciencia en primer lugar de esa pertenencia». El reflejo identitario era la condición previa para una solidaridad más amplia con la clase obrera europea.

Sartre consideraba que la negritud era la toma de conciencia de los negros, la cual se iniciaba con la aceptación de su color, pues era a partir de éste que se les oprimía. Para Sartre, la negritud, era reconocer esa cierta cualidad común del pensamiento y la conducta de los negros, de tipo esencialista, siendo no más que el momento de la antítesis dialéctica que se oponía a la tesis de la superioridad del blanco. La síntesis sería entonces, la sociedad sin racismo.

Sartre describía la negritud como un “racismo antirracista” que será trascendido por la dialéctica de la historia. Sartre había convertido la negritud en una “dialéctica menor” en el esquema general hegeliano de la transformación del mundo. El “racismo antirracista” negro era solo un fenómeno temporal que sería superado por la llegada de una conciencia universal-humanista: “más allá de los hombres de piel negra, de su raza, su canción es la batalla del proletariado del mundo” (Gonzales, 200: 32-33)

Las ideas expuestas en la poesía *Orfeo Negro*, se identifica las características principales de lo que dio a llamar la «epifanía poética» de la negritud: saludaba «la pasión del sufrimiento, la búsqueda de la identidad perdida, la vuelta al país natal, el descenso a los infiernos resplandecientes del alma

negra, el auto de fe del lenguaje» y aplaudía el carácter escandaloso de este movimiento poético, «escandaloso, entiéndase, para los europeos por derecho divino, habituados, desde hace siglos, a ver sin ser vistos». Sartre introdujo a los lectores europeos la poesía africana y negra desde una óptica política y con un tono exaltado: la nueva negritud aparecía como una liberación, una recuperación de la voz (porque elimina la mordaza «que tapaba la boca negra») y una recuperación de la mirada “hoy, los hombres negros nos miran, y es nuestra propia mirada la que regresa a nuestros ojos” (Sartre, 1948:5). La *Anthologie* de Leopoldo Sedar Senghor alcanzaba así dimensiones evangélicas, era el anuncio de la buena nueva de la recuperación de la negritud, si bien su destino último, a saber, la plena realización del hombre en una sociedad sin razas, exigía que también la negritud desapareciera, o se destruyera, al alcanzar su objetivo y culminación. (Vega, 2001).

Sartre descubre al Negro de la Negritud, en el *Orfeo*, como un hombre que ha asumido para sí todo el dolor humano “*Le noir conscient de soi se présente á ses propres yeux comme l’homme qui a pris sur soi toute la douleur humaine et souffre pour tous, même pour le blanc*” (Sartre, 1948:7) - Es también Sartre el que lo cifra en la imagen de *Orfeo*, no sólo por el canto y la poesía, sino porque ha descendido a los infiernos del alma negra, esto es, de la identidad perdida o robada, antes de poder retomar y redescubrir un pasado glorioso en la tradición africana y una suerte de paraíso en forma de negritud original y de serenidad primigenia (Vega, 2001).

Finalmente, si hay algo que se debe reconocer con claridad del pensamiento de Sartre aparte de su humanismo, es la fuerza que ejerce en sus escritos al momento de plantear dichos temas que de alguna manera él se siente “involucrado” o mejor dicho “culpable” de tantas injusticias o en sus términos, violencia, por parte de los que biológica y socialmente son “iguales a él” y es por esta misma razón que Sartre desde su punto de vista, no concibe la superioridad de unos que han generado la inferioridad del otro. Sartre es pues, un interlocutor de un presente que busca la articulación adecuada del proyecto de liberación de la humanidad en su actual contexto, y no como una pieza de museo que documentaría sólo un momento espléndido del pasado.

Referencias Bibliográficas

ARON, Raymond. (1975). *Historia y dialéctica de la violencia*. Ed. Monte Avila, Caracas.

- CHIODI, Pietro. (1969). *Sartre y el Marxismo*. Oikos-Tau Ediciones, Barcelona.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- GONZALES Fernán. (2009). *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*. Ediciones katz, Argentina.
- PAIGE Arthur. (2010). *Proyectos sin terminar: Descolonización y la filosofía de Jean-Paul Sartre*. Londres y Nueva York, Verso.
- SARTRE, Jean Paul. (1948) *Orfeo negro*. Publicado por Presencia Africana, París.
- SARTRE, Jean Paul. (1950), *¿Qué es la Literatura? (Situations, II)*. Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, Jean Paul. (1963). *Crítica de la razón Dialéctica*. Editorial Losada, S. A, Buenos Aires.
- SARTRE, Jean Paul. (1964). *Les Mots*. Ed. Gallimard, Paris.
- SARTRE, Jean Paul. (1966) *Arte y Literatura (Situations, IV)*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- SARTRE, Jean Paul. (1968). *El existencialismo es un humanismo*. Editorial Bararida, Caracas.
- SARTRE, Jean Paul. (1993). *El ser y la nada*. Editorial Losada, S. A., 9ª, Buenos Aires.
- VARGAS, Llosa, Mario, "Isaiah Berlin, un héroe de nuestro tiempo", en, *Contra Viento y Marea*. Ed. Seix-Barrall, Barcelona, 1983.
- VEGA María José. (2001). *Franz Fanon y los estudios literarios poscoloniales*. Universidad autónoma de Barcelona, epos. XVII.



La Genealogía como método histórico-filosófico para el estudio de la cultura organizacional pública.

Genealogy as a historical-philosophical method for the study of public organizational culture

Norjhira Romero
Eduardo Villasmil

eduardojovillasmil23@gmail.com

RESUMEN

Presentamos una propuesta de método histórico-filosófica desde la perspectiva del pensador francés Michel Foucault -pensamiento que relacionamos con Nietzsche, de quien se apropia y reelabora la genealogía-, como una historia del presente, cuya actividad no puede ser labrada por la “conciencia espontánea” sino por un trabajo de reconstrucción intelectual que piensa el pasado como la historia de la construcción de la cultura del mundo organizacional público actual

Palabras Claves: Genealogía, Foucault, Organizacional. .

ABSTRACT

We present a proposal of historical-philosophical method from the perspective of the French thinker Michel Foucault -thought we relate to Nietzsche, who appropriates and re-elaborates the genealogy-, as a history of the present, whose activity can not be shaped by “spontaneous awareness” “But for a work of intellectual reconstruction that thinks about the past as the history of the construction of the culture of the current public organizational world

Keywords: Genealogy, Foucault, Organizacional.

En el curso de 1976, Foucault establece tres registros: 1. La historia, 2. La filosofía, 3. La toma de partido, lo que podemos caracterizar como una especie de militatismo. Estos tres registros de discurso convergen hacia una nueva forma de entender y escribir la historia.

Yves Charles Zarka.

Mira, difícilmente se puede decir eso. ¿Tienes documentos?

Michel Foucault.

A manera de introducción*.

Al hacer genealogía desde la figura foucaultiana estamos construyendo una arqueología del saber, porque nos estamos preguntando cómo se constituye un saber, lo cual tiene doble implicación, por una parte, mostrar el funcionamiento de los razonamientos en el interior de una cultura (en este caso una organizacional pública), y por la otra, una interrogación a los saberes de una época.

Ante tan interesante afirmación y ante esta intención, unas palabras de Deleuze que consideramos condensa el propósito teórico:

Una teoría es exactamente como una caja de herramientas (...) es preciso que sirva, que funcione, y que funcione para otros, no para uno mismo. Si no hay personas que se sirvan de ella, comenzando por el propio teórico, que deja entonces de ser teórico, es que la teoría no vale nada, o que aún no llegó su momento (...) Es curioso que un autor que pasa por un puro intelectual, Proust, quien lo haya dicho tan claramente: tratad mi libro como un par de lentes dirigidos hacia el exterior, y bien, si no os sirven, tomad otros, encontrad vosotros mismos vuestro aparato que es necesariamente un aparato de combate. Negrillas nuestras. (Deleuze y Foucault, 1972:107-108).

Este planteamiento en clave foucaultiana tiene que ver con: las prácticas o discursos que han llegado a considerarse “normales”, la constitución del sujeto y las sujeciones, la historia con sus intensidades, dis-

*Agradecemos a la Dra. Julissa Rubio Álvarez y al maestro Prof. Dr. Gregorio Valera-Villegas, por sus inspiradoras orientaciones sobre genealogía, cuyo texto pertenece a uno mayor como parte de la investigación que desarrollamos y que con ampliaciones viene siendo mostrado en otras publicaciones.

continuidades, sus desfallecimientos, sus furoros secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir.

Siguiendo a Foucault para hacer genealogía nos preguntaremos por las condiciones de posibilidad de los asuntos públicos intentando mostrar cuándo, por qué y en qué circunstancias aparecen como acontecimiento organizacional en el contexto venezolano, mostrar los mecanismos que han posibilitado que sea como es y quién o qué y por qué (se) decidió eso y no otra cualquiera de las posibles. En otras palabras, ¿Cómo funciona esto?, ¿Cómo y qué es lo que lo hace posible (poder)?, ¿Cómo se fundamenta?, ¿Qué es lo que la legitima?, ¿Qué enunciados han funcionado con efectos de verdad (saber)?.

De allí que realizar una investigación histórico-filosófica apoyada en el planteamiento de Foucault como historiador, quien estaba particularmente interesado en el cambio de la cosas a través del tiempo, es efectuarla distinto al sentido de la disciplina histórica, historia monumental y a la historia reliquia. De allí que con firmeza señala que Paul Ree

... se equivoca, como los ingleses, al describir génesis lineales, al ordenar, por ejemplo, solo en función de lo útil... como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias. De ahí la necesidad, para la genealogía, de una indispensable cautela: localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona; atisbarlos donde menos se los espera, y en lo que pasa por no tener historia –los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno, no para trazar la curva lenta de una evolución sino para reconocer las diferentes escenas en las que han representado distintos papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en que no han sucedido... (Foucault, 2004:11-12).

Dejando visible que la crítica de Foucault es a la historia concebida como lineal, como progresiva, como totalizante, se convierte en una crítica a la comprensión de la historia monumental y “suprahistórica”, que mostramos para inspirar el diseño y desarrollo de nuevos estudios en Ciencias Administrativas y Gerencia Pública, con el desafío de mirar de otro modo, encontrar un tono nuevo o distinto con otro modo de hacer las mismas cosas.

Para Foucault construir una *historia efectiva* implica una desgarradura que nos permita el desligamiento de los procesos de continuidad y la instalación definitiva en el campo de fuerzas de la historia donde se presencia el quiebre, el choque y las tensiones que produce las erupciones del acontecimiento. Una historia de múltiples rostros, una historia sin protagonistas, una historia sin sujeto. El reto es salir de la “prisión” de la forma de pensar la historia desde la perspectiva de la evolución y la linealidad para situarse en el terreno de la discontinuidad y la ruptura como en un campo de batalla, como señala Foucault en *La arqueología del saber*:

La ruptura no es un tiempo muerto e indiferenciado que se intercale – siquiera fuese por un instante- entre dos fases manifiestas; no es el lapso sin duración que separe dos épocas y desplégase de una y otra parte de una fisura, dos tiempos heterogéneos; es siempre entre unas positivities definidas, una discontinuidad especificada por cierto número de transformaciones distintas. (Foucault, 2007:293).

Para atrapar esta *discontinuidad* y poder problematizarla, Michel Foucault construye una red de conceptos: *umbral, ruptura, corte, mutación, transformación*, a la vez que configura un universo lingüístico para el abordaje de la historia. El objetivo para Foucault es hacer de la historia una contramemoria y hacer desplegar otra forma de tiempo. Una historia sin universales antropológicos, una historia sin el peso de gravedad de la causalidad, pero con el rigor de una “desmultiplicación causal”, una historia de los bordes.

Arqueología y genealogía foucaultiana.

Genealogía y arqueología no son sinónimas. Arqueología y genealogía no se oponen, sino por el contrario, se complementan. La arqueología se concentra en las formaciones discursivas y en los procesos de construcción de enunciados, la genealogía se centra en el análisis del movimiento y las formas de configuración de las relaciones de fuerzas y sus estrategias de poder.

Fernando Bereñak (2011) señala que la noción de arqueología fue tomada por Foucault de Kant, mientras que la noción de genealogía fue reelaborada a partir de Nietzsche. Michael Foucault denomina **arqueología** a su método en función de la idea de estratos superpuestos de civilización y plantea que la estabilidad en sistemas de pensamiento y discurso puede existir durante períodos relativamente extensos y luego, de manera repentina puede

acaecer el cambio. De allí que Nietzsche con *La genealogía de la moral* fue una profunda y permanente influencia. El rechazo a las nociones de hombre racional y verdad absoluta, y la fundamentación de la historia sobre la irracionalidad y la contingencia fueron motivo de especial interés para él.

Del modelo basado en estratos, sugerido por el término **“arqueología”**, Foucault pasó al cual llamaría **“genealogía”** concebido como una multiplicidad de series provistas de ramas de proliferación ilimitada. Comenzó por demostrar que algunas de estas ramas conducen a callejones sin salida, y que era inadecuado buscar una lógica en esa progresión.

En el texto *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault (2004) conceptualizará la noción de origen en un sentido más histórico. Los términos alemanes *Ursprung* y *Erfindung* Foucault los contrapone y al primero lo concibe como “origen” y al segundo como “invención”, y los acoge para desarrollar su metodología histórica. Esta concepción de origen como invención, como artificio, es la que permite a Foucault ubicar la genealogía en una posición donde queda atrapada en su propia perspectiva y desde allí pueda realizar una operación sobre sí misma, bajo este enfoque, la “emergencia” y la “procedencia” serán el objeto de búsqueda de la genealogía foucaultiana. La visibilidad de “comienzo” y “procedencia” se construye a través de las distancias que conforman las diferencias. En este sentido, la **genealogía** buscará la dispersión del accidente mostrando la heterogeneidad y las diferencias que conforman la historia. La idea es rastrear y comprobar que en la historia, detrás de las cosas, hay “otra cosa bien distinta”.

Al decir de Márquez (2014: 236-237), Foucault juega con dos operaciones en su metodología: una arqueológica y otra genealógica. El entramado epistemológico foucaultiano tiene un eje que es la relación saber-poder y con relación a él, Foucault construyó una metodología de interconexión profunda. Esta metodología es la arqueología-genealogía: mientras la primera es aplica para develar los intrínquilos propios de las configuraciones del saber, la segunda lo será para descubrir los armazones del poder y sus prácticas sociales.

Por eso que seguir el complejo curso del origen, o mejor dicho el *comienzo histórico* entendido como invención dispersa de la cosa, es identificar los accidentes, los errores, las falsas apariencias y los cálculos fallidos que dieron nacimiento a aquellas cosas que continúan existiendo

y tienen valor para nosotros: es descubrir que la verdad o el ser no corresponden a la raíz que sabemos y somos, sino a la exterioridad de los accidentes. No hay absolutos, no hay verdad absoluta, porque todo está sometido a la mirada desintegradora de la historia (genealógica).

Es decir, lo interesante para la genealogía será interrogar a la historia en sus puntos de inflexión, en sus márgenes, en sus puntos marginales. En palabras de Manuel Cruz (2006:16-17) en el prólogo *Escrutando el presente*, expresa que es la necesidad de examinar la historia desde la perspectiva de la actualidad. Pero no desde esta o aquella particular actualidad, sino desde la actualidad en cuanto tal, esto es, desde la perspectiva de lo que ha terminado siendo real. Pero no para ensalzarlo, ni para cargar de razón, con efectos retroactivos, el proceso que nos trajo hasta aquí (reeditando, por enésima vez, el engaño de contar la historia desde el punto de vista de los vencedores) sino, justo a la inversa, para mostrar su fragilidad, para destacar precisamente que lo que algunos se empeñan en considerar universal y necesario –por el solo hecho de haber terminado ocurriendo– es en realidad histórico y contingente. He aquí el gesto más consecuentemente histórico posible. En contra de lo que a menudo los propios historiadores acostumbran a hacer.

Prosigue Manuel Cruz exponiendo que a los intentos de sancionar lo real presentándolo como la desembocadura inevitable del pasado, hay que oponer una historia crítica y eficaz. Crítica para demoler esas construcciones narrativas, obsoletas y complacientes, que obturan realmente la posibilidad de entender la fragilidad de lo que pasa, y eficaz porque no se olvide que, a fin de cuentas, lo que está en juego es la posibilidad (o no) de contribuir a que el mundo sea diferente.

En este sentido, considera Foucault que **la genealogía** exige del saber minucia, gran número de materiales acumulados y paciencia; las construcciones se realizan de pequeñas verdades sin apariencia, establecidas según un método riguroso... la genealogía no se opone a la historia, pero si se opone a la búsqueda del "origen", porque buscar tal origen es tratar de encontrar "lo que ya existía", el "eso mismo" de una imagen exactamente adecuada a sí misma... comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera. Es decir, como dice Foucault (2004:11) "la genealogía es gris, meticulosa y pacientemente documental. Trabaja con pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos".

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es mostrar que el pasado aún está ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto. Pero si, pretende conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones –o al contrario, los giros completos–, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente.

Igualmente, el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia y descubrir que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta” como lo señalamos anteriormente, que fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella; y “ya no cree que la verdad siga siendo verdad cuando se le arranca el velo”. En efecto, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo, -de los innumerables comienzos que dejan esa sospecha..., esa marca casi borrada que no podrían engañar a un ojo un poco histórico-. Pero Foucault nos dice que no nos engañemos, toda vez que

Esa herencia no es una adquisición, un haber que se acumule y se solidifique; más bien es un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero: “la injusticia y la inestabilidad en el espíritu de ciertos hombres, su desorden y su falta de medida son las últimas consecuencias de innumerables inexactitudes lógicas, de falta de profundidad, de conclusiones precoces, de las que son culpables sus antepasados”. La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo... la procedencia atañe al cuerpo... es el cuerpo el que lleva en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error... (Foucault, 2004: 28-31).

Es decir, para Foucault el cuerpo es superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad substancial); voluntad en perpetuo desmoronamiento. La **genealogía**, como análisis de la procedencia, del surgimiento, de la invención para no decir origen, está, pues, en la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar el

cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo.

Acompañados de Romero-Pérez (2014) queremos hacer notar que no estamos en contra del conocimiento metódico como tal (tradicionalmente llamado *científico*) y le reconocemos toda la legitimidad de su sistema (positivismo empírico y el método de las ciencias naturales), pero si estimamos que su imposición en las Ciencias Administrativas y en la Gerencia (como ciencia, arte y técnica), tiende a dejarnos ciegos ante otros modos de mostrar, de saber, de crear una nueva forma de ser (Heidegger), de nuevas formas de vida (Wittgenstein), que proporcionan una nueva capacidad para conocer/comprender los acontecimientos que suceden en las organizaciones públicas, las cuales no sólo son cuestión de espacio físico, nómina, tecnologías, estructura, tiempo, tareas y roles que pueden ser combinados en determinadas formas, sino que van más allá, porque se trata del bien común y se interesa por el hombre en sociedad, los modos de organización, de gestión, de control, de puesta en práctica y de regulación que producen la realidad social, y que para analizarlos Foucault estableció el concepto de Gubernamentalidad (arte de gobernar).

En la búsqueda de otro modelo de saber distinto al de la ciencia metódica a través del método científico, Michel Foucault quiere hacer aparecer las discontinuidades, las formaciones discursivas, las formaciones de los conceptos, lo original y lo regular, las contradicciones y las transformaciones, por lo que: 1) Se cuestiona el surgimiento comúnmente entendido, mostrando historias alternativas de su desarrollo. 2) No solo preguntando por el origen de las ideas, valores o identidades sociales, sino mostrando cómo estas surgen como producto de relaciones de fuerza, y 3) No es la construcción de un desarrollo lineal sino que pretende mostrar el pasado plural y a veces contradictorio que revela las huellas de la influencia que ha tenido el poder sobre la verdad.

El camino metodológico del modo de pensar y hacer genealógico.

Narrar la ruta singular que se recorre acompañados de Foucault en un intento de “pensar de otro modo” o pensar “diferente” la investigación en administración o gerencia pública que pudiéramos llamar “un modo de pensar genealógico” que se funda en la idea de una exploración del conjunto de discursos que constituyen “el archivo” de origen en cuanto

fondo (*Ground*), en una incesante vuelta a las fuentes, pero no para hacer con ella una historia, ni tampoco para complacerse en revivir el pasado, sino para hacer el pasado “presente” y “trans-parente”, no es una mera reconstrucción sino una refundación de lo fundamentado.

En esta forma de investigación foucaultina la genealogía es inseparable de la arqueología, porque para hacer el análisis de una cuestión presente necesitamos de una arqueología y del arqueólogo.

El arqueólogo no es otra cosa que el archivista, el cartógrafo que constituye nuestra memoria mostrando a viejos testimonios como síntomas del presente. (Goncalvez, S/F:1-2).

En esta manera de abordar, se puede elaborar una cuadrícula, una retícula, una rejilla de especificaciones como modo de representación gráfica, imagen en analogía a los modos arqueológicos para reconstruir la mirada del genealogista, quien se enfrenta a la tarea de configurar y entender las fracturas en la historia, como acontecimiento, a partir de una *compleja malla de discursos en movimiento* al decirlo con Martínez-Novillo.

El método o la forma concreta de acercarse a la singularidad de los acontecimientos que tiene por objeto, Foucault encuentra en Nietzsche las pistas necesarias para desarrollar los principios metodológicos de la genealogía:

- El color “gris” de la genealogía. El *gris*, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido. Frente al azul del cielo, del metafísico que mira siempre arriba, a las alturas, a lo bello, **la genealogía se dirige abajo, al gris de los documentos, los sótanos y los archivos.**
- El método genealógico exige un trabajo paciente de documentación, de búsqueda, acumulación y examen de materiales escritos o dichos, los cuales busca el genealogista allí donde menos se los espera, en “bajos fondos”, en márgenes, en lo dicho cotidianamente. Lo busca en ámbitos heterogéneos y dispersos, es decir, en los múltiples y diferentes escenarios posibles de aparición del acontecimiento al decir de Martínez-Novillo.
- Foucault desplaza el centro de atención de la genealogía

de la evolución del sentido de las palabras a los discursos (y su serie), entendidos como síntoma –y parte constitutiva y constituyente– de la irrupción del acontecimiento.

En el método de análisis de la historia propuesto por Foucault, se abordan los documentos como restos arqueológicos, deteniéndose en el estudio de las reglas de formación de los discursos y de sus discontinuidades.

- Se construye un archivo audio-visual de una época determinada. Nos basamos en un tipo de investigación con fuentes documentales con una materialidad documental diversa: libros, publicaciones, crónicas, registros, instituciones, edificios, ordenanzas, leyes, informes de gestión, revistas especializadas, pero además técnicas, costumbres, necesidades, objetos.
- Para narrar una historia de los márgenes: prácticas mudas, conductas de los costados, discursos heterogéneos. Con Veyne (1984 y 2009) lo que llamamos fuente o documento es también y ante todo un acontecimiento, grande o pequeño.
- Lo anterior entrecruzado con entrevistas a personas que al relatar lo acontecido, sus discursos se convierten y se constituyen también en “el archivo”. (Técnica de la revelación en la confesión). Discurso-documento. Esto nos obliga a redefinir lo que entiende Foucault por fuente: no debe haber fuente privilegiada, hay que leerlo todo, conocer todas las instituciones y todas las prácticas (y las prácticas discursivas), teniendo en cuenta que hasta los elementos inconscientes hacen parte del discurso histórico. Recordando que los acontecimientos burocráticos se perciben a través de vestigios, de documentos y testimonios.
- Se rechaza el *a priori universal* sustituyéndolo por una red de *a priori históricos*.

Convencidos de que un texto no es su propia interpretación, el método fundamental de Foucault consiste en comprender con la máxima precisión lo que el autor del texto quiso decir en su tiempo. Una buena comprensión supone estar inscrito en cierta tradición o estar impregnado de una tradición extranjera nos lo recuerda Paul Veyne, quien añade que

El método de esta hermenéutica es el que sigue: en lugar de partir de los universales como esquema de inteligibilidad de las “prácticas concretas”, que son pensadas y comprendidas, aun cuando se practiquen en silencio, se partirá de estas prácticas y del **discurso** singular y extraño que suponen, “para pasar en cierto modo a los universales por la trama de las conductas”; descubrimos entonces la verdad verdadera del pasado y la “inexistencia de universales”. Para citar sus propias palabras, “**parto de la decisión a la vez teórica y metodológica que consiste en decir: supongamos que los universales no existen**”; por ejemplo, supongamos que la locura no existe, o más bien que sólo sea un falso concepto (aunque le corresponda una realidad). “**Desde ese momento, ¿Qué historia cabe hacer de esos diferentes acontecimientos, de esas diferentes prácticas que, en apariencia, se atienen a ese supuesto** que es la locura?” Y que consiguen que termine existiendo como locura verdadera a nuestros ojos (...) la locura y todas las cosas humanas no tienen más elección que ser **singularidades** (...) pues los discursos de los fenómenos son singularidades en los dos sentidos de la palabra: son extraños y no entran en una generalidad, siendo cada uno de ellos único en su especie. Por lo tanto, para aislarlos, partamos de los detalles y procedamos a aplicar una *regresión* a partir de las prácticas concretas de poder, de sus procedimientos, de sus instrumentos. (Veyne, 2009:24-25).

Si en algo son incómodos Nietzsche y Foucault es por su actitud hacia cuestiones como la verdad, toda vez que su forma particular de problematizarla, relativizándola, despojándola de su carácter universal, esencial e indiscutible es determinante para el planteamiento teórico-metodológico de la genealogía, por lo que Martínez-Novillo agrega

En Nietzsche y Foucault, la verdad es despojada de su supuesta esencia objetiva e inmutable, de su status superior y trascendental, de su carácter sagrado, de su bondad y moralidad supremas, del “orgullo” cegador que inspira a los hombres y les llena de “vanidad” (Nietzsche) y es rebajada al nivel de la humanidad real, mediocre, falsa, embustera, cruel, a los “bajos fondos” (Foucault) de esa humanidad de la que reniega y que oculta, al nivel de lo contingente, “irrisorio”, “disparatado”, “irónico” (Foucault). La verdad se reinserta en el devenir, es un “invento”, un producto histórico, fruto de avatares, luchas, azares, errores, embustes. Es su historia -olvidada- lo que la constituye como ver-

dad. (Martínez-Novillo, 2010:3).

A lo que prosigue Martínez-Novillo que no se trata únicamente de “verdades oficiales” o ideológicas frente a “verdades profundas” que habría que descubrir tras las primeras. Tampoco se trata únicamente de arrancar el velo de las apariencias que oculta las esencias. Nietzsche y Foucault van más allá de esas sospechas. Ese “impulso hacia la verdad” (Nietzsche), esa “voluntad de verdad” que caracteriza a la “voluntad de saber” (Foucault). Ese querer-saber y ese querer-saber-la-verdad ocultan en su arbitrariedad la injusticia, la maldad, lo diferente, lo irracional, lo azaroso, lo intuitivo en el hombre. No hay verdad sino en la historia y por la historia. Es esto lo que permite a ambos autores tomar la necesaria distancia crítica para fundar el proyecto genealógico, y lo que les impulsa a iniciar una *historia de la moral* (Nietzsche) y una *historia de la verdad* (Foucault).

El discurso sería entonces la parte invisible, el pensamiento impensado donde se singulariza cada acontecimiento burocrático de la historia, al decirlo con Foucault nos permitirá entender esa apercepción del discurso:

El enunciado puede no estar oculto, y pese a ello no es visible; no se ofrece a la percepción como el portador manifiesto de sus límites y de sus caracteres. Se requiere cierta conversión de la mirada y de la actitud para poder reconocerlo y considerarlo a sí mismo. Tal vez sea eso demasiado conocido que se escabulle sin cesar, tal vez sea [una] transparencia demasiado familiar. (Foucault, 2007:145).

Estamos de acuerdo con Veyne (2009), que se requiere una mirada más penetrante para percibirlo, y por eso el progreso metodológico que supone la escritura histórica de Foucault y **la hermenéutica de los discursos** lleva entonces hasta su término una de las vías que tomó la **investigación histórica** hace ya dos siglos largos: **no borrar el color local o más bien temporal.**

De allí que Veyne indica que Foucault continúa lo que fue desde el romanticismo el gran trabajo de los historiadores: poner de manifiesto en qué consistió la originalidad de una formación histórica, sin buscar lo natural o lo razonable, prescindiendo de nuestra inclinación, demasiado humana, a la banalización al preciso de caer en el anacronismo. De modo que los libros de Foucault constituyen una crítica que no se di-

rige contra el método de los historiadores, sino sobre todo contra la filosofía misma, cuyos grandes problemas se disuelven, según decía, en cuestiones de historia, pues “todos los conceptos son evoluciones”.

Al respecto Morín y Kern citado por Romero-Pérez (2014) nos recuerdan que a pesar de las resistencias académicas, es desde el presente donde hay que preparar la reforma del pensamiento que permitirá responder a los desafíos de la complejidad que nos impone lo real, en otras palabras, es una inversión en la tarea de repensar, la cual exige una verdadera refundación, que precisa de una reforma del pensamiento.

De lo anterior, en el diseño que equivale al momento más *artesanal* de la ejecución de la metódica de la investigación genealógica, es cuando, quizás, surgen más preguntas en virtud que se asume la interpretación como ejercicio, el proceso es iterativo (un ir y venir entre lo teórico, los documentos y el análisis crítico), no lineal ni secuencial, con lo cual no se quiere decir que pierde su sistematicidad y rigurosidad académica, intelectual o científica.

Estrategias heterogéneas para la investigación genealógica.

Nos apoyamos en los planteamientos desde el capítulo *Nietzsche, la genealogía, la historia* que integra su libro *Microfísica del Poder*, que realiza nuestro referente teórico epistémico, Michel Foucault (1979), por lo que nos permitimos señalar las siguientes estrategias que orientan una investigación de este tipo pero sin llegar a convertirse en “un paso a paso”, sino en un proceso recursivo/reflexivo/crítico:

1. Una investigación realizada con rigurosidad, sistematicidad, coherencia, meticulosidad y pacientemente documentalista. Se trabaja sobre sendas o caminos algunas veces reescritas, en formas de dispositivos que en palabras de Michel Foucault citado por García Fanelo (2011) es el conjunto decididamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones, en resumen, los elementos del dispositivo pertenecen a lo dicho como a lo no dicho. Por ende, **el dispositivo es una red que puede establecerse entre estos elementos y también se presentan como un conjunto capaz de ser transformado y reordenado.**

2. No se elabora con la única intención de lo útil, de su utilidad muy propia del método científico que no pretendemos maleficar ni desconocer los importantes logros, avances y aportes a todas las áreas del conocimiento, sino desde la perspectiva transdisciplinaria (entendida como “en - a través, y más allá de las disciplinas”), toda vez que otras disciplinas también se ocupan de ésta, o concurren en un tema común, o porque un concepto demanda la colaboración de más campos del saber para construir objetos de estudios o problematizar asuntos de las Ciencias Administrativas y en especial de la Gerencia Pública, en virtud de los diversos ámbitos de que se ocupa.
3. Es con el deseo de conocer las luchas, para percibir la singularidad del suceso en la cultura organizacional pública. Encontrar esa particularidad allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibida por no tener nada o poca historia (como la que nos ocupa, que están allí en las administraciones públicas pero no nos preguntamos cómo se erigió, sino que por uso y costumbre lo hacemos). Es captar su retorno, pero no su evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que se han jugado diferentes papeles; definir incluso el momento de su ausencia, el momento en que no han tenido lugar (si es que los hay).

Lo anterior, teniendo presente que la genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación de la mirada profunda del sabio; se opone por el contrario al despliegue meta-histórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del origen, porque no es intentar encontrar “lo que estaba ya dado” lo “aquello mismo”, sino tener por adventicias algunas de las pericias (destrezas) que han podido tener lugar. Es un intento de levantar las máscaras, para desvelar una identidad, y que detrás de esa cosa existe otro algo distinto y que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas, pero que nació de un modo perfectamente razonable, del azar o de “armas” lentamente forjadas a lo largo de luchas personales para en nuestro caso, pensar en el bien común, en las necesidades propias de las organizaciones de oficina en la Gerencia Pública para ofrecer respuesta oportuna en los asuntos que le son de su competencia.

Ante la pregunta: ¿Por qué no buscamos el origen como algo precioso y esen-

cial?, nos permitimos señalar el siguiente conjunto heterogéneo de elementos:

- Michel Foucault nos recuerda que creemos que en sus comienzos las cosas estaban en su perfección y que salieron rutilantes de las manos del creador, o de la luz sin sombra del primer amanecer. Y esta historia nos muestra las luchas, lo difícil, lo irónico, las relaciones de saber/poder. Saber que se acumula y se solidifica.
- En la genealogía a las organizaciones pública nos proponemos no partir a la búsqueda del “origen”, ni minusvalorar los episodios de la historia de esta, sino por el contrario nos ocupamos en las meticulosidades y en los azares de los comienzos por ejemplo, prestamos una escrupulosa atención a la intención de los demás, para verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro (que también es la constitución histórica de uno mismo como funcionario público) que se ha venido construyendo de mil modos diferentes. Búsqueda sin pudor para ir a buscarlas allí donde están “revolviendo los archivos”.
- Como genealogista se necesita de la historia para requerir la quimera de la fuente, la procedencia (pertenencia a un grupo, el de la tradición) o la emergencia como punto de surgimiento, es el principio y la ley singular de una aparición, la emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento. En un poco como el buen filósofo político tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma del político y del gerente público. De allí que es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los afinidades y de las herencias en cuanto a nuestro interés investigativo. En palabras de Foucault la historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furros secretos, sus grandes agitaciones inquietas y sus desfallecimientos, es el cuerpo mismo del devenir de lo que deseamos mostrar.
- No es buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción, lo cual sería un error. Como si los dispositivos burocráticos hubiesen aparecido desde el principio de los tiempos para el fin que tienen hoy día en las administraciones públicas.

- No se trata de encontrar en una idea, los caracteres que permitan asimilarlos a todos, sino de percibir las marcas sutiles singulares que pueden entrecruzarse y formar una raíz difícil de desenredar. Aunque se utilicen categorías de semejanza, la procedencia nos permite desembrollar para poner aparte las marcas diferentes.
- Allí donde posturas epistémicas pretenden unificar o generalizarlo todo, la genealogía parte a la búsqueda del comienzo o de los comienzos innumerables que dejan una sospecha (no en vano Michel Foucault es uno de los pensadores de la sospecha), sospecha de una marca casi borrada que no sabría engañar a un ojo poco histórico, de allí que el análisis de la procedencia permite descomponer “mil” sucesos perdidos hasta ahora. La procedencia permite también encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los que, contra los que) se han formado.
- En todo caso, esta genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. Nada que se asemeje a la evolución. Fue seguir la filial compleja de la procedencia, es al contrario mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir, los accidentes, las desviaciones ínfimas –o al contrario los retornos completos-, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros en las burocracias necesarias al decirlo con Romero o administraciones públicas de la República Bolivariana de Venezuela, que supone descubrir que en la raíz que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente.
- Como no se trata de un saber que se acumula y se solidifica, aunque también se sistematiza el conocimiento, se trata más bien de un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hacen inestable y, desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero (al asumirlo como una procedencia, que no funda, sino que al contrario:

remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo). Y eso es justamente lo que pretendemos mostrar en este puesta en escena, entre cuyos aportes está en no seguir coleccionando hechos y registrarlos cuidadosamente, ni el caso de quienes demuestran y refutan, ni es “puro” aferramiento a la objetividad. Sino precisamente, profundizar en teóricos epistémicos como Michel Foucault y su Maestro Nietzsche, además de asumir una perspectiva transdisciplinaria para mostrar otros modos que investigadores en la Ciencia Administrativa y Gerencia Pública, pueden tomar desde otra forma de conocer la realidad y sus implicaciones (políticas, sociales, económicas y culturales) distanciada de lógicas matemáticas o de las ciencias naturales de explicación de principios causas y efectos, variables o verificación de hipótesis. Que no dejamos de reconocer su valor, sus aportes y brindamos el justo mérito que se merecen, pero nos atrevemos a producir conocimiento desde otra perspectiva que contempla la búsqueda en archivo, el análisis crítico de los documentos, la observación atenta, la conversación con escucha interesada. Es una mirada que sabe dónde mira e igualmente lo que mira.

- Cada momento de la historia se convierte en un ritual; impone obligaciones y derechos; constituye cuidados procedimientos. Establece marcas, graba recuerdos en las cosas e incluso en los cuerpos de los funcionarios públicos; se hace contabilizadora de deudas.
- Análisis que nos permite mostrar el estado de fuerzas, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen -dividiéndose entre ellas mismas- para escapar de la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento.

Dispositivo y acontecimiento: términos claves en la estrategia discursiva de Foucault para crear genealogía.

Son varios los conceptos que permiten la arquitectura de toda una red de exploración histórica con Foucault, tales como: *archivo, episteme, enunciado, discurso, acontecimiento, dispositivo*; y para efecto de la presente mostración nos detendremos en dos: *dispositivo y acontecimiento*, toda vez que la genealogía se da por objeto la “singularidad de los acontecimientos”, el modo de

específico en que su irrupción o emergencia en un determinado campo de fuerzas y posibilidades, modifican y reconfiguran dicho estado de cosas.

Al decir de Agamben (2011), dispositivo es un término decisivo en la estrategia del pensamiento de Foucault, quien lo utiliza a partir de los años setenta, cuando comienza a ocuparse de la “gubernamentalidad” o “gobierno de hombres”. Si bien es cierto que no ofrece una definición en sentido propio, Foucault sí se acerca en una entrevista de 1977, al señalar lo siguiente sobre los elementos del dispositivo:

Aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es [...] **un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos.** [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, **de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia.** De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que **el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas.** Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos. (negrillas nuestras). (Agamben, 2011: 249-264).

Giorgio Agamben (2011:250) lo resume brevemente en tres puntos:

1. [El dispositivo] se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos.
2. El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder.

3. Como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber.

Por otra parte, tenemos el concepto de **acontecimiento** en Michel Foucault, el cual señala que para entender la historia, no en el sentido plano, lineal, totalizante, progresiva y de períodos largos como lo planteaba la historia tradicional con Descartes, sino en un sentido *ruptural*, es decir, en el sentido donde lo que importa son los *pliegues*, las *fisuras*, los *cortes*, los *quiebres*, la *ruptura* y para ello replanteó el concepto que permita entender las fracturas en la historia y ese concepto es precisamente el de *acontecimiento*.

El acontecimiento como una instancia singular y práctica para el análisis de la(s) historia(s), en palabras de Díaz (2010:1) éste se inscribe en una mirada de concurrencia sobre las conexiones, estrategias, apoyos, bloqueos y juegos de fuerzas que han dado una emergencia singular en la historia y que se ha constituido legítimamente en una evidencia universal y necesaria. Existe detrás de cada acontecimiento una red policausal o al decir de Foucault una suerte de *desmultiplicación causal* del acontecimiento, aflora en un terreno intenso de fuerzas y contra-fuerzas donde lo múltiple se entrelaza, se acerca, se distancia, se mezcla, se superpone, cede y se despliega sobre sí. Al decir de Nietzsche en *Así hablo Zaratrusta*, los acontecimientos más grandes no son nuestras horas más estruendosas, sino las más silenciosas.

Lo importante para Foucault es detener la mirada en la rareza del evento, en la singularidad del evento, en la originalidad del acaecer, porque deja de ser un hecho absolutamente pasado como en la concepción de la historia tradicional. Esta nueva mirada del acontecimiento en Foucault tiene encuentros con las críticas antipositivistas de la francesa *Escuela de los Annales*, quienes fueron los pioneros en construir una mirada innovadora del acontecimiento no como un ente sino como construcción del historiador, lejos de la visión positivista del acontecimiento como hecho absoluto.

Foucault propone entonces una nueva mirada, una mirada arqueológica que se sumerja en las profundidades del acontecimiento para penetrar las capas subterráneas que subyacen bajo la superficie de los mismos, para desentramar las relaciones de saber, de poder y de verdad que los soportan. Con Foucault asistimos a un giro epistemológico revolucionario en la historiografía occidental, un giro marcado por la

problematización de los pequeños trozos de la historia, donde el desequilibrio y la inestabilidad son los elementos comunes del acontecer cotidiano. No es una recuperación de lo no visto, es una nueva mirada a las objetivaciones/subjetivaciones: lo decible y lo enunciable.

En palabras de Márquez (2014:224-225), la noción de acontecimiento se encuentra ligada a la noción de “irrupción” en el sentido de un quiebre de la continuidad y en un todo opuesta a ésta. El acontecimiento se debe entender como la emergencia de lo singular que se opone a la regularidad discursiva construida por los operadores de la continuidad. Al respecto Albano (2006) opina que el rasgo fundamental del acontecimiento es la singularidad y su carácter irrepetible.

La emergencia del acontecimiento se origina en un cierto estado de fuerzas, donde no hay protagonistas ni responsables, que debe ser entendida como efecto de sustituciones, emplazamientos y desvíos sistemáticos. Es decir, el acontecimiento es lo que cambia el rumbo de una cosa. En tanto procedimiento de indagación histórica, el acontecimiento en su forma foucaultiana, toma una nominación específica: *acontecimentalización*. Este elaborado término se intenta referir, por un lado, no a una historia cronológica, lineal, progresiva y continua de hechos procedentes, sino a la toma de conciencia de las rupturas de evidencia inducidas por ciertos acontecimientos singulares. Al decir de Veyne (1984:15) el acontecimiento no es aprehendido en ningún caso directa y plenamente. Sólo se percibe de forma incompleta, lateral, a través de *tekmeria*, de vestigios, de documentos y testimonios. Por lo que es necesario preguntarse qué los individualiza, ya que suceden en un momento dado.

A modo de cierre.

Podríamos preguntarnos ¿cuál sería la diferencia entre la genealogía y lo que tradicionalmente se llama historia? Que la historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis; porque ha supuesto una verdad eterna y una conciencia idéntica a sí misma. Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural. Por su parte la genealogía no se posa sobre ningún absoluto. No debe ser más que la agudeza de una mirada que

distingue, reparte, dispersa, deja jugar las separaciones y los márgenes –una especie de mirada disociante capaz de disociarse a sí misma y de borrar la unidad que se supone conducirla soberanamente hacia su pasado.

Al decir de Foucault el verdadero *sentido histórico* reconoce que vivimos sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos; y existe también el poder de subvertir la relación de lo próximo y lo lejano tal como son entendidos en la historia tradicional, es decir, en su fidelidad a la obediencia, que mira las lejanías y las alturas: las épocas más nobles, las formas más elevadas, las ideas más abstractas, las individualidades más pura. Afirmaciones que nos inquietan y de las cuales nos apoyamos para buscar la procedencia de acontecimientos burocráticos, no solo para ubicarlos sino para comprenderlos en el actual contexto administrativo, público, político y social, para ir acompañados de una historia *otra*, una historia nueva al decir de Foucault, alejada de las historias monumentales, de las que son reliquias y que no se tocan o de las que simplemente son críticas sin mostrarnos la *otra*, que miró más cerca pero para separarse bruscamente y retomado a distancia (mirada parecida a la del médico que se sumerge para diagnosticar y decir la diferencia), revolvió en las decadencias; afrontando las viejas épocas con la sospecha (no rencorosa sino divertida) de un murmullo bárbaro e inconfesable. La historia puede ser el conocimiento diferencial de las energías y los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y los contravenenos. Puede ser la ciencia de los remedios al decir de Nietzsche citado por Foucault en *Microfísica del Poder*.

Es importante que se documenten los pasos que realiza el/la investigador/a durante el desarrollo de la investigación, a fin de evidenciar la transparencia y claridad en los procedimientos, de tal forma que se logre reconstruir el proceso en el informe final, valga decir, un informe académico que da razón de la forma cómo se desarrolla, el enfoque de la investigación en el que se fundamentó, los hallazgos, la ubicación de las piezas arqueológicas y el análisis crítico.

Para finalizar este acápite, es oportuno señalar dos cosas, por una parte, hacer genealogía no será jamás partir a la búsqueda de su “origen”, despreciando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será al contrario, insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos, prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse a verlos surgir,

al fin sin máscaras, con la cara de lo otro, no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están –“registrando los bajos fondos”–; darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia.

El método de la genealogía huye de las recetas prescritas y de las normas rígidas. No tiene fórmulas de aplicación mecánica sin embargo, no por ello renuncia al riguroso y obcecado estudio de materiales disponibles. La genealogía se distingue de la especulación “metafísica” y del empirismo positivista de la ciencia moderna, combinando una mirada orientada y particular (una perspectiva) – que desecha los principios objetivistas y realistas del positivismo– con una actitud positivista a la hora de buscar y rebuscar documentos, analizar discursos, por lo cual acompañados de Martínez-Novillo pudiéramos decir que, solo conserva del positivismo una actitud metodológica.

Por tanto, es importante estar atento/a para reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos, las huellas y las herencias; como también hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus resistencias y sus fisuras en el mundo organizacional público latinoamericano.

Referencias Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. (2011). ¿Qué es un dispositivo?. Revista *Sociológica*, mayo-agosto, año 26, número 73, pp. 249-264.
- ALBANO, Sergio. (2006). **Michel Foucault. Glosario epistemológico**. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- BERESÑAK, Fernando. (2011). **Michel Foucault y su metodología histórico-filosófica**. Revista Digital Synesis, N° 2. Mar de Plata Argentina. pp. 8-33.
- CRUZ, Manuel. (2006). **Escrutando el presente**. En MORO ABADIA, Oscar. (2006). La perspectiva genealógica de la historia. España: Servicios de publicaciones de la Universidad de Cantabria.
- DÍAZ, Santiago. (2010). **Foucault y Veayne. Los usos del acontecimiento en la práctica histórica**. Revista A Parte Rei, N° 69. Mayo, pp. 1-20.
- DELEUZE, Gilles y FOUCAULT, Michel. (1972). **Los intelectuales y el poder**. Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, Michel. (2007). **La arqueología del saber**. Vigésimotercera

Edición en español. México: Siglo XXI Editores, s.a. de c.v.

FOUCAULT, Michel. (2004). **Nietzsche, la Genealogía, la Historia**. Versión castellana de José Vázquez Pérez. Quinta Edición. Valencia-España: Pre-Textos Ediciones.

FOUCAULT, Michel. (1979). **La Microfísica del Poder**. Edición y Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Colección "Genealogía del Poder". Segunda Edición. Madrid-España: Las Ediciones de La Piqueta.

GARCÍA FANLO, Luis. (2011). *¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben*. Revista de Filosofía A Parte Rei. N° 74., 2011.

GONCALVEZ, L. (S/F). **La metodología genealógica y arqueológica de Michel Foucault en la investigación en Psicología Social**. Uruguay: Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo.

MARQUEZ, José. (2014). **Michael Foucault y la contra-historia**. Revista Historia y Memoria N° 8 (enero - junio). pp. 211-243.

MARTÍNEZ-NOVILLO, Javier Rujas. (2010). **Genealogía y Discurso. De Nietzsche a Foucault**. Nómadas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

MORO ABADIA, Óscar. (2002). **La perspectiva genealógica Nietzscheana y la escritura de la historia**. Endoxa: Series Filosóficas, N° 16, Madrid: UNED, pp. 291-311.

ROMERO-PÉREZ, Norjhira. (2014). **La Burocracia necesaria. Ética y Política en el Servicio Público**. Primera Edición. Caracas: Ediciones del Solar.

VEYNE, Paul. (2009). **Foucault, pensamiento y vida**. Barcelona: Paidós Ibérica.

VEYNE, Paul. (1984). **Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia**. Traducción Joaquina Aguilar. Madrid: Editorial Alianza.

ZARKA, Yves Charles. (2004). **Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.



ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO.

ISSN: 2343-6131 / DEP. LEGAL: PP 201202ZU4143

AÑO 6. N° 7. ENERO-JULIO 2018 pp. 115-129

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT

El pensamiento venezolano expresado en las obras de Teresa de la Parra, María Calcaño y Lydda Franco

The Venezuelan thought expressed in the works of Teresa
de la Parra, Maria Calcaño and Lydda Franco.

Victoria Martínez Carvajal

Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt

pelagia_24@hotmail.com

RESUMEN

Este trabajo pretende servir de hilo conductor entre la obra literaria de Teresa de la Parra, María Calcaño y Lydda Franco Farías como mujeres que, a través de sus textos, deslindaron no solo su manera de pensar, de sentir, de ver al mundo, sino que éste precisamente es develado en sus inequidades en relación a la figura femenina-

Palabras Claves: Pensamiento, Literatura, Femenino

ABSTRACT

This work aims to serve as a thread between the literary work of Teresa de la Parra, María Calcaño and Lydda Franco Farías as women who, through their texts, defined not only their way of thinking, feeling, seeing the world, but also that this is precisely revealed in its inequities in relation to the female figure

Keywords: Thought, Literature, Feminine:

INTRODUCCION

La relación entre el pensamiento y la literatura latinoamericana ha sido muchas veces enunciada, pero nunca ha sido realmente abordada por las y los historiadores de las ideas. En este trabajo no se pretende elaborar una teoría sobre una escritura capaz de evidenciar la diferencia de las mujeres en momentos de supuesta pasividad, ni desentrañar definitivamente porqué el pensamiento latinoamericano femenino específicamente se expresa en algunos géneros literarios.

A partir de las reflexiones previas es imperante afirmar que son sus obras filosofía en pleno, aunque los textos no sean aceptados como tal, es decir, sus obras suponen un grito mal llamado feminista en algunas solapado, en otro sublimado. Cada una en su escritura refleja la voz de la mujer silenciada, Ifigenia al aceptar su destino asume los convencionalismos de la época. -al igual que sus congéneres-. María Calcaño grita su cuerpo, su sexo entre la reglas sociales de la época que la obligan a ser niña, dama señora, no mujer y finalmente Lydda Franco asume el grito de la mujer que lucha por emerger en una sociedad que la constriñe en costumbres que silencia su vida, su humanidad plena, y su derecho a ser mas allá que feministas. Tal como lo plantea Gallardo (2004):

“Estoy segura que todo pensamiento complejo se elabora siempre a partir de formas de pensar la realidad que son mas simples, cotidianas: como percibimos el bien y el mal, la justicia y su falta, las necesidades y formas de satisfacerlas, las y los otros en relación con nosotras”

A principios del siglo XIX y del siglo XX, como Teresa de La Parra y María Calcaño, las escritoras latinoamericanas empezaron a manifestar masivamente que su escritura estaba determinada por su cuerpo y por el lugar que éste tenía en las historias colectivas de los grupos humanos. Seguramente sus relatos contribuyeron a despejar las ideas sobre el patriarcado latinoamericano, con sus especificidades. A la vez, contaban, historiaban, recreaban una inmensa variedad de resistencias femeninas frente al orden patriarcal, y lo hacían desde el dolor que les provocaba la conciencia de que sus madres defenderían a sus hermanos contra cualquier poder que los amenazara mientras sus padres respetarían el orden que determina que las mujeres pasan de las manos de un hombre a las manos de otros hombres.

En otras palabras, delataron con su literatura algo que el historiador White (2006), formuló para toda expresión escrita de las ideas que el pensamiento permanece cautivo del modo lingüístico en que intenta captar la silueta de los objetos que habitan el campo de su percepción. Es entonces como a través del lenguaje ficcional de la literatura, la mujer asume el rol que tira la mordaza, es el cuento, es el relato el que le permite enseñarse a sí misma en su plenitud libre y atada, dominante y dominada, dueña y esclava. Al respecto señala Salomone (1996):

“Hay que tener en cuenta las formas discursivas a través de las cuales se expresó el pensamiento femenino, las que no necesariamente se han ajustado al corpus textual desde el cual trabajó la historia de las ideas, también, hay otras que expresaron sus ideas a través de la ficción, de la poesía e incluso de escritos que mezclan todos los géneros literarios.”

El doble papel de dominada en su vida cotidiana y libre a través de la obra literaria se entiende en la medida en la que los objetos de su campo de percepción han estado ligados a su consideración como ciudadano de segunda, una percepción de sí misma no cuerpo, no sujeto, la cultura entendida como esquemas de estructuras de pensamiento que según Gertz (1997):

“Una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúa y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes con respecto a ésta”.

Y esas formas simbólicas de construcción de la identidad femenina obligó a la mujer a vivir escindida entre su realidad y la realidad social. Aunque indudablemente han cambiado esas percepciones en la actualidad, ya las mujeres para estudiar no tienen que disfrazarse de hombre ni encerrarse en un convento, pero hay en esas formas aparentemente superadas socialmente, existencia de elementos que mantienen vivo el pensamiento jerárquico donde la noción de persona es dicotómica: la naturaleza es el campo de lo femenino, y las ideas, el espacio público, la cultura para el hombre, la mujer es emoción y el hombre ideas.

En relación a estos cambios Vallescar (2006) plantea:

“Ha habido grandes esfuerzos para reconstruir la realidad desde la perspectiva feminista a partir de los 70 se consolida los estudios de género y que anteriormente a pesar de la existencia de las mujeres cuya acciones planteaban el descontento frente a la situación marginal de la mujer, simplemente se les había invisibilizado, Gabriela Mistral, Teresa de la Parra entre otras.....”.

La historia de la mujer en Latinoamérica ha sido el trazo de todo Occidente, quizás haya sido mayor el peso porque aparte de mujeres se habla también de otra variante, la de pertenecer a un continente avasallado, sojuzgado, subordinado a los centros de poder. Entonces la mirada femenina se hace tan densa y condensada, se vuelve más endocéntrica y es por ello que el lenguaje ficcional representa su escape.

La idea de las mujeres en la Venezuela del siglo XIX, al igual que en Europa, está atravesada por el patriarcado, y en el caso americano, este impedimento se suma a las dificultades mentales de una cultura colonial católica y militante, con fuertes rasgos machistas y feudales. La escuela venezolana es heredera de la tradición de la modernidad, al igual que la tradición cristiano-católica que en el caso de la educación de las mujeres, niñas, jóvenes o adultas, no se alejará del modelo excluyente que se justifica por lo viejo y el mismo es justificado con el discurso nuevo de la naturaleza: madre, esposa, doméstica, hogareña, enclaustrada, no pública, excluida; mujeres determinadas por su fisiología, por sus ritmos biológicos, con tareas y roles definidos por esa naturaleza. En resumen, una mujer quien no podía ser explicada sino de manera desigual e inferior.

Todo lo anterior explica el porqué, hoy día, las luchas de las mujeres están excluidas de las memorias históricas que poseen nuestros pueblos, pues son memorias masculinas, llenas de personajes masculinos, de acciones masculinas.

Tres voces disidentes en el pensamiento venezolano

1. La voz exquisita y crítica de Teresa de la Parra

Velia Bosch escritora venezolana describe a Teresa De La Parra como una mujer exquisita, elegante, cuidadosa de su físico y profundamente espiritual, era lo que aún se llama “una señorita de su casa”, pero detrás de esa modosa apariencia se escondía una fuer-

za que contradecía la clase social a la cual pertenecía (Bosch, 1991).

Como prueba de ello para el año 1930, Teresa de la Parra fue invitada a ofrecer una serie de conferencias en Bogotá. El contenido de esas conferencias fue publicado en 1961. Estos textos se refieren a la influencia de las mujeres en la cultura e historia española. En estas conferencias Teresa de la Parra compartió sus ideas acerca del feminismo y dijo que las mujeres deben ser fuertes y sanas, deben trabajar y ser financieramente independientes, y deben considerar a los hombres como a sus amigos y compañeros, no como su propietario o enemigos. Ella se llamó a sí misma una feminista moderada, y argumentó que un cambio radical y abrupto no traería estabilidad entre los dos sexos. En 1927, fue invitada a Cuba para participar y hablar de Simón Bolívar en el Congreso de Prensa Latina; el tema de su discurso fue “La Influencia Oculta de las Mujeres en la Independencia y en la vida de Bolívar”.

Es por estas consideraciones que se ha elegido esta autora como una de las voces del pensamiento venezolano, no solo de las letras que ya es nuestra mayor representante:

“No debe haber la menor duda en afirmar que Teresa de la Parra es la figura femenina más importante de las letras venezolanas. Su obra, aunque mínima, más que mínima breve, está reconocida en Latinoamérica como el más claro reflejo de la sociedad venezolana entre los siglos XIX y XX.” (Paz 2005).

Su importancia dentro del programa está ligada a parte de los hechos ya señalados en los párrafos anteriores, es Teresa una mujer escindida, presa entre los cánones de la sociedad gomecista y la fuerza de una mujer que no acepta las convenciones de su época. En el discurso de Teresa de la Parra se pueden encontrar las huellas que desenmascaran el silencio angustioso de la mujer venezolana de las primeras décadas del siglo XX. Parra busca dentro de la intimidad femenina de su momento histórico su posición dentro de la sociedad y la sensibilidad de esta en un ambiente contrario a los valores del corazón.

Ana Teresa Parra Sanojo, hija de Rafael Parra Hernaíz, a la sazón Cónsul de Venezuela en Berlín, y de Isabel Sanojo Ezpelosín de Parra, nace en París en 1889. Sus primeros años transcurren en la hacienda de caña “Tazón”, que luego recrearía magistralmente en Memorias de Mamá Blanca. Allí muere su padre. En 1909 Teresa regresa a Caracas. Se consuma el primer contacto con

la Capital colonial. 1915 es el año cuando publica sus primeros cuentos en el diario *El Universal* y en algunas revistas de París bajo el seudónimo de Frufurú.

Los cuentos son un evangelio indio: Buda y la leprosa y Flor de loto: una leyenda japonesa. Por esas fechas son reconocidos también sus primeros cuentos fantásticos: El ermitaño del reloj, El genio del pescartas y La historia de la señorita grano de polvo, bailarina del sol. Eran tiempos en que en nuestras letras se iniciaba una búsqueda de nuevos derroteros para la literatura. Vuelve a viajar a París en 1923 donde traba amistad con intelectuales venezolanos como Simón Barceló, Ventura García Calderón y Gonzalo Zaldumbide, entre otros.

Meses después morirá en Madrid en compañía de su madre, su hermana María y de su amiga Lidia Cabrera. Once años tuvieron que pasar para que regresara a Venezuela y reposar en el panteón de la familia Parra Sanojo.

En *Ifigenia*, Teresa a través de su personaje refleja la inconformidad de una joven que no tiene voz propia ni posibilidad de elegir su destino en un mundo que, según su definición, es «un banquete de hombres solos». Y es llevada a un matrimonio que no desea, solo por la decisión familiar.

Desde sus narraciones, podemos definir la escritura de Teresa de la Parra, elabora una radiografía de la decadencia de una sociedad que se sostenía sobre bases definidas en función de los intereses del hombre. Parra depoja a la literatura venezolana de esa mujer heroína diseñada por los novelistas, e intenta recrear su mundo interior con la realidad de la mujer criolla; es decir, aquella mujer que se debatía entre lo frívolo y lo trascendente; una mujer capaz de describir con exquisitez en páginas un vestido de moda al mismo tiempo que fragua desde la ironía la destrucción del conformismo social planteada en las normas de buena conducta. De la pluma de Teresa de la Parra nacerá toda una propuesta de literatura femenina desconectada de las viejas posturas exóticas y sensibleras del pasado.

La obra de esta autora queda aún por ser descubierta, es la precursora de la mujer que debe asistir comprometidamente al siglo XX que espera de ella, de la mujer, una participación distinta y protagónica. Con el conocimiento de su obra en un Programa, se abre la posibilidad de generar investigaciones y la reflexiones so-

bre la obra que ni siquiera aparece en los programas de bachillerato.

2. La letra en rebeldía: María Calcaño

A los 14 años fue entregada en matrimonio por sus padres. De ese primer matrimonio, con Juan Roncajolo, tuvo seis hijos. Posteriormente se casó con el escritor Héctor Araujo Ortega y crió a un sobrino de éste.

La vida de provincia y las costumbres de su época, no impidieron que cultivara la escritura poética. La temática de su obra poética está marcada por el erotismo. El eros se manifiesta en sus poemas de manera sencilla y directa, marcado por el deseo. Sus poemas eran subversivos al enfrentarse a la moral de la época. Se le considera la primera poetisa venezolana que asumió la modernidad a través de la libertad y el goce de la expresión. No perteneció a ningún grupo literario, pero coincidió con los integrantes del grupo Seremos, entre los que conoció a su segundo esposo.

Su primer poemario titulado *Alas fatales*, fue mal visto por la sociedad de la época, también tildado de inmoral. Veintiún años después publicaría su segundo libro con el nombre *Canciones que oyeron mis últimas muñecas* (1956, mismo año de su fallecimiento).

Algunas antologías que recopilan toda su obra son: *María Calcaño: Antología Poética* (EdiLUZ, Maracaibo, 1984), *María Calcaño: Obras completas*, publicado por la Sociedad Dramática de Maracaibo en 1996, *María Calcaño: Obras completas* por Arcevo Histórico del Estado Zulia en 1997 y *Obra poética completa: María Calcaño*, por Monte Ávila Editores en el 2008.

Libros editados: *Alas fatales* (1935), *Canciones que oyeron mis últimas muñecas* (1956), y *Entre la luna y los hombres* (1960), el cual se publica de manera póstuma. Dos de sus obras inéditas, *La hermética maravillada* y *Poesía* se encuentran recopiladas por Monte Ávila Editores en la antología titulada *Obra poética completa*. Esta última pertenece a la colección Altazor y fue publicada en 2008.

Al encontrarse con una poeta como María Calcaño (1906-1956), cuyos versos retumban en los ojos, la experiencia de leer se torna de fuego, tras el cual, Andrés Eloy Blanco, luego de leer su poemario *Alas Fatales* señala:

“Su libro quema, María Calcaño. Tengo los dedos y los ojos abra-

zados de leerlo y de tenerlo. Se abre el libro, y se enciende como yesquero. Se cierra, se apaga, pero queda uno chamuscado” (1935).

Su poesía es considerada dentro de la vanguardia venezolana, la misma que se cultivó bajo la sombra del dictador Juan Vicente Gómez, quien durante tres décadas estuvo al mando de Venezuela. Calcaño figura en las antologías como la poeta que manifestó una expresión de erotismo temprano y se enfrentó, con su palabra, a una tradición de represión. Sus palabras representan una celebración del cuerpo, la mirada intimista que teje vínculos entre el verso y la mujer que los escribe.

La voz que habita su obra disfruta de ser carne y piel, de estar en movimiento, de pertenecer a la naturaleza. “¡Qué de belleza!, / ¡qué de frescura tiene mi cuerpo!, / ¡cuando la aurora llega y me toma / medio desnuda / sobre la yerba! (Del poema “Madrugada”). La libertad de su palabra se refleja en las imágenes de sus versos, no se amedrentó ante las críticas de los grupos más conservadores, al contrario, no dejó de escribir y publicó después de “Alas fatales”, “Canciones que oyeron mis últimas muñecas” (1956). Sin embargo, “Entre la luna y los hombres” (1960) fue el libro más “escandaloso” de los tres, lástima que la autora no haya estado viva para presenciar aquellas reacciones.

Cultivó, además, pequeños poemas, así como textos más narrativos que no pierden su carácter poético. Uno de ellos es *Credo*, donde ella misma se dibuja completamente:

“Mi mayor defecto, la inconstancia; mi gran virtud, la piedad; mi atracción, el mar; mi animal, el gato; mi gran temor, la víbora; lo más repulsivo, los pantanos; mi flor, el loto; mi oración, el Ave María. El mejor libro, los Cantos de Maldoror. El que me hace dormir, El Quijote. La palabra más hueca, amistad; la más bonita, silencio...”.

Tenía sólo once años cuando escribió los versos que escandalizaron la escuela:

“Me bajo el vestido, como si estuviera desnuda o lo llevara levantado por una sed desconocida. Acabando de salir de los brazos de un hombre todo un día vivido hondamente. Horas y horas de

amor, de avasallante placer. Pero esto es muy distinto. Se resume allí, en el sexo. Es algo que debiera estudiar la medicina, pareciera del otro mundo. Está en mí misma, me hace doblar las rodillas de deliciosa posesión”

María Calcaño, es sin duda la pionera del nuevo feminismo en Venezuela, su lírica derrumba las barreras que se imponían para la época, y que resultaban en una poesía esencialmente patriarcal, sus metáforas expresan un sentido del erotismo donde la feminidad no pierde su esencia y se reafirma: “ ¡No es placer/ lo del alumbramiento! / pero qué hondo estremecimiento/ cuando nos gritan desde adentro:/ ¡Mujer! ” “ ¡Reventando en gritos! / como madre nueva/ me he de sangrar.../ ¡Llamas en la lengua! / Golpe / que me subleve / los dormidos pezones”.

Todos sus libros están llenos de un discurso intimista, donde la naturaleza se conjuga con el deseo, para establecer una especie de rito sagrado que rinde tributo a Eros: “No sé por qué tanto la lluvia me ama. / Si voy por el monte me sale traviesa; / si en la noche llega me busca en la cama/ y por no asustarme íntima me besa”.

3. Lydda Franco Farías

Lydda Franco Farías es una de las más vitales voces de la poesía venezolana de la beligerante década de los años sesenta; nace el 3 de enero de 1943, en la Sierra de Coro o Sierra de San Luis, zona pródiga en bellezas generosas, donde se encuentran los lagos subterráneos más extensos del país, cuevas con grandes salas, simas y galerías, en el estado Falcón, Venezuela.

Estudia primaria en su pueblo natal, y los estudios secundarios los realiza en el Liceo Cecilio Acosta de la ciudad de Coro. Comienza a escribir desde la adolescencia en 1958 y posteriormente, colabora en los diarios *La Mañana* de Coro y *Panorama* de Maracaibo, entre otros. A partir de 1963 se radica definitivamente en Maracaibo, estado Zulia, Venezuela.

En la Universidad del Zulia trabaja de bibliotecaria en la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Allí nos narran algunos compañeros sus protestas por el asesinato de Jorge Rodríguez, por el golpe de estado en Chile contra el presidente Allende, sus discusiones sobre las tendencias del MAS, sobre los “perros” y los “patriotas”. Hasta que llegó el día que renunció a todo parti-

dismo político, abandonó totalmente la militancia activa, y a partir de allí se dedicó a escribir, decisión que nos permite deleitarnos con su legado poético:

si tengo que ceder
hasta quedar desprovista de vanidad
si nada tengo y esa nada me es arrebatada
(...)

La poetisa Lydda Franco Farías guarda, en su obra, inflexiones poéticas de las lecturas de los venezolanos: el mirandino Caupolicán Ovalles, iniciador en el país de la antipoesía y perteneciente al grupo El Techo de la Ballena; la alquimia de la palabra poética por su fuerza y honestidad del trujillano Víctor Valera Mora; de Miyó Vestrini, la única mujer del grupo Apocalipsis, el tránsito del dolor de su cuerpo como creación; el desenfado en la antipoesía y el uso de modismos de su región del zuliano Blas Perozo Naveda; y las lecturas de los extranjeros: los barrocos y simbólicos el cubano José Lezama Lima y el peruano César Vallejo y, el existencialista checo Frank Kafka, para citar a tres clásicos contemporáneos. Su trajinar por las letras nos deja una larga lista de títulos publicados y otros inéditos o editados post-mortem.

En su primer poemario, *Poemas circunstanciales* (1965), el desplome, la inteligencia, el tiempo y el espacio son los motivos, con una lectura tan hermosa como extraña sobre los trances externos e internos del ser humano, escritos desde las esquinas material y metafísica.

Su segundo poemario, *Armas blancas*, estuvo perdido muchos años antes de ser editado, y fue su amigo el pintor trashumante Emiro Lobo, quien logró rescatarlo, y se publica en 1969; en él, ficción y realidad son recíprocas e irreversibles y la caída en el tiempo mantiene la indagación del enigma entre ellas.

Con el grupo Cal y Agua publica, como coautora con Ricardo Ruiz Caldera y José Parra Finol, el tercer poemario *Edad de los grandes ataúdes*, en 1977; sin embargo, la obra no circula por contrariedades entre sus autores; luego, sigue en soledad con el ejercicio de su poesía *apocalíptica*.

Summarius, publicado en 1985, es su cuarto poemario, con un formato en prosa poética continua, donde solamente los puntos permiten las pausas en la tonalidad de la voz o el cambio en la intención de la caída, la lucidez y el tiempo, con un encabalgamiento abrupto y una entropía rebosada a contraluz.

En 1991 aparece el quinto poemario, *A/Leve*, que contiene una amalgama entre la perfidia y la futilidad, entre la alevosía y la levedad, términos estos últimos reducidos en el mismo título y la barra intermedia significando el límite insalvable entre estas dos formas de conductas. Su epígrafe de Francisco de Quevedo, “Serán cenizas, mas tendrán sentido; / polvo serán, mas polvo enamorado”, contiene en sí mismo la idea de la poetisa de que el amor corporal y espiritual deberían persistir más allá de la muerte.

En acto solemne el 18 de octubre de 2005, en el Teatro Baralt de Maracaibo, se le confiere póstumamente el título de Doctora *honoris causa* de la Universidad del Zulia.

En una cultura masculina desde sus cimientos, la poetisa desenfada, con una conmoción de la conciencia y los sentidos, cantando en cada verso, para poder respirar a pulmón pleno cada palabra e intentar enmendarlas con su propio ser, crea hendiduras para quebrantar y escapar de ese enrarecido mundo que la asfixia, y evadirse a través de las grietas como la hembra que seduce con lo femenino, con sus lecturas, su mirada y su poesía:

adentro hay una mujer que monta guardia
a fuerza de balancear las caderas
se ha convertido en péndulo y gravita
sobre las cabezas de los que todavía no comprenden
la magnitud del encantamiento

Más allá de su tono irónico, la poetisa se rebela contra toda mansedumbre impuesta desde el androcentrismo:

“voy a desayunarme la claraboya de la mañana
voy a atragantarme periódico con tus crónicas violentas
voy a tener noticias del mundo hasta la ingesta
de par en par ventanas
muéstrenme lo que sin mí despierta
sacúdete ropa inmunda los dobles
espanta con lejías la penumbra
soliviántate plancha
aplata en un desliz las pérfidas arrugas
a volar escoba sin bruja que respire el polvo
dancen muebles al ritmo que los aviente
púlete piso en redención de no empañado espejo
arde sin paz cocina del infierno
tápate olla impúdica

cuece a la sazón luego evapórate
suenen cubiertos en estampida muda”.

Conclusión

Los planteamientos anteriores conllevan a preguntarse: ¿dónde están las autoras latinoamericanas?, ¿no existen?, ¿Han ocupado un lugar más allá de las listas de luchadoras, heroínas, personajes históricos? Tradicionalmente la mujer en el universo ha ocupado el lugar natural denominado así por varios autores, es decir, su papel de madre, de guardiana del hogar. Es de resaltar que ya desde la Biblia, texto que indudablemente ha determinado el imaginario de Occidente a través de cada una de sus sentencias, ha configurado una especial manera de contemplar y definir a las mujeres; ya en el génesis encontramos, como su nombre lo dice, el origen de esta percepción:

“Dijo Dios a Eva asimismo a la mujer Multiplicaré tus trabajos y miserias en tus preñeces; con dolor parirás los hijos, y estarás bajo la potestad o mando de tu marido, y él te dominará”. Génesis 3:16

Dos mil diecisiete años después se sigue creyendo, y en la creencia se desdibuja el hacer, que la mujer nació para llevar sobre sí el peso de los sufrimientos y las miserias del mundo. Su voz ha sido silenciada en todos los ámbitos, ella dadora de vida, se convirtió en mujer-roca, mujer-sin palabras:

“Vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley lo dice. Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos; porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación.” 1 Corintios 14.

Entonces se hace necesario afirmar que estas pasaron a la historia detrás de los padres, los hermanos, los maridos, los hijos. Ellas, cualquiera que fuese su condición, fueron obligadas a permanecer detrás, calladas en el decir y no en el hacer público, menos en la construcción del saber occidental. Tejiéron la historia pero permanecieron invisibles, trabajaron, sudaron, -como lo determino el concepto bíblico- pero siendo ignoradas. Fueron siempre segregadas, escondidas, negadas, de todos los grupos excluidas, ha sido la mujer quien ha soportado el inclemente peso de la historia con mayor fuerza.

Aristóteles (1997), el filósofo de mayor envergadura en la historia del pensamiento universal, se refirió a ella como un ser inferior “el macho es por naturaleza superior y la hembra inferior; uno gobierna y la otra es gobernada”. Este pensamiento se sostuvo por toda la historia del pensamiento occidental, que según Gallardo (2011), la filosofía de Aristóteles permeó de tal manera la cultura occidental que ha dejado durante siglos a las mujeres preseas de un continuo ahistórico.

Mientras los revolucionarios franceses cortaban las cabezas de las pensadoras pioneras (Olympe de Gouges y otras), en Nuestra América, los españoles ejecutaban a las rebeldes indígenas (Micaela Bastidas, Tomasa Tito Condemayta, Marcela Castro, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, y muchas más) o las tomaban como botines sexuales. La presencia de las mujeres en la independencia fue más profusa y extensa de lo que la historia oficial ha reconocido, cada país gestó diferentes tipos de mujeres, desde figuras de heroínas hasta las que daban mensajes, recolectaban dinero o marchaban con la tropa.

Todas sufrieron el flagelo de la guerra y muchas de ellas fueron fusiladas sin tener un juicio justo. Las mujeres contribuyeron a la creación de las naciones, pero continuaron excluidas de su condición de ciudadanos. Sus voces se tuvieron que colar en disciplinas como la literatura y la historia y sólo después se extendieron a otras como la antropología, sociología, psicología, etc. Esto se explica fácilmente porque la literatura suele ser menos hermética y más receptiva al aporte de las mujeres.

Además de ello, el hecho de que la mujer, como se citó anteriormente, está ligada a conceptos como afectuosidad, maternidad, sentimientos, pareciera estar fácilmente ligada a la literatura, concebida ésta como una disciplina donde hay una mayor libertad de expresión, por una parte, y por la otra, la disciplina de la ficción, del imaginario, de la estética, de la belleza del lenguaje.

Esta disciplina entonces, daría a la mujer mayor libertad de expresión; de alguna u otra manera la literatura fue campo para que esa mujer cuya producción intelectual le había sido negada desde los albores de la existencia, se manifestara través de ella para exponer, gritar a toda la sociedad que los cánones culturales no eran lógicos, que estaban basados en la exclusión, en la superposición no natural, de la dicotomía hombre mujer.

Referencias Bibliográficas

- Amorós, C. (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Eds. Cátedra. Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Editorial Paidós.
- Bosch, V. (1991). *Obra de Teresa de la Parra*. Editorial Ayacucho. Caracas.
- Cabral, B. (2013). *Sexo, poder y género*. Fundación El Perro y La rana. Caracas.
- Carosio, A. (2009). El feminismo Latinoamericano y su proyecto ético-político en el siglo XXI. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* v.14 n.33. **Caracas**.
- Calcaño, M. (2015). *Alas Fatales. El Perro y la Rana*, Caracas.
- Dussel, E. Mendieta, E. Bohórquez, C. (2012). "El feminismo filosófico".
- De La Parra, T. (1978). *Las memorias de Mamá Blanca*. Editorial Monte Ávila.
- De La Parra, T. (1977). *Ifigenia*. Editorial Monte Ávila.
- Farías, F. (2004). *Lyddia Antología poética*. Monte Ávila editores. Caracas.
- Gargallo, F. (2004). *Ideas feministas latinoamericanas*. Universidad de la Ciudad de México. **México**.
- Gerrtz, C. (1997). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. Madrid, España.
- Hernández, L. Parra, J. (1999). *Diccionario General del Zulia*. Banco Occidental de Descuento. Maracaibo.
- Huggins, M. (2012). *Cambios sociopolíticos en el rol de la mujer venezolana*. Venezuela.
- Lovera De-Sola. (1998). *Influencia de la mujer en la formación del alma americana*. Fundarte. Caracas.
- Martínez, E. (2010). *Mujeres en educación y trabajo en Venezuela: Un largo recorrido que no termina*. *Revista Venezolana de Estudios Mujer* v.15 n.34. **Caracas**.
- Moya-Raggio, E. (1988). "El sacrificio de Ifigenia: Teresa de la Parra y su visión crítica de una sociedad criolla". La Torre.
- Salomone, A. (1996). *Mujeres e ideas en América Latina: una relación problemática*. Anuario de Filosofía Argentina y americana.
- Seco, C. (2017). *Vanguardia y política en la poesía venezolana contemporánea*. www.incomunidad.com.
- Valdivieso, M. (2007). *Las mujeres y la política*. Universidad de Los An-

des. Mérida, Venezuela.

- Vargas, I. (2006). *Historia, Mujer, Mujeres*. **Ediciones del Ministerio para la Economía Popular (MINEP)**. Caracas, Venezuela.
- Vargas, I. (2007). *Resistencia y Participación*. Monte Ávila Editores. Caracas, Venezuela.
- Vargas, I. (2008). *La ocultación de las mujeres en la historia de Venezuela*. Caracas, Venezuela.



Entrevista a Edward Govia* : Transformación Universitaria

Por: Fátima Hernández

Entrevista realizada el 07 de septiembre de 2017 en la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt.

1.-¿Qué opinión, que idea tiene Edward Govia sobre la Transformación Universitaria? ¿Qué es la transformación universitaria?

La primera cosa que revisar en torno a la pregunta que haces es saber que se está hablando por el término transformación, este la verdad tiene un carácter con muchos matices. Sin embargo, para hablar de transformación en un “nivel” de la educación formal, habría también que revisar un poco lo que se viene entendiendo grosso modo por educación y el papel de educación. Ésta, se viene entendiendo de diversas maneras: Primero, en términos tradicionales, la educación viene siendo interpretada como un proceso con diversidad de instrumentos que trata de Ideas, las culturas, las formas de vivir, de pensar, de existir de una generación, y que ésta generación precedente aspira-impone su proyección a otra generación. O sea, la educación se vuelve en un medio-instrumento para la reproducción de unos órdenes, comunitarios y societales, según sea el caso; clásicamente en sociología se habla de éste proceso, como proceso de socialización. Este se entiende como un proceso de internalización de normas y valores, que forman y conforman parte de una sociedad y/o una comunidad, y como éstos (como dijimos anteriormente) pasa de una generación de hombres y mujeres a otros, se transmiten-comunican e imponen a otra generación de hombres y mujeres. Dicho así, pareciera que la educación es un proceso prácticamente neutro que sólo dependiese de la categoría generación, solamente conservador, que abstrae las diferencias, jerarquías, hegemonías, la diversidad de predomios y los procesos de dominación, que habría que tener en cuenta. Pero esta perspectiva nos presenta el aporte, que existe una división del trabajo en eso que llamamos educación, en ella se encuentran agentes de educación: los “que educan-forman” y los “que son educados y son formados” durante un tiempo determinado. O sea, La educación como institución for-

* Edward Govia es sociólogo, profesor agregado de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt. Coordinador de la línea de investigación “*Culturas, educación y pensamiento latinoamericano*” del CESHC

mal, como producto histórico cultural de unas sociedades determinadas.

Segundo, la educación supone términos formales actuales, la idea de proyecto, supone sociedad, supone la categoría Estado y la gente que forma parte de una sociedad como ciudadanos. Esta idea irónicamente podría expresarse como una maquinita de producción de personas con las características técnicas, simbólico-culturales necesarias en alguna medida en la reproducción de esa sociedad. Esta visión ve a la educación como proceso de homogeneización de las ciudadanías. Sin embargo, si vemos de un poco más de cerca la cosa, ésta perspectiva también abstrae las diferencias y las exclusiones sociales, o por la vía de la invisibilización de sus problemas y necesidades, o por la naturalización de esas diferencias. En estas perspectivas, la educación debe estar ligada a cambios de equilibrio, a reformas, o, a “cambios” para no cambiar nada. Evidentemente este tipo de perspectivas reproductivas por llamarlas de alguna forma, intentan homologar las formas de hacer, de reflexionar el mundo, con carácter de universalidad, unas formas de producción-reproducción de saberes, como en el caso de las sociedades llamadas desarrolladas, donde la “técnica” pareciese que viene ocupando un lugar privilegiado, sobre la cualquier forma de reflexión del mundo que cuestione a estas sociedades. Pareciese que en el marco de la división del trabajo en estas sociedades tecno científicas, los ciudadanos se volviesen consumidores. Por tanto, el problema de las ciudadanías se remitiría a ver las relaciones sociales mediadas como mercancías, y desde el mercado, de allí también un poco, parte de las categorías sociales se organizan, se excluyen como mercancías (o desechos) y desde algún tipo de mercado. En este marco de imposición de estas visiones, representaciones, la educación con su pretensión técnica se viene convirtiendo también en ideología, con múltiples vertientes y formas de dicotomía que se trasponen entre los que reconoce como verdadero-falso, como bueno-malo, eficiencia y eficacia, formación de “individuos críticos”. O sea, si usted es un excelente producto de este sistema, muy integrado, tal como quiere el sistema educativo en este caso: Que tan crítico podrá ser?... La cosa es para reírse o para llorar..

Ciertamente las culturas están lejos de ser homogéneas, como los pueblos que la portan. Las culturas están lejos de ser universales, tal como pretenden, o han pretendido las sociedades occidentales durante ya varios siglos.

Una educación que pretenda ser parte de un proceso de transfor-

mación, supone una educación de **ruptura** con el orden establecido, o con alguna parte de ese orden, supone un cambio estructural que trastoque el orden preestablecido, supone conflictos y resistencias.

La educación que nosotros nos venimos planteando, desde América Latina, desde Simón Rodríguez (para nombrar un monstruo del pensar de esta tierras), es una educación que empieza a buscar ese pasado, o esos pasados diversos que tenemos, y de los que somos en alguna medida producto, estableciendo aquello que nos une y/o distancia de Europa, los EEUU u Occidente; pues, estamos lejos de ser occidentales, tenemos otras cosas, somos mezclas en proceso y parte excluida de la modernidad o la cara negada de esta. Ésta es la primera cosa que debería perseguir, una educación de ruptura en el contexto latinoamericano-venezolano de hoy. Una, que parta desde lo local hasta lo latinoamericano y del caribe. Perseguir lo mismo, al calco, la imitación como sociedades Estados Unidos de América, o integrarse con el sistema capitalista mundial, olvidando lo que podríamos ser y nuestras potencialidades en el marco de otro proyecto de sociedad, hasta ahora ha sido en mucho desacierto, pues nos miramos y pensamos en forma alienada, con otras miradas y pensamientos ajenos. Lamentablemente nuestras universidades siempre ha intentado ser unas instituciones que han tratado de reproducir los modelos de otras sociedades, calcándolos, haciendo muchas veces propaganda de éstas sociedades con tradiciones y formas de organización social que respondieron a esas sociedades, donde se originaron esos modelos y prácticas educativas, esas prácticas sociales. Aun cuando dirás que tenemos procesos como la reforma de Córdoba, que fueron y aún son un hito, entre muchos en América Latina que han dejado su huella.

Retomando el hilo, inventarse hombres que no son de estas sociedades, fabricar hombres y mujeres que no pertenecen a estos territorios, inventarse subalternos con respecto al resto del mundo, supone cosificar a la gente, alejada de eso que tanto la búsqueda como la producción y conformación situacional de eso que llamaríamos sujetos, sujetos sociales, que puestos en dimensión educativa bien podrían estar conformados como producto de la formación en: *las personas* que ocupan un lugar, *profesionales* y *los ciudadanos*. Ahora bien esto supone de punto de partida un proyecto de sociedad global, que se articule a un proyecto educativo distinto, alternativo, emancipador de una parte, pues el conflicto es hacia el exterior; situacional para la liberación desde el interior hacia nuestra América. Esto supone un proyecto, un

proyecto de sociedad alternativo, emancipador y liberador. Anticolonial, anticapitalista y anti patriarcal, que este concatenado a diversidad de modo de producir la vida, ecológicamente amigable, tiene que partir de la diversidad de concepciones y diversidades sobre del tiempo y las temporalidades.

Una educación nuestra, debe hacer un énfasis inicial en que cada hombre o mujer se le tome en cuenta la dimensión de: *la persona* (con sus singularidades), la formación de un *profesional* (un trabajador o trabajadora), como la *ciudadanía en el marco de las diversidades culturales y la necesaria búsqueda de la interculturalidad*. Pero hay que agregar que precisamente estas sociedades crecieron porque se miraron así mismas. Hoy sin embargo, esas mismas sociedades y sus aparatos educativos se encuentran en diversidad de conflictos, con los modelos que casi en forma teologal y las nuevas formas de teología educativa como el Tuning o Bologna se pretende imponer desde las corporaciones multinacionales al resto de las sociedades que conforman la comunidad europea de naciones.

Nosotros venimos hablando de la transformación universitaria, en el contexto de una América latina que se viene cuestionando el lugar que ocupa, una sociedad que viene pensando hasta qué punto nosotros somos occidentales, hasta qué punto somos similares a otros no occidentales, a partir de nuestras realidades socio históricas y culturales, de hacerse la pregunta: ¿nosotros tenemos acaso el mismo origen societal que de ellos (europeos), de donde “ellos vinieron” nos originamos como cultura? Creo que si empezamos desde los orígenes, ciertamente ya nosotros lo vimos, somos mezcla, flujo de un montonero de culturas en primera instancia: la diversidad de pueblos indígenas, los blancos europeos (entre otros), la diversidad de negros que se trajeron como esclavos y, que pertenecían a una diversidad de pueblos del África. Así como, los grupos humanos que fueron llegando, los que permanecían antes que se llamara lo sucedido encuentro de dos mundos (que de encuentro tuvo poco), el trazo, el choque entre civilizaciones. O como le dice Dussel la invasión.

En Venezuela las universidades de las que se hablan o son de tres tipo básicamente: las de tipo napoleónica como la universidades autónomas (que poco tienen de autónomas), o, las que pertenecen al modelo norteamericano, como las universidades nacionales experimentales o, las que pertenecen al modelo británico de educación a distancia como la UNA.

Pero su pertinencia está alejada en alguna medida a las necesarias universidades (yo prefiero de educación superior) que América o Venezuela necesitan para una transformación profunda. Plantearse unas instituciones de educación superior para establecer su relación con un proyecto de desarrollo diverso y su relación con el empoderamiento de la gente es un reto inmenso. Hasta ahora las universidades siquiera representan en forma eficiente el empoderamiento de la burguesía nacional, quizás el de la dependencia intelectual y cultural en sí, como las modas intelectuales de EEUU y Europa. Pues mayoritariamente, lo que hacen es reproducir los modelos socio educativos, las tecnologías, es copiar, reproducir toda clase de cosas ya dichas en otras sociedades, pero ni siquiera para la producción de nuestras propias ciencias o tecnologías o una similar que alimentara el capital nacional. Aclarando que hay contadas excepciones de gran envergadura en la producción de ciencias y tecnologías.

Entonces hablar de transformación es eso, ruptura, cuando hablamos de ruptura de todo tipo, ruptura en la forma como se organiza ese conjunto de cosas que llaman saberes y conocimientos, ruptura en forma a la estructura como se administran o se construyen los cuerpos administrativos de esas instituciones y los productos, decisiones que van a salir de esos cuerpos, como de los cuerpos de enseñanza-aprendizaje y las cosas que tienen que decir y ruptura en la forma en que debe aprenderse, enseñarse o comunicarse esa ruptura en el primer caso que supone lo que debe aprenderse y enseñarse que respondan como somos y como venimos siendo de ahí viene la incógnita, entonces tendríamos que investigar, indagar, caracterizar, reconocer que es lo que hay, en relación a lo que somos, lo que venimos siendo, en términos técnicos, tecnológicos, sociales, humanos, culturales, en términos del pensamiento, como lo concebimos, en términos de cómo hacemos familia, comunidad, en términos como construimos política o elaboramos la política, para ver qué es lo que somos y venimos siendo para establecer cuál es el horizonte que queremos perseguir, entonces una ruptura en primera parte en términos generales; en términos particulares, la ruptura viene a romper con el modelo de enseñanza y las prácticas educativas ligadas en nuestro caso venezolano, con el *rentismo petrolero*, con la cuestión agroexportadora, con el pacto de punto fijo y las formas de como se viene construyendo gobiernos por gobiernos y cosas por el estilo. Ruptura con *la adecuación y la copeyanidad* presenta aún en todas las instituciones y actores *ligados a las formas de hacer políticas, tanto en la*

izquierda actual como en las derechas tradicionales, ruptura con el burocratismo.

La ruptura con formas de ejercer política dentro de la institución universitaria, eso supone que es necesaria esa ruptura también con la visión tradicional de quienes son los actores de una comunidad universitaria, quienes son los activos, los pasivos, que lugar ocuparían los estudiantes, los profesores, los trabajadores. Diciendo que tanto profesores, empleados y obreros son trabajadores universitarios, el trabajador universitario que se llama docente que está encargado de "dar", construir y reconstruir saberes conocimientos e información (con otros) En los campos (partiendo de la propuesta de Eduardo Leal) de la *Formación* en vez de hablar de docencia, del campo de la *Creación Intelectual*, en vez de hablar de *investigación*. Esta visión ya representa sería ruptura, porque estamos rompiendo con la visión tradicional de investigación. Ruptura con la visión de Extensión, y empezamos hablar de *Vinculación Social*. También tendríamos también que hablar de *Producción* en una universidad, más allá de reproducción saberes, más allá del caletre y las píldoras intelectuales. O sea, que el tipo, el que las persona se aprendan "a o b" contenido, y deban saber porque carrizo tiene que aprender el cálculo, el termino de política, o el de educación o de conducta. Aspectos sustantivos que dependen de la disciplina en donde se estén formando: las personas en formación tienen que reproducir, construir y reconstruir aprendizaje, la teoría, los saberes necesarios que deben dar respuesta a su entorno, porque ella como sujeto, también viene construyendo su realidad Latinoamérica, realidad que está en reconstrucción de sí misma, partiendo del presente por supuesto. Esta tiene que reconstruirse viendo el pasado y para donde vislumbran los porvenires como apuestas con muchas certezas, para aportar al desarrollo social y de la vida, las formas de desarrollo. Esta tiene que dirigirse a una nueva construcción de hombre, ciudadano y de profesionales que den respuesta a la ruptura producto de esa transformación, un ser humano que viene formándose, y/o viene de un subsistema distinto, que viene sociedades, comunidades y territorio, que vive en una diversidad de temporalidades, y necesariamente debe contribuir a un horizonte histórico y cultural. Para producir y reproducir la vida, estamos hablando de ruptura. La transformación universitaria tiene que estar articulada a la transformación social y si vamos a hablar articuladas también a un pensamiento para la liberación, la descolonización y la emancipación, estamos hablando de romper contra el Estado colonizador, el consumismo, la Co-

lonialidad de los saberes y haceres, para apoderarse de la vida en común, lo que llaman empoderarse en política, “construir pueblos, construir republicas”, en los términos de Simón Rodríguez empoderarse de la vida, lo que llaman destino y se haga con los otros, que construya y organice su destino, esto supone construir comunidad, poner en común y evidentemente debe producir la vida, un nuevo tipo de economía en el caso venezolano, está supeditada por una nueva forma de apropiarse y de producir y de reproducir y construir su territorio desde lo local hasta lo nacional.

2. Esa transformación universitaria que viene desde esa búsqueda de las distintas rupturas, como usted lo nombraba, ¿Busca también en el factor social, transformar no solamente como usted lo indicaba al obrero al docente, al trabajador universitario, busca transformar además a ese sujeto que está en el aula de clases, pero además de eso, busca quiere lograr esa vinculación desde la institución?

Con la gente, con la comunidad, con un pueblo. Para que la institución universitaria lleve una función y esa es la transformación, la primera para decirlo así, la función de una universidad de nuestro tipo, es *la liberación de un pueblo*, que quiere empoderarse y construir su destino, un destino distinto a las perspectivas del mercado, ligada a una concepción de desarrollo ecológico ambiental, con saberes que reconozcan, que deben reconocer las culturas, reconocer a los otros, que pueda producir tecnología como algo importante que debería incorporarse también a su formación. Así como producir ciencia y saberes sistemáticos que den respuesta junto con la gente a la solución de los problemas desde lo local, lo nacional y latinoamericano para el enfrentamiento con el capital o contra el sistema capitalista mundial.

Esto hace necesario articularse y construir una alianza con los diferentes pueblos y movimientos sociales que buscan liberación y reconocimiento para la liberación, supone que tiene que avanzar como universidad en el reconocimiento de los diferentes actores y actrices, hombres, mujeres, niños, negros no negros, de color, el “problema” de la diversidad sexual, al que hay que darle respuesta y reconocimiento. Pero lo primario es: que toda esa gente avance en el reconocimiento como necesidad en las construcciones de nuevas relaciones sociales y sociables, que permitan la producción de la vida, sino se produce ciencia y tecnología sistemáticamente, sino utilizamos las cosas que son necesarias para producir la vida, la universidad nos

sirve de poco. Esta transformación universitaria que se piense así misma con otros, como es el mundo que tenemos, que pensar las siguientes 20 o 30 generaciones, qué pensarían los indígenas que vamos hacer nosotros con este bendito planeta. *Una universidad que se transforma, tiene que estar ligada a la calidad, pero la calidad en términos de producción de la vida, del buen vivir, dentro del “vivir viviendo”, como dirían en el caso tanto Chávez (entre otros), pero sobre todo como dirían los indígenas latinoamericanos y como lo han dicho muchos grupos humanos populares en todas partes del mundo, estas visiones o similares las consigues en Europea. La gente anda buscando una vida distinta al capitalismo, una vida distinta donde la gente pueda tocarse, mirarse, sin estar dependiendo de la tecnología. Pero supone, que la universidad está en búsqueda de un nuevo sujeto, que se está transformando. Con el surgimiento de unos nuevos sujetos actores y actrices que están buscando su destino, que quieren reproducir otras formas de ver y aprender. Formar sujetos sociales en estas visiones, implica eso, la persona que tiene la capacidad volitiva popular y capacidad volitiva para transformar dirigir su destino. Estaría asociada a Democracia directa, eso supone el socialismo, socialización de la producción, supone interculturalidad en el marco de la igualdad entre las culturas, supone diversidad de formas de desarrollo, no solo la industrialización n el marco del paradigma del industrialismo. La universidad debe estar en ese proceso para articularse, una institución de un pueblo, en su función para la liberación, va a dar respuesta a las situaciones desde lo local, lo regional, nacional o territorial, rompiendo con la división político territorial (entre otras) que todavía tenemos desde la independencia, la colonia, porque seguimos teniendo un Estado colonial y colonizador, que sigue siendo altamente burocrático, además que las decisiones se rigen con el sino perverso del familismo, compadrazgo, el patriarcalismo, las formas del hacer, que desde el “poder” en su diversidad de formas enuncia y actúa de la manera: “el que está cerca de mí no lo toquen” .*

Una universidad que tenga reglas claras, en términos de reconocimiento de trabajo, que pasar por las categorías formación y docencia se construya en una forma distinta a la actual, con la gente. hablarle a una persona que es un ciudadano y en mi caso, que soy docente, hacer el campo propicio del aprender, que aprendemos juntos; y aun mejor, esta formación no solo se da en un salón de clases, también como reconocimiento entre esas personas con la fábrica, con los trabajadores, con las comunidades organizadas, los consejos comunales, como es el caso nuestro con

las diferentes organizaciones sociales, para que produzcan la vida, para que rompan con la cultura del petróleo, con el rentismo y la regalía petrolera empezar a producir su vida. Y digo, la producción de la vida porque creo que es el criterio de verdad, éste es el que debe asumir la universidad en todas las acciones y en sus investigaciones y creaciones intelectuales, es como dice la frase de Dussel "Porque va más allá del criterio de verdad es la investigación de una acción debe ser la vida" y esos sucede muchos estamos transformando estamos hablando de un sujeto distinto un sujeto que está en movimiento, un autor lo llama *sujeto vivo*, se llama Yamandu Acosta aplica la categoría un "*sujeto vivo*" que no es muerto, es vivo, pues se está transformando en la búsqueda de la liberación .

3. ¿Cómo podemos nosotros desde la inclusión, desde ese concepto que es abstracto para muchos, deje ese cuadro que lo está sosteniendo? ¿Cómo puedo yo desde la inclusión, conseguir esa transformación para luego conseguir ese sujeto necesario , no tanto para el siglo XXI sino de ese sujeto vivo que pueda de verdad generar un aporte a la necesidades que pueda tener el estado y la región latinoamericano?

Perfecto ese es el problema, la inclusión se tomó como un abstracto, y no se tomó como un concreto, ¿qué significaría inclusión para la educación? y yo hablo que la educación tiene que partir de un elemento, una práctica llamada *la educación popular*, esa que se viene haciendo en Latinoamérica, no solo de chamos, la universidad tiene que ir al liceo, a los jóvenes, a la primaria, debe estar llena de niños, jóvenes de rochela, de música pero también de los saberes que tienen que ver con la ciencia, la tecnología ¿cómo incluyo yo?, Bueno con un grupo en la comunidad y, estos cognitivamente aprendan a saber hacer cosas (de las que podamos en realidad enseñar), que la gente aprenda de verdad, es romper con el modelo de educación napoleónica, con la cuestión del cálculo y la matemática, los ingenieros eso lo copiaron de las universidades europeas. Newton hizo las matemáticas para resolver un problema, en este caso la caída de libre de cuerpos, la gravedad etc. Tenemos que resolver nuestros problemas, como los incluyo, voy a enseñar a los muchachos a sembrar y si ignoro como sembrar, voy aprender a sembrar con ellos, eso es incorporar los saberes, hacer lo mismo con la diversidad de disciplinas: las ingenierías, economías, sociologías, psicologías, letras. Usted tiene que aprender a sembrar y saber cómo se siembra una mata, como se coloca un bombillo, que es electricidad, literatura, para que

pueda escribir sobre tal cosa, hasta cartas de reclamo, reglamento historias locales. Yo tengo que construir la historia de mi comunidad, pero con mi comunidad, de los trabajadores co los trabajadores, con las personas que están a mí a lado. La que hace café, las hamburguesas, o los chamos que escuchan esa cosa tan horrible que llaman bachata, y tengo estudiantes que lo escuchan. Habría que preguntarles al menos si saben de dónde viene: ¿"díganme de donde vino, donde se originó la bachata y en cual contexto, donde me incluyo cuando se empieza a producir este género"?, dejar de ser sólo consumidor, más bien productor. Ser consumidor de lo que yo pueda producir, o reflexionar o identificarme, al menos que yo pueda controlar lo que consumo y lo que no. Que pueda tomar decisiones de mi vida, tomar decisiones reales de su destino, las sociedades piden eso, ya que el conocimiento se construye con otros, no porque me lo construyeron, tú vas a ser pobre porque lo has sido toda tu vida y por eso no vas a entrar a la universidad, en alguna medida la transformación universitaria debe ser concreta, supone inclusión en la producción de la vida, de la salud participando directamente con la capacidad de decisión, empoderado cognitivamente, materialmente con las manos, con los haceres porque se aprende con haceres, para construir y reconstruir el país, el territorio, nuestra localidad, tenemos que construir un horizonte, sino estamos perdiendo el tiempo.

4. Para qué ese sujeto vivo andante pueda venir entonces desde la formación, debe reconocer al otro y conocerse para poder conocer al otro?

Desde mismicidad partimos al horizonte y de allí al mundo, luego se vuelve al sí mismo retomando, a él, es uno con nosotros, en eso estoy de acuerdo y siempre compartí que en el marxismo habla del sujeto social cuando Marx habla de individuos de uno con otros. Dussel lo precisa mejor "el individuo no existe es una creación de la modernidad", existe un hombre, un humano, con una singularidad, especificidades que tiene que ver con la persona, el carácter, la historia, la vida que vivió. La universidad tiene que estar avocada a producir formas de desarrollarse, negarnos tenemos que partir un modelo único ajeno a nuestra vida, sino una actitud que permita que construir unanimidad con otros y otras, respeto al otro, el reconocimiento del otro y construir con el otro, la interculturalidad supone un puente más allá de la tolerancia, que todos lleguen a un acuerdo, pero este acuerdo recuérdese tiene es contrario a formas que nieguen la vida del plantea, que nieguen la vida digna y el buen vivir, que nieguen el empoderamiento del pueblo

en saberes y ciencias propias, que nieguen la honestidad y decir la verdad, que niegue tanto el mundo del trabajo la justicia, como el mundo del juego.

5. ¿Cuál sería un punto de partida para lograr esa transformación y ocupación?

El punto de partida sería empezar a tener un orden mínimo para esta universidad que todo el mundo viniera a dar clase, los estudiantes trataran de escuchar y tuviesen lo mínimo para poder estudiar, hay que ocuparse en los recursos para que la gente estudie. Empecemos por establecer los contactos con la gente, los territorios y lugares donde se pueda sembrar, a los muchachos darle talleres, los profesores, obreros a todos y sistematizar esos saberes que química hay detrás de la siembra, que relaciones sociales nuevas podemos construir compartir, relacionarla investigación tiene que dar respuestas a los recursos, *“producción de ciencia, alimentos y dignidad”*, tres cosas que decía Klever Ramírez el país tiene que apuntar para eso. Supone que significado tiene leer, ocuparse desde ya con la lectura avocarlos a eso, contribuir al desarrollo del país y estén aptos para prepararse. El socialismo del siglo XXI, sin caer en propaganda, hace necesaria una educación socialista, democrática-popular, responsable eficaz-eficiente, humana, lúdica, como hace necesario el trabajo socialista, combatir y sancionar la corrupción y los elementos estructurales que hacen posible, la impunidad hace mucho daño. Un campo vital es trabajar con los jóvenes tanto en los liceos como en la calle o en el campo. En este sentido la universidad puede aportar hasta con las políticas formación interinstitucionales, de las que se alimentaría tanto las gentes, el pueblo como la Universidades y las educaciones superiores: las artes y oficios entre estas. Habría que rescatar la necesidad de estudio para formular políticas en relación a un mejor equilibrio territorial donde lo humano y el ambiente sea la divisa, la vida digna. En este caso sugerir el desarrollo del llamado eje norte llanero como punto de partida y la ruptura con la división política territorial actual debería ser un punto de partida, para pensar en la creación de la riqueza: Nuevas ciudades intermedias, pueblos, campos productivos, empresas de transformación de materias primas y máquinas para hacer maquinas en el marco de nuevas relaciones sociales y formas de propiedad que hagan poderoso al pueblo, le den autonomía y dignidad.

6. ¿Es una transformación una utopía?

Claro, cualquier transformación o proyecto en el sentido que venimos hablando de ruptura es utópico, en el buen sentido, como lo diría Herbert Marcuse como “un proyecto de lo posible”, o como dice Galeano hablando de Restrepo, “es aquello que nos ayuda a caminar”, pero si nos quedamos aquí haciendo lo mismo, esperando lo mismo, lo que viviríamos es un presente continuo de desgracias y lamentos. Esto supone en esta visión, que la utopía tiene que establecer reglas claras, que va hacerse y como se van hacer las cosas. En este proceso de constitución y construcción de acciones utópicas se deben cumplir reglas, evidentemente con las sanciones respectivas. Las sociedades las tienen, si yo dejo de cumplirlas. En el marco que me refiero, nuestras reglas vienen siendo construidas en el marco de diversidades socio-culturales, la democracia participativa y el socialismo del siglo XXI. Unos más unos menos son más hábiles para una cosa, otros para otra y esa regla tendría que tener en cuenta el problema de las temporalidades, cuanto tiempo le puedo yo dedicar para la transformación y que cada quien lo cumpla, porque supone tener claro el problema de lo teórico, lo práctico, de la división técnica del trabajo en los haceres universitarios: el docente, el investigador (que podrían ser estudiantes u otro integrante de la comunidad) o creador intelectual, la vinculación social, ésta se construye entre el estudiante que tiene servicio comunitario, quien es servidor y el docente con el pueblo. La transformación de este tipo debe necesariamente estar articulada a las practicas curriculares, prácticas educativas, en la cual que hayan procesos de reflexión y sistematización, llevar registros de los aprendizajes. Una utopía de este tipo, un proyecto revolucionario puede ser realizable a mediano, o a largo plazo, pero hay que empezar, se aprende haciendo. Un Castoriadis dice que un proyecto revolucionario es la reorganización y reorientación de la sociedad por la acción autónoma de los hombres, en nuestra república se incluyen a las mujeres. En este sentido: Primero, romper con nosotros mismos, nuestras taras, nuestras limitaciones y todas las formas de pensar colonizador que poseemos y padecemos. Como dice Eduardo Leal “*desaprender, aprender y aprender haciendo*”, supone volvernos sujetos sociales, tiene que haber coherencia entre las diferentes cosas en la formación, en la creación e investigación y las vinculaciones con la gente. Yo vivo de la comunidad y la comunidad vive de mí, garantizar el aprendizaje e inclusión que dé respuesta a la sociedad que vivo. Segundo, Por estos caminos, debería construirse la *unanimidad* en las formas de hacer y pensar liberador (con la gente, el pueblo),

luego habría que ver que *ponemos en común* con la diversidad de actores y en ese proceso establecer las pautas del *compromiso* que apunten a una *nueva economía una nueva sociedad*. Para eso debería servir una transformación universitaria que sólo se hace en este caso hermanado con un pueblo.



Edward Govia. 2018. UNERMB. Nucleo San Francisco.
Foto: Eduardo Rios.



Formación Histórica del Movimiento Indígena Boliviano.

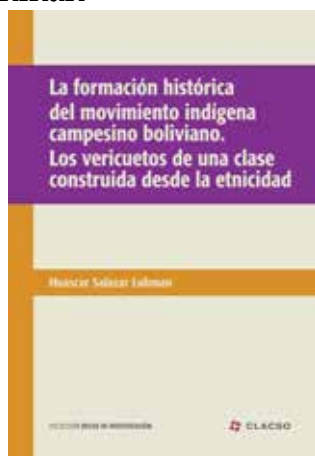
Autor: Huáscar Salazar Lohman

Historical Formation of the Bolivian Indigenous Movement. Author: Huáscar Salazar Lohman

Editorial: CLACSO

Año: 2013

Comentario: Génesis Valecillos



Salazar Lohman desarrolla esta obra teniendo como eje, un marco histórico descriptivo de hechos, de indígenas campesinos que en la búsqueda de alternativas emancipativas, luchan por hacer suyo el tiempo, es decir, se abordan aquellos momentos de gran emergencia social en los que se ponen en cuestión las relaciones de dominación, pero también, las temporalidades en que se gestan las condiciones para el surgimiento de esos grandes momentos de desborde.

Plantea la formación de un sujeto indígena campesino que permite y habilita la aparición de momentos constitutivos a partir de su horizonte histórico, es decir, desde sus anhelos políticos, económicos y socioculturales, ya sean explícitos o implícitos, que han sido reproducidos, creados, transformados o desechados en distintos momentos de su devenir temporal.

Huáscar, tiene como guía de interpretación la siguiente pregunta: ¿cómo se ha construido el sujeto indígena campesino boliviano del presente, a partir de su devenir histórico, entendiendo que esta construcción ha estado mediada por un horizonte histórico como referente de lucha y, a su vez, limitada por una serie de disputadas relaciones por la hegemonía, con un Estado colonial; y por el excedente, con el régimen de acumulación capitalista?

En este sentido, busca tratar de entender la dinámica social sobre la cual se desarrolló el movimiento indígena y que habrá de derivar en estos momentos constitutivos; es decir, no se concentra tanto en el resultado del propio momento constitutivo, sino en el proceso en cómo se llega al momento constitutivo.

“Estos tres momentos son, desde la perspectiva asumida, centrales para comprender la lucha indígena campesina como una construcción; son tres momentos separados entre sí por más o menos medio siglo de distancia, pero que se encuentran profundamente articulados, y no necesariamente por su parecido morfológico, sino por el sujeto que, de una u otra manera, los potencia, los permea y, en alguna medida, los impregna de un sentido propio”(Lohman, pag.33)

1. El levantamiento indígena durante la Guerra Federal de 1899
2. La Revolución Nacional 1952
3. La Bolivia Rebelde 2000-2005

De esta forma los tres momentos tienen en común el hecho de también ser resultado no de manera exclusiva pero sí de manera protagónica de un horizonte histórico emergido desde los pueblos indígena campesinos.

En el primer caso, el levantamiento indígena representó un momento de desborde en el cual el movimiento indígena intentó subvertir el orden de dominación oligárquico latifundista a partir de una alianza con el Partido Liberal en el marco de la Guerra Federal, si bien el objetivo de este partido era el de posicionar como gobernante a la naciente élite minera del estaño y en este marco disputar la capital del país que se encontraba en Sucre, los anhelos del movimiento indígena iban mucho más allá, y estaban sustentados en trastocar las estructuras de la dominación oligárquica para configurar espacios autónomos de poder y recuperar las tierras comunitarias, muchas de las cuales habían sido incorporadas a un régimen de hacienda.

Previo a la Guerra Federal las rebeliones indígenas se masificaron entre los años 1869 y 1870. Por lo cual, señala Lohman “ *emprendieron una serie de luchas en los tribunales bolivianos ante los intentos de expropiación de tierras y por los abusos cometidos por autoridades*”.

La Guerra Federal se inició el 12 de diciembre de 1898 y concluyó el 10 de abril de 1899 con la Batalla del Segundo Crucero en el departamento de Oruro. Los indígenas, bajo un marco normativo, fueron considerados como “pobres de solemnidad” lo que conllevó a ser incorporados como bolivianos pero no como ciudadanos de la nueva república.

En consecuencia fueron reprimidas varias revueltas indígenas que exigían la devolución de sus tierras comunitarias. Así pues, la Guerra Federal fue una guerra civil en la que confluyeron dos disputas: por un lado una de larga duración y que tiene que ver con el proceso de dominación, exclusión y explotación de las mayorías indígenas por parte de la élite boliviana. Desde un discurso racista y de segregación los indígenas eran considerados como una amenaza permanente a la cual no se le podía depositar confianza alguna, de la implementación de dos tipos de políticas; las primeras, de subordinación directa de los indígenas, fueron el servicio militar obligatorio y la prestación vial. Por otro lado, el mecanismo de largo plazo fue el de la educación. El discurso racista y colonial que se desarrolló en torno a las ideas socialdarwinistas importadas de Europa, sirvió como base para justificar la superioridad criolla sobre los indígenas y para propugnar la necesidad de “civilizar a la raza indígena”. De esta manera la actuación campesina en la resistencia se masificó, participando activamente de las huelgas, bloqueos y asedios al ejército, en alianza con el movimiento obrero.

La Revolución Nacional 1952, un hecho nacional que conllevó el levantamiento en armas de las masas populares urbanas y rurales, destruyendo las estructuras estatales precedentes e instaurando otras a partir de un proyecto nacionalista.

La Revolución Nacional de 1952 señala Lohman que, “*Fue una revolución promovida, principalmente, por un sujeto proletario urbano a partir de un horizonte nacional-popular*”. El movimiento indígena campesino a través de una serie de huelgas y rebeliones que se dieron en los años cuarenta, pero que se intensificaron desde 1947, agrietaron profundamente las

estructuras de poder del Estado oligárquico. Es importante anotar, sin embargo, que esas rebeliones fueron resultado de un largo proceso de articulación del movimiento indígena campesino, el cual luego de la traición liberal, fue reconstruyendo un sentido común de disidencia, a partir de la insubordinación, resignificación y apropiación del marco legal.

El año 2000 da inicio de la Bolivia Rebelde, la cual se caracterizó por ser la conjunción de una diversidad de luchas tanto en el espacio como en el tiempo, . El punto de inflexión que marcaría el inicio de la rebeldía popular fue la denominada Guerra del Agua en el año 2000. En este tiempo fueron echados dos presidentes, se revirtieron políticas de privatización y políticas impositivas de corte neoliberal, entre otras victorias que hacían cada vez más evidente que la hora había llegado. El fortalecimiento político del Movimiento al Socialismo (MAS) y de Evo Morales fue resultado de estos acontecimientos.

Estos tres momentos se caracterizan porque en ellos la síntesis social sobre el cual se erigen las estructuras de dominación colonial y explotación del capital fue puesta en cuestión y entró en crisis. Los tres momentos constitutivos son, entonces, momentos de desborde, en los que el orden de dominación se ve ampliamente deslegitimado y concebido por el movimiento indígena campesino como propenso de transformación.

De este modo lo que demuestran las rebeliones indígenas campesinas de la Guerra Federal, las de 1947 y la de la Bolivia Rebelde, es que son tres momentos en los que la institucionalidad del Estado nacional y las élites dominantes se encontraron acorralados por el accionar de este sujeto.

Por estas razones Lohman se enfoca en conocer la construcción de un sujeto que llega a remover las aguas del presente a partir de un cúmulo de experiencias provenientes del pasado.



ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO.

ISSN: 2343-6131 / DEP. LEGAL: PP 201202ZU4143

AÑO 6. N° 7. ENERO-JULIO 2018

UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL RAFAEL MARÍA BARALT

Instrucciones para los autores

ENCUENTROS. REVISTA DE CIENCIAS HUMANAS, TEORÍA SOCIAL Y PENSAMIENTO CRÍTICO es una revista auspiciada por el Centro de Estudios Geo-Históricos y Socio-Culturales de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt. Su publicación es periódica (semestral). Es una revista que se define como un medio alternativo que asume el compromiso de analizar y reflexionar sobre los procesos, dinámicas y coyunturas históricas que viven y sienten nuestras sociedades. También es un proyecto que acompaña los aportes a nuevas teorías para re-interpretar nuestro devenir histórico. De manera que es una revista crítica y decolonial. Sus áreas temáticas abordan las CIENCIAS HUMANAS (Filosofía, Historia, Educación, Letras) TEORIAS SOCIALES (Antropología, Sociología,) Y EL PENSAMIENTO CRITICO ALTERNATIVO (Interculturalidad, Epistemologías del sur, Filosofía de la Liberación, Decolonialidad) fundado en Latinoamérica.

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* deberán remitir tres copias del mismo sin identificación de los autores en sobre cerrado a la siguiente dirección: municipio Cabimas, parroquia Germán Ríos Linares, Sector los Laureles Sede de la Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt" (UNERMB), primer piso, apartado postal 4013. Procederán a buscar las oficinas del Centro de Estudios Geo-Históricos y Socio-Culturales (CESHC) y hacer la entrega de los ejemplares.

Estos sobres debe estar acompañado de otro, el cual contendrá el original del trabajo (físico y digital) con la identificación del autor o au-

tores (máximo cuatro autores), indicando: nombre (s), apellido (s), institución que representa (universidad, instituto, centro de investigación, fundación), dirección postal, correo electrónico y teléfono.

En este sobre se presentará una comunicación escrita firmada por los autores y dirigida al comité editorial de la revista en la que autoriza (n) proponer su trabajo para la publicación en ***Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico***, previa evaluación del Comité de Arbitraje. En dicha comunicación también señalará (n) que el trabajo propuesto es original, inédito y no está sometido simultáneamente a proceso de evaluación y arbitraje en otra revista; así como manifestará (n) la cesión de derechos de publicación y difusión bajo la licencia de *Creative Commons*. Para mayor información sobre la comunicación planteada, se sugiere guiarse por el modelo de carta de autorización y cesión presente en esta edición de la revista o descargar la plantilla en el sitio web de la misma.

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*.

Asimismo, se incluirán los archivos presentados en versión física en un dispositivo de almacenamiento óptico (CD o DVD) y enviados a las siguientes direcciones: revistaencuentrosve@gmail.com. En caso de no residir en la ciudad de Cabimas, se puede enviar la documentación solicitada en líneas anteriores a los correos mencionados. Asimismo, los datos del autor o los autores deben ser enviados en un documento adjunto en el que se debe incluir nombre, dirección, teléfono, dirección física y electrónica, títulos académicos, afiliación institucional, cargos actuales, sociedades a las que pertenece, estudios realizados o en curso y publicaciones recientes.

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, impresos por una sola cara, con numeración continua y con márgenes de tres (3) centímetros a la izquierda y de dos (2) centímetros al resto de los lados. 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 pertinente 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 ca-

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

Ejemplo de capítulo de libro:

VIDOVIC, Jorge (2011). *Rafael Maria Baralt y su aporte a la historiografía 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). **Título 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.* **Revista 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./Recuperado de

Ejemplo de trabajo de grado/tesis inédito:

DIAZ-MONTIEL, Zulay (1999). *Hermenéutica intercultural en la filosofía latinoamericana de Fornet-Betancourt : intersubjetividad, dialogo y ética*. (Trabajo de grado). Universidad Cecilio Acosta, Maracaibo (Venezuela).

Trabajos presentados en eventos científicos y/o conferencias:

APELLIDO (s), Nombre (s) de los autores (mes, año). *Título del trabajo*. 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 14° 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 inicial no serán considerados “redundantes” en la medida que el 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 otro 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 las 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 vene-

zolano. 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.

