

Homenaje al filósofo del pensamiento antihegemónico
Álvaro Ballardo Márquez- Fernández

A watercolor-style map of the Americas, rendered in shades of pink, magenta, and orange, set against a light beige background. The map is centered on the continent, with the Atlantic Ocean to the west and the Pacific Ocean to the east.

Epistemologías
decoloniales para la
paz en el Sur-Global

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES



Epistemologías decoloniales para la paz en el Sur-Global

Homenaje al filósofo del pensamiento antihegemónico
Álvaro Ballardo Márquez- Fernández

Coedición

Fondo de Publicaciones LISYL Universidad de los Andes (Venezuela), Red CoPaLa (México), Red de Pensamiento Decolonial, Fondo Editorial Mario Briceño Iragorry (Argentina) y Revista FAIA (Colombia).

©Epistemologías decoloniales para la paz en el Sur-Global
Homenaje al filósofo del pensamiento antihegemónico
Álvaro Ballardo Márquez- Fernández

Este libro fue dictaminado positivamente por tres revisores externos y cuenta con el aval del Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) de la Universidad de Los Andes Venezuela, Red de pensamiento Decolonial, Red CoPaLa y el Fondo Editorial "Mario Briceño -Iragorry".

Primera Edición, 2020
Hecho en Venezuela

COEDICIÓN:

Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL).

Red CoPaLa.

Red de Pensamiento Decolonial.

Revista FAIA Argentina.

Fondo Editorial "Mario Briceño -Iragorry"

Depósito Legal: ME2020000016

ISBN: 9798674722885

Diagramación: Arturo José Bastidas Delgado

Corrección y estilo: Lucía Andreina Parra Mendoza

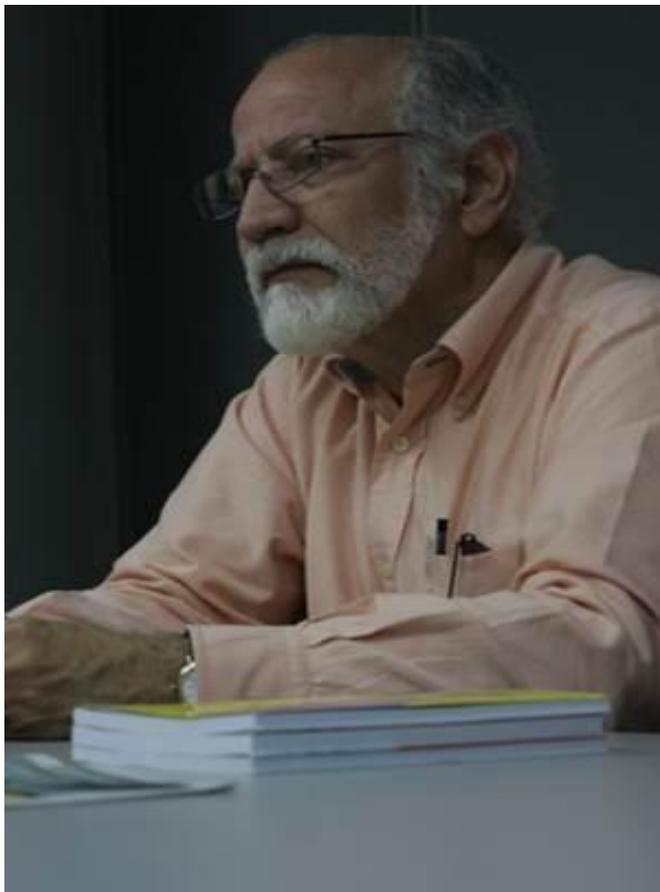
Imagen de portada. Diseño de la Portada: Autora:

Natalia Virginia Mendoza

© Reservados todos los derechos

Los interesados pueden compartir este libro y utilizar partes del mismo con su debida citación y referencia bibliográfica. No se autoriza modificar su contenido ni utilizarlo para fines comerciales.

Dr. Álvaro Ballardo Márquez- Fernández



Índice

Prólogo	
Filosofía intercultural en América Latina: el proyecto de una praxis <i>Álvaro Ballardo Márquez - Fernández</i>	12
Una mirada anti-hegemónica y descolonizadora de los estudios de paz en Nuestra América <i>Eduardo Andrés Sandoval-Forero, José Javier Capera Figueroa</i>	19
La descolonización cultural en la Patria Grande: la vigencia del pensamiento de Manuel Ugarte <i>Mara Espasande</i>	51
La paz en Colombia: interpelaciones desde las pazes decoloniales e interculturales <i>Gerardo Vásquez Arenas</i>	88
Paz decolonial y subalterna: El caso de los refugiados Colombianos <i>Juan Daniel Cruz</i>	119
Gramáticas para el reconocimiento de la paz en los discursos de la descolonización <i>Luis Javier Hernández Carmona</i>	148
Hacia una epistemología de la paz y la justicia en América Latina y el Caribe Reflexiones a partir de la experiencia del Movimiento Nacional “chicos del pueblo” <i>Matías Mattalini</i>	182
Instituciones y cuerpos. Violencia y perversidad moderno-colonial en prosa, verso e imagen. <i>María Eugenia Borsani, Alicia Frischknecht , Ludmila Cabana Crozza</i>	208
La paz y el cuidado de sí. <i>Arturo José Bastidas Delgado</i>	243

Prólogo

Zulay C. Díaz Montiel¹

Esta obra está dedicada a Álvaro Márquez-Fernández (1952-2018), filósofo venezolano-latinoamericano, crítico de la política y el poder neoliberal como dominio-represivo, que desde su filosofía contra-hegemónica pensó la praxis de liberación como respuesta a los grandes desafíos que lo llevaron siempre a aportar desde su dedicación como intelectual, a la construcción de un mundo más humano y solidario. Sí, eso fue él, un filósofo de la liberación en permanente contemporaneidad, un insistente estudioso de la filosofía Latinoamericana, un investigador dedicado a comprender cómo pensar una mejor sociedad para todos, desde nuevas prácticas sociopolíticas que tiendan a la transformación del Estado en términos interculturales y fomenten prácticas comunitarias de convivencia desde las diferencias, para lograr la paz como construcción de tod@s.

¡Merecido reconocimiento maestro! Hoy que ya no estás físicamente entre nosotros, nos queda tu legado como inminente huella humanista y emancipadora, que se devela en tu discurso político plasmado en los libros y artículos publicados. Seguirás

1 Universidad del Zulia Venezuela. http://orcid.org/0000-0002-6673-8652_diazzulay@gmail.com

con nosotros en las luchas por alcanzar un mundo que dignifique la condición humana, como condición inalienable a la que seguiremos aportando desde las praxis y epistemologías decoloniales, para lograr la paz en el Sur-global.

En este devenir, presentamos el libro “*Epistemologías descoloniales para la paz en el Sur-global*”, que incluye un diverso abordaje epistémico-teórico desde el sentir de autores y autoras que devela una postura intelectual de un pensamiento filosófico con sello latinoamericano. La oportunidad que presenta el libro de debatir temas pertinentes a la paz en el Sur-global nutre la política en América Latina y su impacto en las ciencias sociales suscitan el debate contemporáneo que fundamenta una auténtica teoría crítica Latinoamericana.

El debate de argumentos con habilidad y sostén teórico interdisciplinar, se presenta a lo largo de todos los trabajos de investigación insertos en este libro, indagándose acerca de nuevos horizontes en la perspectiva de categorías de análisis “descoloniales para la paz”, desde donde se viene aportando con rigor epistémico en el campo de los estudios interdisciplinarios, tales como ciudadanías interculturales y derechos humanos, desde una perspectiva que define y desarrolla epistemologías propias de la región. Se recogen aquí, significativos avances de investigación en el campo temático de la interculturalidad que provee de una específica idoneidad y heterogeneidad en el manejo teórico-práctico que estudian nuestros verdaderos padecimientos sociopolíticos como Sur-global.

Las luchas por la inserción social permiten a los excluidos el reconocimiento de los derechos políticos que les han sido sustraídos por el orden del poder sociopolítico y económico que se yuxtapone al orden de la racionalidad política. Esa desfiguración de la política, que se vive en carne y hueso en nuestro Sur-global, desaloja al ciudadano de sus roles de construcción cívica. No es el ciudadano proclamado por las leyes del Estado, en abstracción de

sus roles políticos, el que se hace presente en este tiempo histórico; es el ciudadano de “a pié” que deambula por el campo, el vecindario, el barrio, los cerros, la calle, que en el aprendizaje de su movilidad política pone en evidencia la precaria institucionalidad democrática que le sirve de sustento al Estado hegemónico.

Los potenciales de emancipación para alcanzar la paz con verdadera justicia social estarán en los nuevos movimientos sociales llamados a institucionalizar desde el rol de la protesta, un ámbito público al margen de las relaciones de mercado, y, en este contexto, los procedimientos democráticos formadores de la voluntad política, deberán legitimar la reinstitucionalización necesaria para regular los mecanismos sistémicos cosificadores de la racionalidad humana, que han imposibilitado la paz en el Sur-global.

“Una mirada anti-hegemónica y descolonizadora de los estudios de paz en Nuestra América”, es el título del trabajo que presentan los investigadores latinoamericanos **Eduardo Andrés Sandoval-Forero** y **José Javier Capera Figueroa**, desde los estudios descoloniales como apuesta teórico-práctica de inclusión y reconocimiento del sujeto popular, habitante del Sur-global. Sus reflexiones emergen en el contexto de escenarios comunitarios como perspectiva descolonizadora de los estudios de paz en Nuestra América.

Mara Espasande, en el marco de *“La descolonización cultural en la patria grande: la vigencia del pensamiento de Manuel Ugarte”*, reflexiona acerca de la unión regional llamada América Latina como camino para enfrentar el expansionismo imperial y ejercer la soberanía continental. La geopolítica que interpreta plantea reforzar la institución de organismos supranacionales que retomen las sendas integracionistas.

Gerardo Vásquez Arenas, en su escrito *“La paz en Colombia: interpelaciones desde las pazes decoloniales e intercultu-*

rales”, cuestiona la perspectiva liberal, hegemónica y dominante, de la concepción de paz, optando por presentar un análisis del concepto decolonial e intercultural que dé cuenta de la diversidad de los pueblos como manifestación de reconocimiento de otros modos de hacer prácticas de paz.

Desde una mirada crítica, *“Paces dominantes y paces subalternas: el caso de los refugiados colombianos”*, es una reflexión de **Juan Daniel Cruz**, donde propone un modelo de paz desde abajo para vincular la paz a las voces de los refugiados ubicados entre Colombia y Ecuador. Las prácticas de resistencia superan los estereotipos, al reconocer a través del apoyo y la solidaridad, que el acompañamiento a personas que ni siquiera conocen sus derechos es de alta utilidad para configurar condiciones de paz en la frontera.

El discurrir en contra de una concepción teórica hegemónica en torno a la paz, aportando planteamientos alternativos para asumir pedagogías subversoras de reconocimiento al sujeto, es la propuesta que presenta **Luis Javier Hernández Carmona** en su artículo intitulado: *“Gramáticas para el reconocimiento de la paz en los discursos de la descolonización”*. En su discernir, argumenta las posibilidades de creación de paz que posee la cultura, tanto a nivel privado como público, donde el sujeto ocupa espacios de privilegios en la configuración ontosemiótica de núcleos de significancia, transgresores de las prácticas discursivas instituidas.

En *“Hacia una epistemología de la paz y la justicia en América Latina y el Caribe: reflexiones a partir de la experiencia del Movimiento Nacional “chicos del pueblo”*”, **Matías Mattalini** reflexiona acerca de la implicancia entre justicia y paz, proponiendo la ternura y la sor-fraternidad como método para efectivizarlas. A través de las experiencias del Movimiento “chicos del pueblo” como sujeto político en Argentina, desarrolla el tema de la esperanza activa en un proyecto defensor de la vida.

El proyecto moderno-colonial a la luz del fenómeno de racialización, es foco de interés crítico para **María Eugenia Borsani, Alicia Frischknecht y Ludmila Cabana Crozza**, en su artículo: “*Instituciones y cuerpos. Violencia y perversidad moderno-colonial en prosa, verso e imagen*”. Allí recorren diversos escenarios que clasificaron lo humano desde un punto de vista eurocentrista, siendo este escenario moderno homogeneizante uno de los principales factores perturbadores de la paz en América Latina.

Desde una pluralidad de voces, se presenta **Arturo José Bastidas Delgado**, profesor de la Universidad de los Andes, Trujillo, Venezuela, reflexionando acerca de “*la paz y el cuidado de sí*”. Vinculando la paz con el discurso educativo, plantea la crítica a las teorías eurocentristas por su visión minusvalorizadora de los pueblos del Sur-global, considerando la paz como ejercicio espiritual y práctica hermenéutica cotidiana de comprensión de sí y del otro.

Por último, la propuesta plasmada en este libro que se presenta, repiensa prácticas de subversión necesarias para alcanzar vías de acceso a la crítica ideológica, que profundice en alternativas de deconstrucción de poderes hegemónicos que imposibilitan la construcción de una paz verdadera para tod@s.

Filosofía intercultural en América Latina: el proyecto de una praxis¹

Álvaro B. Márquez-Fernández²

¹ Este artículo es inédito. Estaba siendo escrito en el momento del fallecimiento del Dr. Márquez-Fernández, por lo que aparece inconcluso. Es copia fiel del original.

² Nacido el 14 de abril de 1952 en Maracaibo, Estado Zulia, Venezuela. Fallecido el 19 de noviembre de 2018 en la ciudad de Maracaibo-Venezuela. Fue Doctor y DEA por la Universidad de París I. Panthéon-Sorbonne, Francia. Catedrático del Doctorado en Ciencias Humanas de la Facultad de Humanidades y Educación y del Doctorado en Ciencias Sociales. Mención: Gerencia de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia (LUZ), Venezuela. Coordinador de la *Maestría en Filosofía: Pensamiento Latinoamericano* en la Facultad de Filosofía y Teología. Universidad Católica Cecilio Acosta, Venezuela. Director Fundador de la revista internacional de filosofía y teoría social *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA): Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Investigador responsable del Programa de Investigación “*Interculturalidad y Razón epistémica en América Latina*”, Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, LUZ. Investigador invitado de los Programas: “Derechos Humanos” Universidad de Nápoles Federico II y “Hermenéutica de la Temporalidad Jurídica”, Universidad de Cassino y del Lazio Meridional”, Cassino, Italia. Investigador adscrito al Centro de Filosofía para Niños y Niñas de la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA), Maracaibo, Venezuela. Autor de Libros y artículos científicos.

Introducción

En este escrito se parte de la filosofía intercultural como praxis política, para después considerar la importancia del cumplimiento de las normas éticas como un bien para la vida ciudadana. De este modo, la reflexión intercultural de la praxis política termina asociada con la responsabilidad moral de nuestras acciones cívicas. Eso nos sirve de base para justificar un razonamiento que permita emitir juicios válidos sobre las prácticas valorativas, de los ciudadanos miembros de una comunidad. En ese contexto es que debe situarse nuestro interés por un proyecto político intercultural que tiene su foco de atención en el tipo de discurso sustantivamente contrahegemónico.

I. El rol de construcción política del pensar intercultural

La filosofía es una praxis política porque considera que el pensamiento no es una simple forma abstracta de la imaginación que hace posible considerar la realidad en términos universales y está más allá de ella misma. La praxis filosófica se inserta en un devenir del acontecer que surge de la necesidad de incidir en su desarrollo y proceso desde cualquiera de los puntos de vista que hacen posible su realización. Por lo tanto, considerar la filosofía, es decir, el pensamiento, como algo etéreo y fuera de la realidad, es un sin sentido, precisamente, porque el filosofar es el acto de encuentro y reconocimiento entre quienes son los sujetos que constituye la realidad en su sentido objetivo y subjetivo de la vida.

Las prácticas de pensamiento versan sobre las experiencias prácticas por medio de las cuales los sujetos de una cultura logran la producción de valores en un intercambio de intereses y necesidad con la finalidad de consolidar en el tiempo estructuras

de convivencias lo más justas y equitativas posibles. Es lógico que estas prácticas filosóficas estén en sincronía con formas de representación del poder a través de la política que sirve de trama o tejido para la interacción social. Necesariamente este ámbito de coexistencia entre los sujetos es un principio de recurrente reciprocidad para la actuación colectiva que va a determinar los causes de la conexión entre sociedad y estado, toda vez que será en la representación del Estado donde va a residir el sistema de poderes que se deberán argumentar y discutir para el logro de la convivencia en paz.

Por consiguiente, el rol que deberá cumplir la praxis filosófica en la construcción de la política no es solo una exigencia que reclama la virtud de pensar la política desde la libertad del ciudadano, sino, también, la consideración ética del poder en la administración de un bien en común que permanentemente es emergente de una diversidad de formas culturales que no pueden ser suprimidas por una concepción de síntesis reductora de la pluralidad de la política a un sistema uniformizado por las normas. En el espacio de interacciones donde se producen el sentido colectivo de la sociedad existe un conjunto de sujetos y actores muy diversos que reclaman el derecho de sus identidades y en cuanto tal, un proyecto de vida plural entre todos.

Es un conjunto o conglomerado de sujetos que portan identidades muy caracterizadas por formas de mundo de vida cuyo origen reside en prácticas que por tradición se piensan y actúan de acuerdo a modos de interpretación que subyacen en la memoria del colectivo y no se deberían individualizar en proyectos que parten de los intereses particulares de las clases hegemónicas. Se trata pues, de retomar el sentido de las prácticas del pensamiento en sus contextos culturales originarios y sus interlocuciones con otros referentes culturales diferentes, y que en un cierto punto del encuentro se pueda considerar la presencia de otros sujetos sin la

Filosofía intercultural en América Latina: el proyecto de una praxis

pérdida de identidad de éstos en el espacio de la comunicación y representación.

La polis es el escenario donde las experiencias del uso del poder de la política, que no cesa de gestar sus direccionalidades de acuerdo a las tensiones que subyacen en su desarrollo y en eso consiste su principal punto de conflictividad a discernir por medio de los consensos, requiere de la participación de todos en un esfuerzo mancomunado por lograr un orden social inclusivo. Quizás se podría señalar que de entre todos los poderes que pueden estar al servicio del bienestar de la polis, el principal es el de la palabra, es decir, del uso de estructuras, sistemas, gramáticas de pensamiento en concordancia con prácticas argumentativas y comunicativas de la racionalidad donde el discurso permita construir el espacio de encuentro para el diálogo hermenéutico entre unos y otros. Una alternativa a partir de esta praxis filosófica del pensamiento por medio del diálogo donde la palabra implicaría experiencias sociales de encuentro y reconocimiento que pudieran cambiar el rostro institucionalizado de la política sólo por medición del estado, y se pudieran advertir los rostros ocultos de los otros actores y sujetos de la política en cuanto que mediación para alcanzar el bien común entre todos.

De alguna manera se va desacralizando el imaginario falaz de la política como un orden abstracto y casi supra humano, que en su inaccesible lejanía normativa se escapa de las acciones concretas de los ciudadanos que entre sí se procuran otros modos de comprensión y subsistencia en el orden de la política. Un modo de ser no confiscado por el control de poder de la política que se gerencia a través del estado constituido, sino formas expresas de poder que tienen su génesis en otras fuentes de legitimidad a las que la política deberá responder cuando los ciudadanos desacatan las normas del status quo.

Asistimos a un agotamiento y a un ocaso de este modelo monocultural de la racionalidad política moderna, ante una clara emergencia de procesos de pensamiento y acción interculturales que, primero, considera el poder dialógico de la racionalidad como fuente de interlocución válida para asumir y resolver la conflictividad en el seno de una sociedad clasista y colonial, donde se suprimen las identidades y narrativas culturales del otro en un esfuerzo por unificar la pluralidad en la unidad; y segundo, crea las condiciones intersubjetivas que permitan potenciar el desarrollo de los valores originarios de los sujetos en las relaciones de éstos con los valores diversos de otras culturas a fin de hacer de los espacios de la política el lugar de la convivencia, donde el derecho a la diversidad sea respetado por todos.

Por lo tanto, un proyecto de este tipo de praxis intercultural para pensar la polis con y desde el otro, requiere de compromisos que exijan apostar por un nuevo presente que permita servir de aliento y esperanza a los movimientos sub-alternos que poco a poco decantan los tiempos para la acción práctica de sus resistencias y superación, en los ámbitos de socialización donde se encuentran manipulados o controlados por el orden del discurso del poder monocultural. La construcción de la alteridad demanda una conciencia de ser que se autorefiere al sujeto de la vida que siente que a través de sí es que la presencia de las cosas y entes adquieren sus dimensiones dentro del mundo de la naturaleza o del mundo de la humanidad.

Los sujetos de pensamiento se relacionan entre sí en cuanto que interlocutores que generan sistemas de interpretación con la finalidad de hacerse partícipes de las prácticas de construcción de sentidos. Precisamente, en la medida en que estos sujetos logran adquirir y desarrollar universos lingüísticos que le hagan posible articular los discursos de comprensión de la realidad diversa, en esa medida éstos podrán organizar sus representaciones y simboli-

Filosofía intercultural en América Latina: el proyecto de una praxis

zación con respecto a medios y fines que pueden ser compartidos y asociados a proyectos de vida conjuntos.

La responsabilidad ante el otro, es crear principios de eticidad y derechos de convivencia que logren garantizar experiencias de cooperación y solidaridad que contribuyan a fundar el bien común, considerado como un bien al que se puede acceder por medio de prácticas democráticas en correspondencia con principios de justicia y equidad. Pero el proyecto político que se propone desde la perspectiva de las prácticas interculturales merece especial atención en su interés por este tipo de discurso que sustantivamente es contrahegemónico, toda vez que devela los contenidos ideológicos que instalan dispositivos represivos para anular la conciencia de sub-alteridad requerida en la práctica política decolonial y emancipadora.

Desde la palabra del otro, en su abrirse al mundo de lo que no es objetivamente demostrable por estar inserto en la subjetividad polivalente de los sujetos de vida, es que la coexistencia adquiere unos determinados modos diferenciales de ser aprehendidos por los otros, sin que eso suponga algún tipo de orden sistémico que instituya regulaciones coactivas a sus dinámicas. En la alteridad la coexistencia logra destacar los universos particulares que suscitan los mundos de vida donde el sujeto adquiere su conciencia primigenia de lo que su ser es para sentir el entorno de sus prácticas culturales de vida y donde el acceso del otro permite un ejercicio de contraste acerca de los fundamentos que registran el sentido de su historia.

Los sujetos de las prácticas discursivas se valen de esas tramas de la historicidad de sus culturas a partir de sus memorias originarias para obtener su visión del mundo y la palabra que debe responder de un modo vinculante a su interpretación del mundo. La posibilidad de retornar a los argumentos de un pensamiento hegemónico a partir del cual se estructura el mundo de vida de to-

Álvaro Ballardo Márquez - Fernández

dos en uno equivalente para todos por igual, es insostenible desde la perspectiva del diálogo intercultural que busca deconstruir los sistemas de totalidad de la racionalidad en su proyecto de favorecer una Historia universal de las culturas donde las fronteras que marcan la distinción y las diferencias de sus prácticas, no pueden seguir siendo suprimidas o eliminadas por la imposición de técnicas cada vez más globales de la colonialidad del pensamiento.

Una mirada anti-hegemónica y descolonizadora de los estudios de paz en Nuestra América¹

Eduardo Andrés Sandoval-Forero²

José Javier Capera Figueroa³

Resumen

Los estudios de la violencia históricamente han sido asumidos como un campo epistémico de larga duración al interior de las ciencias sociales, los cuales se han caracterizado por ser objeto de

1 Este texto de investigación hace parte del proyecto denominado “Epistemologías decoloniales para la paz en el Sur-Global-Homenaje al filósofo del pensamiento antihegemónico -Álvaro Ballardo Márquez- Fernández” a cargo de la Red Construyendo Paz Latinoamericana, El Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) - Universidad de los Andes (Venezuela), la Red de Pensamiento Decolonial (Capítulo Latinoamericano y Francés) y Arkho Ediciones. Se agradece la corrección y revisión de estilo de la literata Indira Enríquez.

2 Doctor en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Estudios Latinoamericanos, Universidad Autónoma del Estado de México, y Antropólogo Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Miembro de la Académica Mexicana de las Ciencias y del Sistema Nacional de Investigadores de México, nivel III. Profesor invitado de universidades de Estados Unidos, América del Sur, España e Italia. Fundador y Coordinador Académico de la Maestría y el Doctorado en Educación para la Paz y la Convivencia Escolar en México. Investigador-Profesor del CIEAP, Universidad Autónoma del Estado de México

Correo electrónico: forerosandoval@gmail.com

3 Politólogo de la Universidad del Tolima. Maestro en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora y Doctorante en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Analista político y columnista del periódico El Nuevo Día (Colombia) y Rebelión.org (España). Blog: <http://josecaperaigueroa.blogspot.mx/>

estudio/investigación de paradigmas tradicionales como: el *post-positivismo*, el historicismo-hermenéutico y el crítico – marxista/clásico entre otros. En las últimas cinco décadas dichas escuelas de pensamiento epistémico conciben la paz como un espacio de divergencia/convergencia entre el Estado, la sociedad civil y el sector económico/privado, siendo la muestra de una correlación de fuerzas, acciones y narrativas en el marco de la apuesta por un escenario que impere la pacificación, la normalización y la acción comunicativa – ética de los grupos, actores y sectores socioculturales de una sociedad en particular.

Sin embargo, los estudios *de(s)coloniales* emergen como una apuesta teórico-conceptual que intentan forjar grietas sobre los modelos/esquemas tradicionales, modernos y anacrónicos de concebir la paz desde la concepción positiva, negativa, perfecta, in-perfecta, de arriba y *peacebuilding*.

Así pues, la finalidad del presente texto, consiste en reconocer la paz como un sujeto de investigación social/popular, que posibilita la configuración de una serie de narrativas, sentires, acciones y pensares proveniente de las comunidades en el marco de proyectar otros escenarios posibles y distintos a los tradicionales. Lo que se traduce, en reconocer una perspectiva descolonizadora de los estudios de paz en Nuestra América, los cuales están en diálogo abierto/horizontal frente a la emergencia de una praxis subalterna propia de las condiciones subalternas que posibilitan la construcción de paz desde y con los de abajo.

Palabras claves: Descolonialidad; Estudios para la Paz; Nuestra América; Subalternidad; Sociología Emergente.

Introducción

La construcción de la ciencia moderna en las últimas décadas del siglo XX, se ha caracterizado por asumir una dicotómica perspectiva entre las ciencias naturales y sociales, la cual se manifiesta en la visión de investigar desde el paradigma cualitativo o cuantitativo, dicha lógica de constitución del conocimiento se identificó por generar una división radical entre la forma de analizar o explicar la realidad social. A su vez, parte de ese proceso medio en la perspectiva de reconocer un objeto o sujeto de investigación según sean las circunstancias temporales-espaciales (Wallerstein, 1996). Lo que implicó, largas discusiones entre diferentes paradigmas que argumentaban la posibilidad de establecer una validez, científicidad o demostración de los fenómenos sociales que componen las problemáticas de una sociedad moderna inmersa en un proceso de fragmentación propia de la globalización y el sistema –mundo capitalista (Wallerstein, 2005).

Tal como lo describe, Immanuel Wallerstein cuando argumenta que:

En el curso del siglo XIX las diversas disciplinas se abrieron como un abanico para cubrir toda una gama de posiciones epistemológicas. En un extremo se hallaba primero la matemática (actividad no empírica), y a su lado las ciencias naturales experimentales (a su vez en una especie de orden descendente de determinismo – física, química, biología). En el otro extremo estaban las humanidades (o artes y letras) (Wallerstein, 1996:12).

Los estudios de paz, al ser un campo epistémico de gran relevancia, orientado a comprender las problemáticas que generan las sociedades sumidas en conflictos, también es concebido como un objeto/sujeto de investigación por parte de distintas escuelas de pensamiento, situadas en la lógica de la producción de conocimiento y constitución de paradigmas, modelos y esquemas

enfocados a explicar/entender la complejidad de los fenómenos de nuestros tiempos. Así pues, la elaboración de saberes modernos, técnicos e instrumentales basados en modos de reglamentación de la ciencia moderna/colonial, que se encuentra en función de la lógica del capital privado y los intereses de los sectores hegemónicos que configuran una narrativa basada en la explotación y la dominación de los espacios, los territorios y los bienes populares correspondiente a las comunidades.

Los estudios de paz son concebidos como un campo relativamente emergente al interior de los enfoques, temas y discusiones que históricamente han constituido los paradigmas de investigación en las ciencias sociales. Tal como lo mencionan Cruz y Fontan (2014), Sandoval (2016) y Cruz (2018), sobre los conflictos bélicos, el racismo y la xenofobia, ya que representan en fenómenos de gran interés en el marco de una reflexión que, apuesta por superar dichas vicisitudes, a partir de la construcción de sociedades pacíficas, democráticas e integrales.

Así pues, es importante señalar que:

Cuando hablamos de paz nos estamos refiriendo también a las situaciones de conflicto. La paz se conforma por aquellos escenarios de no conflicto antagónico, de no exclusión, de no intolerancia, de no violencia, de no discriminación y de no abusos. Con esto queremos decir que unas herramientas importantes para construir la paz son la negociación, el diálogo, la mediación y la transformación pacífica de los conflictos a partir del diálogo, las leyes, los derechos humanos y el re-conocimiento de todas las diversidades culturales, étnicas, religiosas, políticas y sociales que permitan el fortalecimiento de las instituciones encargadas de garantizar y promover el bienestar social” (Sandoval, 2016:24-25).

En el periodo de la posguerra se originan los primeros centros, institutos, programas y escuelas de investigación, encargados de promover temas de estudio como fueron: la cultura de la

paz, la resolución de los conflictos y la politización de acuerdos de no-repetición de escenario bélicos y de guerra en las sociedades contemporáneas. Aquí tomó fuerza la hegemonía epistémica de los estudios de paz vistos desde el Norte- Global, es decir, aquellos países que lograron imponer una agenda teórico- política, a través de medidas protocolarias que consistía en un conjunto de normas, procedimientos y reglamentos en función de la dinámica mercantil, privada y corporativa de establecer un escenario de pacificación teniendo como base la concepción de una democracia moderna/liberal- capitalista (Cruz, 2014).

Por tanto, esta serie de conocimientos sistémicos, positivas y lineales hacen parte de una plataforma encargada de constituir, lo que denota una epistemología asociada a los temas de los estudios para la paz. Siendo un aspecto que concibe

La paz implica, al igual que la violencia, variados entornos de la vida del hombre, por ello referirnos solo a un tipo de paz o a un tipo de conflicto o de violencia, resulta poco cercano a la realidad, pues cada continente, país, región, estado, municipio o localidad, presenta contextos sociales y culturales históricos y del presente, que le impregnan su condición particular de aplicarse, abordarse, entenderse y de enseñarse (Sandoval-Forero, 2016:26).

La necesidad de teorizar los fenómenos vinculados a situaciones reales de la vida, asociados a escenarios como las violencias, las guerras y las injusticias permitió para la década de los años cincuenta, emprender un camino en donde las escuelas tradicionales/positivistas establecieron modelos apoderados de legitimar discursos como la objetividad, la validez/comprobación empírica y el conocimiento científico, a través de disciplinas como la psicología social/behaviorismo, las matemáticas, la sociología, la ciencia política y la antropología, las cuales sirvieron como instrumento para materializar los proyectos de colonización epistémica, social y política al interior de las comunidades e imponer un proceso colonial

sobre los intereses proveniente de los grupos populares sumidos en la re-existencia (Márquez-Fernández, 2008).

Precisamente, la tarea de estos centros de poder epistémico funcionales a los requerimientos de las élites y sectores hegemónicos en el Norte – Global (Estados Unidos – Europa), lograron configurar un tipo de academia orgánica/liberal basada en reconocer, qué es la paz y cómo se debe hacer, es decir, las formas de aplicación, control y sometimiento que envolvían toda una narrativa en el marco de la elaboración de acuerdos, consensos y tratados enfocados a normalizar las relaciones de fuerza, el control sobre los actores disidentes y la reconciliación entre las divergencias que confluían en la sociedad civil.

Por tal motivo, la preponderancia que pre-existe en el campo de los estudios de paz, a cargo de las escuelas tradicionales y los centros hegemónicos del conocimiento, develaron una serie de prácticas sistémicas acorde a los procesos de control político, social y cultural, mediante el uso de disciplinas y dispositivos propios de las ciencias sociales, aquí la presencia estratégica de los organismos internacionales delegados en poder intervenir/modular en los conflictos armados de carácter global, la capacidad de agencia/movilización institucional y la posibilidad de mediación en los respectivos escenarios caracterizados por la violencia, la segregación y la pobreza que son circunstancias en las que coexisten escenarios belicosos y se imponen en los espacios público de co-existencia socio-política.

Parte de estas situaciones se constituyeron en temas de reflexión por algunos teóricos como John Paul Lederach, Johan Galtung, Vicenc Fisas y demás seguidores, los cuales desarrollaron una dimensión sobre la epistemología de los estudios de paz que respondía a una serie de antecedentes acordes a una figura tradicional, monolítica y positivista de este campo del conocimiento. A su vez, se logra apreciar una mirada analítica en función de instaurar una narrativa de la paz desde una condición

positiva/ negativa – perfecta/inperfecta, lo que denota una corriente binaria que desconoce las complejidades de los conflictos, las violencias y las paces en las conformaciones diversas socioculturales de las poblaciones en sus territorios.

Un antecedente sobre el proceso de institucionalización de los estudios de paz eurocéntricos, lo encontramos:

En 1959 por Johan Galtung cuando funda el Instituto Internacional de Investigación para la Paz, en Oslo, Noruega (Peace Research Institute de Oslo-PRIO-) plantea las definiciones de “paz positiva” y “violencia estructural”, a partir de la perspectiva de comprender y analizar el mundo no sólo desde la violencia y la destrucción, sino también desde la justicia y la paz. Para Galtung y los investigadores europeos, la paz se encuentra relacionada con los conflictos y el desarrollo, aportando una amplia teoría sobre los conflictos, teniendo como preocupación central la transformación pacífica, noviolenta de los conflictos” (Sandoval-Forero, 2016:29).

De este modo, la finalidad del presente texto, consiste en reconocer la paz como un campo de investigación social/popular, en donde confluyen una serie de narrativas, sentires, acciones y pensares provenientes de las comunidades en el marco de proyectar otros escenarios posibles y distintos a los dominantes/tradicionales, al mismo tiempo, simboliza, una perspectiva descolonizadora de los estudios de paz en Nuestra América, los cuales están en diálogo abierto y horizontal con la emergencia de una praxis subalterna propia de las condiciones socioculturales que posibilitan la construcción de paz desde las comunidades, territorios y actores populares.

Una mirada crítica sobre las epistemologías tradicionales de paz

Los postulados teóricos de los estudios de paz en la década de los 40 respondieron a un patrón epistémico propio de la colonialidad del saber, de ahí la propuesta de concebir la paz desde la

dimensión dicotómica de la narrativa positiva/negativa o perfecta/imperfecta, se configuraron como uno de los postulados tradicionales/positivos, encargado de establecer un tipo de modelo teórico-conceptual y metodológico de cómo desarrollar un esquema propio de la epistemología moderna/colonial de los estudios de paz y su derivación en situación de índole educativo, cultural, político, económico y social.

Dicho contexto mencionado, refleja el panorama actual de los estudios de paz en América Latina, dado que gran parte de los espacios académicos, gubernamentales e investigativos, son afines a las corrientes positivistas descritas, las cuales desconocen la pluralidad de enfoques, metodologías y teorías que sirvan como insumo para comprender de forma crítica y desde adentro las situaciones reales que constituyen un escenario de resolución o transformación de conflictos, así como de violencias y convivencias pacíficas que presentan las comunidades, pueblos y movimientos sociales en su espacio de enunciación socio-política.

La tarea de cuestionar desde abajo, a la izquierda y de adentro las narrativas epistémicas que configuraron los estudios de paz desde la concepción de una episteme hegemónica, resulta ser un imperativo ético-político sustentado en la responsabilidad colectiva de ir más allá del velo propio de una colonialidad de saber, aquí la propuesta de descolonizar la paz e interculturalizar las relaciones desde abajo, hacen parte de una mirada anti-hegemónica que pretende hacer grietas frente a las condiciones estructurales/sistémicas de los estudios de paz/paces desde los territorios.

La singularidad gestada en las empresas político- académicas de crear programas, talleres, seminarios y cursos, encargados de estudiar la paz desde la lógica de una epistemología dominante, tal como se evidencia en las experiencias de las universidades, centros de investigación y espacios institucionales, los cuales a través del financiamiento estratégico y la transnacionalización de

los recursos han hecho de la paz un objeto de consumo, mercado y enriquecimiento resultado de la mercantilización e instrumentalización de dichos temas, al servicio de los intereses de los grupos tradicionales inmersos en el poder político/colonialista.

El sentido teórico de criticar desde adentro la visión de los estudios de paz/clásicos, significa asumir una postura ética basada en la renovación de las epistemes, dándole sentido a las discusiones proveniente del sur-sur, aquellas que apuestan por darle voces, espacios y lugar de elocución a los actores y grupos excluidos de la historia moderna/colonial. Por el contrario, se instituye en una iniciativa que recupera las voces de los excluidos, víctimas y desprotegidos que coexisten al interior del sistema mundo-capitalista.

Precisamente, la iniciativa epistémica de carácter popular y subalterna que implica la descolonización de las ciencias, se convierte en lo señalado por Márquez–Fernández (2015), cuando argumenta que la tarea de romper con el velo del colonialismo interno se instituye en una re-fundación de los saberes que promueve una episteme intercultural crítica ay una epistemología desde el saber milenario y ancestral de los pueblos indígenas, las comunidades riverleñas, las negritudes y los movimientos sociales, que avanzan a contra-pelo de las condiciones históricas de control, opresión y dominación que han gestado las élites desde las instituciones modernas/coloniales propias de una globalización (neoliberal).

El momento histórico que ha venido gestándose en Nuestra América, en donde la emergencia de saberes propios en consonancia con las epistemologías del sur y la interculturalidad de los procesos populares en los territorios ha servido como antesala para comprender la crisis civilizatoria y asumir alternativas desde la dimensión epistémica que permiten el desarrollo de los espacios sociales, comunitarios y políticos, que sirven como insumo para las luchas y demandas de los de abajo. Así pues, emerge la posibilidad de articular discursos y prácticas desde la otredad con el fin

de constituir otro tipo de conocimiento, que rompa con la noción positivista del método científico. Parte de esta grieta epistémica, pretende movilizar e incidir en la esfera cotidiana/ pública, por medio de temas asociados a la paz/paces, los cuales estén más allá de las coordenadas de Europa y los Estados Unidos.

La emergencia de un conocimiento desde la dimensión sociocultural y popular de los actores, comunidades y movimientos, se instituyen en una oportunidad por concebir una ecología de saberes, la cual permite establecer procesos interculturales de experiencias, narrativas y prácticas situadas en el contexto de la defensa por la existencia, la vida, el territorio y otros escenarios sociales distintos a los hegemónicos. Parte de esta perspectiva de concebir la paz no como un espacio de control/sometimiento al servicio de los grupos tradicionales, sino como una posibilidad de superar las relaciones políticas basadas en la racionalidad instrumental, los intereses del capital transnacional y los lineamientos de los organismos internacionales funcionales a la globalización (neoliberal), con el fin de promover un ambiente de convivencia intercultural desde el senti –pensar de las comunidades.

La capacidad de impulsar propuestas de abajo que se encuentren en sintonía con las luchas populares y subalternas, devienen en una serie de procesos de larga duración pensados desde la capacidad discursiva y pragmática de concebir otra realidad posible. De esta forma, las acciones comunales de los pueblos indígenas, populares y campesinos, los movimientos agrarios y las comunidades urbanas que apuestan por la heterogeneidad de los procesos socioculturales desde adentro, los cuales van en contra-vía de las dinámicas tradicionales del poder político hegemónico, encargado de establecer las necesidades, acciones e instrumento afines al capital trasnacional y los modelos minero- extractivistas en los territorios.

La emergencia de reconocer un proceso descolonizador de

los estudios de paz, se encuentran configurando en los siguientes postulados analíticos:

1. Una apuesta epistemológica que articula teoría y práctica desde una perspectiva horizontal donde el sujeto, tenga la posibilidad de generar un proceso dialógico abierto que cuestiona y proponga alternativas desde su condición, necesidad y demanda a partir de una forma de pensar en otros escenarios acordes a los procesos populares de democratización.

2. La dinámica descolonizadora de la paz, implica romper con los modelos, esquemas y modulación de acuerdos, negociaciones y protocolos constituidos desde el Norte- Global, ya que desconoce las particularidades de los pueblos, comunidades y movimientos sociales, al mismo tiempo, se instituye como una acción contra-hegemónica que pone en jaque los estamentos generados por los organismos internacionales funcionales a los requerimientos del sistema mundo- capitalista.

3. La apuesta de descolonizar la paz desde una dimensión epistemológica, teórica y práctica, se constituye en un proyecto anti-hegemónico que busca reconocer los discursos, narrativas y experiencias propias de los imaginarios de las comunidades y actores subalternos. Así pues, emerge la necesidad de cuestionar la lógica positivista, institucional y legalista de concebir la paz desde los gobiernos y los grupos hegemónicos que impone un orden político en los países.

4. El sentido crítico de concebir los estudios de paz como un campo epistémico emergente, que aboga por reconocer las experiencias de los pueblos y las comunidades en movimiento, a su vez, se instituye como un referente asociado a constituir luchas, resistencias y prácticas desde las demandas populares de los grupos de abajo. Parte de esta situación, es reflejo de aquellas acciones que promueven de forma organizada, deliberativa y comunitaria los sujetos

en los espacios público/privado en el marco de la re-significación de temas como la paz, la pacificación, la participación social y un escenario democrático que sea coherente con la noción sustantiva de la ciudadanía.

Siendo necesario hay que reconocer que:

La falta de educación intercultural senti-pensante para los conflictos y la Paz en el aula, se traduce en prácticas de racismo, exclusión, intolerancia, xenofobia, misoginia, violencia física, social, cultural y simbólica. Se desestructura la convivencia escolar teniendo en cuenta que los problemas, conflictos y violencias en el aula y la escuela se entienden como una relación social basada en la confrontación de subjetividades, intereses o necesidades entre dos o más sujetos educativos, derivados de la intolerancia y el rechazo a las diversidades (Sandoval-Forero, 2018:81).

En efecto, la dimensión teórica de los estudios de paz está asociada a investigaciones de corte tradicional, positivista y mecanicista, en donde la concepción positiva/negativa, se constituye en una bandera re-producida por académicos que no logran asumir un sentido crítico de la vida, los cuales re-producen las propuestas y lineamientos promovidos por Galtung, Lederach y Fisas entre otros, al ser considerados como los fundadores de este campo de investigación social.

El desarrollo teórico-analítico sobre los supuestos que configuran la epistemología de paz desde una concepción tradicional y positivista, se encuentran asociado a las propuestas, informes y protocolos generados por centros, universidades y escuelas de investigación provenientes del Norte, aquí la re-colonización epistémica toma fuerza, ya que los pilares conceptuales producidos al interior de estos espacios académicos sirven como plataforma de imposición de un saber que desconoce los propios generados desde abajo y adentro de los territorios/comunidades.

En donde:

Connotados investigadores de la paz (Galtung, Vicent Martínez, Vicenc Fisas, Francisco Muñoz, y muchos otros), consideran que los estudios en este campo tienen sus orígenes formales después de la segunda guerra mundial (siglo XX), iniciando entonces una preocupación en torno a estudiar maneras distintas de generar paz desde disimiles puntos estratégicos como el social, cultural, económico, político y educativo (Sandoval-Forero, 2016:27-28).

La crítica sobre los esquemas de conocimiento propios de la modernidad/colonialidad, tiene que ver con la posibilidad de transformar de forma radical y horizontal, aquellos conocimientos formados desde arriba que desconocen la condición humana y la lógica de los sujetos marginados, los territorios y las comunidades propias del senti-pensar desde los de abajo, al mismo tiempo, responde a una reflexión que cuestiona los niveles micro/macro de conocimiento de paz, buscando así ofrecer la posibilidad de un diálogo inter-subjetivo desde la experiencia del sujeto al interior de su cotidianidad.

Por tal motivo, el apogeo de los estudios de paz desde la guerra fría se sustentó en hacer del conflicto una política de Estado, a fin a los requisitos/lineamientos que simboliza la seguridad nacional para cada gobierno. La importancia de forjar discursos institucionales que sirvieran como un antecedente enfocado a reproducir los modelos de pacificación, normalización y control social propios de los centros, revistas e institutos especializados y coordinados bajo los intereses privados del saber eurocéntrico y la colonialidad del poder (Jaime-Salas, 2019).

Las corrientes tradicionales providentes de la psicología social/behaviorismo, las matemáticas y la sociología, se identificaron por codificar la paz bajo los procesos de objetivación, tecnicismo y post-positivismo, en donde asumió relevancia los procesos

políticos de arriba que busca la instrumentalización, a través de los medios, dispositivos y mecanismos estatales que apuestan por la pacificación de un escenario caracterizado por la producción de conocimientos sobre la paz, el conflicto y la normalización de las sociedades desde los modelos de los procesos coloniales de paces estipulados por las organizaciones internacionales.

Por tal razón, los estudios de paz vinculados a los procesos epistémicos de producción de conocimiento eurocéntrico, se caracterizaron por encajar las investigaciones a modelos/esquemas de construcción de ciencia moderna/positivista. En primera, parte la legitimidad que recibieron las revistas especializadas en Estados Unidos y Europa, al ser los canales que difundían de modo mediático los últimos avances en el campo teórico de la paz. En segundo elemento, la fuerte capacidad de concebir la pacificación, la resolución de los conflictos y la construcción de paz como temas vinculados de forma telúrica bajo los marcos teóricos de los discursos tecnocráticos, post-positivos y tradicionales de establecer una división entre paz – violencia desde la capacidad de decisión política de los Estado e instituciones privadas.

La narrativa oficial de los estudios de paz, se encuentra mediada por una serie de clivajes histórico-sociales de larga distinción en el desarrollo de la humanidad. Encontramos, la perspectiva que reconoce la paz desde la violencia y sus diversas modalidades, en donde toma sentido, asumir que el conflicto del sujeto y la sociedad son socialmente re-producido sin desconocer la condición humana del mismo, en donde se recrean los patrones de comportamiento socioculturales asociados a una condición de conflictividad. De esta forma, los estudios propuestos por Galtung (2003), reconocen que la relación entre violencia – paz, se instituye por medio de los fundamentos que identifican los supuestos estructurales, culturales y normativos que responden a una función propia de la paz positiva.

En el plano histórico de las investigaciones de paz

Los estudiosos anotan que en los años 1934 y 1945 surgen en los Estados Unidos las primeras organizaciones no gubernamentales (ONG), que después se encargarían de proliferar un nuevo pensamiento, una nueva cultura de paz y una nueva forma de vivir la vida a través de cátedras, seminarios y talleres de convivencia. En los años 20, Wright y de Richardson, con sus análisis, y Pitirim Sorokin, con sus teorías, clarificaban los motivos de la guerra. Considerándose éstos como los primeros antecedentes y padres fundadores de estudios para la paz en su versión más genuina de “paz negativa”. Sin embargo, es posible afirmar que los estudios para la paz no empezaron como campo académico hasta después de los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado (Sandoval-Forero, 2016:28).

La concepción ontológica de los estudios de paz clásicos/positivistas, responde a una perspectiva analítica que conciben identificar, aprender, compartir y convivir de forma negativa/positiva la condición humana de los conflictos, así pues, la noción de la pacificación de un escenario desde la imperfección, tiene que ver con una visión transcultural y normativa desde arriba, en donde se configura una serie de elementos que son congruentes con la concepción amplia de la paz perfecta (Molina & Muñoz, 2004).

En medio del apogeo de las guerras mundiales, el tema de paz se constituye en una política de Estado, la cual se articula con las redes de apoyo proveniente de los organismos internacionales en donde se asumió la necesidad de teorizar desde una visión disciplinar y científica el sentido teórico-conceptual de los estudios de paz. Así pues, la narrativa expuesta por Guzmán, Mingol, & Albert (2009), reconoce la construcción de una agenda problematizadora sobre las temáticas constitutivas de los discursos de las paces, los cuales se articulan con la racionalidad instrumental y la lógica de los grupos hegemónicos, es decir, la existencia de una disciplina monolítica que asume como objeto histórico de estudio los clivajes ocio-políticos producidos por las

confortaciones bélicas del siglo XX (Agudelo, Loaiza, & Johansson, 2012).

El desarrollo disciplinar y científico de los estudios de paz estuvieron mediados por el afán de apostar en constituirse como una disciplina, paradigma y objeto de investigación para las ciencias sociales en su distinción normativa/tradicional, se instituye como un proceso analítico identificado con tres fases: la primera, radica en el sentido fundacional de la paz. La segunda, consiste en el desarrollo, la expansión y especialización de los análisis sobre las paces en los Estados y la sociedad civil, y la tercera, que pertenece a la simbiosis, hibridación o amalgama de los objetos de reflexión que devienen sobre temas vinculados a la paz desde la condición de los actores, instituciones y gobiernos en sus directrices políticas internas e influencia externa sobre la soberanía de otro (Jiménez, 2009).

En este sentido, los fenómenos, experiencias y situaciones sociales que han escrito la historia de la humanidad, responden a una serie de antecedentes que permiten complejizar el tema de la paz y el proyecto de la pacificación en las sociedades. Tal como sucedió en la fase de especialización/fragmentación, denominada así por los teóricos clásicos y funcionales de los estudios de paces, aquí sucesos como el movimiento anti-nuclear, la presencia de los movimientos sociales de corte ideológico: feministas, ecologistas, obreros y estudiantiles entre otros, las luchas post-coloniales gestadas en África y Asia, sin dejar a un lado, el cambio de paradigma producido por la implementación y modificación sistémica del Estado, derivado del proyecto político-económico del neoliberalismo (Fontan, 2012).

Parte de este escenario, se convirtió en los temas de análisis e investigación que se desprendieron en materia de la producción académica de dicho momento, lo que significó, apostarle en primera medida, a promover nuevos campos analíticos de reflexión

e interés de los estudios de paz, a partir de la re-solución y tratamiento de los conflictos. La segunda opción, radicó en la divulgación de estudios vinculados a las temáticas de una ética –política que cuestionara la visión dicotómica entre violencia- paz, parte de estos análisis se convirtieron en material para la producción de conocimiento en revistas, instituciones y centros “especializados” en el Norte – Global.

En el campo teórico – metodológico los estudios de paz entraron en inter-locución con propuestas como investigaciones de caso/empírico/analíticas, siendo un aspecto que posibilitó reconocer propuestas provenientes de las teorías del desarrollo, conflicto y democracia, a su vez, permitió configurar narrativas enfocadas a explicar los sucesos de violencia que padecían actores sociales de África y Europa del este. Por ello, parte de este contexto sirvió como elementos para incorporar corrientes teóricas, conceptuales y metodológicas a los procesos de formación en temas de paz, resolución de conflictos y la pacificación de los escenarios conflictivos (Vera, 2016).

La situación de complejidad que deviene de los temas vinculados a la paz, sirven como un hilo estructural sobre el desarrollo de las formas de convivencia y co-existencia de los sujetos al interior de las comunidades. Por ende, las temáticas que posibilitan comprender enfoques como el realismo, el neo-liberalismo, el conservadurismo, el comunitarismo y el pragmatismo entre otros, simbolizan un conjunto de análisis enfocados a explicar las dinámicas internas/externas que constituyen el paradigma de los estudios de paz desde la complejidad que implica el capitalismo (Alvear, 2008).

El abordaje de los conflictos y la paz en lo concerniente a la década de los 90, se caracterizó por concebir una serie de investigaciones que pretendió contemplar modelos de orden militaristas, estatistas e intervencionistas con el fin de promover un tipo de pa-

cificación desde arriba sustentada bajo las dinámicas del sistema mundo- capitalista. De esta manera, parte de los acuerdos de paz que se materializan en políticas públicas, ya sean comunitarias, territoriales, barriales y civiles que están asociadas a los discursos y narrativas de los grupos hegemónicos que imponen un tipo de modelo funcional, al orden sistémico del capital en las naciones.

Así pues, la temporalidad de los estudios de paz tiene que ver con tres momentos institucionales: el primero de una condición fundacional de este campo de investigación (1918-1960), lo que implica, reconocer la posibilidad de problematizar la lógica de la violencia y la paz al interior de la sociedad civil. El segundo, tiene que ver con la perspectiva de la paz negativa, es decir, la ausencia de cualquier violencia directa. El tercero, responde a un modelo de paz positiva (1960-1990), aquella que concibe la ausencia de violencia directa y/o estructural. El último periodo, se identifica con la narrativa de la institucionalización de los estudios de paz, la cual contempla categorías analíticas como la paz neutra (ausencia/separación de la violencia cultural, simbólica e imaginaria), siendo un aliciente que se articula con la educación, cultural, desarrollo y comunicación para las paces en los territorios.

Por el contrario, en la actualidad emerge una perspectiva epistémica divergente de los estudios de paz, es decir, una serie de investigaciones de corte horizontal y dialógico, que problematiza las experiencias, sucesos y casos vinculados a las narrativas populares y de re-existencia de las comunidades y los sujeto desde abajo y a la izquierda. Precisamente, surge un giro epistémico de larga duración de la paz desde la década de los 90 del siglo XX, aquí toma relevancia propuestas teórico-metodológicas como la interculturalidad para los conflictos y la paz, la etnografía para la paz (etnopaz), la descolonialidad, la decolonialidad, la construcción subalterna de paces y los procesos autonómicos de paz en los territorios entre otros.

Parte de estas propuestas, tienen que ver con la iniciativa

de asumir una de-construcción de los paradigmas, escuelas y discursos hegemónicos que han sido impuestos históricamente por el saber eurocéntrico, el cuál parte de instrumentalizar los conocimientos populares y de abajo, derivado de las luchas socioculturales de las comunidades en los territorios. Siendo una apuesta que radica en asumir una ecología de saberes, un diálogo horizontal y la posibilidad de investigar desde el sujeto en el marco de un proceso inter-subjetivo que denota la capacidad de dialogar otras epistemes que irrumpen con las formas modernas/coloniales de dominación/explotación propia de las élites en los países.

Reconocer un proceso de descolonización de los estudios de paz en Nuestra América, tiene que ver con un análisis crítico sobre los marcos normativos, paradigmáticos y tradicionales que han servido como insumo para la colonialidad del saber en dónde surge una lógica que cuestiona los enfoques, corrientes y teorías modernas/coloniales propias de los centros hegemónicos de producción del conocimiento eurocentrado en las ciencias sociales. La capacidad de concebir la paz como un espacio epistémico intercultural que logra configurar acciones, narrativas y discursos desde la condición de lucha de abajo por parte del sujeto, al mismo tiempo, devela una necesidad de comprender escenarios locales, regionales y globales en los que la no violencia y la pacificación, pretenden concebir la dinámica de democratización la democracia desde los actores subalternos en los territorios.

La apuesta por generar grietas a la episteme tradicional y colonial, aquella que no reconoce la condición de exclusión y el deseo por construir otros escenarios desde el lenguaje, la narrativa y el sentir de los sujetos en sus espacios cotidianos. De esta forma, se consigue legitimar las experiencias invisibilizadas que han sido des-naturalizadas y negadas por parte de las escuelas, instituciones y centros especializados en el tema de un tipo de paz colonialista.

La descolonización de las ciencias, parte de refutar los pos-

tulados, modelos, enfoques y metodologías que históricamente han sido re-producidas a modo de catecismo por parte de los grupos hegemónicos y la universidad moderna/colonial, lo que implica, construir un sendero propio de la praxis de la liberación en donde se pueda discutir desde adentro, las siguientes formas arcaicas de investigar y problematizar los temas de investigación para la paz/clásica: el positivismo que responde a una visión de la paz negativa en donde la corriente minimalista, estructural, cuantitativa y realidades solo legitiman/validan los estudios basados en la rigidez de los estudios empírico/análíticos (Alonso, 2010).

En el caso del enfoque constructivista/compresivo en donde la paz positiva, toma sentido resultado de una corriente intermedia, cualitativa y evolucionista sobre el constructo-sociocultural de las paces. Al mismo tiempo, toma relevancia la distinción del crítico social, aquel re-produce la condición *positiva de la paz*, pero agregando la lógica maximalista, dialéctica y estructuralista orientada a los estudios crítico de paces en la sociedad civil. La dinámica por superar desde la alteridad las formas de control impuesta por los grupos hegemónicos, refleja ir más allá de los paradigmas hipotético, deductivo, inductivo y empírico que son funcionales a las estructuras acordes a un modelo de ciencia moderna/colonial, al servicio de los de arriba y en contra-vía de los sentires de grupos subalternos (Puche, 2018).

La concepción epistemológica de paz clásica, se caracterizó por vincular temas propios de la sociología, la ciencia política, la antropología y la geografía entre otras áreas de las ciencias sociales, a partir de una perspectiva teórico – metodológica como es la teoría crítica eurocéntrica, los estudios lingüísticos, el feminismo, la hermenéutica, el post-estructuralismo, y en última medida la corriente de la de(s)colonialidad (Clarke, Friese, & Washburn, 2016). Así pues, la posibilidad de concebir nuevas miradas epistémicas que tomen distancia de los medios, esquemas y modelos

tradicionales encargados de reproducir un tipo de ciencia moderna/colonial, al servicio de los grupos hegemónicos parte de esta situación concibe una crítica desde la colonialidad del poder y el generar grietas desde abajo, a la izquierda y en los territorios (Márquez-Fernández, 2018).

Por ende, es importante señalar que:

Uno de los objetivos a cumplir para el logro de una convivencia capaz de neutralizar las contradicciones que suscita la conflictividad social y las diversas causas que la generan, es la supresión de la violencia como expresión y compulsión de la fuerza que en modo alguno debe convertirse en principio de control social por parte del Estado. Es obvio que el Estado posee las competencias normativas para gerenciar la fuerza directa o indirecta en el ámbito de la vida pública, pero se trata de señalar y a la vez cuestionar, que quizás no es esta efectividad de su fuerza la que puede caracterizarlo como un Estado democrático” (Márquez-Fernández, 2018:8).

Gran parte de los elementos que configuran los estudios de paz se encuentran vinculados a la corriente tradicional de asumir el binomio violencia-paz en el marco de las relaciones internacionales y la dinámica del sistema – mundo capitalista. Las investigaciones concebidas en esa concepción de pensamiento, representan un campo epistémico en donde los grupos hegemónicos construyen escuelas, centros e institutos o iciales que legitiman un tipo de saber propio de las estructuras cerradas del poder.

En donde el sentir popular de superar un escenario caracterizado por:

Los severos problemas que han ocasionado los procesos excluyentes de la producción y el consumo del Estado neoliberal han acentuado sus insuficiencias y contradicciones y su incapacidad para responder a la anomia del orden social, que lo transforma cada vez más en un sistema coactivo y punitivo. Se radicaliza su función represora y se pierde el horizonte del

consenso como instancia de mediación que tiene la ciudadanía para desarrollar sus prácticas deliberativas. Es casi inevitable la situación de crisis por la que atraviesa este tipo de Estado que cada vez más, coloca en riesgo de pérdida la paz cívica. Se precipitan en el espacio público fuerzas adversas que reaccionan con intolerancia a las normas y terminan muchas veces por rebasarlo a causa de su ausencia de los escenarios donde se trama la conflictividad de realidad, porque también él termina al servicio de estrategias o alianza de clases hegemónicas enquistadas en el poder” (Márquez-Fernández, 2018:9).

Un aspecto de sumo interés radica en la capacidad de describir los enfoques que históricamente han concebido los estudios de paz, y hacen parte de la narrativa de la construcción de un status científico, un proyecto de institucionalización y la elaboración de un método, metodología y paradigma funcional a las dinámicas internas/externas que implican las investigaciones de paces.

La descolonización de los estudios de paz

La descolonización de los estudios de paz hace parte de las narrativas alternas y anti-sistémicas que han venido planteados pensadores/as a inicios de siglo XXI, con propuestas de crítica a la paz occidentalizada y sugiriendo escenarios nuevos que disten de las lógicas de la modernidad/colonialidad, aquella que impone una forma vertical/lineal de concebir el mundo de las ciencias sociales en función de los intereses constitutivos del positivismo y las formas tradicionales del conocimiento.

La capacidad de abordar la paz desde la dimensión socio-cultural de los sujetos al interior de las comunidades, se instituye en un aspecto que configura narrativas alternas producto de las experiencias colectivas y de abajo que han gestado los actores subalternos. Parte de esta noción, responde a la lógica de la descolonización de las paces desde la condición inter-subjetiva de los actores siendo un referente que cuestiona modelos impuestos en

los acuerdos, tratados y convenios de carácter trasnacionales que vulneran y desconocen los estamentos autóctonos de los territorios.

Por tal motivo, la necesidad de superar los discursos esgrimidos por parte de los actores oficiales, que promueven muestras de *handbooks*, índices de medición y modelos de evaluación como rutas válidas para legitimar la construcción de conocimiento científico. Parte de estos fenómenos, generó la emergencia de experiencias y teorías provenientes del SUR-SUR como un referente por promover otras voces que distan de los órdenes modernos/coloniales de hacer ciencia desde arriba (Alonso & Sandoval, 2016).

La matriz de pensamiento de paz desde la condición negativa/positiva, se ha instituido en un referente hegemónico que las escuelas, centros y monopolios del poder epistémico usan como dispositivos para coaccionar y controlar los actores divergentes de la corriente tradicional de hacer ciencia. Al mismo tiempo, logra ampliar las temáticas de investigación en el campo de las paces, dándole sentido a discusiones como la ecología, la sociología, los estudios interculturales críticos, la descolonialidad, la etnografía de paz y los procesos autonómicos de paces entre otros, lo que refleja, la diversidad de visiones con respecto a la complejidad de la paz en las sociedades contemporáneas.

La necesidad de superar el velo eurocéntrico del liberalismo que ha generado modelos de concebir los estudios de paz, a través de mecanismos de investigación a modo de manuales, cartillas y catecismos que desconocen las diversidades de narrativas, experiencias y sentipensares de los sujetos al interior del proceso dialógico en comunidad. Por tal razón, la apuesta por descolonizar las ciencias de paces se constituye en un referente de ir en contra-vía de los modos de control modernos/coloniales desde arriba.

Las vanguardias de investigaciones de paz están vincula-

das al paradigma del liberalismo, aquel que concibe la paz como un instrumento de control por parte de las élites, en función de imponer un orden de sometimiento, resignación y temor por cuestionar y debatir los problemas reales que instituyen la construcción de la paz desde los territorios. Parte de esta situación, se refleja en los cursos, seminarios y posgrados de formación educativa que reproducen los ejes académicos de una perspectiva eurocéntrica del saber a fin de la modernidad- colonialidad.

Por consiguiente, la descolonización radica en lograr transformar desde abajo un escenario epistémicos caracterizado por constituir una serie de estudios de paz a partir de los intereses de una matriz racional, moderna, privada e instrumental propia del paradigma del liberalismo, aquella que apuesta por una sociedad a-crítica, sumisa y negada por construir otros mundos posibles desde la deliberación, la participación y la emergencia de experiencia que estén en contra-vía del orden impuesto desde los grupos tradicionales (Cruz, 2018).

La apuesta de superar dichos modelos a-críticos y funcionales al poder hegemónico, representa una propuesta por ir más allá de la lógica moderna/colonial, se trata pues, de romper con el velo del eurocentrismo desde abajo en diálogo con los saberes populares de las comunidades, pueblos y movimientos teniendo como base sus experiencias desde abajo. Aquí toma relevancia la crítica hacia postulados basados en las premisas de la objetividad, el empirismo – analítico y las demostraciones enfocadas a la validez del conocimiento. Por el contrario, la iniciativa de descolonizar los conocimientos no implica una negación de la totalidad de lo que se ha producido, sino que denota la oportunidad de ampliar las miradas desde la inter-subjetividad y los procesos socioculturales de los actores subalternos.

La iniciativa de reconocer un proyecto liberador que haga peso a las formas modernas de dominación a cargo de los de arri-

ba, pretende romper con los modelos de una ciencia cimentada en los fundamentos epistémicos acordes a la colonialidad del saber, aquí la necesidad de cuestionar los esquemas que son producto del colonialismo interno, el patriarcado y el sistema antropocéntrico de dominación, explotación y control desde arriba, lo cual vulnera el sentipensar de las comunidades en defensa de sus territorios. Al mismo tiempo, la crítica sobre las estructuras modernas/ coloniales que instituyen un esquema de Estado, democracia y lógica económica que no es congruente con la descolonización de las relaciones de producción y coexistencia entre el hombre/mujer naturaleza (Escobar, 2014).

El proceso de descolonización de la paz se ve mediado por situaciones estructurales como: 1) la importancia de superar los esquemas modernos de conocimiento, auspiciados por los centros de conocimiento coherentes con la dinámica del capitalismo – cognitivo. 2) el sentido de reconocer los lenguajes, sentires, experiencias, narrativas y pensamientos de los actores históricamente des-naturalizados y des-legitimados por los grupos tradicionales en el poder hegemónico. 3) la necesidad de generar un proceso inter-subjetivo que permita las discusiones de los discursos propios de la subalternidad en el marco de la construcción de paces desde los territorios, y por último 4) la apuesta contra-hegemónica de ir más allá de los paradigmas eurocéntricos del conocimiento y dar paso a la ecología de saberes desde los actores socio-políticos individuales /colectivos que están situados en la descolonización de los estamentos públicos para dar paso a los poderes populares.

El apostar hacia un proceso descolonizador de la paz, no sólo consiste en una crítica teórica – conceptual sobre los temas modernos de la colonialidad del saber, sino que reside en la posibilidad de proponer grietas desde abajo que logren describir y des-neoliberalizar la academia, los centros e institutos de investigación con el fin de darle reconocimiento desde adentro a las narrativas

descolonizadores de los grupos subalternos (Díaz, 2013).

Las experiencias de paces subalternas en Nuestra América, sirven como antecedentes de investigación y construcción de conocimiento de forma colaborativa desde abajo, las cuales logran romper con las estructuras tradicionales de concebir la paz desde el Estado, aquí la re-configuración de los discursos de los pueblos indígenas, afrodesdencientes, comunidades rurales y los movimientos interculturales, son elementos de gran valía para retroalimentar las narrativas orientadas a concebir una ecología de saberes desde los grupos subalternos.

Es donde emerge un discurso contra-hegemónico que contempla

Las propuestas de una paz y unas relaciones sociales y nacionales decolonizadas, sin dominio y explotación social ni natural, plantean una paz integral porque no tiene que ser una paz solamente reducida a ciertos aspectos y ámbitos de la vida, sino que tiene que ser completa, de un todo y en todos los aspectos, pues de lo contrario hablaremos y tendremos una paz frágil, vulnerable, negativa. Esta paz integral está condicionada a que haya justicia, libertad, respeto a los derechos humanos, a los derechos colectivos de los pueblos indígenas, a la autonomía, interculturalidad, y democracias reales (Sandoval-Forero, 2016:49).

La apuesta por reconstituir los poderes públicos dándole paso a la capacidad de movilización y re-existencia desde los actores de abajo, simboliza un antecedente que rompe con la colonialidad del poder y el velo eurocéntrico de concebir la ciencia desde los modelos anacrónicos y positivas de las ciencias sociales, aquí la propuesta emergente de permitir el diálogo intercultural crítico de las voces de los oprimidos de nuestros tiempos, lo que sin duda refleja una ardua tarea que irrumpe con las formas tradicionales de establecer paradigmas para la investigación de la paz que va más allá de un tipo de disciplina acorde a la modernidad/colonial del saber (Márquez- Fernández, 2018).

En consecuencia, la descolonización teórica y práctica forma parte de un proyecto emergente y subalterno que tiene la capacidad de empoderar los procesos de movilización y lucha popular, lo que implica reconocer las diferencias en tema políticos, económicos, culturales, religiosos y espirituales sobre la noción de construcción de paz intersubjetiva, la cual tiene la capacidad de des-construir los conocimientos modernos/coloniales, dando paso a la posibilidad de una integración de modo horizontal sobre los saberes populares desde la resistencia subalterna de paces al interior de un escenario de democracia, pluralista y co-participativo.

La iniciativa de descolonizar los estudios de paz no solo se queda en una discusión de orden epistémico, también pasa a la re-estructuración de los programas, planes y modelos de educación, cultural y desarrollo occidentalizados para la lograr una perspectiva intercultural crítica desde los actores que cuestionan los esquemas modernos/coloniales de dominación desde arriba, siendo necesario optar por la posibilidad de un diálogo abierto y horizontal desde el sentipensar y actuar de los actores que apuestan por un escenario antihegemónico de la dinámica de colonialismo interno en los territorios. Sin duda que ello implica cuestionar, subvertir la colonialidad del saber y el epistemicidio en la universidad.

A modo de conclusión

La capacidad analítica de superar la visión estatista de la paz como aquella forma de control y sometimiento del orden normativo, político y económico de los grupos hegemónicos, representa la colonialidad del poder existente en el tipo ideal de concebir una sociedad en términos de una democracia moderna/colonial. Precisamente, la apuesta de descolonizar las paces se instituye en un camino que pretender romper con el velo del eurocentrismo y las prácticas estatales que desconocen las movilizaciones, autonomías y re-existencias de los grupos subalternos en sus espacios

cotidianos de deliberación política y organización popular.

El sentido es deconstruir los paradigmas clásicos de estudios de paz, pues se encuentran alineados a los requisitos de los organismos internacionales y los esquemas de los partidos políticos, centros de investigación sistémicos y demandas del sistema mundo- capitalista, representa un antecedente que neoliberaliza la paz en medio de sociedades desiguales y caracterizadas por una democracia de los poderes políticos criminales, privados y mercantilista. Aquí la emergencia de prácticas desde abajo que optan por un camino desde la alteridad del reconocimiento de la otredad basado en su praxis ético-política por constituir un escenario que discrepe de la racionalidad instrumental del Estado moderno/ colonial.

Por ende, la apuesta epistémica de establecer rutas horizontales que sirvan como antecedentes por des-colonizar los estudios de paz, no sólo se queda en un ámbito académico sino que trasciende a una práctica liberadora que en el lenguaje académico se contempla como un ejercicio de grietas teórico- metodológicas que abogan por romper con los modelos clásicos del positivismo y sus aristas coloniales de imponer una sola forma de pensar, hacer y construir la transferencia del conocimiento a partir de las demandas de los grupos hegemónicos. Por el contrario, los discursos cimentados en la lógica de la descolonización, sirven como un antecedente de un hacer práctico de la emergencia de otros diseños y formas de concebir los estudios de paz en diálogo intercultural crítico con las dinámicas de luchas de los de abajo.

Las luchas de re-existencia y defensa de la vida, la tierra y el territorio por parte de los actores, comunidades y pueblos en movimiento, sirven como insumo para hacer grietas al capitalismo en sus distintas dimensiones. Al mismo tiempo, representan formas de contrapelar las lógicas estatales de la construcción de paz desde arriba, aquí aparece una crítica a los postulados tradicio-

nales, coloniales y positivistas que han constituido un paradigma en el campo de la investigación de la paz. Por tal razón, la descolonización de la paz refleja la capacidad de interactuar desde el sujeto con otras narrativas que rompen las dimensiones modernas/ coloniales de concebir, pensar y hacer la paz dándole sentido a las luchas socio-culturales de los subalternos. Esto implica sentipensar (Fals Borda) la paz y su investigación de manera integral, en todos los aspectos de la vida política, social, económica, cultural, educativa y pedagógica.

En últimas, la propuesta de concebir una mirada anti-hegemónica y descolonizadora de los estudios de paz en Nuestra América, responde a aspectos como los siguientes: 1) romper con los modelos tradicionales de investigar la paz desde los esquemas de los paradigmas clásicos de las ciencias sociales. 2) apostar por dialogar con las narrativas de los de abajo en el marco de la interculturalidad crítica y la dialogicidad del sentipensar en sus territorios. 3) valorar la emergencia de los saberes y conocimientos en los que subyace implícita o explícitamente la crítica a la colonialidad del poder, el saber, el ser y la naturaleza a partir de las formas de sumar fuerzas y tejer relaciones sociales al calor de las luchas colectivas de la subalternidad.

Bibliografía

Agudelo, G., Loaiza, A., & Johansson, S. (2012). Negociar la paz: una síntesis de los estudios sobre la resolución negociada de conflictos armados internos. *Estudios Políticos*, (40), 149-174.

Alonso, J. (2010). Un sujeto a la zaga de sujetos de movimientos: pistas de indagaciones para la construcción de una teoría crítica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15(49), 35-52.

Alonso, J., & Sandoval, R. (2016). Pensar crítico y ética política en tiempos de guerra capitalista. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21(73), 11-13.

Alvear, J. (2008). La paz neoliberal: el postulado de la razón instrumental sobre la razón dialógica. *Criterio Jurídico*, 8(2), 147-

169.

Clarke, A., Friese, C., & Washburn, R. (2016). *Situational analysis in practice: Mapping research with grounded theory*. United Kingdom: Routledge.

Cruz, J. (2014). *Descolonización de la paz*. Victoria Fontan. Pontificia Universidad Javeriana Cali/Sello Editorial Javeriano. Santiago de Cali. 212 pp. 2013 (reseña). *Ra Ximhai*, 10(2), 265-269.

Cruz, J. (2018). Los estudios de paz latinoamericanos en la encrucijada Producir o reproducir, una mirada desde las epistemologías del Sur. *Revista CoPaLa*. Año 3, número 5, 9-21.

Cruz, J., & Fontan, V. (2014). Una mirada subalterna y desde abajo de la cultura de paz. *Ra Ximhai*, 10(2), 135-152.

Díaz, Z. (2013). Pensar del sujeto interdiscursivo en el diálogo intercultural. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 18(60), 69-79.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula.

Fontan, V. (2012). *Decolonizing peace*. USA: World Dignity University Press.

Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos: paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Bakeaz.

Guzmán, V., Mingol, I., & Albert, S. (2009). La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 16, 91-114.

Jaime-Salas, J. (2019). Descolonizar los Estudios de Paz un desafío vigente en las Ciencias Sociales en el marco de la neoliberalización epistémica contemporánea. *Revista de Paz y Conflictos*, 12(1), 133-157.

Jiménez, F. (2009). Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, (16), 141-189.

Márquez-Fernández, Á. (23 de julio de 2008). Crisis de la episteme política del Estado moderno en América Latina. Obtenido de IX Corredor de las Ideas. Enseñanzas de la independencia para posdesafíos globales de hoy. Repensando el cambio para nuestra América: http://www.corredordelasideas.org/docs/ix_encuentro/alvaro_marquez.pdf

Márquez-Fernández, Á. (2015). A filosofía Intercultural Latinoamericana: sua praxis emancipadora. Brasil: Ed. Nova Harmonia.

Márquez-Fernández, Á. (2018). Democracia sub-alterna y estado hegemónico. crítica política desde américa latina/ diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández. Buenos Aires: El Pregonero-Elaleph.com S.R.L.

Márquez-Fernández, Á. (2018). Presentación: La alternativa de una paz democrática. Utopía y Praxis Latinoamericana, 23, 8-9.

Molina, B., & Muñoz, F. (2004). Manual de paz y conflictos. España: Universidad de Granada.

Puche, R. (2018). Álvaro Márquez-Fernández: Contrahegemonía, conciencia crítica y praxis emancipadora. Revista Ensayo y Error, (55), 44-54.

Sandoval-Forero, E. (2014). Educación, paz integral sustentable y duradera. Raximhai - Universidad Autónoma Indígena de México, 115-133.

Sandoval-Forero, E. (2016). Educación indígena zapatista para la paz y la no-violencia. Espacio abierto: cuaderno venezolano de sociología, 25(1), 23-36.

Sandoval-Forero, E. (2016). Educación para la paz integral - Memoria, interculturalidad y decolonialidad. Bogotá: ARFO Editores e Impresores LTDA.

Sandoval-Forero, E. (2018). Etnografía e Investigación acción intercultural para los conflictos y la paz. Metodologías Decolonizadoras. Venezuela: Editorial Alfonso Arena, F. P.

Vera, H. (2016). La construcción del concepto de paz: paz negativa, paz positiva y paz imperfecta. Cuadernos de estrategia, (183), 119-146.

Wallerstein, I. (1996). Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. México: Siglo XXI.

Wallerstein, I. (2005). Análisis del sistema-mundo: una introducción. México: Siglo XXI editores.

La descolonización cultural en la Patria Grande: la vigencia del pensamiento de Manuel Ugarte

por Mara Espasande¹

Introducción

“Allí donde hay un territorio en peligro, allí está la Patria”, escribía Manuel Ugarte a comienzos del siglo XX. En el marco del creciente expansionismo imperialista norteamericano, el pensador denunciaba la reactivación y pervivencia de la vieja “Doctrina Monroe”, aquella por la cual en 1823 Estados Unidos se había atribuido la potestad de intervenir en la región para salvaguardar

1 Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Luján (UNLu). Directora del Centro de Estudios de Integración Latinoamericana “Manuel Ugarte” de la misma la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). profesora adjunta del Seminario de Pensamiento Nacional y Latinoamericano de la misma Universidad. Desarrolló su tarea docente en el Instituto de Servicio Exterior de la Nación (ISEN), la Universidad de Buenos Aires (UBA), la Universidad Provincial de Ezeiza (UPE), la Universidad Pedagógica (UNPE), la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo (UPMPM) y la Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV). Fue consultora pedagógica de la DINIECe, Ministerio de Educación de Nación, en evaluación de la calidad educativa en Ciencias Sociales. Ha publicado diversos trabajos sobre historia argentina y latinoamericana. Fue coordinadora del “Atlas Histórico de América Latina y el Caribe. Aportes para la descolonización pedagógica y cultural”, obra dirigida por Ana Jaramillo y editada por Edunla.

sus intereses bajo el lema de “América para los americanos”. Hoy, casi doscientos años después, el peligro (neo)colonial vuelve a acecharnos. Así lo expresó Donald Trump en la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2018: “Aquí en el hemisferio occidental, estamos comprometidos a mantener nuestra independencia de la intrusión de potencias extranjeras expansionistas (...) Ha sido la política formal de nuestro país desde el presidente Monroe que rechazamos la interferencia de naciones extranjeras en este hemisferio y en nuestros propios asuntos”, sostuvo el mandatario.

En el actual contexto de reconfiguración del orden mundial, caracterizado por la guerra comercial entre China y EE.UU., y el enfrentamiento entre fracciones *globalistas* y *soberanistas*, EE.UU. busca asegurar el espacio que históricamente consideró su “patio trasero”, rico, además, en recursos estratégicos diversos que abarcan desde agua dulce, litio, hidrocarburos, minerales raros, entre otros. Por nombrar solo algunos ejemplos, América Latina posee el 51,6 % del total de reservas del litio, el “mineral del futuro”, tal como se lo conoce; solo Venezuela cuenta con el 17.9 % del total de reserva petrolífera mundial, país asediado por la contraofensiva imperialista que contó con la complicidad de los gobiernos latinoamericanos alineados con la política de Washington.

Esta contraofensiva implicó el accionar directo sobre los sistemas políticos de la región, apoyando candidatos afines, destabilizando gobiernos, impulsando “golpes blandos” mediante el uso del poder mediático-judicial-parlamentario. La destitución de Manuel Zelaya en Honduras, Fernando Lugo en Paraguay, de Dilma Rousseff en Brasil, la detención de Lula da Silva, el hostigamiento al pueblo venezolano, son algunos ejemplos de esta política intervencionista. Al decir de Ducrot y Calloni, América Latina se encuentra ante una vieja, pero nueva disyuntiva: “recolonización o independencia” (Calloni; Ducrot, 2004).

Por el carácter periférico de nuestra región, las políticas

neoliberales en América Latina son también neocoloniales. Y su aplicación indefectiblemente ha generado crisis económicas, pero principalmente sociales por la sistemática violación de los derechos humanos a las que somete a los pueblos y la consecuente resistencia que provoca.

Esta lucha no es nueva. A lo largo de la historia América Latina fue escenario del enfrentamiento de fuerzas opuestas: unión y fragmentación; opresión y liberación. Desde la conquista del continente, estas tensiones atravesaron al conjunto de los pueblos. A partir del siglo XV, Europa avanzó hacia la construcción de la modernidad de la mano de la conquista y la explotación de los recursos naturales de América: modernidad y colonialidad, nacieron entonces, como fenómenos indisociables. A partir del siglo XVIII -una vez consolidado el sistema capitalista- el “viejo continente” se convirtió en el centro hegemónico mundial desplazando a Asia, hasta el momento la región más dinámica del globo. En aquel contexto, el proceso de colonización en América fue militar, mediante la ocupación territorial se estableció un complejo sistema de control político, económico, social y cultural.

A principios del siglo XIX la crisis del orden colonial, la luchas por la emancipación y las guerras civiles dieron inicio a una nueva etapa: se implantó una novedosa forma de dominación bajo la conformación de un orden semicolonial que ya no implicaba la ocupación territorial, sino que se encontraba sostenido por nuevos dispositivos de expropiación de la riqueza. Inglaterra en América del Sur y Estados Unidos en América Central y el Caribe emergieron como las nuevas potencias neocoloniales. Pero, para lograr este objetivo existió un requisito fundamental: la fragmentación del territorio latinoamericano. El proyecto unificador de principios del siglo XIX presentado por Bolívar, San Martín, Monteagudo, Morazán -entre otros- fue derrotado por el accionar diplomático y militar de las potencias centrales en complicidad con las burgue-

sías portuarias de cada una de las “patrias chicas” del continente. Sistemas políticos fraudulentos, Estados oligárquicos represivos, libre comercio y la instauración de un modelo educativo y cultural eurocéntrico, fueron herramientas efectivas para el control de los aparatos productivos y los recursos naturales del continente.

A partir de allí, en América Latina se abrió un camino de luchas constante por la cuestión nacional irresuelta, es decir, con el constante interrogante sobre cómo avanzar en el quiebre de la dependencia (semi)colonial. En el seno del pensamiento nacional y latinoamericano, desde principios del siglo XX surgieron diversas fuerzas sociales y políticas que cuestionaron este modelo de dependencia e intentaron proponer modelos de desarrollo basados en el nacionalismo económico que permitieran la emancipación definitiva. Diversas fuerzas sociales y políticas que cuestionaron este modelo de dependencia intentaron construir proyectos en defensa de la soberanía nacional (y regional). La Revolución Mexicana, los gobiernos de Perón, Vargas, Cárdenas, Arévalo, Árbenz; más tarde la Revolución Cubana, el gobierno socialista de Allende, la Revolución Sandinista en Nicaragua, entre otros; y en el siglo XXI, los gobiernos populares en Venezuela, Brasil, Argentina, Bolivia, Paraguay, Honduras, Ecuador, Nicaragua, entre otros. Sin embargo, estos proyectos no lograron quebrar las condiciones estructurales de dependencia. En cada caso, luego de cada experiencia fallida (o interrumpida) nuevamente el retorno al orden (semi)colonial en el cual la justicia social y la paz continental se ven constantemente amenazadas.

Pero, ¿cuáles son las causas profundas de esta problemática?, ¿cuáles las claves para su superación? En la amplia y rica producción teórica del pensamiento latinoamericano, existe un autor muchas veces olvidado o poco estudiado, que consideramos que brinda herramientas teóricas y políticas para (re)pensar el problema de la dependencia en la actualidad. Se trata de Manuel Ugarte.

Escritor, político, diplomático, militante, periodista. Fue uno de los pensadores más relevantes de América Latina de principio del siglo XX. Sin embargo, ¿cuánto se lo conoce en la Patria Grande, tal como él denominada a la región? Ugarte fue autor de más de 25 libros. Fue, además, amigo de Rubén Darío: se carteaba con Augusto César Sandino y compartía la dirección de la revista *Monde* con Alberto Einstein, Miguel de Unamuno, Henri Barbusse, Máximo Gorki y Upton Sinclair. Único orador no estudiantil en el acto de creación de la FUA (Federación Universitaria Argentina) el 11 de abril de 1918. Embajador en Centroamérica y el Caribe bajo el primer mandato del gobierno de Juan D. Perón. Por nombrar tan solo algunos hitos en la vida de este personaje. Pero los grandes diarios le cerraron sus columnas, las Academias lo ignoraron (y lo siguen haciendo), el Partido Socialista lo expulsó dos veces por su posición nacional y los estudiantes universitarios lo olvidaron muy pronto para caer en la izquierda abstracta. En “maldito”, tal como A. Jauretche designaba a aquellos hombres y mujeres excluidos de los panteones de la historia oficial.

Es por esto que, en este escrito, nos proponemos analizar la obra de este pensador y político argentino que elaboró un programa económico, político y cultural pensado en clave nacional, absolutamente novedoso y original para la época. Ugarte sostuvo que el único camino hacia la emancipación y el quiebre del (neo) colonialismo consistiría en generar una política proteccionista, industrialista, en el marco de la reconstrucción de la *Nación Latinoamericana* desmembrada y de la construcción de un sentir y pensar propio. Es decir, un proyecto donde la soberanía cultural, económica, política, solo podía alcanzarse mediante la unión de los Estados latinoamericanos.

Recorreremos su proyecto de unidad regional (sus fundamentos, sus estudios sobre la identidad y las propuestas políticas y acciones para lograrla), los estudios culturales y de la denuncia

que el autor realiza de lo que denomina el colonialismo ideológico y, por último, a el modelo económico propuesto que, a diferencia del conjunto de la izquierda argentina de aquel entonces, fue pensado en clave latinoamericana e industrial.

Consideramos que su obra es clave para reflexionar sobre nuestro presente y porvenir. Siguiendo con los postulados de Ugarte, no habrá paz duradera sin justicia social; y no alcanzaremos dicha justicia sin el ejercicio de la soberanía que solo puede concretarse en el marco de la unidad regional. Por esto, la obra de Ugarte, hoy aporta herramientas fundamentales para pensar y construir un futuro diferente.

Hacia una geopolítica de la Patria Grande: reconstruir la *Nación Latinoamericana*

En pleno auge del semicolonialismo y la presencia del imperialismo británico en América del Sur y de Estados Unidos en América Central y el Caribe, se gestó una generación que reflexionó sobre las raíces de “lo nacional” en cuanto latinoamericano. Hombres nacidos entre 1874 y 1882 comenzaron a estudiar la historia regional y a rescatar los fundamentos que permitían ver a América Latina como una unidad: la herencia hispánica, el idioma en común, la cultura compartida y el sometimiento semicolonial a la cual había sido sentenciada constituían las bases tópicos de dicha unión.

Amado Nervo (mexicano), Rubén Darío (nicaragüense), Chocano (Perú), Vargas Vila (colombiano), Gómez Carrillo (guatemalteco), José Ingenieros, Manuel Ugarte (argentinos), Rufino Blanco Fombona (venezolano) fueron algunos de los hombres de

letras que circularon por Madrid² y París intercambiando reflexiones en torno a América Latina. Dentro de este grupo de escritores se destacó Manuel Ugarte. Nacido en Buenos Aires en 1875, fue precursor del socialismo latinoamericano, sostuvo ideas antiimperialistas y defendió la unidad latinoamericana como bandera política primordial.

En sus primeras obras Ugarte estudió los procesos de fragmentación de América Latina, según él, una Nación desmembrada. Afirmó que el único camino para lograr el ejercicio pleno de la soberanía –frente al imperialismo de los países centrales- era la unidad. Ugarte consideraba que la existencia de la Patria Grande se fundaba en diversos factores. Por un lado, se constituía como bloque en oposición a otro territorio del continente: América anglosajona. Identificaba la existencia de diferencias originadas desde el momento de la colonización que habían determinado la construcción de dos civilizaciones distintas. Además de las diferencias culturales, identificó el problema geopolítico que implicaba para América Latina, la unidad de los Estados Unidos de Norteamérica ya que se constituía como amenaza sobre el resto del continente por la acción expansionista esbozado en forma temprana por la Doctrina Monroe (1824). En el diario *El País*, con tan sólo 26 años, en 1901, escribió:

...la prudencia más elemental aconsejaría hacer causa común con el primer atacado. Somos débiles y sólo podemos mantenernos apoyándonos los unos sobre los otros. La única defensa de los quince gemelos contra la rapacidad es la solidaridad (...)

² A modo de ejemplo cabe mencionar que en Madrid fueron publicadas cuatro obras de Ugarte por editoriales españolas en el lapso de 1919 y 1923: *La verdad sobre Méjico*, Bilbao: Ugalde, 1919; *Mi campaña hispanoamericana*, Barcelona: Editorial Cervantes, 1922; *La Patria Grande*, Barcelona: Editorial Internacional, 1922; *El Destino de un Continente*, Madrid: Editorial Mundo Latino, 1923. Además, estos pensadores establecieron vínculos con jóvenes españoles que también reflexionaban sobre la cuestión de la identidad hispano-iberoamericana, tales como Cristóbal de Castro y Miguel de Unamuno.

El partido que gobierna en Estados Unidos se ha hecho una plataforma del ‘imperialismo’... Los asuntos públicos están en manos de una aristocracia del dinero formada por grandes especuladores que organizan trusts y exigen nuevas comarcas donde extender su actividad. De allí el deseo de expansión... Se atribuyen cierto derecho ‘fraternal’ de protección que disimula la conquista... Hasta los espíritus más elevados que no atribuyen gran importancia a las fronteras y sueñan con una completa reconciliación de los hombres, deben tender a combatir en la América Latina la influencia creciente de la Américasajona³.

En este marco explicaba que el nacionalismo tenía un carácter reaccionario cuando resultaba ser la expresión avasallante del capitalismo en función de la conquista de las colonias, pero que podía tener un carácter progresivo en las colonias y semicolonias, donde la reivindicación primaria debía ser la liberación nacional; finalizaba el artículo afirmando que “... los grandes imperios son la negación de la libertad”⁴. En esta etapa de su producción, denunció el accionar imperialista –en particular el norteamericano- y la concentración económica lograda mediante la conformación de los *trust*. También denunció el rol del gobierno de los Estados Unidos en este proceso, sosteniendo que el accionar estatal era un actor fundamental para lograr la dominación económica de los pueblos de América Latina; no se trataba únicamente de la presencia del capital privado sino de un sistema en el cual se articulaban los intereses imperialistas privados y públicos.

En los años subsiguientes, combinando su obra periodística y literaria, Ugarte profundizó sus estudios sobre la historia latinoamericana. Reflexionó sobre las causas del “progreso inverosímil” del Norte frente al atraso económico de América Latina. “Lo que lo ha facilitado es la unión de las trece jurisdicciones coloniales”, en cambio “la América hispana comprende algunas comarcas de

3 Diario el País, 9/11/1901. El destacado es nuestro.

4 Diario el País, 19/10/1901. Archivo personal de Norberto Galasso [consultado en marzo de 2018].

prosperidad inverosímil, pero en conjunto prolonga una etapa subalterna [...] sólo importa productos manufacturados y sólo exporta materias primas” (Ugarte, 1911, p. 32), reflexionaba en *El porvenir de América Latina*.

Este análisis es uno de los aportes más importante del autor ya que fue uno de los primeros en sostener que la balcanización regional era clave para comprender la dependencia latinoamericana. Es decir, la balcanización para él, estaba estrechamente relacionada con las otras tareas inconclusas de la etapa de la emancipación pues al crearse veinte países donde debía fundarse una nación, se habían constituido en semicolonias subordinadas al imperialismo. En esta obra sostenía, además –tal vez por primera vez en la historia del pensamiento latinoamericano- la clara definición de la Patria Grande incluyendo a Brasil, al antiguo mundo lusitano. En palabras de Ugarte:

... Si admitiéramos en el orden internacional el sacrificio del pequeño al grande o la opresión del débil por el más fuerte, justificaríamos en el orden interno la tiranía de los poderosos sobre los desamparados y proclamaríamos el triunfo de la fuerza y del egoísmo ancestral. Todo nuestro esfuerzo tiene que tender a suscitar una nacionalidad completa y a rehacer en cierto modo, respetando todas las autonomías, el inmenso imperio que España y Portugal fundaron en el Nuevo Mundo. (...) Hemos vivido de reflejo durante muchos años y es hora de que saquemos de nuestra entraña una doctrina, una concepción continental que responda, no a la quimera de lo que imaginamos ser, sino a la realidad de lo que somos. Sólo se llega al porvenir pasando por el presente, y no basta tener los ojos fijos en el sol: es necesario mirar las piedras donde posamos el pie (Ugarte, 1911, pp. 153-154).

A partir de estas ideas y convicciones, en 1911 decidió emprender su *Campaña hispanoamericana* comenzando por el Caribe, México y Centroamérica para pasar luego al norte de América del Sur. En 1923 rememorando aquel viaje sostiene en ocasión de

su visita al mausoleo de Bolívar en Venezuela:

A los grandes patriotas de la independencia, que tendieron siempre a la confederación, habían sucedido los caudillos o los gobernantes timoratos o ambiciosos que, después de multiplicar durante una generación las subdivisiones para crear feudos o jerarquías, se debatían, prisioneros de los errores pasados, en el sálvese quien pueda de una muchedumbre sin solidaridad. Del sueño grandioso de los grandes hombres que encabezaron el levantamiento de las antiguas colonias, sólo quedaba un recuerdo lejano y un fracaso tangible: Bolívar en el Norte y San Martín en el Sur, habían iniciado vastas conglomeraciones que tendían a hacer de los antiguos virreinos un conjunto coherente, una nación vigorosa que, por su extensión y su población, hubiera podido aspirar a equilibrar en este siglo el peso de los Estados Unidos” (Ugarte, 1961, pp. 16-17).

Esta teoría del equilibrio del poder se asocia también a los planteos vinculados a la defensa. Para Ugarte, la unidad regional era suficiente para generar un contrapeso con el norte del continente y alcanzar el desarrollo pleno de la soberanía (incompleta en el marco de los Estados ficticiamente contruidos). Por otro lado, afirmaba que la abundancia de recursos naturales constituía una amenaza para la región en un doble sentido: el primero, por convertir a la región en objetivo imperial; y, el segundo, por condicionar a América Latina al lugar de exportadora de materias primas, base económica de la dominación semicolonial.

Su recorrida continental finalizó por el cono sur, visitando Bolivia, Chile, Uruguay, Paraguay y Brasil. El 1º. de junio 1913 regresó finalmente a la Argentina. Allí, fue recibido con júbilo por amplios grupos de la juventud universitaria, por la Juventud socialista y el ala nacional del Partido cercana a Alfredo Palacios. Sin embargo, más allá de estas facciones minoritarias, el PS no realizó una recepción acorde a la importancia que había tenido su

Campaña por toda la región. La cercanía con la juventud generó recelos hacia adentro del Partido; esto, sumado a las diferencias en cuanto a la interpretación de la cuestión nacional que -ponía en jaque el internacionalismo abstracto del partido- fueron los factores que determinaron la expulsión del predicador de la unidad regional del PS.

Ya por fuera del Partido, Ugarte creó nuevos espacios desde los cuales continuar su lucha unionista. En 1914, Ugarte fundó la Asociación Latinoamericana y un año después comenzó a editar el diario *La Patria*. En su primer número le envió un mensaje a la juventud proponiéndole un programa político basado en la industrialización, la nacionalización de la riqueza, el desarrollo de la infraestructura nacional; también en la oposición al imperialismo, los monopolios y las compañías extranjeras y en una reforma educativa de carácter nacional.

En síntesis, en la primera etapa de producción teórica, Ugarte concluye mediante fundamentos políticos, historiográficos y antropológicos que América constituye una nación desmembrada, y que para hacer frente a los nuevos avatares del imperialismo era necesario unir la región, requisito fundamental para el ejercicio de una política soberana.

Un proyecto de desarrollo económico en clave nacional-latinoamericana

Continuando con sus estudios sobre cómo avanzar en el ejercicio de la soberanía, Ugarte identifica que resulta necesario modificar la matriz económica de los países semicoloniales, sometidos a la primarización de sus economías.

Sin dudas la Primera Guerra Mundial implicó un punto de

inflexión en las lecturas y análisis económicos realizados por el autor. Hasta 1914 observó y denunció el accionar del imperialismo (particularmente norteamericano) y defendió la unidad latinoamericana como único camino para la liberación; pero recién después del inicio el conflicto bélico avanzó en la propuesta de un programa de gobierno fundado en los principios del nacionalismo económico. Los planteos de Ugarte fueron disruptivos para la época y muchos de los lineamientos que él marcó coincidieron luego con estudios de pensadores de la talla de Raúl Scalabrini Ortiz (en relación al rol de los ferrocarriles y de la diplomacia en los países semicoloniales, 1940) o de Methol Ferré (2009).

Luego de la Primera Guerra Mundial Ugarte puede observarse en los escritos de Ugarte una preocupación creciente por la cuestión económica y los modelos de desarrollo que permitieran avanzar en el ejercicio de la soberanía. Su análisis es situado, toma en cuenta el contexto de cada una de las regiones de la Nación latinoamericana identificando problemas comunes, pero también particularidades resultado de las historias locales. Con un profundo conocimiento del pasado de la región, explora las causas de la dependencia y los caminos para alcanzar el desarrollo.

El 24 de noviembre de 1915, en el mensaje enviado a la juventud antes citado, destacó la importancia de la industrialización, la nacionalización de la riqueza, el desarrollo de la infraestructura nacional; convocó a combatir al imperialismo, los monopolios y las compañías extranjeras y propuso una reforma educativa de carácter nacional (La Patria, 1915). Nos interesa destacar aquí los tres primeros puntos ya que consideramos que resultan una síntesis y a su vez, presentación, de los planteos que profundizará en los años subsiguientes en su obra *La Patria Grande* (1922):

1. Propiciaremos ante todo el desarrollo de las industrias nacionales, fomentaremos el crecimiento de las iniciativas argentinas y ayudaremos todo empuje que tienda a revelar o

desarrollar fuerzas propias para que las iniciativas que nacen, evolucionan y quedan en el país sustituyan por fin a las fuerzas económicas que vienen del extranjero y vuelven a él llevándose gran parte de nuestra riqueza.

2. Lucharemos por que en vez de palacios y monumentos se construyan caminos, puentes, ferrocarriles, desagües y cuanto pueda valorizar el territorio y favorecer la explotación de sus riquezas.
3. Combatiremos los monopolios y los abusos de las compañías extranjeras⁵.

Para dimensionar la importancia de estos planteos debemos tener el contexto en el cual se escribieron estas líneas. Corría el año 1915. Aún no había llegado al gobierno la Unión Cívica Radical. La oligarquía -mediante el fraude electoral- aún se mantenía en el poder. Hacía tanto solo 5 años que se habían llevado a cabo la fiesta oligárquica del Centenario de la Revolución de Mayo (1910) bajo estado de sitio, represión y persecución a los trabajadores. Industria, nacionalización, desarrollo de la infraestructura, crecimiento hacia adentro, distribución de la riqueza, no figuraban en ninguno de los programas políticos de los viejos ni lo nuevos partidos.

En este sentido, estos párrafos toman relevancia ya que no tienen el fin de convertirse en meras consignas, sino que, como constituyen preocupaciones centrales en el pensamiento del autor tal como lo evidencia el estudio sistemático de cada una de estas problemáticas en sus escritos posteriores. En la compilación de artículos publicados en la obra de 1922 bajo el título *La Patria Grande* pueden encontrarse la profundización sobre estos conceptos vinculados al desarrollo económico y social de la región.

⁵ Ugarte, M. (1915). *Manifiesto a la Juventud* en diario *La Patria*, citado en Jaramillo (Comp.) *Pasión latinoamericana*. Lanús: Edunla. Pp. 18-19.

En esta obra denunció el accionar expoliatorio de las empresas extranjeras y el apoyo que las mismas recibían de los países centrales. Explicó como estas potencias predicaban el librecomercio para los países coloniales, pero practicaban el proteccionismo: “nosotros estamos sofocando y combatiendo la vida propia que surge del país espontáneamente. En Europa y Norteamérica se rodea a la industria de cuidados: aquí se la hostiga” (Ugarte, 2014, p. 312), sostuvo el autor. En una carta abierta al presidente W. Wilson de los Estados Unidos en 1913 sentenció: “...la América latina no está incapacitada para la vida autónoma (...) que las compañías financieras del Norte se abstengan de complicar nuestros asuntos...” (Ugarte, 2014, p. 203).

Reivindicó, además, la existencia de un Estado fuerte con potestad de intervenir en diferentes instancias tales como la política arancelaria, la inversión en infraestructura y la planificación económica: “...el poder público no tiene clase social (...) es el mandatario común y debe respetar igualmente todos los derechos” (Ugarte, 2014, p. 318), sostuvo. En su obra describió por ejemplo la situación de México afirmando que “esa fuerte y vigorosa tendencia a limitar en cuanto sea posible las importaciones y hacer que el nacional sustituya a los profesionales extranjeros...” (Ugarte, 2014, p. 244). En su análisis afirmó, además, que para el progreso mexicano fue clave la nacionalización de los ferrocarriles.

También planteó la necesidad de la inversión de capital en el desarrollo de la infraestructura y criticó fuertemente el despilfarro y gastos suntuosos de las oligarquías locales: “lucharemos contra la tendencia aparatosa y exhibicionista, lucharemos por que en vez de palacios y monumentos se construyan caminos, puentes, ferrocarriles, desagües y cuanto pueda valorizar nuestro territorio y favorecer la explotación de sus riquezas” (Ugarte, 2014: 309).

En 1922 insistió con estas ideas: “Los que sólo exportan materias primas son, en realidad, pueblos coloniales. Los que ex-

portan objetos manufacturados son países preeminentes” (Ugarte, 1961, p. 28). En esta época denuncia la extranjerización de dispositivos fundamentales para el desarrollo de la nación: ferrocarriles, minas, tranvías, teléfonos, petróleo. “Cuanto debió ser nuestro, cayó en poder de empresas de otro país” afirmó en el mismo año (Ugarte, 1961, p. 28).

En sus estudios –adelantándose a lo que luego estudiaría Raúl Scalabrini Ortiz (2001)- planteó que la diplomacia era un dispositivo fundamental para llevar a cabo la dominación económica. En este sentido, desnudó que el accionar de las compañías extranjeras se encontraba íntimamente ligado a los intereses y el accionar del país del cual el capital provenía. Afirmó Ugarte: “... si por diplomacia entendemos una orientación, un plan, un propósito superior al cual se subordinan los individuos, las acciones y la marcha internacional del país, hay que confesar (que en América Latina) no existe...” (Ugarte, 2014, p. 215).

En las reflexiones se observa una constante interpelación a la dirigencia política de la época. Se preguntaba cómo era posible que la misma no dimensionara la importancia de la política arancelaria, del tendido ferroviario, del desarrollo de la infraestructura, en síntesis, de los elementos básicos que permitirían el desarrollo industrial de un país. Concluía en su análisis: “salta a los ojos que el imperialismo no puede ver con complacencia que se levante en el Sur una fuerza capaz de difundir sus productos y de ser también núcleo de atracción en el continente. Todo su esfuerzo tiene que tender a inmovilizarnos políticamente y económicamente, a desviar o captar nuestra riqueza...” (Ugarte, 2014, p. 217).

Para fundamentar sus hipótesis analiza el caso de Estados Unidos afirmando que solo logró convertirse en una nación desarrollada luego de la Guerra de Secesión donde se impuso el modelo industrialista. El autor vincula aquí el concepto de “nación completa” con la implementación de un “modelo industrial”, plan-

teo similar realizará luego Methol Ferré cuando proponga la formación de un Estado Continental Industrial.

En este sentido, sostuvo que la unidad se trataba de una cuestión de defensa ya que reconocía la importancia estratégica de los Recursos Naturales y la lucha por ellos como causa de los conflictos internacionales: “los pozos de petróleo, las minas de hierro o carbón, las zonas de influencia en los países que todavía no están industrializados, regulan hoy las armonías y las disonancias del mundo” (Ugarte, 2014, p- 292). De estos recursos destacó al petróleo ya que, para él, luego de la Primera Guerra Mundial demostró ser la “inquietud esencial de una diplomacia orientada a la captación de los medios de vida” (Ugarte, 2014, p. 299). En 1922 escribió un artículo donde analizó el estado de situación de dicho recurso en México, Perú, Venezuela y la Argentina; en todos los casos denunció la presencia de empresas extranjeras y afirmó que para lograr un desarrollo industrial era necesario que el Estado controlara la explotación de este recurso. Advirtió, además, que resultaría necesaria la inversión y el desarrollo de una amplia infraestructura para poder hacerlo, compromiso que, según el autor, sin lugar a dudas debe ser asumido por el mismo Estado.

En cuanto la producción primaria sostuvo que era necesario en primer lugar asegurar el abastecimiento del país para la alimentación general. En este sentido, criticaba la política de libre comercio y convocaba a que los países suramericanos a confluir en espacios de comunes de definición de los precios de estas materias primas tan valiosas y demandadas, más aún en tiempos de guerra por otros continentes sin disponibilidad.

Otro planteo original planteado se encuentra asociado al rol de las Fuerzas Armadas en el desarrollo industrial: “No puede existir un país próspero sin que exista una fuerza, respetada por todos, que garantice su desarrollo...” (Ugarte, 2014, p. 225).

En cuanto a la política social que debía acompañar el proceso de industrialización, Ugarte presenta una propuesta reformista: “un socialismo basado, no en la lucha de clases sino en la cooperación de estas” (Ugarte, 2014, p. 221), según su propia definición. En este sentido, no se trataba de cuestionar la propiedad privada sino de ponerla al servicio del crecimiento económico de la nación: “solo puede existir un proletariado feliz en una nación próspera” (Ugarte, 2015, p. 222). Afirmaba que socializar los medios de producción resultaba en la Argentina de 1919, una utopía. Por eso proponía con urgencia:

...reglamentar el trabajo, explotar y poner en circulación los productos naturales y extender la civilización hasta los más lejanos territorios (...) No hostilicemos ni a la industria, ni al comercio, ni el capital creador. Esas fuerzas, indispensables por mucho tiempo, hacen fructificar los territorios y son la fuente del mismo bienestar que el obrero... (Ugarte, 2015, p. 222).

En 1924 sentenció: “Los que sólo exportan materias primas son, en realidad, pueblos coloniales. Los que exportan objetos manufacturados son países preeminentes” (Ugarte, 1961, p. 28). En esta época denuncia la extranjerización de dispositivos fundamentales para el desarrollo de la nación: ferrocarriles, minas, tranvías, teléfonos, petróleo. “Cuanto debió ser nuestro, cayó en poder de empresas de otro país” afirmó en 1924 (Ugarte, 1961, p. 28). En este campo se diferenció de otros pensadores y activistas socialistas de la época ya que, con toda claridad, identificó que el modelo agro-minero exportador era la causa estructural de la dependencia y que se debía avanzar hacia el proteccionismo económico para obtener el desarrollo industrial. Este programa económico necesario para alcanzar la soberanía se encontraba acompañado por la propuesta del socialismo latinoamericano.

La gran tarea pendiente: la descolonización cultural y pedagógica

Aprender a ver. Aprender a sentir. En estas palabras está acaso el programa del futuro. Aprender a ver con ojos propios, aprender a sentir directamente y no a través de otras sensibilidades.

...las teorías solo elevan y engrandecen a los pueblos a la condición de no estar en pugna con las realidades y los hombres políticos deben mirar por sobre todas las cosas es la realidad del momento histórico en el que gesticulan.

La futura cultura de América solo podrá florecer en concordancia con los centros que guardan el aroma de los orígenes.

Manuel Ugarte.

En el estudio de las formas de ejercer la dominación por parte de las potencias centrales en la primera parte del siglo XX, Ugarte identificó un dispositivo que, creemos, que se encuentra aún vigente: colonización cultural. Sus análisis realizados en forma temprana fueron precursores de las obras que luego durante el siglo XX denunciarían y analizarían la *colonización pedagógica* en los países semicoloniales tales como los escritos de Arturo Jauretche, José Hernández Arregui, entre tantos otros.

Ugarte describe los dispositivos creados por los países imperialistas y las oligarquías locales para el ejercicio de dicha dominación y realiza propuestas para poder superar el “colonialismo

ideológico”-tal como él lo denominó- en pos de la formación de una verdadera cultura nacional, entendiendo nacional como lo latinoamericano. Estos análisis se encuentran presentes en las obras *El porvenir de la América Española* (1911), *Mi campaña hispanoamericana* (1922), *La Patria Grande* (1922), *El destino de un continente* (1923), *El dolor de escribir* (1933) y *Escritores Iberoamericanos de 1900* (1943).

En 1915 dentro del programa ya mencionado, Ugarte incluye un punto central: la necesidad de una reforma educativa de carácter nacional (La Patria, 1915). Nos interesa destacar aquí el último punto ya que es la enunciación de una idea fuerza que aparecerá en la obra desarrollada a partir de este momento; es decir, la creencia de que era necesario llevar a cabo una formación cívica de carácter latinoamericanista en pos de la unidad regional.

Esta idea la expresó con mayor claridad poco tiempo después, en 1916, cuando sostuvo nuevamente la necesidad de una reforma educativa que tendiera a ser una “cátedra de civismo y de carácter, y capacite a los argentinos para encabezar y dirigir todas las fuerzas de la actividad nacional, reaccionando contra el prejuicio de ir a buscar especialistas del otro lado del océano (Ugarte, 2014, p. 309). En el mismo artículo, publicado luego en *Patria Grande*, bajo el título *Temas Argentinos* analizó la conformación de nuestro pueblo, la diversidad de sus orígenes y la necesidad de fortalecer un sentimiento patriótico común, colectivo, expresado en el amor a la bandera y al himno nacional. Criticó a los falsos internacionalismos y la admiración hacia lo extranjero, ya sea “filosofías o mercancías que son vendidas con las banderas de orígenes” como estrategia de lograr el deseo del consumidor. Frente a esto, sostuvo que era necesario que el nacionalismo “se expanda y se difunda hasta invadir todas las mentes y todos los corazones” (Ugarte, 2014, p. 312).

La obra de estos años se encontraba atravesada por la pro-

funda crisis ontológica y filosófica que atravesaba Occidente a partir del desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial: “un maremoto ha destruido la mayor parte de las certidumbres o deducciones que la humanidad había acumulado en largos siglos de meditación sobre la vida” escribió Ugarte en 1916 (2014: 266). Momento de la “bancarrotta general de teorías” tal como el mismo lo sintetizó (p. 267). En este marco, reflexionaba sobre la problemática de la dependencia cultural de América Latina definiendo la existencia de un “colonialismo ideológico”. Sostuvo al respecto:

...la beligerancia mental, que confirma que las situaciones coloniales en que se hallan todavía, en lo que se refiere a ideas, a pesar de todas las autonomías aparentes, ciertos hombres y ciertos grupos. Como en el conflicto intervienen las más grandes fuentes intelectuales del mundo, los individuos entusiastas y los países menores, atraídos por misteriosas fuerzas, solo atienden a embanderarse indistintamente con esos o con aquellos, sin percibirla posibilidad de tener criterio propio, ya sea desde el punto de vista directo de las conveniencias inmediata, ya desde el punto de vista superior de la filosofía final del choque (Ugarte, 2014, p. 266).

Como excepción, marcaba a los EE.UU. del resto de los pueblos afirmaba que:

... se van dejando arrebatar, sacrificando conveniencias, que, por pequeñas que sean, son esenciales para ellos, en aras de un colonialismo ideológico, que plantea, para el porvenir nebuloso con que nos amenaza la difícil liquidación de la guerra, el problema de que hacer que las entidades geográficas diferentes que se salven de la tempestad, correspondan en lo posible, no solo con una independencia económica segura, sino una suprema autonomía de orientación y de pensamiento, que las capacite a pensar por sí (Ugarte, 2014, p. 266).

Frente a este diagnóstico, en el contexto de crisis de la posguerra, se preguntaba qué pasaría en los países coloniales: si adop-

tarían el camino de avanzar en la construcción de un destino propio, autónomo de pensamiento y orientación o, si por el contrario, continuarían importando los “trajes ideológicos, las inspiraciones mentales de los imperios” (Ugarte, 2014, p. 262).

El gran desafío para este pensador consistía en abandonar “la vieja concepción de las autonomías nacionales” donde una “bandera, una demarcación geográfica y un gobierno nativo” alcanzaban para definir a una colectividad independiente, para pensar que la misma lo sería solo contaba con una “capacidad financiera, originalidad mental y la iniciativa diplomática” (Ugarte, 2014, p. 272). Es decir, para Ugarte el ejercicio de la soberanía nacional-latinoamericana implicaba romper con el *colonialismo ideológico*.

Por otro lado, frente al sistema mundial advertía que se habían configurado nuevas formas de dominación: “la infiltración mental, económica o diplomática puede deslizarse suavemente, sin ser advertida por aquellos a quienes debe perjudicar” (Ugarte, 2014, p. 273). Ya en 1916 advertía que las noticias, las lecturas y “hasta los espectáculos” pueden ser herramientas para socavar la autonomía nacional. Esta idea la profundiza más tarde en sus escritos sobre la literatura nacional en sus obras *El dolor de escribir* (1933) y *Escritores del 900* (1943), tal como analizaremos más adelante.

En *La Patria Grande* sostuvo sobre la cuestión de la imitación cultural y la importación de ideas, puntualizando:

Claro está que resulta mucho más fácil transportar las iniciativas o proyectos de Europa, que interrogar las necesidades espaciales del propio país y coordinar las soluciones inéditas que deben remediarlas. Pera nosotros, hemos sobrepasado la etapa de la imitación y podemos aspirar a crear vida propia, a pesar de la tendencia memorista que parece predominar entre algunos (Ugarte, 2014, p. 222).

En 1945 cuando realizó la compilación para la publicación de *La Reconstrucción de Hispanoamérica* sostuvo en su prólogo: “Iberoamérica ya ha mirado demasiado hacia afuera: urge que empiece a mirar hacia adentro; hay que saber si lo que quiere es vivir o diluirse en el mundo. Lo que vive, mantiene una entidad autónoma; lo que muere se funde en el alma universal” (Ugarte, 2014, p. 353). En dicha obra analizó las causas de las problemáticas latinoamericanas refutando la tesis del origen étnico que sostenía popularmente que “si hubiéramos sido conquistados por los ingleses seríamos como EE.UU.”. El pensador analizaba el contexto en el cual América Latina se había independizado haciendo referencia al surgimiento de dos colosos: Inglaterra y EE.UU., quienes tomarían como política la dominación de nuestras tierras. Sostenía que el colonialismo político devino el colonialismo económico acompañado de la ausencia de defensa de lo propio: “El nativo no hizo la Patria, lo dejó hacer por otros. Pero expió su desidia: porque la patria, hecha por otros, se le escapó de las manos” (Ugarte, 2014, p. 365). Finalizaba su texto con una exhortación: “Ha llegado el momento de recapacitar. Hasta ahora hemos hecho lo que les convenía a los extraños. Hemos sido lo que otros querían. Empecemos a ser a pensar de acuerdo con nuestras necesidades” (Ugarte, 2014, p. 372). Para el autor, la reconstrucción de la Patria Grande solo podría realizarse con el desarrollo autónomo, en defensa de los intereses propios, proceso en el cual las formas de *pensar y sentir* se encontraban también presentes como terreno de disputa.

En su obra *El dolor de escribir* retoma el estudio sobre la literatura en Iberoamérica sosteniendo que los errores de la política latinoamericana se repitieron en la literatura: así como existe un régimen político oligárquico que impulsó un “sistema de importaciones comerciales” se construyó una “literatura de imitación” (Ugarte, 1999, p. 75) producto del régimen de “sujeción semicolonial”, tal como lo definía el autor. “... Nuestro Nuevo Mundo no ha sabido digerir las lecturas. Privado de expresión artística, está

esperando aún que sus intelectuales, ocupados en cultivar predios ajenos, se decidan a roturar la propia heredad” (Ugarte, 1999, p. 76) sostuvo. En el mismo sentido reflexionó: “... no hemos tenido vida propia. Hemos vivido por cable, atentos igualmente a las cotizaciones y a las modas, como si alimentada por un cordón umbilical de direcciones supremas, la esencia de nuestro ser no hubiera salido a la luz” (Ugarte, 1999, p. 77).

Ugarte analizó los dispositivos mediante los cuales se produce este tipo de colonización. Destacó el rol de la prensa, denunciando que informaba todo lo que ocurría en París, Viena o Londres y muy poco de América: “la lectura diaria nos ha ido identificando gradualmente con el ambiente extranjero, hasta desplazarnos, por un fenómeno de ilusión, de nuestro propio ser” (Ugarte, 1999, p. 87) dice al respecto.

Para contrarrestar esta situación propuso fortalecer el “sentir nacional” ya que, para él, “la nacionalidad no se crea solo con las armas o con el pensamiento, se crea, sobre todo, con la emoción (Ugarte, 1945, p. 67); “para pintar la vida en América, hubiera tenido nuestro compatriota que empezar a verla, y por aprender a sentirla” (Ugarte, 1999, pp. 85-86). Con respecto al campo literario concluye:

La originalidad literaria, es decir, la emoción auténtica –sin re-transmisión- es poco frecuente en Iberoamérica. La producción, esencialmente memorista, se disciplina en imitaciones que anulan los caracteres (...) Este fenómeno se explica por el proceso de evolución que han seguido nuestras repúblicas, dentro de las cuales todo fue trasladado de las metrópolis materiales o espirituales...” (Ugarte, 1945, p. 75).

Avanzando en el tiempo, en su obra *Escritores Iberoamericanos del 900*, Ugarte realizó una descripción del conjunto de las características de los escritores denominados del 900 en cuanto la

estética literaria como política vinculada a la concepción latinoamericana. Destacó allí que la misma, constituye “...la primera germinación auténtica de la idea continental” (1945, p.11). Dado que gran parte de la obra de estos autores se publicó en Europa, Ugarte sintió la necesidad de explicar que esto no se debía a la admiración hacia el nuevo entorno o hacia la obra foránea, sino que, por el contrario, al hecho de que “carecían de oxígeno en su propia tierra (1945, p. 13). Destacó, además, que fue una Generación que buceó en las raíces propias, que abogó por la unidad latinoamericana en pleno contexto de consolidación del Estado oligárquico que sometió a la región al semicolonialismo inglés y norteamericano.

En esta obra sostuvo la necesidad de realizar un profundo cambio cultural. Denunció que en los países latinoamericanos se había intentado enseñar a leer y a escribir pero que “todavía se debe enseñar a sentir y a pensar” (1945, p. 14) según “una interceptación personal o nacional” (1945, p. 14). Es una profunda crítica a la educación positivista por su carácter memorístico y extranjerizante; y también, un cuestionamiento al viejo apotegma *civilización o barbarie*: “la civilización no se adquiere ni se adopta, se crea. Es producto de cada medio (...) a menudo hemos confundido la cultura con una instalación sanitaria. Importamos una y otra, convencidos que compramos hasta la civilización” (1945, p. 14).

En la construcción de esta civilización auténtica dentro del ámbito educativo, la enseñanza de la historia ocupaba un lugar central. En 1932 escribió:

...substituyendo a la enseñanza fragmentaria de las tradiciones locales, el conocimiento general de la verdad histórica latinoamericana, en su unidad concordante para liquidar los pleitos de fronteras y organizar una acción productora, diplomática y defensiva que detenga el avance del imperialismo” (Ugarte, 1999, p. 137).

La crítica a la colonización cultural también puede observarse en las discusiones teóricas que el pensador tuvo con el Partido Socialista. Sostuvo que la estructura socialista defendía el colectivismo de la propiedad, la antirreligiosidad, y el internacionalismo abstracto, sin considerar las particularidades americanas. En este sentido afirmaba que era necesario “...evitar las absorciones económicas y mentales, y adquirir sentido práctico, un tanto egoísta y ensimismado, que a los pueblos su verdadera consciencia, su libertad de andares y su eficacia real en la secreta e ininterrumpida batalla de influencias...” (Ugarte, 2014, p. 267).

Los debates que Ugarte mantuvo con los dirigentes del PS, dan cuenta la existencia de posicionamientos epistemológicos y filosóficos irreconciliables. El carácter situado y atento a la realidad nacional del pensamiento de Ugarte –producto de combatir el colonialismo ideológico en el que reconocía haber sido formado- se contraponía al carácter universalista y el internacionalismo abstracto del PS. Sostuvo al respecto:

El Partido Socialista es enemigo del ejército; y yo creo que él, así como no se conciben banco sin cerraduras, no puede existir un país próspero sin una fuerza, respetada por todos, que garantice su desarrollo. El Partido Socialista es enemigo de la religión; y yo entiendo que, sin perjuicio de estudiar las reformas implementadas en otros países, debemos respetar las creencias de la mayoría de los argentinos. El Partido Socialista es enemigo de la propiedad; y yo pretendo perseguir su fraccionamiento y hacerla evolucionar de acuerdo con la ley, sin pretender en ninguna forma su abolición. El Partido Socialista es enemigo de la patria; y yo quiero a mi patria y a mi bandera (Ugarte, 2014, p. 225).

Ugarte rompió con los postulados hegemónicos en el PS vinculados a la defensa del libre comercio y al internacionalismo que no denunciaba el accionar del imperialismo. El PS se encontraba profundamente inmiscuido de la concepción filosófica po-

sitivista (también racista y evolucionista) donde la fórmula *civilización o barbarie* estructuraba la forma de analizar la realidad latinoamericana en general y la argentina en particular. Afirmó Juan B. Justo en *La realización del Socialismo*: “los gauchos constituían una clase bárbara y débil, el paisanaje tenía que sucumbir” (citado en Galasso, 1991, p. 17). Las consignas electorales para enfrentar al radicalismo mostraban también esta concepción: “Si usted es enemigo de la alpargata y amigo de la civilización, vote por el Partido Socialista” (citado en Galasso, 1991, p. 20). Esta concepción había impulsado las críticas del Partido al adalid de la unidad latinoamericana. En 1913, en ocasión a su regreso de la *Campaña Hispanoamericana* el periódico *La Vanguardia* sostuvo:

...Ugarte viene empapado de barbarie, viene de atravesar zonas insalubres, regiones miserables, pueblos de escasa cultura, países de rudimentaria civilización... Y Ugarte no viene a pedirnos que llevemos nuestra cultura litoral al norte atrasado para extenderla después, si se quiere, a más al norte. No. Viene a pedirnos una solidaridad negativa (Diario *La Vanguardia*, 31 de julio de 1913, citado en Galasso, 1974, T.1, p. 314).

Desde una concepción diametralmente opuesta, Ugarte cuestionó esta dicotomía fundante del pensamiento antinacional y estimó el carácter de los pueblos latinoamericanos. Advirtió como el sofismo positivista de “civilizar a los pueblos atrasados” era una falacia al servicio de justificar la dominación colonial: “nada sería más funesto que admitir, aunque sea transitoriamente, la superstición semicientífica de las razas inferiores” (Ugarte, 2014, p. 233). En su explicación, este argumento resultaba peligroso en primer lugar porque permitía la dominación de los pueblos colonizados y, en segundo lugar, porque habilitaría a transpoliar esta idea al plano nacional sosteniendo que había clases más aptas que otras, es decir, una invitación a aceptar la tutela de la clase dominante.

Desde esta perspectiva nacional Ugarte discutió las bases

teóricas del programa social y económico del Partido: “El teoricismismo librecambista de algunos de nuestros políticos que perjudican a los mismos obreros a los cuales se trata de favorecer...” sostuvo (Ugarte, 2014, p. 317). Ugarte identificó que el modelo agro-minero-exportador era la causa estructural de la dependencia y que se debía avanzar hacia el proteccionismo económico para obtener el desarrollo industrial. En este esquema el libre comercio estaba al servicio de la dominación colonial.

En este sentido, luego de la Primera Guerra Mundial –en 1923- el autor reflexiona sobre el nuevo tipo de nacionalismo emergente: “el nacionalismo cerrado y egoísta, como el internacionalismo ciego y disolvente, son ideas muertas, que nadie logrará galvanizar (...) el nacionalismo se hace democrático y la democracia se hace nacionalista en un sentido amplio y generoso, que acaso prepara, por el camino de las equivalencias, la soñada fraternidad” (Ugarte, 2014: 295). Frente a estas reflexiones concluye: “La América Latina tiene que seguir esta corriente adaptándola desde luego al estado social y a sus necesidades. Nada de comprar ropa hecha (...) aplicarlo según nuestras necesidades de nuestra patria y de acuerdo con las inspiraciones de nuestro corazón” (Ugarte, 2014, p. 298).

A diferencia del PS Ugarte propone un nacionalismo popular: “nacionalismo y anticapitalismo. Porque, así como el nacionalismo, que significa la preservación de la colectividad, no puede realizarse plenamente sin aceptar las tendencias populares, el gobierno en su amplio desarrollo, no logra sostenerse por ahora sin ayuda del nacionalismo” (Ugarte, 1999, p. 130).

Para concluir, podemos sostener que los estudios sobre la colonización cultural se encuentran presentes a lo largo de toda la obra de Manuel Ugarte. Para él, la colonización ideológica era central en la dominación imperialista de los pueblos y planteó la necesidad de sentir y pensar en “nacional” y la importancia da la

lucha cultural en el camino de la liberación. Esta matriz desde la cual pensar la realidad nacional lo alejó del Partido en el cual inició su vida política. Su pensamiento situado lo llevó a recorrer la Patria Grande -permitiendo un conocimiento poco común en la intelectualidad argentina de la época- y a comprometerse con los movimientos populares nacionales de la región, tal como lo haría en la Argentina con su adhesión al peronismo luego de 1945, por considerar que constituía un proyecto que defendía el *sentir y pensar* en nacional.

El siglo XXI a la luz de la obra de Ugarte

Son muchas las ideas fuerza de Ugarte que nos interpelan e invitan a reflexionar sobre nuestro presente. En primer lugar, Ugarte fue el primero en concebir la unión regional incorporando a Brasil. Ya no se trataba de Hispanoamérica o América española, sino de Iberoamérica o América Latina; junto a un contemporáneo, José Vasconcelos quien, luego de visitar los países de la Cuenca del Plata la definió como el mayor complejo energético de la región y, por ende, el núcleo potencialmente más industrial desde el cual debía construirse la solidez de la unidad latinoamericana (Methol Ferré, s/f, p. 17).

Esta línea de pensamiento fue continuada por el presidente argentino, Juan Domingo Perón quien en Uruguayana, en 1946, sostuvo: “Brasil y Argentina unidos han de ser el jalón de una nueva marcha, de paz y de concordia constructora del trabajo y de la dignidad de esta América, que es de todos” (Barrios, 2016, p. 184). Tanto Perón como Ugarte recorrían al concepto de “soberanías incompletas”. América Latina era concebida como una nación mutilada y el único camino para hacer frente a los avatares del imperialismo (para ambos identificados con el expansionismo británico y norteamericano bajo el formato de panamericanismo) y ejercer

plenamente la soberanía, era la unión continental.

Este planteo geopolítico consideramos que hoy, se encuentra fuertemente vigente. Hemos visto como movimientos populares y nacionales del siglo XX y XXI propusieron y avanzaron hacia la creación de organismos supranacionales de integración. Pero, inclusive los más avanzados en términos de propuestas profundas para la integración como UNaur y CELAC, fueron rápidamente desmantelados frente a la presencia de gobiernos nuevamente liberales. La agenda presentada en las Actas fundacionales de dichas organizaciones expresa objetivos claros y líneas de acción para avanzar en esta integración. Sin embargo, ¿en qué medida se constituyó una base social capaz de sostener estos procesos y lograr que no se constituyan en meras experiencias institucionalistas?

Ya lo advertía Juan D. Perón en 1954, solo se puede avanzar en la integración si se construye con la participación de los pueblos: la articulación de los movimientos sociales, del movimiento obrero organizado, de los estudiantes, de los campesinos, etc. no puede estar ausente; por el contrario, debería constituirse en una de las prioridades de la agenda internacional cuando América Latina retome las sendas integracionistas. Por otro lado, para lograr estos objetivos resulta necesario que los latinoamericanos nos asumamos como tales. Que conozcamos nuestra historia, que nos reconozcamos como pueblos con las mismas luchas. La educación liberal se ha ocupado de disociar las historias de las “patrias chicas” mediante una enseñanza de matriz eurocéntrica y colonizadora. Por eso, la transformación de la educación y la descolonización cultural son también imprescindibles en el avance de la integración, en la defensa de la soberanía y, por ende, en la desarticulación de los dispositivos que diseñaron –y aún sostienen– la dependencia regional.

En este sentido, nuevamente los aportes de la obra de Ugarte resultan fundamentales: pensar y sentir en nacional, resca-

tando y reivindicando nuestros orígenes, son algunas de las claves para avanzar en una transformación cultural y educativa, necesaria para la reconstrucción de aquella nación desmembrada, de la paz continental y de la justicia social.

Bibliografía

Alberti, B. (1985). *Conversaciones con Alicia Moreau de Justo y Jorge Luis Borges*. Buenos Aires: Ediciones del Mar Duce.

Azzalli, J. (2018). “La reforma universitaria de 1918: antiimperialismo y la importancia de Manuel Ugarte”. Disponible en <https://revistazoom.com.ar/la-reforma-universitaria-de-1918-antiimperialismo-y-la-importancia-de-manuel-ugarte/>

Bandeira, Alberto Moniz. (2003). *Conflicto e integración en América del Sur. Brasil, Argentina y Estados Unidos. De la Triple Alianza al Mercosur. 1870 – 2003*. Río de Janeiro: Editora Revan.

Barrios, Miguel Ángel. (2016). *El pensamiento de Perón. Recorrido geopolítico e itinerario histórico*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Basualdo, E. (2010). *Estudios de historia económica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bernal-Meza, Raúl. (2005). *América Latina en el Mundo El pensamiento latinoamericano y la teoría de las relaciones internacionales*. Buenos Aires: Nuevo Hacer.

Biagini, H. (2018). *La Reforma Universitaria y Nuestra América. A cien años de la revuelta estudiantil que sacudió el continente*. Guatemala: Ediciones Universidad de San Carlos de Guatemala.

----- (1996). *La Universidad y la integración regional*. En: CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, N° 13. p. 119-131. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1733/biagicucyo13.pdf

Bustelo, N. (2018). *Todo lo que tenés que saber sobre la Reforma Universitaria*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

----- (2015). *La reforma universitaria desde sus grupos y revistas: Una reconstrucción de los proyectos y las disputas del*

movimiento estudiantil porteño de las primeras décadas del siglo XX (1914-1928). Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1307/te.1307.pdf>

Calloni, S.; Ducrot, V. (2004). *Recolonización o independencia. América latina en el siglo XXI*. Buenos Aires: Tesis-Norma.

Chávez, Fermín (1984). *Estudio preliminar a la obra de Juan Domingo Perón, Tercera posición y Unidad Latinoamericana*. Disponible en: <http://pjtreslomense.com.ar/archivos/libros/Juan%20Peron%20-%20Tercera%20posicion%20y%20Unidad%20Latinoamericana.pdf> [Recuperado 10.12.2017].

Cisneros, Andrés; Piñeiro Iñíguez, Carlos. (2002). *Del ABC al Mercosur. La integración latinoamericana en la doctrina y praxis del peronismo*. Buenos Aires: Nuevo Hacer.

Galasso, N. (2011). *Historia de la Argentina. Desde los pueblos originarios hasta el tiempo de los Kirchner*. Buenos Aires: Ediciones Colihue. Tomo 2.

----- (2008). *De la Banca Baring al FMI*. Buenos Aires: Colihue.

----- (2005). *Perón. Formación, ascenso y caída (1893-1955)*. Buenos Aires: Ediciones Colihue. Tomo I.

----- (2001). *Manuel Ugarte y la lucha por la unidad latinoamericana*. Buenos Aires: Corregidor.

----- (1991). *Liberación nacional, socialismo y clase trabajadora*. Buenos Aires: Ediciones Ayacucho.

----- (1974). *Manuel Ugarte*. Buenos Aires: Eudeba. Tomo I y II.

Jaramillo, A. “La reforma universitaria, la libertad creadora nacional y el anhelo de justicia social”, en Revista *Viento Sur*, Lanús, marzo de 2018, N° 17. Disponible en: <http://vientosur.unla.edu.ar/index.php/reforma-universitaria/>

Jauretche, A. (1957). *Los profetas del odio y la yapa*. Buenos Aires: Editorial Peña Lillo.

Lapolla, A. “La Reforma Universitaria de junio de 1918 y su Impronta Universal”, en Revista *La Memoria de Nuestro Pueblo*. Buenos Aires, julio de 2004.

Manifiesto Liminar, 21 de junio de 1918, Córdoba. Disponible en: <https://www.unc.edu.ar/sobre-la-unc/manifiesto-liminar>

Merbilhaá, M. (2012). *Juvenilismo intelectual. Sobre algunas crónicas de Manuel Ugarte*. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

Methol Ferré, A. (2009). *Los Estados continentales y el Mercosur*. Buenos Aires: Inst. Jauretche.

----- (2006). *Juventud Universitaria y Mercosur*. Montevideo: Fundación Vivian Trías, cuaderno N° 23.

----- (1973). *Geopolítica en la Cuenca del Plata. El Uruguay como problema*. Buenos Aires: Peña Lillo.

----- (s/f). *Perón y la alianza argentino brasileña*. **Córdoba: Ediciones del Corredor Austral.**

Perón, J. D. (1974). *Modelo Argentino para el Proyecto Nacional*. Disponible en: <http://www.bcnbib.gob.ar/uploads/Peron.-Modelo-argentino-para-el-proyecto-nacional.pdf> [Recuperado el 2.11.2018].

----- [1967/1968]. (2017). *La hora de los pueblos. Latinoamérica, ahora o nunca*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación Argentina.

----- (1953). *Descartes. Política y estrategia*. Disponible en: <http://www.labaldrich.com.ar/wp-content/uploads/2013/03/Pol%C3%ADtica-y-Estrategia-Descartes-Per%C3%B3n.pdf> [Recuperado el 15.11.2018].

----- (1949). *La comunidad organizada*. Disponible en: <http://bcnbib.gov.ar/uploads/Comunidad-org-2a-edDIGITAL.pdf> [Recuperado el 7.11.12.2018].

Piñeiro Iñíguez, C. (2014). *Pensadores latinoamericanos del siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Ariel.

----- (2013). *Perón. La construcción de un ideario*. Buenos Aires: Editorial Ariel.

Puiggrós, R. (1986). *Historia crítica de los partidos políticos argentinos*. Buenos Aires: Editorial Hyspamérica.

----- (1954). *Integración de América Latina. Factores ideológicos y políticos*. Buenos Aires: Jorge Álvarez editor.

Pulido, D. (2017). “El papel del Congreso Local Estudiantil en las iniciativas de unidad latinoamericana del Constitucionalismo (1916-1918)” en *Revista de Estudios Latinoamericanos* N° 65. Centro de Investigaciones de América Latina y el caribe, México. Disponible en: <http://www.revistadeestlat.unam.mx/index.php/latino/article/view/56898/50691>

Ramos, J. A. (1968). *Historia de la Nación Latinoamericana*. Buenos Aires: Peña Lillo editor.

----- (1961). *Manuel Ugarte y la Revolución Latinoame-*

La descolonización cultural en la Patria Grande: la vigencia del pensamiento de Manuel Ugarte
ricana. Buenos Aires: Editorial Coyoacán.

Rapoport, M. (2007). *Historia económica, política y social de la Argentina*. Buenos Aires: Emecé.

Recalde, A. *El Centenario de la Reforma Universitaria del año 1918 y la integración sudamericana*. Buenos Aires, marzo de 2018. Disponible en: <http://sociologia-tercermundo.blogspot.com.ar/>

Rivera, E. (1950). *La Reforma Universitaria*. Buenos Aires: Centro de Estudios Argentinos Manuel Ugarte. Edición electrónica: Marxists Internet Archive, noviembre de 2002. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/rivera/webdoc1.htm>

Scalabrini Ortiz, R. (2001). *Política británica en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Plus Ultra. (1ª edición 1940).

Spilimbergo, J. (1960). *Juan B. Justo o el socialismo cipayo*. Buenos Aires: Editorial Coyoacán.

Ugarte, M. (1911). *El Porvenir de la América Latina*. Valencia: Editorial Sampere. Disponible en: <http://disenso.info/wp-content/uploads/2013/06/El-porvenir-de-America-Latina-M.-Ugarte.pdf> [Recuperado el 7/4/2018].

----- (1922). *La patria grande*. Barcelona: Editorial Internacional.

----- (1922). *Mi campaña Hispanoamericana*. Barcelona: Editorial Cervantes.

----- (1961). *La reconstrucción de Hispanoamérica*. Buenos Aires: Ediciones Coyoacán.

----- (1962). *El destino de un continente*. Buenos Aires: Editorial Patria Grande.

----- (2014). *Pasión latinoamericana. Obras elegidas*. La-nús: Edunla.

Urriza, Manuel. (2000). *San Martín y Bolívar vistos por Perón*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Obras citadas de Manuel Ugarte

El porvenir de la América Española (1911). Valencia: F. Sempere y Compañía.

Mi campaña hispanoamericana (1922). Barcelona: Editorial Cervantes.

La Patria Grande (1922). Madrid: Editorial Internacional.

El destino de un continente (1923). Madrid: Editorial Mundo Latino.

El dolor de escribir (1933). Madrid: Compañía Iberoamericana de publicaciones.

Escritores Iberoamericanos de 1900 (1943). Santiago de Chile: Editorial Orbe. 1ª edición.

La reconstrucción de Hispanoamérica (1961). Buenos Aires: Co-yoacán.

El destino de un continente (1962). Buenos Aires: Ediciones de la Patria Grande. 2ª edición.

La Nación Latinoamericana (1978). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

La Patria Grande y otros textos (1994). Buenos Aires: Theoria. 3ª edición

El dolor de escribir (1999). Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes. 2ª edición.

La descolonización cultural en la Patria Grande: la vigencia del pensamiento de Manuel Ugarte

Epistolario Manuel Ugarte (1896-1951) (1999). Buenos Aires: Archivo General de la Nación.

Manuel Ugarte. Pasión Latinoamericana: El porvenir de América Latina [5ª edición], La Patria Grande [5ª edición], La reconstrucción de Hispanoamérica [2ª edición] (2015). Remedios de Escalada: Ediciones de la UNLa.

La paz en Colombia: interpelaciones desde las pazes decoloniales e interculturales¹

Por: Gerardo Vásquez Arenas²

Resumen

Este escrito tiene el propósito de visibilizar la existencia de una rica variedad de concepciones de hacer la paz en Colombia, las cuales cuestionan la perspectiva y práctica dominante que se tiene de la paz tanto desde el Estado como desde la academia especializada en este campo de conocimiento. Para alcanzar dicho propósito la opción decolonial e intercultural será el lente de análisis que permitirá entender la paz como una construcción histórica, filosófica, política y cultural específica que denominaremos *paz liberal hegemónica* y a la que interpelaremos con la enunciación pluralizada de Pazes decoloniales e interculturales para indicar la existencia de una rica diversidad de pueblos, comunidades, colec-

1 Este escrito se realiza en el marco del trabajo investigativo del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos 2014-2019, adelantado por el autor en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Ecuador, denominado “*Concepciones ‘otras’ de hacer la(s) paz(es) en Colombia*”.

2 Sociólogo de la Universidad de Antioquia de Medellín, Colombia. Magister en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Universidad Jaume I de Castellón, España. DEA en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, Ecuador. Docente-investigador de la Universidad de Antioquia e integrante del Grupo de Investigación en Estudios Interculturales y Decoloniales de la misma universidad. Correo electrónico: gevas2506@yahoo.es.

tivos y organizaciones que en Colombia y en el mundo entienden y/o hacen la paz en tensión con el patrón de poder mundial moderno/colonial/capitalista/patriarcal.

El trabajo consta de cuatro partes, en la primera se indaga ¿por qué hablar de Pazes y no de paces?, en la segunda realizo un breve recorrido histórico para reconocer la tradición en torno a la representación canónica de la paz. En la tercera, se pregunta por qué Paz(es) decolonial(es) para construir la paz en Colombia, dando cuenta de lo que sería una mirada “otra” de entender la paz liberal hegemónica desde una visión insurgente que la pluraliza y la decoloniza. Finalmente, en la cuarta parte, se indaga por la noción y la(s) propiedad(es) que tiene(n) la(s) Paz(es) intercultural(es) como proyecto y proceso de diálogo, entre y con aquellos que se encuentran asediados por la hegemonía del Estado-nación colombiano.

Palabras clave: Paz liberal hegemónica, Paz(es) Decolonial(es), Paz(es) Intercultural(es)

¿Por qué Pazes y no Paces?

Entendiendo la gramática como el conjunto de normas y reglas para hablar y escribir correctamente una lengua, la subordinación gramatical que se realiza en este trabajo, a partir de la escritura “incorrecta” de la palabra *PAZES*, es un ejercicio político de interpelación epistemológica para indicar una mirada “otra” respecto a la tradicional manera de entender la paz. De igual modo, es una posibilidad por (re)nombrar y (re)definir las representaciones cotidianas que históricamente se han venido constituyendo

en torno a la paz liberal hegemónica y, de este modo, realizar un ejercicio a través del cual se pueda desnaturalizar el cristalizado contenido que se tiene de la paz, entendiéndola como una clara expresión de la cultura hegemónica occidental.

En suma, lo que se pretende con esta acción política de plasmar una escritura insubordinada frente al criterio gramatical establecido por la real academia de la lengua española, en cuanto a que las palabras en singular y terminadas en Z cuando se les pluraliza deben ser cambiadas por la letra C, es una manifestación política por el reconocimiento de un número importante de experiencias de construcción de paz en Colombia, denotando semiótica y políticamente la diferencia que existe entre la concepción de la Paz liberal hegemónica frente a esas otras concepciones de hacer las *PAZES* en el país.

De otro lado, pero no menos importante, es que con la insubordinación gramatical se pretende marcar la sustancial diferencia que existe entre escribir la palabra Pazes con Z y no con C, tal como lo ha venido haciendo la tradición académica mediterránea de los estudios para y de la paz. Las Paces, enunciada por Martínez (2001) como una filosofía para hacer las paces es, sin duda, un importante aporte que el autor realiza en cuanto a su interés por relativizar la paz que se ha venido construyendo desde la cultura hegemónica occidental, rescatando de esta manera sus múltiples significados como expresión directa de la existencia de la pluralidad y diferencias culturales que podemos encontrar en el planeta. No obstante, hay que destacar que dichas paces van a ser entendidas desde una constreñida perspectiva de corte multiculturalista, desde la cual se reconoce la existencia de una pluralidad de paces pero desprovistas de su potencial decolonial e intercultural que en este trabajo se presenta.

Antecedentes de la paz liberal hegemónica

Es importante iniciar este apartado definiendo previamente lo que se entiende por paz liberal hegemónica. En tal sentido, podemos decir que ésta se configura como una representación discursiva y práctica, asociada al patrón de poder mundial moderno/colonial/capitalista/patriarcal que promueve formas de relacionamiento social, basadas en una naturalizada confianza en el Estado como la única e incuestionable ruta para construir la concordia humana en el mundo. Es así como las élites locales y globales, a través de los Estados que éstas controlan, utilizan la ventaja que tienen para preservar los privilegios que ostentan en la sociedad, bajo la argucia del principio de la inevitabilidad de la guerra para alcanzar la paz y de ahí que la máxima de Vegecio: *Si quieres la paz prepárate para la guerra*, se haya convertido en un axioma que constriñe nuestras mentes para pensar la paz por fuera de la lógica de la guerra, es decir, pensar la paz en clave de paz y no en clave de guerra.

Puede afirmarse entonces, en concordancia a lo anterior, que la idea de la paz se ha articulado en el imaginario cultural de occidente como la capacidad de disuasión y enfrentamiento que tienen los Estados para garantizar el “orden establecido”, el cual es un elemento clave sobre el cual gira el denominado sistema republicano que destacara Kant (1996) en su ideal de paz perpetua o lo que se conoce, en la tradición weberiana, como el *monopolio del uso legítimo de la violencia*, al que se le impone la tarea de garantizar el orden como una obligación de Estado. En suma, la paz liberal hegemónica está fundada por la representación que se ha construido en torno a la imposibilidad de pensar que este mundo pueda funcionar sin la presencia del Estado, naturalizándolo como un “mal necesario” del cual al parecer no podemos desprendernos.

Ahora bien, para reconocer la tradición conceptual que se

ha erigido desde occidente, en torno a la representación canónica de la paz liberal hegemónica, es necesario comprender la paz como una creación discursiva eurocéntrica, la cual se ha edificado para concebir la concordia en el mundo desde una pretensión universalista. En esta línea de análisis uno de los aspectos históricos más sobresaliente se encuentra relacionado con la fundación del Estado-nación moderno en su correlato con la *paz de Westfalia* de 1648 y cuyo precedente y futuro se encuentra articulado a la denominada *pax romana* y *paz perpetua*, respectivamente. A continuación expongo algunos elementos claves de cómo se ha concebido y experimentado la paz hegemónica liberal en occidente y sus representaciones discursivas.

En el marco del enfoque clásico eurocéntrico de la paz, sustentado en el predominio de la concepción hegemónica que se tiene frente a esta noción, es importante enfatizar la notable función que ha cumplido el Estado-nación como instrumento de poder para garantizar el orden y la estabilidad social tanto en las sociedades monárquicas como en las democráticas. En este sentido hablar de paz hegemónica liberal es reconocer un rasgo de la historiografía imperial ya que cuando se alude a la denominada *pax romana* ésta se encuentra referida a condiciones similares a otros períodos hegemónicos de dominación imperial como la *pax hispánica*, *pax británica* y *pax americana*, entre otras. Así pues, la paz liberal hegemónica o si se quiere la paz imperial o la paz estatal es lo que en el campo de la investigación sobre la paz se concibe como “paz negativa”, es decir, aquella que es entendida como la ausencia de guerra o de la violencia directa que pueda afectar el monopolio de la fuerza al interior de un Estado.

En la antigüedad la idea de paz estaba asociada al uso de la fuerza y a la subyugación del opositor por lo cual la vía disuasiva para dirimir las diferencias y los intereses de un bando estaba instaurada como una solución inapelable ante los peligros de agre-

sión. Irse a la guerra en nombre de la paz era algo justo y gozaba de la protección de los dioses. El imperio romano elegía con cuidado el *casus belli*, que no podía ser otro que el de la supuesta legítima defensa. Se denunciaba al enemigo por delitos de impiedad, por violación de tratados, por crímenes contra la humanidad, por un ataque a Roma y/o los aliados.

En términos políticos y filosóficos la *pax romana* se sustentó en el pensamiento de Marco Tulio Cicerón quien concebía al Estado como una comunidad moral que debía atender al anhelo de la paz de acuerdo a una clara distinción de las denominadas guerras justas e injustas que el filósofo y político fundamentó a través del derecho romano. En este sentido para Cicerón la guerra es un recurso moral para asegurar la paz que no era otra cosa que el predominio e imposición de la soberanía romana (Varvaroussis, 1996: 45-49).

La *pax romana* se fundó en la idea de forjar un imperio en todo lo extenso del mundo conocido hasta entonces. Una paz que partió de la idea de que no había más verdad, más superioridad de raza, cultura y dioses que Roma. Las otras culturas eran bárbaras. En todo tratado de paz pareciera que la fuerza, el uso de la violencia, hasta dominar al adversario, era el inicio de un periodo de paz donde el vencedor hegemonizaba un discurso de paz que encubría la ambición de poder de emperadores, reyes, príncipes, obispos, clases, grupos y líderes, hasta que de nuevo la conflictividad social trajera consigo nuevas representaciones discursivas sobre la importancia de la paz.

Es así como la *pax romana* consolidó a Roma como un sistema imperial de carácter internacional unipolar, multiestatal e interdependiente a través de una estrategia de pacificación para contener los intereses hostiles de los adversarios como las tribus nómadas, “los bárbaros”, los persas y las demandas de los aliados

de las provincias del oriente, lo cual permitió mayor estabilidad económica y larga vida al imperio. A pesar de contar con innumerables períodos de inestabilidad política, el sistema internacional romano contó con un período prolongado de paz interna; un período que pasaría a la historia con el nombre de Pax Romana y que se convertiría en un ejemplo y legado para la configuración de los futuros Estados-nación y del sistema internacional occidental contemporáneo (Palomino, 2009: 28-45).

La constante apelación a la vivencia o búsqueda de la paz, como condición inherente a los denominados Estados democráticos, puede decirse que es el resultado de un proceso de larga duración donde el imperio romano construyó el sentido de la denominada pax romana, entendida como un período de estabilidad política, económica y social del poder hegemónico estatal desde el cual administrativa y jurídicamente se podía garantizar la estabilidad interna del imperio.

Ahora bien, la estabilidad económica, social y política de la Pax Romana puede entenderse como el resultado de una fuerte consolidación hegemónica del sistema imperial romano que centró su poder en una única fuente de decisión como estrategia para regular el dominio de los territorios anexados. El uso de la fuerza al interior del imperio fue lo que garantizó la coacción de una paz duradera que reprimió, contuvo y previno sediciones, revueltas y conjuras descubiertas. El período de estabilidad llegó al imperio luego de un largo período de consolidación hegemónica, es decir, luego de que no existiera ningún poder alternativo al de Roma que pudiera cuestionar el dominio de la hegemonía ya fuera en el ámbito interno como en sus relaciones con el exterior (Palomino, 2009: 28-45).

Un aspecto relevante que se le puede atribuir al espíritu de la Pax Romana, como período de estabilidad política, econó-

mica y social imperial, es el haber convencido a los ciudadanos sobre las ventajas de pagar impuestos para mantener la defensa y el orden. En tal sentido, la búsqueda de la paz se habría articulado a la necesidad de obtener la estabilidad y la tranquilidad a partir de una economía de guerra. De otro lado, como estrategia de pacificación, la pax romana otorgó status de ciudadanía y eximió el pago de impuestos a los aliados a Roma por su lealtad hacia ésta. La ciudadanía romana era ofrecida a los leales como premio por su colaboración. De esta manera adquirir la ciudadanía romana significaba gozar de ciertas prerrogativas entre las que se encontraba la exención de impuestos. Sentirse ciudadano romano y adquirir todas las ventajas que esto suponía generaba en el recién admitido un sentido de pertenencia dentro del imperio y su sistema de valores y creencias, enorgulleciéndolo al trabajar por él (Palomino, 2009: 28-45).

Podemos observar entonces como la paz no se imponía de manera exclusiva a través de la guerra sino, también, como una herramienta que podía otorgar ventajas económicas y civiles a quienes profesaran un acatamiento irrestricto a las orientaciones del imperio. De este modo las prerrogativas se convierten en una estrategia efectiva para contener las posibles agresiones de los adversarios y la aceptación consciente de su sometimiento. Así, la pax romana sólo es posible sometiendo al contrario e imponiendo su sistema de valores y creencias tanto por la vía de la coacción como por la vía de la cohesión. Afuera, la pax romana es lucha, adentro, la pax romana pretende la integración con el centro.

Analizando la estrecha relación que históricamente se ha venido estableciendo entre paz y construcción del Estado-nación moderno podemos constatar que la primera ha sido el elemento dinamizador del segundo, situación que se manifiesta claramente en los debates precedentes que han resaltado la necesidad de crear un Estado con la capacidad suficiente para garantizar la paz. Es

por lo anterior que se puede afirmar que el predominio de la paz hegemónica liberal se ha configurado a partir de uno de los más destacados y fundantes presupuestos de la modernidad: la experiencia de construcción de los Estados nacionales. Dicha creación se ha naturalizado históricamente como el instrumento que vendría a responder por lo que eufemísticamente se ha denominado el mantenimiento de la paz en el marco de las democracias modernas. La comprensión naturalizada que se tiene de considerar al Estado moderno como el garante del bienestar de la ciudadanía y del mantenimiento de la paz para que ésta pueda desplegar todo su potencial se ve interpelada por la realidad sociológica que presentan tanto los Estados periféricos, los cuales deben afrontar graves conflictos que de manera recurrente los pone en crisis, como los Estados metropolitanos que por su actuación imperial pone en riesgo a sus ciudadanos por las amenazas o atentados efectivos a los que son objeto por fuerzas agresoras de carácter internacional estatal y no estatal.

El siglo XVII representa la gran transición de las instituciones y de la política europea por cuenta de la paz de Westfalia, la cual se convertirá en el basamento del moderno Estado nacional y del sistema político internacional contemporáneo. Su punto de apoyo está fundado en las categorías de Estado y Derecho como elementos dinámicos construidos sobre las ruinas de la edad media y el saqueo de las riquezas provenientes del denominado nuevo mundo para establecer un sistema de relaciones internacionales entre los Estados dinásticos nacientes en el centro y occidente de Europa que asistirá, como corolario, al colapso del Imperio Romano Germánico (Franca, 2006: 87-111).

A este escenario de mediados del siglo XVII se agrega el creciente poderío del reino de Francia de los Borbones, la fuerte influencia del reino de Suecia, las revueltas en los países bajos en contra de España y el frágil pacto que representó el arreglo religio-

so entre católicos y protestantes en los previos acuerdos de la paz de Augsburgo en 1555, el cual incluyó reformas y prescripciones seculares sobre cuestiones económicas y tributarias. Este acuerdo de paz fue tan solo una tregua que aprovecharon los dos bandos para prepararse para la contienda definitiva bajo la fórmula de la paz de Augsburgo cuius regio, eius religio: aquel que gobierna decide la religión. En la paz de Westfalia son las cuestiones de fe y de liturgia, el arreglo sobre tierras y los bienes de las instituciones católicas o protestantes lo que va a ocupar el mayor tiempo las negociaciones adelantadas (UNAM, 2013: 5-30).

Con la paz de Westfalia se reconocieron las secularizaciones de los bienes eclesiásticos que habían tenido lugar después de 1555 y se anuló el acta de restitución de esos bienes, que había sido acordada a favor del imperio en 1629, cuando la guerra le favorecía. En lo confesional los dominios del emperador Habsburgo quedaron reducidos al ámbito del catolicismo, el protestantismo se extendió en el norte de Alemania y el calvinismo, fue reconocido como la tercera religión institucional (Franca, 2006: 87-111).

El Sacro Imperio Romano Germano, como institución política, fue reducido a una confederación de entidades públicas germanas encabezadas por Austria. Esa es una de las caras del poder contenida en la paz de Westfalia para culminar la guerra de los treinta años, 1618-1648, entre las dinastías de los Borbones franceses con los Habsburgos españoles y del sacro imperio romano germánico. Con la paz de Westfalia se estableció un conjunto de reglas de relacionamiento entre entidades políticas para que pudieran coexistir y competir económica y políticamente sin problemas de injerencia por parte de las diversas monarquías y señores feudales. Una paz con un sentido único, un parte de victoria, la consagración de las nuevas libertades alemanas, de una nueva tradición emergente como respuesta a las necesidades de los nuevos poderes y a las causas de la guerra. En este sentido se coincide en la necesi-

dad de alcanzar un acuerdo pragmático que reflejara la nueva configuración de fuerzas y, lo más importante, que ofreciera seguridad jurídica, formalmente explicitada en una nueva Constitución y en el nuevo Derecho Público Europeo (UNAM, 2013: 5-30).

La otra cara de La Paz de Westfalia, es el triunfo del protestantismo como un sistema de valores en directa correspondencia con el nuevo sistema político que por medio de la guerra ponía fin a la gran cantidad de poderes fácticos en cuya pirámide se encontraba el papado, el emperador y la organización feudal de la sociedad que poco a poco se fue desmantelando con el afianzamiento de una conciencia sobre la independencia nacional.

La Paz Westfaliana, con la creación de dicha confederación de Estados, dejó atrás la vieja organización medieval e instituyó las bases de un nuevo orden jurídico en Europa. El mapa del dominio provincial cambia con los arreglos territoriales entre los Habsburgo y los Borbones, así como a los que se refieren a las provincias holandesas. De igual modo, Francia y Suecia obtienen ganancias territoriales y surge Suiza como un Estado independiente (UNAM, 2013: 5-30). Es decir, el Estado surge como instrumento y expresión fehaciente de la paz en el centro de Europa para fortalecerse como modelo hegemónico.

Si aludimos a la representación discursiva de la Paz de Westfalia, está se encuentra expresada en una nueva acta constitucional y en el derecho de gentes o derecho interestatal, donde se consagran los dispositivos jurídicos de gobernabilidad territorial; el principio de no injerencia en asuntos internos; el derecho al sufragio en los diferentes Estados; y la igualdad jurídica de los Estados, independientemente de su tamaño y de su fuerza. Todos estos derechos como atributos del principio de soberanía el cual contribuiría a disminuir el poder del emperador.

La disputa entre lo antiguo y lo moderno son el decorado

de fondo que va a tejer la paz de Westfalia, pincelada por disputas, guerras y alianzas entre fuerzas emergentes por la obtención del poder territorial y el mantenimiento de los privilegios de príncipes, duques y obispados alemanes. Las políticas de la paz de Westfalia es la paz de los vencedores a partir de políticas de orden territorial y legal como base del acuerdo en una doble dirección, de un lado la fundación de un acta constitucional y, de otro lado, la regulación de la convivencia entre las religiones cristianas.

Recapitulando, la paz de Westfalia es la paz de los vencedores de la contienda bélica, explicitada formalmente en los tratados y acuerdos contenidos en el primer estatuto de la Europa moderna; en la consolidación del pensamiento jurídico-político de la teoría del Estado moderno; en un nuevo sentido del concepto de territorialidad, basado en la legitimidad constitucional del Estado en contravía a la herencia dinástica o la conquista; en la laicización de la política y; en la generación de nuevas relaciones interestatales, consideradas como el origen de las relaciones internacionales modernas a través de una convención jurídica que habría definido las normas de convivencia de las tres religiones cristianas: catolicismo, calvinismo y luteranismo.

Continuando con este recorrido histórico la paz perpetua entre los Estados o el ideal kantiano de la paz hegemónica liberal puede afirmarse es la propuesta político-filosófica que sintetiza tanto las enunciaciones conceptuales como las políticas implementadas en torno a la paz, inicialmente en el contexto europeo y luego en las demás sociedades occidentales. La paz perpetua, obra escrita por el filósofo de Königsberg Immanuel Kant hace ya más de dos siglos, puede ser objeto de fuertes críticas por sus múltiples frustraciones y el irrefutable registro histórico de guerras desplegadas desde el siglo XIX, hasta el presente, que han quebrado su utopía.

No obstante, es importante resaltar como la paz perpetua es una retórica vigente que sirve de fundamento filosófico y político para el conjunto de los Estados nacionales modernos, tal como lo veremos más adelante. Lo anterior puede ser comprendido mejor si nos remitimos a la obra sobre la paz perpetua en la cual Kant plantea las nueve condiciones para su adecuada realización: seis preliminares y tres definitivas. Respecto a las seis condiciones preliminares estas se enuncian como titulares en cuanto a que, primero, no debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro; segundo, ningún Estado independiente podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación; tercero, los ejércitos permanentes deben desaparecer totalmente con el tiempo; cuarto, no debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior; quinto, ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro y; sexto, ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura.

Se puede afirmar que estas condiciones kantianas, denominadas preliminares y que podemos ubicar en una perspectiva jurídica y moral de tendencia voluntarista, se convierten en las premisas irrealizables que le asignó el filósofo de Königsberg al Estado de derecho como instrumento regulador de la paz perpetua. No obstante, dichos preceptos continúan siendo retóricas a las que apelan los Estados modernos, en el contexto de las relaciones políticas internacionales, como pretextos discursivos que actúan de acuerdo a la conveniencia coyuntural del imperio de turno y/o los bloques de poder interestatal. Condiciones irrealizables por la propia naturaleza que poseen los Estados-nacionales en el marco del patrón de poder mundial moderno/colonial/capitalista/patriarcal, el cual reproduce relaciones desiguales de poder entre los diferentes Estados, desatando tensiones que muchas veces conducen a la guerra.

Ahora bien, con relación a las tres condiciones nombradas como definitivas, Kant plantea, en primer lugar, que la constitución civil de todo Estado debe ser republicana; en segundo lugar, que el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres y; en tercer lugar, que el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal. Al derecho natural, Kant contrapone el derecho del hombre, o sea, el derecho de gentes, el derecho público y cosmopolítico, inspirado en el derecho romano. El instrumento de la paz perpetua sigue siendo la figura jurídica, la ley, las leyes. En el nuevo escenario de surgimiento de los Estados-nación la paz se reviste con las ideas de la virtud, en Espinoza, que no es más que la democracia y, en la perspectiva de paz perpetua kantiana, se reviste de republicana y de voluntad consciente: “la constitución civil de todo Estado debe ser republicana”, “El Estado de paz debe ser instaurado”. El Estado como instrumento regulador de la libertad y la conquista de la paz perpetua, es decir, de la paz republicana. Hacia el exterior e interior de los Estados la paz perpetua tiene una intención, instaurar el sistema político del republicanismo, que se presupone como el único adecuado al derecho del hombre.

De ahí la necesidad de perfeccionar el derecho de gentes, el derecho público y la esperanza en la idea de paz en el futuro, que no es más que la idea de no más guerra entre europeos y alrededor de ella el imperativo categórico de la razón como sistema de valores y de creencias a instaurar, no solo entre europeos, sino también, entre aquellos que no son parte de la tradición europea por medio de un Estado mundial.

La otra intención de la paz perpetua es la conquista del imperativo de la racionalidad en oposición al dogma religioso. Para Kant la lucha de ambición, de poder y, en consecuencia, de permanente amenaza y hostilidad tiene raíces en la naturaleza humana, la insociable sociabilidad, una causa permanente para activar una

guerra interior o exterior entre los Estados. La idea de paz perpetua esbozada en este problemático punto de la condición humana aflora con su otra cara: forjar una tradición europea basada en la conquista de la voluntad consciente, la razón como reguladora de la ambición, las pasiones y la lujuria derivada de la disputa entre Estados y los conflictos latentes entre los hombres.

La racionalidad también es coactiva en la paz perpetua, para Kant es lícito, legal, la guerra preventiva en caso de peligro grave o de amenaza al equilibrio imperante, por las condiciones de inseguridad del Estado de naturaleza que socaba la voluntad humana, donde todo “lo adquirible o conseguible mediante la guerra, es meramente provisional”. Por ello, la garantía de paz perpetua es posible a través de la racionalidad categórica de los jefes de Estado y, en general, de los individuos.

Si analizamos las condiciones definitivas para la paz perpetua éstas parecen ser las que más se han implementado a juzgar por la creación de la ONU y de toda su estructura institucional que la acompaña como estandarte del fortalecimiento y consolidación de los sistemas democráticos, al igual que de los sistemas de atención a poblaciones refugiadas, perseguidos políticos y migrantes de diverso tipo. Lo que acá se destaca es un claro ejemplo de como el ideal kantiano de la paz perpetua se configura políticamente como expresión de la paz hegemónica liberal, creando organismos que aparecen como los guardianes del espíritu de fundación de la carta de la ONU y convertidos en instrumentos eficaces de los Estados-nacionales más poderosos para refrendar las políticas que vetan y autorizan, según los intereses que en determinado momento se encuentren en disputa.

El Estado republicano, como una de las condiciones definitivas de la paz perpetua kantiana, es importante controvertirlo por la naturaleza encubridora que caracteriza a dicho concepto, en

términos del sojuzgamiento que ha realizado de otras formaciones nacionales de alteridad históricamente constreñidas pero que, a su vez, han logrado resistir y re-existir a dichas imposiciones desde sus particulares formas políticas, económicas y culturales que las define. El proceso de naturalización, frente a las representaciones construidas sobre el bárbaro, salvaje, incivilizado, subdesarrollado, entre otros apelativos, hace parte de una tradición euronorcentrada e imperial que ha invisibilizado otras pluralidades históricas no fundadas sobre la idea de la paz perpetua o la paz republicana sino por otras formas de concebir y hacer la(s) paz(es) sobre las cuales se hablará en extenso en los siguientes apartados de este trabajo.

Por todo lo anterior, es importante realizar un replanteamiento conceptual sobre la paz que permita develar cómo el patrón de poder mundial moderno/colonial/capitalista/patriarcal es y será incompatible con la posibilidad de generar acciones favorecedoras que puedan constituir ambientes sociales de concordia y solidaridad entre las personas y los pueblos. Partiendo de esta premisa se instala una profunda crítica al conocimiento construido en occidente en torno a las narrativas de la paz, las cuales aparecen como escenarios profundamente contradictorios a lo que pretendidamente se persigue, es decir, actúan como crudas expresiones de violencia que son justificadas como parte de la búsqueda del bien universal de la paz.

Frente a la paz hegemónica liberal pareciera que no tuviéramos otro camino de constituirnos como sociedades pacíficas sino lo hacemos desde el exclusivo marco tradicional del Estado de derecho republicano, que ha probado su inoperancia para establecer relaciones basadas en la conflictividad sin hacer uso de la violencia como mecanismo de pacificación y no de paz propiamente. Este paradigma precisa de un giro epistemológico que se entiende desde la opción decolonial e intercultural como un proce-

so de develamiento de las relaciones de poder que subyacen en el ejercicio político de re-nombrar conceptos y prácticas sometidas por el euronorcentrismo.

En este sentido se deberá explorar y reconocer otros modelos de construcción de paz(es) de todas las expresiones manci lladas históricamente y calificadas como inferiores para legitimar sus pretensiosas acciones redentoras y salvacionistas ajustadas al mito de la modernidad. Mito que esconde cínicamente la cara de la colonialidad en su versión violenta y que al final deslegitima la versión “civilizada” del diálogo y la negociación de las diferencias que representa la modernidad, entendida como la construcción racional de la filosofía del Estado de derecho como parte del acumulado histórico de la cultura occidental.

¿Por qué paz(es) decolonial(es) para construir la paz en Colombia?

Antes de responder la pregunta es necesario traer a la memoria el legado histórico que ha dejado la paz colonial, configurada como experiencia pacificadora a través de los diversos mecanismos de violencia implantados por el imperio español en lo que hoy conocemos como república de Colombia. Mecanismos ejercidos por el poder colonial para fundar el miedo, garantizando el control social a través de las denominadas misiones evangelizadoras o mediante el genocidio al que fueron expuestos los pueblos originarios de Abya Yala, el Caribe y de África, los cuales fueron sojuzgados en condición de esclavitud.

Esta pacificación colonial, continuada hasta nuestros días a través del ascenso de los criollos al poder en 1810 y registrada

por la historia colombiana como proceso de independencia, hunde sus raíces en la diferencia colonial que se configura a partir de la clasificación social racializada de la cual nos habla el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000:1-2) y que, de manera consistente, se continúa reeditando por los criollos en el poder a partir de la construcción del Estado como forma central de autoridad y del moderno estado-nación como variante hegemónica de la denominada “unidad nacional”.

Es por lo anterior que la paz decolonial, en singular, apela a la desnaturalización de la paz colonial en sus dos versiones: la colonial ejercida por los imperios español, francés, inglés y norteamericano en alianza con la paz colonial desplegada por los criollos en el poder desde hace más de doscientos años a través del sistema republicano. En cuanto a las Pazes decoloniales, en plural, éstas demandan la comprensión de formas “otras” de relacionamiento social que interpelan la matriz de poder colonial³, sustentada en la construcción geopolítica, geoeconómica y geocultural de las diferencias establecidas por el racismo, el capitalismo, el patriarcalismo, el eurocentrismo y el antropocentrismo. Formas de relacionamiento social que actúan en permanente tensión con el militarismo, impugnado por propuestas pazifistas de hondo calado presentes en Colombia como el vivir bien, el buen vivir y el vivir sabroso, por mencionar algunas de éstas.

Retomando la pregunta ¿Por qué Pazes decoloniales para construir la paz en Colombia? la respuesta transita por la posibilidad que aportan los escenarios de lucha, tensión y ruptura, promovidos históricamente por las comunidades indígenas, afrodescen-

³ Esta matriz colonial es explicada de manera amplia por los teóricos del colectivo de la modernidad/colonialidad/decolonialidad. Para tener una referencia precisa amplia de sus principales contenidos puede remitirse al artículo de la socióloga Catherine Walsh: Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado, Tabula rasa N° 9, julio-diciembre de 2008.

dientes, campesinas, feministas, juveniles y populares desde una perspectiva político-epistémica insurgente que interpela el poder estatal y a su política de mantenimiento de la paz, invocada de forma reiterativa y perversa como fuente legitimadora de las prácticas guerreristas llevadas a cabo por éste.

En tal sentido, las Pazes decoloniales realizan un replanteamiento epistemológico de la paz, develando cómo en mayor o menor medida los Estados son incompatibles en la generación de acciones que verdaderamente se constituyan en herramientas para garantizar ambientes sociales de concordia y solidaridad entre las personas y los pueblos. Es así como las experiencias de Pazes decoloniales en Colombia cuestionan la organización territorial de los Estados-nación, en la medida que el territorio no solo cuenta como extensión de tierra sino que, a su vez, está constituido por prácticas culturales que determinan la configuración de la territorialidad, entendida como la confluencia entre territorio y cultura. En el anterior sentido, cobra relevancia la tarea de desestabilización y desnaturalización epistemológica del conocimiento construido en occidente en torno a las narrativas de la paz, las cuales aparecen como escenarios profundamente contradictorios a lo que pretendidamente se persigue, es decir, actúan como crudas expresiones de violencia que van a ser justificadas como parte de la búsqueda del bien universal de la paz.

De otro lado se debe destacar la denuncia que hacen las Pazes decoloniales al nefasto papel que ha jugado el euronorcentrismo en las representaciones de la paz en el mundo actual, pues el proceso de institucionalización de la paz liberal, a partir de las principales obras filosóficas y políticas que la han constituido, sustenta el predominio de una concepción hegemónica que desconoce otras experiencias de entender y hacer las Pazes; formas que actúan a contrapelo de la paz liberal kantiana⁴, desde la cual se

4 Ver en: Immanuel Kant, *La Paz Perpetua*, México: Editorial Porrúa, S.A,

argumenta que las normas e instituciones democráticas limitan el recurso a la guerra y mantienen la paz entre los Estados liberales. Nada más lejos de la realidad de lo que ocurre en el caso particular del Estado colombiano y, también, en la mayoría de los Estados modernos.

Las Pazes decoloniales, configuradas como epistemologías y experiencias vitales se sustentan en una rica variedad de prácticas que van más allá del desarrollo y la globalización económica, reivindicando la solidaridad frente al culto al individualismo reinante y asumiendo perspectivas filosóficas, políticas, culturales, económicas y sociales pazíficas que tensionan los contenidos epistemológicos y ontológicos de la modernidad colonialidad, la cual continúa en su persistente propósito totalizante por copar tanto las representaciones simbólicas como las prácticas concretas de mundos “otros” que han resistido y re-existido históricamente a dicho proyecto.

Las Pazes decoloniales aportan notablemente en la construcción de la paz en Colombia en tanto éstas desafían tanto el continuo de violencia como el escepticismo frente a las posibilidades efectivas de hacer la paz. En este sentido, experiencias comunitarias indígenas, afrocolombianas, campesinas, feministas, juveniles y populares, se han organizado sin hacer uso de la violencia para adelantar un proyecto político propio y responder al impacto directo de diversas violencias como la exclusión, la negación de sus culturas y derechos, la injusticia social, y el conflicto armado. Estas experiencias han otorgado otros significados a la paz, que superan su generalizada y restringida comprensión como ausencia de guerra y de conflicto o, el silenciamiento de los fusiles. Dichas experiencias materializan ejercicios colectivos de construcción de conocimiento para la paz que debemos conocer a profundidad para aprender de ellas y compartir reflexiones que, como las que

Novena edición, 1996.

se hacen en este trabajo, posibiliten el diálogo intercultural entre academia y comunidades.

En las filosofías ancestrales de Colombia la paz se concibe, desde su valor como estado de armonía y equilibrio, como un proceso que no solo es de construcción sino también de transmisión de un vivir bien desde la cosmovisión propia. Es por esto que la paz en el pueblo Nasa es definida con el nombre de la escuela de la comunidad Nasa wesx finzenxi que significa vivir juntos. Ahora bien, este vivir juntos implica “el amor por la naturaleza y a la ley de origen para seguir los rastros de nuestros padres como decía Juan Tama: lo que nos interesa es el amor y la comprensión que vienen del equilibrio con la naturaleza” (Citado por Caviedes, 2007: 54).

Por tanto, vivir en paz para las comunidades indígenas ha implicado ancestralmente reconocer, aceptar y respetar la diversidad que nos rodea en términos de concebirnos como seres complementarios en y con la tierra, partiendo de esta filosofía de vida es que aparece la *Minga de pensamiento*: una forma ancestral que no sólo busca interpelar a los diferentes grupos armados, sino también proponer creativamente la construcción de una sociedad diversa a partir de la generación y recreación de potentes instrumentos políticos-organizativos como la guardia indígena, los diálogos con actores armados, la denuncia pública, las acciones colectivas que han impedido a los actores armados tomarse a los municipios, la protección espiritual de las zonas sagradas y sus autoridades ancestrales, la visibilización pública de no estar al lado de ningún actor armado al igual que el fortalecimiento de la identidad indígena para evitar la incorporación de indígenas en las filas armadas.

La Minga de pensamiento, desde los pueblos indígenas para la sociedad colombiana, se ha reconfigurado en un pensamiento que camina la palabra con el propósito de que el pensa-

miento ancestral sea reconocido por fuera de sus territorios y se convierta en una estrategia que genere huella y relacionamiento con otros sectores de la sociedad que comparten luchas comunes para interpelar el poder hegemónico a partir de la discusión de una agenda claramente establecida que permita el tránsito de un país con dueños y sin pueblos a un país de los pueblos sin dueños (Rozental, 2009: 59).

En el caso de las comunidades afrocolombianas las Pazes decoloniales pueden ser comprendidas como elementos propios de la filosofía Ubuntu. Es a partir de esta filosofía que aparece la *Uramba* como una forma ancestral que emerge durante el período de la esclavización para intercambiar historias, ideas, saberes, métodos de resistencia y elementos culturales que contribuyeron a la construcción de la identidad durante este período y que, actualmente, es una herramienta a través de la cual se construye la autonomía para mantener, crear y recrear la identidad cultural afrodiáspórica. Además, sirve de fundamento a la lucha de las comunidades afrocolombianas por el territorio con el propósito no solo de conservar sus espacios vitales sino, también, de apartarse de la idea de considerar a la naturaleza como mercancía.

En el mismo sentido la *Uramba*, al interior del Proceso de Comunidades Negras PCN, ha contribuido como forma organizativa de fortalecimiento del territorio ancestral que con su particularidad, como territorio-región de grupos étnicos, ha permitido la sobrevivencia de especies, ecosistemas y paisajes de la selva húmeda tropical del Pacífico la cual ha sido objeto de saqueo y explotación irracional en beneficio de intereses económicos nacionales e internacionales desde la colonia. Para el PCN las dinámicas productivas tradicionalmente trazan relaciones armónicas con el medio natural y social, y se apartan del concepto de acumulación de capital como forma de empoderamiento porque el sentido de propiedad es abierto en tanto que supera la individualización, para ubicarse en

patrones familiares de intercambio (Grueso, 2000: 185-186).

En cuanto a las comunidades campesinas, las Pazes decoloniales pueden ser reconocidas en sus modos de vida que les animan para vivir una vida sencilla, en donde el vínculo directo que tienen para hacerla posible se encuentra asociado a la perseverante comunión que profesan estas comunidades con la tierra. En este sentido la figura del Convite, como forma ancestral de relacionamiento social del campesinado colombiano, se ha convertido en el aparejo de memoria que permite potenciar la vida desde las más profundas convicciones y acciones de reciprocidad que son clara y abiertamente disfuncionales al capitalismo. Es desde el convite que las Zonas de Reserva Campesina ZRC se configuran como resultado de la lucha histórica del campesinado colombiano por el acceso y el derecho a la tierra y el territorio, para reconstruirse y reconfigurarse en el contexto de un prolongado proceso de persecución política, destierro y exterminio. Las ZRC se entienden como figuras territoriales que forman parte integral de la recuperación y valoración de la cultura de las comunidades rurales, expresada sustancialmente en su economía campesina y modo de vida culturalmente diferenciada. Así mismo, representan una forma de reordenar el panorama geopolítico del país al promover un nuevo ordenamiento territorial cuyo propósito es regular y ordenar la ocupación de las tierras baldías, estabilizando la economía campesina y evitando la concentración de la tierra.

En el caso del movimiento feminista y juvenil, las Pazes pueden ser concebidas en términos de expresiones de las reivindicaciones propias en cada uno de estos sectores en clave contrahegemónica. Esto se materializa en el momento que los movimientos sociales como la Ruta Pacífica de Mujeres o el Tejido Juvenil Nacional Transformando a la Sociedad TEJUNTAS, se declaran feministas, pacifistas y antimilitaristas; realizando una serie de campañas en sus años de existencia como la “Cadena de Mujeres

La paz en Colombia: interpelaciones desde las pazes decoloniales e interculturales

Contra la Guerra y por la Paz”, a través de la cual han impulsado y ejercido resistencia civil y autónoma acuñando el lema “*las mujeres no parimos ni forjamos hijos e hijas para la guerra*” o la campaña en contra del servicio militar obligatorio a través de la objeción de conciencia como una primera forma de lucha contra la criminalización y militarización de la vida de la juventud colombiana.

Para concluir con algunas de las respuestas presentadas en este primer segmento se debe destacar que las iniciativas de Paz decoloniales son espacios cotidianos de generación de conocimiento sobre la vida donde se están recreando nuevos lenguajes, simbologías, prácticas y paradigmas que la sociedad y el Estado colombiano podrían aprehender para la construcción de una sociedad realmente pazífica.

¿Por qué paz(es) intercultural(es) para construir la paz en Colombia?

Las respuestas que pueden darse a esta pregunta, se encuentran atravesadas por el reconocimiento de la existencia de una amplia diversidad cultural presente en Colombia que se ha convertido, de manera paradójica, en un valor destacable y, a su vez, en una condición estructural de violencias culturales que no dan tregua en nuestro país. Será a partir del reconocimiento de esta paradoja que puede entenderse la importancia que tienen las pazes interculturales para construir la paz en Colombia. La paz intercultural se entenderá acá como un proyecto de orden social, basado en un diálogo simétrico entre culturas diferenciadas que tienen la voluntad y el compromiso de construir relaciones de respeto y cooperación en medio de las formas conflictivas que las vinculan.

Así las cosas, las Pazes interculturales reconocen la tensión y la conflictividad que el diálogo cultural genera, es decir, la interculturalidad no es expresión de armonía cultural, sino de diversidades, diferencias y desigualdades que se negocian, se interpelan, concertan y se disputan un lugar para compartir conflictivamente, dando cuenta de los intereses y sus respectivas argumentaciones de lo que se ha de zanjar. En tal sentido, lo cultural se establece en un horizonte que permite destacar la agencia política de grupos y movimientos sociales, más allá de lo solamente institucional estatal como única posibilidad de tramitar la diferencia, la diversidad y la alteridad en nuestra sociedad.

Las Pazes interculturales se convierten en una potencia para la construcción de paz en Colombia ya que éstas deben permitir la superación de estereotipos y diferenciaciones sociales que contienen violencias culturales profundas. En tal sentido, se podrían neutralizar las representaciones negativas que se han constituido históricamente ante el establecimiento de paisajes racializados configurados como territorios aislados, en donde las costas y las tierras cálidas se han convertido en espacios para las negritudes, la serranía para los pueblos indígenas y comunidades campesinas y, los espacios urbanos, para la expresión mestiza con sus particulares diferencias racializadas internas.

Es importante señalar que la interculturalidad, más allá de ser un proyecto en construcción, tal como lo plantea Walsh (2008), debe ser entendido también como un proceso en movimiento que se ha venido materializando con el ejercicio adelantado por el movimiento indígena colombiano, el cual ha desbordado el carácter local de su resistencia y lucha al convocar a la sociedad civil, al Estado y a diferentes actores nacionales a pensar la paz intercultural, creando el “territorio de diálogo y convivencia” en el resguardo indígena de La María, en el municipio de Piendamó, departamento del Cauca; al convocar a los diferentes sectores sociales a la

“minga por la vida, la dignidad y la alegría”, donde el movimiento indígena ha asumido el diálogo intercultural como un elemento clave en las reivindicaciones del movimiento indígena colombiano, haciendo propuestas en medio de la guerra para la construcción de la paz en el país.

La existencia de un debate sobre la paz en el congreso de Cota en 2001 es una muestra de que esa reflexión ha iniciado. La creación, en el marco del mismo congreso, del Consejo Nacional Indígena de Paz, es también resultado de esa reflexión. La propuesta de consolidar la experiencia de las guardias indígenas del Cauca entre los diferentes pueblos indígenas del país, dentro del marco de la construcción de paz, es también resultado de ello. La necesidad de fortalecer las iniciativas de los pueblos indígenas de Antioquia, planteadas en la década de 1990, tiene que ver con el mismo ejercicio de profundizar en la construcción de estrategias pacíficas como formas de contribuir a la construcción de una nueva sociedad.

Estas iniciativas de Pazes interculturales, si bien aparecen más como respuesta a los efectos de la guerra en sus territorios, estas se han ido perfilando en lo que Tapia (2008) denomina un *movimiento societal*. Según Tapia hay configuraciones de la protesta, rebelión y movilización social y política que tienen un carácter más denso que el de un movimiento social, esto sería en sus palabras la configuración de lo que denomina los *movimientos societales*. En muchos casos se trata de la movilización de un conjunto significativo de las estructuras políticas y sociales de otras sociedades para cuestionar las políticas y estructuras del estado, a sus gobernantes y los modos de reproducir en nuevas condiciones la desigualdad entre pueblos y culturas.

Ahora bien, una característica de este movimiento societal es que ha partido históricamente desde un horizonte disfuncional

al capital para expresar y proponer otros modos de existencia social. En este sentido, Quijano (2009) nos advierte que por primera vez aparece una tendencia mayor en el movimiento de la sociedad que se niega a que el mercado, la mercadería y el lucro sea el sentido principal de la existencia y que comienza a vivir en esa doble trampa con mercado y sin mercado, con Estado y sin Estado, regenerando formas de organización del trabajo y de la existencia social que no dependan sólo del mercado, porque no podrían vivir, que no dependan sólo del Estado, porque tampoco podrían vivir, y en consecuencia requieren otras formas de existencia social, de autoridad colectiva para comenzar, como la comunidad.

El *movimiento societal*, como expresión de las formaciones nacionales de alteridad de las cuales nos habla Segato (2007), también lo podemos ver materializado en las reflexiones de Zavaleta (1986) cuando nos comparte la noción de formación social abigarrada, en donde uno de sus rasgos característicos es la persistencia de estructuras de autoridad o de autogobierno de varios de los pueblos y culturas que han pretendido ser colonizadas. De igual modo en la obra extensa de Quijano, encontramos la noción de heterogeneidad histórica estructural que caracteriza a las sociedades de América Latina, en donde las formaciones sociales identificadas por la reciprocidad y la solidaridad coexisten en la forma de movimiento de la sociedad, empujando en esa dirección y confrontando y/o conviviendo con las tendencias de reprivatización, de mercantilización y corporativización.

Es importante destacar que el *movimiento societal* genera lo que podríamos llamar un discurso social que procede de la necesidad vital por la sobrevivencia no sólo de sus pueblos y culturas sino de todo el planeta. Es en este sentido que los pueblos indígenas, al igual que las comunidades afrodescendientes, campesinas y populares en América Latina persisten en medio de las adversidades para continuar su construcción y vivencia de las formaciones

nacionales de alteridad a partir de sentir, pensar, hacer y decir que el agua, la tierra, los árboles, el oxígeno y las personas no pueden ser vendidos, que no son negocio, que dicen no al individualismo, no a la mercantilización, no al lucro.

Lo importante, de lo anteriormente mencionado, es que cada día se pone en cuestión uno de los supuestos básicos del sentido hegemónico actual de la matriz civilizatoria de occidente o patrón global de poder como es la idea de la «explotación de la naturaleza», asociada a la idea de «raza» como una condición «natural» de la especie. En suma, el elemento fundacional de lo que Quijano denomina la colonialidad del poder que significa la episteme racista del eurocentrismo.

No obstante, este nuevo discurso, anunciado por el *movimiento societal*, no tiene aún la audiencia social, intelectual, política y económica que se requiere para la crisis que vivimos en tanto la arrogancia de occidente continúa generando la ilusión de que todos los problemas podrán ser resueltos por medio de los innegables avances tecnológicos y científicos en diversos campos del conocimiento. Por eso mismo es importante e inaplazable apoyar su visibilización y legitimación, porque la mayoría de estos colectivos no solamente luchan por su sobrevivencia, sino por la de todos los habitantes del planeta, y no solamente de los de nuestra especie. No es una casualidad que sus demandas se refieran a la defensa de las condiciones de vida en el planeta, porque es este patrón de poder, en particular en su actual período histórico, que ha llegado a poner en riesgo todas las condiciones de vida en el planeta.

Una mirada crítica a los movimientos sociales en América Latina puede ayudarnos a problematizar no solo los sentidos que los han definido sino, también, los resultados concretos que se pueden alcanzar para realizar las transformaciones sociales que

demandan nuestros tiempos puesto que más que la inclusión dentro del sistema mundo moderno capitalista requerimos reinventar nuevas formas de existencia que nos permita resolver los grandes males que padecemos por el patrón global de poder: el individualismo, el consumismo y la destrucción de la naturaleza. Sin duda el *movimiento societal* como clara expresión a nuevas formas de concebir el mundo y de existencia en el mismo, nos abre las posibilidades para construir otros mundos posibles. No obstante, para este propósito no solo se requiere la voluntad política de los Estados y sus gobiernos sino, también, la disposición de hombres y mujeres para pensar y actuar de otros modos.

De acuerdo a todo lo anterior las Pazes interculturales para construir la paz en Colombia deben ser comprendidas como estrategias de superación de los estereotipos construidos históricamente respecto de otros modos de vida, política, economía, religión, comida y un largo listado de formas culturales construidas en contextos sociales particulares, las cuales muchas veces son sólo reconocidas desde una visión de turismo cultural o rechazadas de tajo por el temor a lo desconocido. Temores y estereotipos que son los generadores de actitudes o hechos de violencia que circulan cotidianamente en nuestro país y que es a los que debemos prestarle atención si queremos profundizar un ambiente de paz.

Es por esto que al otro, que soy yo mismo, lo interpelo, es decir, me interpelo para tener la esperanza de continuar deseando y sintiendo que aún podemos hacer mucho para aportarle al proyecto de construir un mundo donde quepan muchos mundos... en paz.

Bibliografía

Caviedes, Mauricio. Paz y resistencia: experiencias indígenas desde la autonomía, Bogotá, 2007.

Grueso, Libia. El proceso organizativo de comunidades negras en el pacífico colombiano Pontificia Universidad Javeriana. Programa de Maestría en Estudios Políticos, Tesis 2000.

Kant, Immanuel. La Paz Perpetua, México: Editorial Porrúa, S.A, Novena edición, 1996.

Martínez Guzmán, Vicent. Filosofía para hacer las paces, Edición Icaria, Barcelona, 2001.

Palomino F., Mónica Patricia. (2009). La Pax Romana a la luz de la Teoría de la Estabilidad Hegemónica: aplicabilidad de una teoría moderna de las relaciones internacionales a un caso históricamente antiguo. Bogotá, tesis de grado para optar el título de Internacionalista.

Panikkar, Raimon. Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica, trad. Germán Ancochea Soto, Barcelona, Herder, 2006.

Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. Caracas, Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos Pedro Gual, 2000.

_____ : Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina, entrevista de Jaime Ríos en: Sociológica Revista del Colegio de Sociólogos del Perú Año I N° 1, Agosto de 2009.

Rozental, Manuel. ¿Qué palabra camina la minga? En: Deslinde N° 45, Noviembre-Diciembre 2009.

Sandoval Forero, Eduardo. (2008). *La Guardia Indígena Nasa y el arte de la resistencia pacífica*, Colombia: Fundación Hemera.

Segato, Rita Laura: *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.

Tapia, Luis: *Movimientos sociales, movimientos societales y los no lugares de la política*, en *Política salvaje*, La Paz: Clacso/Muela del Diablo/Comuna, 2008.

Varvaroussis, Paris. (1996). *La idea de la paz*. Bogotá, D.C.: Temis S.A.

Walsh, Catherine. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, *Tabula Rasa* 9, julio-diciembre 2008, 131-152.

Zavaleta, René: *Lo nacional-popular en Bolivia*, México: Siglo xxi, 1986.

**Paces dominantes y paces subalternas:
El caso de los refugiados Colombianos**

Juan Daniel Cruz¹

Resumen

En el presente texto se aborda una mirada que reúne los nudos y desenlaces desde la paz liberal hasta la paz subalterna, proponiendo un modelo de paz desde abajo construido desde el subalterno. Este modelo propone vincular la paz y las voces y aportes de los refugiados colombianos en los procesos de paz locales de la zona fronteriza entre Colombia y Ecuador. Para tal fin se ubican las discusiones contemporáneas de los Estudios de Paz entre la paz híbrida y la agencia de la paz cotidiana, como mecanismos pedagógicos fronterizos.

1 Profesor de la Pontificia Universidad Javeriana del énfasis en Resolución de Conflictos y de la Maestría en Estudios de Paz y Resolución de Conflictos de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales. PhD (c) Estudios Interdisciplinarios de Género y Políticas de Igualdad, Universidad de Salamanca (España). Magister en Derechos Humanos y Cultura de Paz, Universidad Javeriana Cali. Seminario de posgrado en PEACE AND CONFLICT STUDIES IN LATIN AMERICA de la University for Peace, ONU en Costa Rica. Profesional en Estudios Literarios, Universidad Javeriana. Correo electrónico: cruz.juan@javeriana.edu.co

Introducción

En el siguiente texto se recogen las discusiones de teóricos contemporáneos de los estudios de paz como Oliver Richmond, Mac Ginty, Victoria Fontan, y John Paul Lederach. El tema central del desarrollo conceptual es precisamente la paz liberal, sus estrategias de desarrollo y prácticas colonizantes, tanto de los estados y como de las organizaciones internacionales. De esta manera, se ponen en diálogo las reflexiones de Richmond y Mac Ginty, para introducir las miradas desde debajo de la paz, y proponer una paz subalterna que resulta evidente en las personas y comunidades, las cuales, según Lederach, ocupan el último lugar en los procesos de paz: los refugiados. En esta medida, se indaga y propone repensar algunos postulados y prácticas en el desarrollo para la paz con refugiados desde abajo —en la medida que se reconoce al refugiado como agente de paz local, la paz dominante queda al descubierto, y el refugiado es postulado como mediador de la paz subalterna fronteriza.

Se ahonda en el contexto de la frontera, donde habita el refugiado colombiano, y sus luchas por hacer parte de un nuevo territorio y país. Para este fin, se recogen testimonios, narrativas y experiencias de instituciones fronterizas, así como voces de refugiados colombianos quienes recrean sus aportes y estrategias para consolidar, desde lo local, la convivencia pacífica y el desarrollo de una paz cotidiana.

Paces dominantes y paces subalternas

El contexto histórico del fin de la Guerra Fría con el triunfo del modelo capitalista en todas las esferas de poder, hicieron posible una reconfiguración de actores en torno a la resolución de conflictos y construcción de paz en clave de la institucionaliza-

ción de los principios liberales, la democracia representativa y la economía de mercado. De ahí el surgimiento de modelos de paz liberales que se construyen y desarrollan desde diferentes tradiciones y procesos históricos (Richmond, 2012). Sin embargo, de manera general bajo el paradigma de la paz liberal se defiende la premisa de que los sujetos o colectividades no tienen la capacidad de construir búsquedas propias hacia la paz, sino que deben ser intervenidos u orientados por instituciones y organizaciones internacionales.

La paz liberal implica abordar las causas profundas de los conflictos mediante la implantación de la gobernanza democrática y el liberalismo económico a través de una gama de prácticas e intervenciones (Richmond, 2017, pp. 3). En ese sentido, los mecanismos institucionales para resolver conflictos figuran como herramientas que buscan encubrir nuevas formas de dominación, desde donde se plantean estrategias para impedir resistencias que no permiten la transformación de causas estructurales que tienden a ser originadas por patrones de dominación global, por lo tanto, la paz liberal es un mecanismo relativamente reciente para el mantenimiento de una hegemonía mundial (Richmond, 2008).

La crítica a la paz liberal es justamente la desconexión con los contextos y dinámicas sociales locales que no niegan la capacidad de autonomía y agencia en la toma de decisiones, en otras palabras, los modelos de paz liberal buscan mantener una paz internacional o regional legitimado por medio de organismos internacionales, normas y estrategias que permite la renovación y fortalecimiento de élites y la relegación de toda expresión política, económica y social que no se ajuste a los estándares de los principios liberales. De esta forma el facto de la cotidianidad de las comunidades es la forma perfecta de resistencia, es decir, una paz cotidiana realizada por actores locales desde abajo.

Este tipo de iniciativa de paz cotidiana Mac Ginty (2014) la conceptualiza a partir de tres principios que lo rigen: 1) la fluidez del mundo social, 2) el reconocimiento de la heterogeneidad de los grupos y 3) la importancia de los factores como el lugar o los ciclos violentos, además, de manera transversal la cotidianidad se desarrolla en eventos habituales de las personas o grupos sociales (p. 549-550). Es importante entender que estos procesos locales, no se reflejan ni se conectan con los intereses internacionales, operan de manera independiente y autónoma. Al concentrarse en esta paz, se puede llegar a ver “una amplia posibilidad de convergencia entre la paz cotidiana y la resistencia a las narrativas centrales de la construcción de paz liberal” (Mac Ginty, 2014, p. 551), donde la experticia local supone un rol activo y necesario para superar las dificultades de cada contexto.

Paz híbrida y subalterna

La hibridez como lugar intermedio no trata de despolitizar lo local o de eliminar la política de lo internacional, sino de poner de relieve las cambiantes relaciones entre sí (Richmond, 2011). La paz híbrida deviene de comprender el modelo de una paz postliberal, un modelo de conexión entre prácticas complementarias relacionadas con la libre determinación y la defensa de los derechos humanos principalmente. En ese sentido, la hibridez de la paz busca balancear los actores que están participando en un proceso de construcción de paz, insistir en las dinámicas de la vida cotidiana que han sido afectadas por los conflictos y las maneras liberales de mediarlos, solucionarlos e intervenirlos.

La paz híbrida es pues, una combinación entre la dinámica de imposición arriba-abajo del modelo liberal con las dinámicas abajo-arriba de las comunidades locales o sujetos subalternos. Es entendido también como un proceso de evolución política hacia

formas postliberales cuyo medio es lo cotidiano para que, desde allí, se enuncien necesidades, propuestas y diagnósticos de paz. Dicho de otra manera, el modelo liberal de construcción de paz es susceptible a modificaciones dado su fracaso en contextos específicos y locales, modificaciones que están en función de generar espacios de diálogo de negociación de los marcos hegemónicos de construcción de paz.

Las agencias locales en relación con las contradicciones de las formas internacionales e institucionales de la paz liberal hacen que estos espacios se estén renovando constantemente y cada vez más se amplíen las posibilidades de reconocimiento de múltiples actores (Richmond, 2011). Sin embargo, estas formas híbridas al yuxtaponer intereses internacionales y formas locales de agencia e identidad pueden generar tensiones políticas que se orienten a mantener violencias estructurales y no resolver las contradicciones, es decir, pueden conducir a formas negativas de paz híbrida.

Hasta el momento, el recorrido teórico ha demostrado que existen miradas desde lo local, cuyas luchas diarias no son tenidas en cuenta por los grandes discursos de la paz liberal. Esa hegemonía de la paz liberal crea subalternidades que tienen en sí mismas, tanto mecanismos de resistencia, como sus propias posibilidades de pensar o traducir la paz en términos y palabras de ellas mismas. Ese campo de lo subalterno de la paz necesita una mirada desde abajo que desnude sus funciones y maneras de actuar. Pero, ¿quiénes son los subalternos de la paz?

En el texto de Spivak (1983), la pregunta fundamental es ¿puede hablar el subalterno? Como la autora lo aclara en una entrevista, la respuesta es no; y no porque sea mudo, sino porque las estructuras de poder no han sido hechas para escuchar la voz de los subalternos:

Era evidente que lo que yo quería decir es que no pueden hablar [los subalternos] en el sentido de que no son escuchados, de que su discurso no está sancionado ni validado por la institución. Hoy digo que la palabra subalterno trata de una situación en la que alguien está apartado de cualquier línea de movilidad social. Diría, asimismo, que la subalternidad constituye un espacio de diferencia no homogéneo, que no es generalizable, que no configura una posición de identidad, lo cual hace imposible la formación de una base de acción política. La mujer, el hombre, los niños que permanecen en ciertos países africanos [...] condenados a muerte por falta de alimentos y medicinas, esos son los subalternos. Por supuesto, hay más clases de subalternos (Entrevista, Asensi, 2006, p.1).

El concepto de subalterno fue desarrollado ampliamente por Antonio Gramsci, en su obra conocida como Cuadernos de la Cárcel (1981). Para el pensador hay tres divisiones sociales: la clase dominante, la clase intermedia y los grupos subalternos. La primera clasificación es donde se ejerce todo el poder de dominio (cultural, educativo, religioso, medios de producción y medios de comunicación), sobre los otros dos grupos; y es lo que él llamó hegemonía². En las clasificaciones, se evidencia la influencia del pensamiento marxista referente a la dominación del capitalismo sobre la clase obrera. Tanto para Marx como para Gramsci, el subalterno es una categoría clave para entender procesos culturales e históricos, en tanto que los subalternos no son tenidos en cuen-

2 Los principales aportes de Gramsci, además del concepto de subalterno, fueron la “*hegemonía*” y el “*bloque hegemónico*,” entendidos como mecanismo de opresión de arriba hacia debajo de las clases dominantes sobre las clases sometidas, que no se administran únicamente por los aparatos estatales, sino que están inmersos en la cultura y en los sistemas educativo, religioso y medios de comunicación. Por medio de los sistemas, la hegemonía educa y controla a los subalternos. Tanto la hegemonía como el bloque hegemónico son actos que se ejercen a lo largo de la historia.

ta por las clases dominantes³. Posteriormente y siguiendo la base del pasamiento gramsciano, un grupo de intelectuales de la India, crearon el grupo de estudios subalternos⁴ para construir desde las voces subalternas, la historia no oficial (desde abajo) de la India. El estudio de los subalternos ha tenido la atención de diferentes disciplinas a lo largo de su historia. No es por menos, que ahora tenga la atención de los actuales estudios de paz. En el ejercicio de ubicar a los subalternos, los estudios de paz, como se ha demostrado con las investigaciones de Richmond y Mac Ginty, han tenido aportes fundamentales al explicar cómo funciona la paz liberal de manera dominante y hegemónica.

Un ejemplo clave de subalterno en temas de paz suele ser los refugiados, Lederach refiriéndose a ellos afirma que “la situación es realmente crítica; la población de este nivel está agotada tratando de satisfacer día a día sus necesidades humanas básicas de alimento, agua, vivienda y seguridad” (2007, p. 70). Estas reflexiones que Lederach acuña hacen que las características de los refugiados concuerden con los nuevos enunciados de los estudios subalternos latinoamericanos donde:

Se trataría de reservar la categoría de subalterno a aquellos grupos cuyo común denominador es la imposibilidad de satisfacer unas necesidades vitales sin las que resulta en extremo difícil vivir la propia vida. O dicho de otro modo: si la subalternidad es una función relacional, esta debería designar aquellas

3 No quiero dejar de lado la idea de Gramsci de ver al subalterno como activo en los procesos de consensos, dentro de la hegemonía.

4 El grupo fue creado en los 70s por 16 intelectuales en la India, que tenían profesiones entre historiadores y literatos. Uno de sus principales líderes y fundador fue Ranajit Guha, quien realizó varios avances en la línea de los aportes subalternos con su obra (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Posteriormente también se abrió el grupo desde Latinoamérica, con abordajes fundamentales como los de Florencia Mallon y su obra (2001) *Promesa y dilemas de los estudios subalternos*.

singularidades o grupos en los que la función subalterna es una constante. El subalterno sería aquel o aquella cuya vida resulta insoportable e invivible hasta el punto de que ello amenaza la posibilidad misma de su vida en sentido literal o simbólico (Asensi, 2009, p.35).

Aunque pueden existir diferentes tipos de subalternos, la idea que se quiere desprender de aquí es no solo ir a la base, sino al último enunciado de la misma, en el que Lederach pone consciente o inconscientemente al refugiado.

Es sobre el refugiado como subalterno, en el que se quiere hacer énfasis, no solo por ocupar el último puesto en la hegemonía de los discursos de la paz liberal o de arriba hacia abajo sino, porque, como dice Lederach, por ser víctimas directas de los conflictos violentos, pocas veces pueden reconocerse sus miradas y aportes a los procesos de paz local –porque como ya se expuso, ni siquiera tienen acceso a influir en las políticas locales. Si lo anterior se traduce en palabras de Fontan, el mensaje es que la “construcción de paz [de los] subalternos explícita e implícitamente cuestiona la industria de la paz [y] la forma en que los organismos e instituciones del Estado construyen narrativas y prácticas que reflejan sus propias voces y prioridades externas, subordinan la agencia y la voz de comunidades subalternas e imponen tomas de decisiones jerárquicas y centradas en el Estado” (2013, p. 9).

Las fronteras de la paz subalterna

Las políticas estatales y los discursos de paz también regulan las fronteras, no solo las geográficas sino, de igual forma, la de los saberes. La voces subalternas refugiadas de la paz nunca llegan

a ser escuchadas, no solo porque están silenciadas por las estructuras del poder hegemónico ni tampoco porque están invisibles, sino porque, por encima de todo, no existen en la administración territorial donde se realizan las prácticas de la paz liberal y la construcción de paz. Por tanto, un reposicionamiento de los refugiados como subalternos de la paz liberal no sólo necesita de una lectura desde abajo, sino también de la periferia al centro. Entonces surge la pregunta: ¿dónde habitan esas subalternizaciones? La respuesta salta a la luz: son las fronteras, en este caso geográficas, las que guardan a la vez traslajos simbólicos, culturales y de lenguaje.

Las fronteras en términos generales “separan, unen, delimitan, marcan la diferencia y la similitud, pero también producen espacios intersticiales” (Szurmuk, Mckee et, 2010, p. 104) en los que hay que ahondar e indagar por los sujetos que las habitan. De igual forma las fronteras pueden ser “burladas, acatadas, cruzadas, transgredidas, imaginadas, reales, reinventadas y destruidas;” (Ibídem) son un producto del poder estatal que expande sus bordes para delimitar la nacionalidad y el ejercicio de la identidad de los ciudadanos, pero para algunas zonas del conocimiento subalterno, las fronteras con espacios pedagógicos. “La frontera más allá de su carácter geográfico o geopolítico [...] es un dispositivo pedagógico, es decir, vinculado con la propuesta de producción y administración de conocimientos” (Ibídem). Por tanto, son las fronteras los lugares de enunciación de las posibilidades de la paz subalterna y de la paz periférica las que guardan pedagogías de cruce y de enunciación de una paz diferente a la oficial.

Este tipo de pedagogía intenta consolidar una “política del disenso” que surge desde abajo hacia las “fuentes hegemónicas” de poder, que indaga por medio de las miradas subalternas “qué fronteras es necesario derribar, cuáles debemos construir y qué límites trazar para producir una circulación del conocimiento y de la experiencia que dé cuenta de los discursos y proyectos desde

abajo” (Ibídem). Es precisamente en la búsqueda de los proyectos desde abajo en zonas de frontera, donde hay que evitar que “las fronteras in/visibilicen todo aquello que puede colindar, ocuparse u ocultarse” (Szurmuk, Mckee et, 2010, p. 105), sobre todo porque lo que suele volverse invisible en la frontera son las resistencias y los grupos subalternos. En cambio, una lectura distinta debería ser un “acto de visibilización de inequidades, resistencias y negociaciones ocultas o explícitas frente al poder” (Ibídem). Establecer los dispositivos que permitan ver los aportes de los refugiados como un grupo que se ubicó en el borde, y habita en un lugar intermedio, es reconocer:

...el espacio fronterizo como territorio limítrofe densamente permeado por interacciones económicas, espirituales, artísticas, de mercado. Así nos regresa también a lo local: los modos de vida, los hábitos de consumo, los símbolos y valores, los movimientos sociales, las expresiones autogestivas y artísticas (Szurmuk, Mckee et, 2010, p. 107).

Si bien los subalternos de la periferia-refugiados están ocupados tratando de sobrevivir (como se ha mencionado antes), no dejan de tener miradas y prácticas de paz importantes que nos hace pensar en ¿cómo mirar más allá de la paz liberal y su dominación? ¿Qué lenguaje, signos, resistencias y hábitos guardan los subalternos de la paz en la frontera? Estas preguntas deben traspasar “los límites del discurso nacional, de género, racial y sexual,” (Szurmuk, Mckee et, 2010, p. 108) para rescatar sus aportes como subalternos de la paz “entre naciones, entre imaginarios, entre lenguas” (Ibídem).

Tulcán, como lugar de enunciación de los refugiados colombianos

Los refugiados colombianos se instalan a lo largo de la frontera norte del Ecuador, en las Provincias de Esmeraldas, Carchi, Imbabura, Sucumbíos y Orellana. Se estima que el número de refugiados colombianos asciende a los 84.494 personas⁵, las cuales se distribuyen de la siguiente manera: “Sucumbíos y Orellana (48%), Carchi (24%), Esmeraldas (18%) e Imbabura (10%)” (ACNUR, 2011, p.37). La ciudad obligatoria de paso para los refugiados colombianos es el cantón Tulcán, perteneciente a la provincia del Carchi. Esta ciudad tiene once parroquias: nueve rurales⁶ y Tulcán como su capital urbana, más González Suárez que también es urbana. Tulcán cuenta con 86.498 habitantes y 1.801 kilómetros cuadrados. Este lugar, es donde muchos refugiados se quedan a vivir y rehacen su vida; otro porcentaje alto sigue desplazándose al interior del Ecuador, llegando incluso a Quito y Guayaquil.

La población refugiada en Tulcán se ubica en un 55% en la zona rural y en un 45% en la parte urbana⁷. Los lugares de procedencia de los refugiados colombianos son los departamentos de Nariño, Valle del Cauca, Cauca y, en algunos casos, del interior del país. Las razones por las cuales migran forzosamente, como ya se analizó, son por causas de la violencia y el conflicto armado.

Al llegar a Tulcán los refugiados se encuentran con varios problemas: no tienen información o conciencia de su situación y desconocen su derecho a pedir refugio en el país; no tienen vivienda, trabajo ni oportunidades de empleo. También vienen con el temor a cuerdas de ser perseguidos por quienes los desplazaron y les

5 Ver “La protección internacional de refugiados en las Américas” ACNUR 2011, p. 37

6 Parroquias rurales: El Carmelo, Julio Andrade, Maldonado, Pioter, Tabor Donoso, Tufiño, Urbina, El Chircal, Santa Martha de Cuba.

7 Entrevista a Patricia, del ACNUR Tulcan, 2014.

resulta difícil integrarse a las nuevas lógicas de la ciudad; incluso no saben si ya pasaron a territorio ecuatoriano, como lo mencionan una funcionaria del ACNUR:

...pues nosotros en el marco de nuestro trabajo que es a nivel de terreno vemos a veces como esas fronteras también no están tan marcadas porque las personas no ven si ya están en Ecuador, si ya están en Colombia, la gente que vive en frontera piensa que es su territorio de movimiento e incluso han pasado casos que no sabían si ya estaban en el Ecuador o no (Entrevista, Patricia ACNUR Tulcán, 2014).

Lo anterior también se debe a los rasgos culturales y lingüísticos que comparten las dos ciudades:

Tulcán es una ciudad bastante cercana a la ciudad de Ipiales en Colombia; así que las dos ciudades tradicional e históricamente han sido muy cercanas, en términos comerciales especialmente y en términos de algunas coordinaciones. En términos de colaboración para llegar de una ciudad a otra, por supuesto si no hay una congestión en carretera, no tardas más de 20 minutos. Entonces en dos ciudades tan cercanas por lo general no solo se ve la cercanía geográfica sino incluso la de compartir ancestros comunes como lo son los indígenas pastos de donde partimos la población que somos que son del departamento de Nariño y somos de la provincia del Carchi, compartimos ancestros comunes. Solemos comer el cuy, solemos comer el morocho o conocido como mazamorra, y no tenemos problemas en distinguir qué es (Entrevista, Patricia ACNUR, Tulcán, 2014).

Hay una larga historia comercial y colaborativa entre Ipiales y Tulcán, además de que ambos territorios comparten ancestros

indígenas. Igualmente las tradiciones y los contextos paisajísticos de los lugares de asentamiento de los indígenas pastos facilitan esa interrelación binacional. Para la funcionaria del ACNUR, Tulcán es una ciudad pacífica, de convivencia en la frontera; una ciudad mixta, compleja, dinámica, transicional. La integración al nuevo territorio por parte de los refugiados es variada; para los que vienen de Nariño les resulta más fácil mientras que a los que provienen de otras zonas de Colombia, el choque cultural es más fuerte.

En este contexto, donde muchas veces se pueden ver como iguales, los refugiados nariñenses y las comunidades de acogida de Tulcán, hay que tener cuidado y “trabajar todavía el tema de sensibilización, incluso porque el hecho de sentirse tan iguales a veces dicen, no pero si son tan iguales yo también estoy en la misma vulnerabilidad de pobreza y por qué a ellos si los ayudan, por qué a nosotros no” (Ibídem).

En general, los refugiados trabajan en el área rural y viven en el área urbana. Para la funcionaria del ACNUR, el colombiano tiene un gran espíritu de trabajo, es buena mano de obra por su entrega, constancia y porque tiene una gran responsabilidad por su trabajo. Esto hace que muchos de ellos sean explotados laboralmente. En su gran mayoría, los ecuatorianos no están de acuerdo con la llegada de los colombianos, dado que hay una gran rivalidad en cuanto al acceso a los beneficios básicos que generan una ayuda a una mejor calidad de vida. Las ayudas brindadas a los refugiados son un tema de conflicto entre los ecuatorianos y colombianos.

La Asociación Nueva Vida fue creada por colombianos refugiados en la ciudad de Tulcán. Se constituyó en 2002, con familias refugiadas que llevaban varios años en la zona. La asociación fue creada por la “constante violación de derechos que sufrían los refugiados.” En la actualidad, la asociación cuenta con 1.000 familias en la región del Carchi, y ha diseñado un plan para asesorar

a las personas que llegan en búsqueda de protección y de refugio. Como red de apoyo, este plan ha beneficiado a más de 500 familias en torno al tema de la legalización de sus documentos como refugiados.

Por el rechazo que tienen las comunidades de acogida ecuatoriana con los colombianos, para estos conseguir trabajo es complicado. Cuando algún refugiado consigue trabajo, resulta muy común encontrar la explotación laboral por su condición, aún más cuando su situación en este país no se ha legalizado. Por tanto, el refugiado colombiano en Tulcán ha preferido trabajar de manera independiente “en su mayoría, como vendedores ambulantes, agricultores y zapateros. Algunas mujeres que no están vinculadas a la asociación ejercen la prostitución y algunos jóvenes, que tampoco están vinculados a la asociación, se ven involucrados en microtráfico” (Entrevista a Néstor, Tulcan 2014). De esta manera, asegura el líder refugiado, se garantiza que el pago sea diario y no se dependa de un contratista.

Las dinámicas de la paz subalterna

Las redes locales son una forma de adaptación y creación del propio conocimiento subalterno para enfrentarse al refugio. Las redes asociativas subalternas intentan controlar la información institucional y ofrecerla desde la asociación de refugiados a las personas que ingresan por primera vez al territorio, dado que, como lo afirma Néstor: “nosotros tuvimos que crear nuestra propia organización de sólo refugiados para que nuestros derechos se respeten y seamos tomados en cuenta en todo” (Entrevista, Tulcan, 2014).

Esta organización, que viene desde abajo, lucha contra las nuevas políticas estatales ecuatorianas las cuales “han estado to-

mando decisiones muy fuertes como no otorgar visas [de refugio] a la gente que llega de Colombia con problemas, de pronto, de algún grupo subversivo y entran y les están negando la visa” (Ibídem). Sin embargo, la red de conocimiento e información es una evidencia solidaria de la condición del subalterno, en la medida que, como lo sigue narrando Néstor, “ya el refugio se está viendo difícil, entonces hemos estado optando por otra clase de visa, entonces como tengo ese conocimiento, se le brinda a la gente gratuitamente ese conocimiento” (Ibídem), de esta manera muchos refugiados están logrando mejorar sus condiciones.

Ricardo, otro refugiado, sostiene que el sistema de la asociación es “positivo porque uno está organizado y uno se puede expresar ante entidades del gobierno y oficinas, entonces le ponen más atención cuando uno está organizado” (Entrevista, Tulcan, 2014). Por su parte, Carlos ratifica el fortalecimiento de trabajar unidos “tú sabes que cuando a uno no lo miran cuando está sólo, cuando está unido le ponen más cuidado. Y a la asociación nos ha ayudado mucho por ejemplo en la nacionalización” (Entrevista, Tulcan, 2014).

El subalterno reconoce la importancia de la red como mecanismo de ayuda y soporte para enfrentarse al sistema. Con tenacidad, multiplican la información que les permite integrarse y sobrevivir de una manera más digna en este nuevo territorio: “hemos estado trabajando y ayudando a sacar diferentes clases de visa, incluso a asesorar para que saquen la visa de refugio como a unas 400 o 500 personas le hemos ayudado nosotros en las diferentes veredas y aquí en Tulcán” (Entrevista, Tulcan, 2014). La propuesta del conocimiento subalterno de la paz choca con la institucionalidad que intenta socavar las nuevas prácticas en un afán por agenciarlas para sí, y dominar y colonizar lo extraño. Por su parte, las resistencias del subalterno se multiplican para adaptarse al nuevo contexto, poniendo en diálogo sus pretensiones en la creación de

espacios nuevos, que se disfrazan y resurgen para subvertir lo de arriba desde abajo:

...nosotros cuando nacimos, nacimos como Asociación de Refugiados Nueva Vida, pero debido al rechazo tan fuerte que hubo de las diferentes instituciones públicas y privadas, hasta de las mismas ONG's que apoyaban a refugiados, hubo un rechazo total, nos tocó hacer una reforma a la Asociación, Según lo que manifestaban estas ONGs, también es un poco fuerte hablar de ellos, pero ellos nos manifestaban a nosotros que no nos podían ayudar en nada si nosotros no le cambiábamos el nombre de Asociación de Refugiados, porque ellos no podían ayudar solamente a refugiados sino que tenían que ayudar también al ecuatoriano, pero nos tocó cambiarlo [el nombre]. Entonces ahí sí tuvo más apoyo de las entidades estatales, de gobernación, de alcaldía; no apoyo económico sino, un ejemplo, le solicitamos al alcalde: Sr Alcalde, necesitamos que nos preste las canchas para hacer un evento deportivo. Nos la facilita. [...] entonces a nosotros nos tocó hacer esa reforma, pero más que todo por el rechazo que tuvimos de las diferentes ONGs que están acá... (Entrevista a Néstor, Tulcan, 2014)

El subalterno de la paz utiliza su cotidianidad como el principal elemento de su visión de paz; se reconoce como portador de prácticas de paz que intenta desarrollar como parte de la cultura en la cual habita. Como lo cuenta Carlos, situado hace dos años en la frontera con Ecuador:

...la paz en general es mundial con proyección desde la juventud, porque es allí donde se empieza la euforia de ser malo, que la violencia y los malos pasos, enfocarse más a darles esas charlas a la juventud. Igual a veces hacen por

ejemplo La Casa de la Cultura interactúa traen grupos Hip Hop, danzas, juvenil y lo mezclan con artistas personas nuevas y se lo explotan. Hay personas que apoyan al arte, a la cultura y por ende se va amasando el tema de la paz y del trato entre sí (Entrevista, Tulcan, 2014).

Aceptar el discurso que intenta fijar el sentido de la representación de una zona pacífica, ante un externo que trae violencia, solo por su condición de subalterno de la paz liberal y de las prácticas violentas, es etiquetar el territorio entre buenos y malos. Si bien el subalterno reconoce las prácticas pacíficas de su nuevo hogar, lo hace, porque lleva dentro de sí una resonancia del conocimiento empírico de su paz y es capaz de pensar instrumentos pedagógicos cotidianos como la cultura, la música y otras expresiones que permiten experimentar la frontera en su dimensión de encuentros de cultura y costumbres, que se ven representados en la narrativa del mismo Carlos:

A mí me gusta la cultura, aquí la gente le gusta la cultura, la música, el arte. Yo haría una combinación de todo en un solo lugar, por ejemplo en este parque yo traería malabaristas, músicos, pintores, teatro, de todo un poquito que sea cultural. Que los niños, que todo el mundo venga y comparta con las personas que hay aquí, que vengan invitados de otros departamentos, gente importante, gente que se haya caracterizado por sobresalir y que eso sea un atractivo [...] Sería bueno hacer regularmente un concierto con artistas de aquí y de allá, cassetas de artesanías de aquí y artesanos de allá, sería fenomenal y atraería mucho turismo pero es súper complicado con las autoridades de aquí realizar eso... Fuera un festival chiquito aquí de cultura, de unión colombo ecuatoriana, un día en el año sería muy bonito (Entrevista, Tulcan, 2014).

Por el contrario, el contexto que dice ser pacífico es un híbrido que se acostumbró a la normativa, donde la construcción del conocimiento y del aprendizaje está controlada por la administración cartesiana y bancaria. Es un espacio donde el “Otro” no tiene cabida, porque ya la rutina controla todo desde la educación tradicional, como lo hace ver la funcionaria de una ONG local:

Aquí tuvimos una oportunidad de trabajar tanto con población refugiada como con población ecuatoriana, con docentes, con autoridades educativas, en sí con un aparataje del sistema educativo integral, pero focalizado. Y en ese contexto, la mayor preocupación es frente a los docentes que tren un sistema bastante tradicional de enseñanza, y en nuestro país específicamente era el tema generacional, con edades muy avanzadas. Había casos donde en una parroquia encontramos un docente que ya estaba jubilado hace muchos años, pero él no quería abandonar las clases, quizás era mucho amor a la educación, pero sentimos que realmente les afectaba a los niños, a los adolescentes el método. De hecho ya no se le entendía lo que hablaba, lo que escribía, porque las condiciones de una persona con edad avanzada no permiten transmitir lo que debería (Entrevista Irene CNR, Tulcan, 2014)

Ese diálogo entre lo local e internacional debe renovar las prácticas de la paz impuestas, para mudarse al reconocimiento de la experiencia de local, donde el subalterno pueda ser protagonista de su propio conocimiento de paz, proceso que ya vive, como lo afirma Néstor, “la cultura de paz sería primordial, pero organizaciones que nos hayan ayudado en este sentido, no; ni los ministerios de acá, todo ha nacido de nosotros mismos” (Entrevista, Tulcan, 2014). Estas apuestas pedagógicas deben pasar para transformar los talleres de las organizaciones internacionales, las cuales no deben depositar simplemente conocimiento, dado que

“ellos nos ayudan es a que sepamos cuales son nuestros derechos y deberes, pero respecto a la paz; para que tengamos armonía, no” (Ibídem).

Crear conocimiento conjuntamente con el subalterno es una dimensión que se ofrece en el intercambio cotidiano de sus propias ideas y prácticas de paz, como lo comenta Carlos, “yo creo que no solo a la asociación, yo creo que a todas las personas nos cae bien en manos esa palabra de vivir en paz, tranquilidad; o sea es algo positivo uno instruirse para un bienestar para los demás personas y para uno mismo” (Entrevista, Tulcan, 2014). Por tanto, la cultura y la educación para la paz, –prácticas que ya se vienen haciendo, pero que no tienen la suficiente fuerza ni conciencia de la transformación que podrían ocasionar en el territorio fronterizo– son muestra de un nuevo modelo que facilita la integración entre las comunidades refugiada y de acogida.

Las estrategias de la paz subalterna reclaman la cultura y los espacios de integración con el fin de consolidar su mundo en lo local que Néstor, como refugiado, lo cuenta: “hacemos eventos deportivos; a nuestra organización la conocen por eso, se hace un campeonato anual de fútbol, integramos todas las organizaciones, sean públicas o privadas, barrios y policías” (Entrevista, Tulcan, 2014). De esta manera, donde hay reconocimiento mutuo, los estereotipos se rompen o fragmentan, y se crean nuevas relaciones entre locales e instituciones.

Este camino de la integración que promueven los refugiados no puede ser ficticio, tiene que ser genuino. De ahí que el subalterno utilice el baile como mecanismo de diálogo, de ahí que el subalterno comparta los platos de su región, o se dé a la tarea del juego y del deporte, dado que son prácticas culturales desprovistas de cualquier imaginario violento. Es por el contrario, el núcleo de los iguales en espacios no institucionales que descolonizan o

deconstruyen las normas para ver al “Otro” como posible foco de paz.

El año pasado celebramos el 20 de julio, estuvimos en el parque. Le pedimos permiso al señor alcalde y él nos facilitó una concha acústica, hicimos comidas tradicionales, la pasamos chévere ese día. El 7 de agosto hicimos otra, trajimos cantantes y nos divertimos, hicimos concursos de baile, salsa, cantamos, [...] también hacemos eventos deportivos; nuestra organización la conocen por eso, se hace un campeonato anualmente de fútbol, integramos todas las organizaciones, sean públicas o privadas, barrios, policías... (Entrevista a Néstor, Tulcan, 2014)

Comida, baile y juego son también mediaciones pedagógicas de la paz subalterna, pero lo son por el vínculo ancestral que tienen. Dado que antes que las instituciones gobernaran y colonizaran, existía como parte de la vida cotidiana el intercambio cultural. Potenciar estas mediaciones pedagógicas, es potenciar el diálogo local; es apostarle a la descolonización de una paz impuesta y es también, por mucho, favorecer el intercambio cultural y la paz comunitaria. Este tipo de integración también se vive entre comunidades de acogida y refugiados, porque a los ecuatorianos les gusta que los inviten a bailar, “les gusta cómo se baila la salsa, el vallenato, le ponen como sabor porque ellos bailan, pero fríos y quieren que se les enseñe” (Ibídem) con estos bailes “se sienten parte de nosotros y uno gana respeto” (Ibídem). Además del baile, el intercambio cultural ocurre por medio de la comida, dado que “la comida colombiana les encanta” a las comunidades de Tulcán, del mismo modo las comunidades locales ofrecen al refugiado “comidas que ellos hacen, riquísimas; nos invitan a comer fanesca y al probarla, nos encantó. La cola morada nos gusta bastante, en eventos, en fiestas... el horneado que yo en Colombia nunca había

probado” (Ibídem).

Estos intercambios culturales recuerda que la frontera, que la periferia, es fuente de nuevas prácticas de afuera hacia el centro; que pueden ir encaminadas a aportar a otros procesos de paz desde abajo, como se hizo mención pasada de los lados colombiano y ecuatoriano. Y lo son, porque constituyen encuentros y combinaciones nuevas que recuerdan la borradura de las administraciones estatales, y traen para sí los conocimientos ancestrales que ya existían en la región. Los indígenas pastos y las mingas son sinónimos de costumbres compartidas que recuerdan que desde tiempo atrás ya se construía paz subalterna. Es por tanto, que este conocimiento ancestral se necesita como mediación pedagógica de nuevo, que destierre las representaciones que la violencia ha intentado fijar sobre los refugiados. A este respecto, Carlos como refugiado cuenta que:

...hay 20 ecuatorianos y 20 colombianos en un curso, y todos nos iban a dar una ayuda para nuestro emprendimiento, proyectos productivos, entonces comenzamos a hacer eso, nos conocimos entonces los ecuatorianos les preguntábamos que pensaban de nosotros “una belleza, uno lo que tiene que hacer es conocer a la gente y no tiene por qué estar juzgando”. “Y ustedes que piensan de los ecuatorianos”, ‘igual, ustedes son unas grandes personas’, la primera impresión no es la que cuenta si no que uno tiene que ir palpando poco a poco... (Entrevista, Tulcan, 2014).

Lo anterior no debe llevar a pensar en la construcción de un concepto de paz institucional y rígida; todo lo contrario, este aporte comunitario y social es múltiple, porque múltiple es su origen. Son varios tipos de paz, no la paz. Solo que las mediaciones

pedagógicas sí darían un lenguaje común a todas esas visiones que emanan de lo cotidiano y lo contextual:

El proyecto no solo era un país en paz si no también una familia en paz, un hogar en paz, una escuela en paz, porque por ejemplo en Estados Unidos hay paz, pero sale un sanguinario por allá a matar a todo mundo y eso no es paz. La mentalidad que ellos tienen de lo que es la paz es otra, entonces hay que empezar a cambiar la mentalidad desde los niños, desde la guardería, desde las escuelas, desde la mediana infancia, desde la universidad. En la universidad a nosotros no nos enseñan valores, nos enseñan todas las materias técnicas, teóricas y prácticas, pero a la hora de mirar qué valores poseemos frente a nuestra profesión, la ética se ha perdido muchísimo, no les importa ni siquiera a los profesores dictar ética (Entrevista a Carlos, Tulcan, 2014).

Sin embargo, concebir a un refugiado colombiano que hable y promueva la paz es algo que puede traer resistencias entre las instituciones o comunidades de acogida según comenta una funcionaria de una ONG: “que un colombiano venga a enseñarnos paz en el Ecuador cuando ellos han salido del conflicto, sería toda una confrontación de sentimientos” (Entrevista a Irene CNR, Tulcan, 2014). En la misma narración ocurre un estado de conciencia que lleva a esta misma funcionaria a decir que “no podría tener mejor efecto que un colombiano refugiado producto en el Ecuador de la violencia colombiana, hablando de paz; aunque puede ser muy complejo y que eso debería ser a largo plazo” (Ibidem). Esta tensión interna en la narrativa demuestra que se ha encajado al refugiado colombiano dentro de un marco, el cual es necesario sacarlo para reconocerlo como agente de prácticas pacíficas que pueden aportar a lo local.

La comunicación entre la asociación de refugiados, que actúa como una red, expande su conocimiento a otros procesos con refugiados al interior de Ecuador, donde se están creando otras asociaciones de refugiados colombianos. Néstor recrea este proceso de la siguiente manera: “en Lago Agrio hay una asociación en proceso que estamos ayudando, otra en San Lorenzo y otra en Quito. En Santo Domingo estamos viendo si hay posibilidades de ayudar” (Entrevista, Tulcan, 2014). De igual manera, se están transmitiendo las prácticas de integración local como el deporte, porque “el deporte es esencial, hasta nos han copiado dentro del mismo Ecuador organizaciones que están queriendo así empezar, porque es muy bueno” (Entrevista, Tulcan, 2014).

La paz del subalterno también hace referencia a la Colombia que se encuentra allá, en otro territorio: “la paz en Colombia, pues hombre, me gustaría porque en realidad, pues uno desde hace tiempo esta acá, la tierrita de uno es la tierrita y uno quisiera que se normalizara, que hubiera oportunidades para uno volver con los suyos y estar tranquilo.” La misma asociación ha reflexionado sobre los temas de paz en Colombia, y Néstor habla sobre el proceso de negociación entre el gobierno y la guerrilla de las FARC:

Nosotros hemos estado conversando en muchas veces en la asociación como nos gustaría que se diera la paz en Colombia, pero la paz de la cual se está hablando actualmente no va hacer una paz directa porque es con un solo grupo, las cabezas, y el ¿resto qué?” [...] nos gustaría que para la paz nos tuvieran en cuenta, porque somos los principales perjudicados, nos ha tocado no solo desplazarnos internamente sino salir a otro país a solicitar refugio debido a la guerra (Entrevista, Tulcan, 2014).

Es importante que el refugiado no solo esté aportando al

territorio pedagogías de la integración, sino que esté mirando al lugar de procedencia, porque por la experiencia que vive en la frontera, puede ser líder de paz al interior del país que dejó –si es que en algún momento puede retornar. En otras palabras, la experiencia de la paz subalterna no termina o se funde en un contexto determinado, sino que migra, se desplaza, se refugia con el ser humano que la porta, si éste ya consigue entender sus prácticas culturales, simbólicas y de lenguaje como mecanismos para la paz cotidiana.

Conclusiones: comentarios desde paz subalterna

Los aportes de Richmond y Fontan ofrecen pistas y rutas en el camino decolonial de las grandes teorías tradicionales y hegemónicas de los estudios de paz y las prácticas de la paz liberal. Sin embargo, la universalización de los aportes de los autores puede repeler o esquivar otros lugares de enunciación, como Latinoamérica que suele ser heterogénea y fragmentada en sus posturas; esto debido a que sus discursos son emitidos dentro de círculos y dispositivos propios de sujetos en movimientos y con una contextualización indígena/colonial. Al respecto, Edward Said, en *Orientalismo*, y Walter D. Mignolo en *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, presentan la importancia de los lugares de enunciación. Para ellos, los discursos son emitidos desde puntos geográficos, culturales y políticos concretos, de tal manera que no son neutros, al tiempo que guardan representaciones cargadas de significados y significantes, que hacen del discurso emitido un rasgo identitario de la cultura, ya sea para representar a “Otro” o para presentarte a sí mismo.

En esa medida, habría que recomponer los lugares de enunciación de los estudios de paz desde y para Latinoamérica, en una

suerte de repensarse a sí misma, sin el peso de la colonización y del poder hegemónico (paz liberal). El avance y el desarrollo de los estudios subalternos de paz se localizan desde planos y fronteras que necesitan seguir siendo rescatadas y enunciadas; tal vez en el mismo horizonte desde donde se han venido reposicionando proyectos desde abajo, como los estudios culturales, de género y subalternos (latinoamericanos), que de manera genealógica hicieron ver cómo ancestralmente ya se estaban llevando a cabo estos saberes en la región.

Lo mismo podría suceder con los postulados y estudios de paz latinoamericanos, que en un escape pedagógico encuentran su engranaje, o vías de expansión, en subjetividades como las de los refugiados colombianos: comunidades desde abajo y periféricas que emiten sus prácticas y discursos de paz en contextos locales, que abren grietas y poros en las fronteras geopolíticas y culturales. Son los subalternos de la paz un esbozo, una ventana, de lo que tendrían que seguir reflexionado los estudios de paz latinoamericanos. Sin duda, al intentar darle desarrollar análisis desde la subalternidad y los estudios de paz se tendrían que evitar errores ya abordados por otros teóricos sociales y orgánicos en otras disciplinas (como Miguel Barnet, 1968, Ángel Rama 1992 y John Beverley, 1992, entre otros)⁸, donde el académico, queriendo ser un medio para darle voz a los sin voz, termina reproduciendo los esquemas de poder que no le permiten hablar al subalterno —es decir, por querer dar voz, silencian y borran al mismo subalterno, en un círculo de violencia que Spivak (1983) llama “violencia epistémica.”

Desde el lado ecuatoriano también se están llevando a cabo iniciativas valiosas que ayudan a reforzar la cultura de paz; sin

8 Ver “La voz del otro: Testimonio, subalternidad y verdad narrativa”, eds., número especial de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 36, y “El Testimonio en la Encrucijada”

embargo, no hay comunicación de las regiones a la frontera ni de la frontera a las regiones. Muchas veces los colombianos son reconocidos más por el conflicto armado que por los movimientos por la paz que han promocionado por tanto tiempo. Aunque exista esta movilidad por la paz y lleguen a ser visibles algunas experiencias en la zona de frontera, es importante que exista una comunicación de intercambio de la periferia-frontera a las regiones para consolidar trabajos y actividades que refuercen los espacios de paz subalterna.

Subalterno, paz, cultura y frontera son dispositivos móviles que reúnen condiciones y miradas refrescantes para los estudios de paz actuales. Todos guardan una impresionante carga de pedagogías cotidianas que conectan experiencias y encuentros necesarios para superar estereotipos, conflictos, representaciones o violencias que habitan en un territorio. De igual forma, concebir un modelo desde abajo es integrar las mediaciones pedagógicas que el subalterno de la paz viene desarrollando y que le han permitido seguir adelante con su vida de manera digna. Estas prácticas que nacen en contextos de necesidad, rebaten la idea de que el subalterno, por estar tratando de sobrevivir y por ocupar el último escalón de la pirámide (Lederach 1998), no lanza resistencias y resonancias útiles como para configurar condiciones de paz.

Néstor, Carlos, Luis y Ricardo son voces que representan un número significativo de subalternos en la frontera colombo-ecuatoriana; sus narraciones recrean el mundo, las prácticas, las resistencias de la asociación de refugiados Nueva Vida. Superar los estereotipos ha sido uno de los objetivos principales de los refugiados en la Frontera Norte. De la misma forma, se les reconoce que gracias sus redes de apoyo y solidaridad, la información se ha multiplicado y se ha hecho un acompañamiento a otros colombianos que atraviesan la frontera sin conocer nada sobre sus derechos ni sobre cómo rehacer su vida.

Bibliografía

- ACNUR. (2012). La situación de los refugiados en el mundo: En busca de la Solidaridad. En línea: http://www.acnur.es/PDF/sowr_resumen_20121213192819.pdf
- Andrade, H. (2005). Pacto local de paz. En Línea http://saliendodel-callejon.pnud.org.co/buenas_practicas.shtml?x=7621
- Asensi, M. (2006). Entrevista a Gayatri Spivak Nuevas Ropas para el Esclavo, Clarín. En línea: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2006/04/08/u-01173250.htm>
- _____. (2009). La subalternidad borrosa: Un poco más de debate en torno a los subalternos. Barcelona, (1 ed. 1988). En línea: http://www.macba.cat/PDFs/spivak_manuel_asensi_cas.pdf
- Benavidez, L. (2013). Expectativas de futuro de la población colombiana refugiadas en las ciudades de Ibarra, Lago Agrio y Esmeraldas. Quito: Edi. FLACSO y ACNUR.
- Cetina M. (2010). “Vecindad y Conflicto: una perspectiva de las relaciones entre Colombia y Ecuador.” En Revista de Estudios Latinoamericanos, N.50, enero-junio. México.
- Espinosa, R. (2006). “Anotaciones sobre los discursos en torno a la frontera colombo-ecuatoriana.” En: Rev. Comentario Internacional N. 6. I semestre 2006.
- Fonta, V. (2012). Descolonizando la Paz. Pontificia Universidad Javeriana Cali. Edi. Sello Javeriano. Traducción Claret Cicneros. Cali.
- Lederach, P. (2007). Construyendo la paz: Reconciliación sostenible en sociedades divididas. Bogotá: Edi. Códice.

- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Edi. Akal. Madrid. Traducción de Cristina Vega.
- Mac Ginty, R. & Williams, A. (2009). *Conflict and development*. Routledge.
- Mac Ginty, R. (2010). Hybrid Peace: The Interaction Between Top-Down and Bottom-Up Peace. *Security Dialogue*, 41(4), 391-412. <https://doi.org/10.1177/0967010610374312>
- Mac Ginty, R. (2011). International Peacebuilding and Local Resistance. *Rethinking peace and conflict studies*, pp. 19 – 46. <https://doi.org/10.1057/9780230307032>
- Madhav Joshi, Sung Yong Lee & Roger Mac Ginty (2014) Just How Liberal Is the Liberal Peace?, *International Peacekeeping*, 21:3, 364-389
- Ortega, C y Ospina O. (2012). No se puede ser refugiado toda la vida... Refugiados urbanos: el caso de la población colombiana en Quito y Guayaquil. Edi. FLACSO, Sede Ecuador.
- PNUD. (2010). Nariño: análisis de la conflictividad. Impreso. En línea: <http://www.undp.org/content/dam/undp/documents/projects/COL/00058220/Analisis%20conflictividad%20Nari%C3%B1o%20PDF.pdf>
- Richmond, O. (2011). Resistencias y Paz Postliberal. *Rev. Relaciones Internacionales*, No. 16, febrero. GERI-UAM.
- Spivak, G. (2003). “¿Puede el Subalterno hablar?”. *Rev. Colombiana de Antropología*. V. 39. Enero-diciembre. Bogotá. En línea: http://bilboquet.es/B8/DOC/spivak_puede_hablar_lo_subalterno.pdf
- Szurmuk, et. (2010). “Frontera”, En: *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Siglo xxi editores, s.a.
- Lederach, P. (2000). *El Abecé de la Paz y los Conflictos: educa-*

ción para la paz. Madrid: Catarata.

Mignolo, W. (2001). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. Edi. En castellano: Cosmópolis: el trasfondo de la Modernidad. Barcelona: Península. En línea: http://www.macba.cat/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf

Gramáticas para el reconocimiento de la paz en los discursos de la descolonización

Luis Javier Hernández Carmona¹

Resumen

Pretende esta aproximación ontosemiótica discurrir sobre una concepción contra hegemónica de los discursos de la descolonización en torno a la paz, para indagar sobre las relaciones de significación a través de las gramáticas del reconocimiento a establecerse como mecanismos de movilidad argumental entre núcleos temáticos y bordes enunciativos que reivindican la presencia del sujeto sobre el tradicional acontecimiento histórico de la dialéctica colonizadora. Para ello, los planteamientos teóricos-metodológicos apuntan hacia lo comunitario como epicentro generador de alternativas para asumir pedagogías subversoras que permitan el reconocimiento plural del sujeto desdoblado en compromiso y acción social reivindicadora de los más nobles intereses colectivos.

Palabras clave: paz, gramáticas, reconocimiento, pedagogía, comunidad.

Abstrac

This ontosemiotic approach intends to run on a conception against hegemonic of the discourses of decolonization around peace, to

1 ULA-LISYL-Venezuela

inquire about the relations of significance through the grammars of recognition to be established as mechanisms of argumentative mobility between thematic nuclei and enunciative edges that they claim the presence of the subject on the traditional historical event of the enunciative dialectic colonizer. For this, the theoretical-methodological approaches point towards the community as the epicenter generating alternatives to assume subversive pedagogies that allow the plural recognition of the subject unfolded in commitment and social action vindicating the most lofty collective interests.

Keywords: peace, grammars, recognition, pedagogy, community.

Introducción

Reconocerse, ser reconocido, reconocer, son principios enunciativos fundamentales para la ontosemiótica en su afán argumental, los cuales conducen a la creación de sistemas simbólicos para lograr el establecimiento de relaciones de significación sostenedoras del proceso imprescindible para la funcionabilidad signíca de las sociedades. Así la cultura intenta estructurar sistemas de reconocimiento, que para efectos de esta propuesta, llamaré *gramáticas*, al procurar sistematizar los diferentes intentos por estructurar bases para enfocar las posibilidades interpretativas a partir de referencialidades culturales articuladas específicamente en tres espacios vitales de interacción: el íntimo, el privado y el público.

Entendidas estas referencialidades culturales a manera de posibilidades para inferir relaciones de significación a través del planteamiento de ejes temáticos que permitan interaccionar desde diversas posiciones enunciativas, en las cuales, el sujeto transfigurado en instancia enunciativa ocupe espacios de privilegio al representar el agente dinámico a diversificar y diversificarse dentro de esas relaciones de significación a generarse por medio de la asunción de la cultura reconocida mediante la construcción de gra-

máticas; gramáticas distendidas entre los núcleos del poder establecidos o discursos colonizadores, o en los bordes de esos núcleos para impeler sobre ello, o descolonizadores.

Bajo estas premisas la interpretación propuesta está caracterizada por la asunción de bordes temáticos a ser referidos mediante su tránsito hacia la configuración de núcleos de significación siempre subversores de las prácticas discursivas establecidas por los discursos colonizadores y hegemónicos en cuanto a la configuración signica-simbólica de los conglomerados sociales, políticos, culturales, religiosos o simbólicos que competan al momento de plantear las variables temáticas, que en esta oportunidad giran alrededor del concepto de paz y su particular inserción a modo de gramática del reconocimiento en los discursos de la descolonización.

De esta forma surge el reconocimiento a modo de construcción referencial para poder discernir sobre diversos conglomerados y colegir la cultura dentro de sus más profundas acepciones. Pues la vinculación referencial pretendida permite orientar los enfoques en función de la gramaticidad² la agramaticidad³; dos ver-

2 A partir de la Ontosemiótica, la gramaticidad no está referida a la estructura discursiva como comúnmente suele entenderse, sino a la conjunción de diversos factores y elementos de los órdenes representacionales que involucran núcleos temáticos e incluyen en interacción dialógica a sujetos enunciantes, textos, contextos y referencialidades para la construcción de decodificaciones que sirven de base estructural a las sociedades para su sostenimiento mediante el orden simbólico-referencial; sostenimiento, sin lugar a dudas imprescindible al momento de formular interpretaciones o intentar proponer vías argumentales. De esta forma, al hablar de gramaticidad surge la acepción profundamente dialéctica a modo de reconocimiento de isotopías generadoras de significación.

3 Mientras agramaticidad implica el desplazamiento de otras gramáticas no convencionalizadas por los discursos del poder que se mueven hacia bordes de la significación para constituirse en alternativas que en cualquier momento implosionan los centros temáticos establecidos. Todo ello para significar la lógica e imprescindible movilidad signica-simbólica dentro de las codificaciones culturales, las cuales nunca serán constructos inamovibles, sino más bien, perfectamente permeables para su constante renovación y resignificación. La acep

tientes asumidas dentro de un mismo espacio de interacción para posicionar valores argumentales, reiterados por la *paz* y sus múltiples fisonomías adquiridas dentro de las gramáticas del reconocimiento sígnico-simbólico; siempre sostenidas dentro de la cultura y nunca como simples términos acomodaticios que en momentos intenta justificar lo injustificable bajo las égidas de los discursos hegemónico-colonizadores.

Siendo estos discursos colonizadores el prototipo de la desubjetivación de los individuos para su conveniente manipulación según los intereses de la clase dominante, por lo que siempre será fundamental referir la gramaticidad y agramaticidad de la cultura como formas de interacción de los ejes temáticos o isotopías para establecer formas argumentales; e indudablemente esas interacciones forman parte de los procesos de reconocimiento, a ser entendidos con base a sus desplazamientos por las redes de significación a establecerse mediante la dinamicidad cultural.

Por lo cual los procesos de reconocimiento encarnados en gramáticas o diversificaciones sígnicas pasan a engrosar las múltiples oportunidades para hacer enfoques desde el complejo campo enunciativo, específicamente, con la potencialidad de la discursividad en cuanto coadyuvante de intereses, posiciones, posibilidades de interpretación a partir de un elemento específico, y mediante él, plantear mecanismos argumentales que aporten nuevas referencias a determinado tema.

Por ello, en este planteamiento, todos los esfuerzos están concentrados en el tratamiento de las gramáticas para el reconocimiento de la paz en los discursos de la descolonización a modo de formas alternativas para ir más allá de la concepción etimológica del término y consustanciarlo con la cultura; la cultura de

ción de bordes permite vislumbrar las gramáticas de los bordes para puntualizar la constante dinámica entre lo aparentemente constituido y lo constituyente-subversor.

paz como vehículo para el fortalecimiento de las posiciones descolonizadoras frente a la hegemonía del poder que asume indudablemente tentativas colonizadoras para expandirse, consolidarse y perpetuarse en detrimento de las grandes mayorías, las culturas originarias y todo aquello que toque muy de cerca al sujeto en sus procesos de reconocimiento.

Porque al hablar de gramáticas del reconocimiento, estamos aludiendo a la reivindicación discursiva del sujeto, que a su vez, represente la reivindicación de la cultura fundamentada por medio de la arquitectura sensible, desprendida de los sesgos estrictamente racionalistas y consustanciada con los seres enunciantes-atribuyentes de la significación sin dejar de ser seres conscientes de su subjetividad trascendente a convertirse en acción individual-colectiva que rompe con los moldes hegemónicos de los discursos colonizadores.

Entonces la incorporación de lo trascendente-subjetivo a la estructuración sígnica de las gramáticas del reconocimiento, hacen de la paz un complejo campo de interacción para desbordar esquemas preconcebidos bajo las manipulaciones de los discursos del poder y sus afanes de dominación. Por lo que lo trascendente-subjetivo implica en este aspecto la funcionabilidad agramatical a convertirse en una gramática del reconocimiento orientada a la construcción de verdaderos discursos descolonizadores más allá de la simple retórica conceptual, e impregnados de acción comunicativa efectiva al ser fundamentalmente estructurada por el reconocimiento del ser enunciante consigo mismo y con el otro.

Veamos pues cómo desde la ontosemiótica es posible plantear la paz a modo de isotopía concatenante de gramáticas del reconocimiento dentro de los discursos de la descolonización para soportar bajo el recurrente e imprescindible proceso de gramaticidad/agramaticidad, otras formas argumentales fundamentadas en el sujeto enunciante a reconocerse y ser reconocido mediante las

Gramáticas para el reconocimiento de la paz en los discursos de la descolonización
relaciones de significación contenidas en la dinámica discursiva.

La cultura como dialéctica gramatical

Bajo la premisa, *la gramática no se decreta sino se constituye mediante la interacción dialéctica*, quiero referir las implicaciones de las construcciones discursivas en todo proceso simbólico-cultural para de esta manera inferir sobre la constitución de codificaciones a convertirse en estamentos fundamentales de una cultura; estamentos que permitirán no sólo su consolidación como tal, sino su expansión y enriquecimiento al interactuar con otras culturas a través de las movibilidades referenciales articuladas por los procesos de asimilación y reconversión.

En tal sentido la interacción cultural manifestada en la dialéctica enunciativa implica la transversalización de referencialidades⁴ que van soportar la configuración-codificación de gramáticas atinentes a reconocer la circulación signica-simbólica para desde allí, producir interpretaciones, bien sea a partir del sujeto, los textos o las contextualidades, pero siempre interactuando más allá de simples denominaciones de centro y periferia. Porque desde esta perspectiva sería preferible definir los espacios de la representación a través de núcleos temáticos generadores de lo que más adelante llamaremos gramaticidad/agramaticidad o procedimientos de construcción simbólica dentro de los ejes de la representación sociocultural.

Lo cierto es que el reconocimiento tenderá hacia las dife-

4 La transversalización de referencialidades o referencial, está asumida como se manejan las isotopías o ejes temáticos convenidos en la interpretación de un acontecimiento determinado. Siendo el acontecimiento el núcleo temático del espacio enunciativo, que nunca va a ser único, sino está sostenido por la alterabilidad signica-simbólica inherente a la dinámica enunciativa. La transversalización la propone el texto y la delinea el sujeto y sus criterios enunciativos-argumentativos.

rentes percepciones o asimilaciones del acontecimiento dentro de una determinada circunstancialidad enunciativa, marcada esta por diferentes elementos deflectores, entre los que se pueden mencionar: el sujeto en sus posicionalidades patémico-sociales, la configuración textual como escenario de los sistemas de representación comunicativa y las contextualidades sociohistóricas explícitas e implícitas que sirven de marco referencial para la generación de las gramáticas de reconocimiento.

Pues todo espacio de la representación (social, político, económico, cultural, religioso) crea sus específicas gramáticas para reconocerse y ser reconocido, además de garantizarse su permanencia en los tiempos y espacios enunciativos, para de esta manera conformar sistemas de sostenimiento de una gramaticidad a enriquecerse mediante la circulación dentro de la dialéctica enunciativa. Gramaticidad que en momentos subvierte los órdenes simbólicos para luego constituirse en modelo o paradigma sustentador de variadas posibilidades argumentales o principios epistémicos devenidos en discursos del poder; figuración que pudiesen ser ilustrados a través del tránsito de las utopías hacia la consolidación ideológica, donde son alterados los principios básicos y fundamentales de los propósitos emprendidos.

Asimismo podemos pensar en la gramaticidad constituida a partir de la historia conmemorativa y su influencia determinante en el curso de la humanidad para el establecimiento de modelos y paradigmas sustentadores de los discursos del poder; en los cuales, el acontecimiento rebasa todos los elementos constituyentes de la dialéctica enunciativa para convertirse en la profunda ruptura del sujeto con respecto a su devenir por medio de la ajenidad y el distanciamiento de lo que debiera ser consustancial con ese sujeto. Aún más, esa gramaticidad de la historia conmemorativa funda paralelamente estamentos ético-morales que son utilizados para la sujeción de los individuos a un determinado espacio social y res-

ponder ciegamente a los propósitos de las hegemonías discursivas.

Inclinándose la balanza hacia la historia entretejida con base en las exclusiones y disecciones de acontecimientos históricos que lleven a legitimar, convalidar o apuntalar discursos del poder que utilizan las gramáticas de la historia a modo de ente censor y coaccionante en nombre de una herencia bélica-gloriosa como instrumento para delinear acciones y conductas. Indudablemente esa gramaticidad forma parte de una gramática que indudablemente podemos caracterizar como *gramática del acontecimiento*, en la cual lo más importante está centrado en el hecho referido desde su contextualidad y no a partir de los entes ejecutores del mismo.

Al respecto el acontecimiento se hace autosuficiente dentro del espacio enunciativo para crear elementos sostenedores a través de una autonomía otorgada por su valía para el colectivo, constituyéndose en base esencial para el encadenamiento histórico-referencial. Esto ha ocurrido al momento de enunciar la historia particularizada por el hecho bélico que por sus matices de extraordinario desvinculan a los sujetos históricos de la causalidad enunciativa para convertirlos así en seres cargados de una heroicidad angustiante, encajada más dentro de lo extraordinario o lo fantástico. Desvirtuándose de esta forma el sentido pedagógico sensible para volcarse hacia la dominación ideológica.

Así los paradigmas educativos se gramaticalizan específicamente soportados por los requerimientos del Estado docente y sus propósitos socializadores y de incorporación al sostenimiento de gramáticas de la coerción que lo hacen reconocerse y ser reconocido a través de específicas codificaciones alentadas por la colonización, para de esta manera, poder institucionalizarse y corresponderse con supuestas concepciones ético-morales que van en detrimento de los principios elementales de las libertades individuales de poder interactuar bajo los principios de la equidad.

Indudablemente estas gramáticas del acontecimiento están fundadas en el pasado histórico, y las únicas probabilidades de sobreponerse a él es a partir de los procesos de resignificación que permitan la redimensión de esas gramáticas del sujeto mediante la incorporación de otras gramáticas sustentadas por los sujetos enunciantes, a las cuales, designaremos como *gramáticas del sujeto*, e integraremos específicamente a los discursos de la descolonización para evitar su anquilosamiento dentro de la razón cercenadora de los discursos del poder hegemónico-colonizador, tal cual ocurre con la historia conmemorativa a modo de respuesta y sustentación a esos discursos depredadores de la conciencia de los hombres y las comunidades.

Al respecto, la permanencia o duración discursiva de las gramáticas, bien sea del acontecimiento o del sujeto, implica la capacidad de resignificación que conlleva a la constitución simbólica de las mismas; todo ello encauzado en el reconocimiento a modo de vehículo para su circulación-consolidación alrededor de las configuraciones culturales impelidas a través de la movilidad referencial entre los núcleos temáticos y los bordes de complejión sígnica-simbólica. Puesto que los aludidos bordes al ser referenciados a partir de esta complejión, atañen a las funciones de complementariedad antagónica que adquieren cuando interactúan por medio de la movilidad referencial.

Con todo ello no se trata de caer en extremos divisorios para segmentar los acontecimientos y presentarlos aislados de las acciones del sujeto, o en caso contrario, caer en sentimentalidades contingentes para potenciar erróneamente al sujeto dimensionado exageradamente sobre el acontecimiento; se trata de inferir el equilibrio dialéctico de la partes involucradas, en sus roles de coautores de las gramáticas del reconocimiento a manera de posibilidades constituyentes de significación e interpretación a partir de los discursos de la descolonización.

Aún más, las gramáticas colonialistas o del acontecimiento han visto las gramáticas del sujeto a manera de agramaticidad, pues no convienen en su devenir enunciativo por postular principios subversores ante los correlatos alienantes que soportan estas gramáticas colonizadores con sus bases argumentales. Mientras que las consideradas agramaticidad vinculan al sujeto a partir de la subjetividad trascendente a manera de principio interpretativo para reconocerse y ser reconocido en el sí mismo y con el otro; mediante las divergencias convergentes que alimentan la dinámica intersubjetiva.

Por medio de la agramaticidad procuramos la reinscripción del sujeto enunciativo a partir de reconocerse ente activo, cambiante y dinámico, e intentar ser reconocido como parte integrante e interactuante del conglomerado al que pertenece, con quien está comprometido por convicción materializada en los valores auténticos de la colectividad a servir de enmarque enunciativo; valores soportados por los principios de la ancestralidad y sus bases de argumentación recurrente, cambiante y resignificante que redime los espacios de la significación.

Ello ocurre con los discursos de la descolonización, quienes a través de rebordes sgnicos-simbólicos trastocan los modelos hegemónico-colonizadores, al proponer caminos alternativos más allá de la subalternidad para enfocar diversos aspectos de la dinámica social, política, económica cultural, religiosa o simbólica, mediante la develación de núcleos temáticos que intentan ser negados, desplazados, excluidos o manipulados por los discursos del poder.

E indudablemente la paz a modo de núcleo temático de las dos gramáticas aludidas, ha adquirido diversas acepciones que en los próximos apartes intentaré detallar bajo las perspectivas del acontecimiento a manera de isotopía sociohistórica, y las correspondientes agramaticidades provenientes de la gramática del suje-

to o de la sensibilidad como recursos para la interpretación sobrevenida del reconocimiento del sí mismo en el otro.

Gramáticas del acontecimiento y gramáticas del sujeto; la itinerancia necesaria.

Desde este punto de vista de las gramáticas del reconocimiento la construcción discursiva se hace muy compleja al entronizarse a través de transversalidades referenciales que entretejen la madeja simbólica de cualquier conglomerado sociocultural. Pues todos esos conglomerados obedecen a reglas específicas en cuanto constitución simbólica, pues de ella depende las posibilidades de sostenimiento con respecto a las esferas del poder que garantizan la permanencia y reproducción dentro de los espacios enunciativos.

De allí que la construcción de gramáticas se hace consustancial con la dialéctica misma de la significación, e indudablemente de los propósitos de esta con respecto a las direccionalidades o ejecutorias delineadas por la acción comunicativa-ideológica, a fin de preservar las posibilidades de mantenimiento y reproducción. En consecuencia todos los engranajes se alinean para alimentar y sustentar determinadas gramáticas que paulatinamente van adquiriendo carácter hegemónico, hasta incluso convertirse en cuerpo jurídico para normar desde otras instancias los espacios de interacción del sujeto y sus entornos.

Toda gramática enfocada a partir de esta perspectiva pareciera convertirse en la práctica de una idealidad que nunca llega a materializarse, para quedarse anclada por los predios de la ilusión o la utopía, pero sin embargo alienta erróneamente posibilidades de realización para quienes permanecen excluidos de esas gramáticas, o más aún, son sometidos a través de sus implicaciones enunciativas, tal es el caso del aparato educativo cimentado por el

pensamiento hegemónico colonizador, donde las expectativas de los de abajo son completamente inexistentes frente a la verticalidad del poder constituido.

Si a ver, vamos, dentro de la circularidad hegemónica de los discursos colonizadores todo va a circundar un mismo destino, sencillamente todas las vías han sido hábilmente direccionadas para solidificar un tronco no tan común por sus alarmantes acciones desvinculantes, excluyentes y discriminatorias en cuanto las oportunidades que por derecho natural tienen todos los hombres a disfrutar de espacios equitativos que ofrezcan oportunidades de realización. Pues todos aquellos llamados agentes socializadores están comprometidos hacia la consolidación de ese poder hegemónico colonizador, hasta aquellos que en teoría están orientados por una subjetividad trascendente, tal es el caso de la Iglesia.

A tal paso cada quien construye la gramaticalidad adecuada a sus intereses, y en torno a la Iglesia y sus razonamientos de la espiritualidad, ya que las etimologías bíblicas parecieran perder en la acción cotidiana su sentido primigenio para convertirse en denotaciones que llegan a avalar las injusticias y las desigualdades, pues al connotarse con el plano político asumen más perspectiva ideológica-subyugante que mecanismo subversor y aspirante de la equidad inferida en la trascendencia espiritual.

Para ilustrar lo anterior recurramos a san Agustín y su denominación de paz superpuesta a una gramática del sujeto y no del acontecimiento a manera de eje detentador de la significación; más bien, de la concienciación del hombre frente a la espiritualidad de sí mismo, volcada en el otro; así:

La paz no es sólo ausencia de guerra y no se limita a asegurar el equilibrio de fuerzas adversas. La paz no puede alcanzarse en la tierra, sin la salvaguardia de los bienes de las personas, la libre comunicación entre los seres humanos, el respeto a la dignidad de las personas y los pueblos, la práctica asidua de

la fraternidad. Es la “tranquilidad del orden” (S. Agustín, civ. 19,13). Es obra de la justicia (cf Is 32, 17) y efecto de la caridad (cf. GS 78, 1-2).⁵

Ahora, cabe preguntarse, con el riesgo de quedarnos sólo en la forma retórica, ¿en la verticalidad del poder colonizador se nos habla de esa paz para construir una gramática del reconocimiento? Pues en su funcionabilidad dentro de una gramática cultural colonizadora, la paz es acontecimiento sucedáneo de la conflictividad o resolución de conflictos, donde pareciera establecerse la base iniciática del conflicto para poder alcanzar la paz como simple estado de acción social que lleva al sujeto a reconocerse no a través de sí mismo sino de un Estado garante de esa paz a través de la salvaguarda por las armas y el poder.

Ahora aparece en esta reflexión un elemento por demás relevante al señalarnos la gramaticidad del reconocimiento sostenida por la institucionalidad a manera de garante de esas perspectivas a materializarse en un determinado conglomerado, pues todo tiene que ser masificado para ser reconocido a través de las paradojas del no-reconocimiento y en función de gramáticas de la dominación; así los Estados reconocen la paz, pero no la garantizan, llegando a arrastrar el concepto a un convulso terreno de la aporía, o la indeterminación conceptual, pues adquiere visos de término comodín para ser acuñado según la conveniencia del momento enunciativo.

Soportados por esta perspectiva, será el Estado el ente providente de toda la gramaticidad para reconocerse y ser reconocido en función de un nosotros desproporcionado al atribuirse a los discursos del poder la mayor fuerza referencial; situación que hace totalitaria la visión del estado omnipresente que cerca e institucionaliza toda actividad del hombre para ser seccionada en particulares espacios de confinamiento. Tal ocurre con el arte y su reclusión en instituciones ‘oficiales’ o museísticas de vocación colonizadora

5 Catecismo de la Iglesia católica. p 506.

para cercenar las posibilidades de resignificar gramáticas del reconocimiento del sujeto.

Típica esta alusión cuando se trata de culturas originarias que al ser institucionalizadas ingresan a un reducto enunciativo donde toda la dialéctica natural queda constreñida al simple espectáculo de mostrar la inanición cultural detenida en el tiempo, para crear peligrosas fisuras dentro del continuum histórico. Creándose de esta forma una gramática del reconocimiento a partir de la extrañeza y la ajenidad, de esa cultura de las estampas y las anécdotas para seccionar lo más productivo-significante de ellas y convertirlo en agramaticidad, que hoy día es base fundamental de los discursos de la descolonización.

Así lo fundamental para el reconocimiento de los pueblos habita en las sombras de la institucionalidad, mientras la espectacularidad vacua, pero poderosamente efectiva, de las culturas foráneas es apostillada por profundas estructuras de sostenimiento para hacer de ellas gramáticas de la dominación, agentes enunciativos para el descentramiento de los sujetos con sus realidades consustanciales y su confinamiento dentro de sociedades del consumo y la explotación.

Devenida dentro de una dinámica similar, las nominaciones de paz o su práctica social pasa a convertirse en simple gramática de reconocimiento-sostenimiento de estructuras ideológicas institucionalizadas, siempre enfocadas sobre los perfiles partidistas-electorales como vías garantes de la conservación del poder. Conservación del poder soportada sobre la acepción de la paz a manera de castigo a cualquier intento cuestionador de las políticas o prácticas del poder, pasando el concepto a ser núcleo temático de la coacción y refundación de concepciones que nada tienen que ver con el orden etiológico del concepto soportado por la concordia, equidad y convivencia

No obstante a la trasgresión del significado de paz en esas gramáticas culturales para el no-reconocimiento del sujeto en sí mismo ni en el otro, ese consiguiente desplazamiento hacia bordes sígnicos-simbólicos de los espacios enunciativos genera la agramaticidad subversora que estará constantemente reclamando su puesto a modo de núcleo temático de otros discursos alternativos y resignificantes de los principios fundacionales de las isotopías trastocadas en las gramáticas del acontecimiento, manipuladas por los discursos del poder hegemónico-colonizador.

Con estas manipulaciones las gramáticas del reconocimiento se hacen pilares de una cultura falsaria, falsificada en sus más elementales principios para timar a los sujetos y embaucarlos a través de perversas intenciones enmascaradas por supuestos principios éticos. No obstante a esa disposición desde los discursos del poder, la dinámica enunciativa mediada por las transversalizaciones referenciales genera la agramaticidad a manera de antagonismo complementario que permite la resignificación de las exclusiones, desplazamientos, anulaciones y negaciones generadas por las gramáticas de los discursos del poder.

A estas gramáticas vamos a llamarlas de la sensibilidad o admonición simbólica, pues ellas resarcen los principios identitarios del reconocimiento a partir del sujeto y su incorporación dialéctica a los espacios enunciativos, generando una nueva gramaticidad o circulación-conformación epistémica en cuanto a la relación colonización/descolonización y sus referencialidades constituidas entre lo subalterno y la horizontalidad reivindicadora de los principios subjetivo- trascendentes del hombre y sus comunidades.

Al constituirse el tránsito simbólico a través de lo admonitorio sensible, las recurrencias de la espiritualidad comienzan a horadar las bases de la institucionalidad para rescatar de sus fríos muros y laberintos a la expresión patémica negada por las gramá-

ticas del acontecimiento y no-reconocimiento –dominación– del sujeto dentro de sus dialécticas sígnico-simbólicas. De esta forma son pertinentes las teorías bajtinianas sobre la cultura popular, o más bien, la cultura desacralizada mediante su carnavalización⁶, o la gran metaforización del cuerpo patemizado frente a las convencionalidades segmentadas por los preceptos ético-morales.

Reflexionado el asunto bajo estas circunstancialidades argumentales, las gramáticas de lo sensible logran rebordear los espacios enunciativos para resignificar lo convenido e institucionalizado por los propósitos colonizadores y redimensionarlo hacia nuevas transversalizaciones referenciales, y de esta manera, reatribuir la significación en espacios, de apariencia monolíticos e inamovibles como se ha querido denotar la tradición o la ancestralidad de las culturas de los pueblos originarios, para hacer que las contradicciones y antagonismos conformen complementariedades imprescindibles para la equitativa comprensión del fenómeno estudiado.

Consecuentemente con la paz y sus diferimientos entre gramáticas del acontecimiento y gramáticas del sujeto han surgido importantes revelaciones para apelar al reconocimiento encarnado en una forma atributiva-enunciativa que en realidad refleje lo contenido en la etiología del término más allá de los discursos del poder y la institucionalidad. Por supuesto, adicionado la dialéctica intra e intersubjetiva en la cual todos los sujetos enunciantes se ven inmersos al momento de interactuar como agentes dinámicos de la acción comunicativa, traducida ésta en la forma o vía de mediación entre ese sujeto, los otros y sus contextualidades.

⁶ Mijaíl Bajtín propone una concepción de la cultura desde las perspectivas del enmascaramiento del sujeto a través de la carnavalización, la parodia y la ironía para mostrar los agentes irruptores fusionados a partir del cuerpo como mecanismo de reconocimiento por excelencia, cuerpo que incluye e incorpora matices para una gramática alternativa a la ya preconizada por los paradigmas de la institucionalidad.

Por lo tanto al asumir la generación de gramáticas de lo simbólico o admonitorias de lo sensible, frente a los discursos hegemónico-colonizadores, estamos en presencia de la manifestación plena del sujeto a través de los espacios enunciativos desde donde puede manifestarse bajo principios de la equidad y la creación. De allí que la creación artística en todas sus expresiones y manifestaciones implique el mayor ejemplo de agramaticidad resignificante del reconocimiento del sujeto en su búsqueda de los principios identitarios individual-colectivos.

La manifestación plena del sujeto enunciante conlleva a la concienciación por parte de este de su participación activa en la construcción de la dinamicidad cultural a partir de las gramaticalizaciones suscritas a las potencialidades enunciativas surgidas como mecanismos configurantes de las relaciones de significación que dan cuenta de la circulación, reconfiguración y elaboración sistémica de postulados argumentativos, para que a través de ellos, pueda ser posible la movilidad referencial y su tránsito simbólico por los espacios del reconocimiento o el no-reconocimiento, según sean planteadas las premisas argumentativas y sus diferentes mecanismos de concepción teórica-metodológica, unas como gramáticas de lo simbólico y su admonición sensible; otras a modo de dominación.

Ya no se trata de reverenciar el acontecimiento a modo de paradigma ejecutor de acciones predeterminadas por la verticalidad del poder rindiendo cultos exacerbados a los pasados históricos; se trata de ir más allá del acontecimiento para promover la resignificación del mismo en medio de las relaciones de significación definidas por la transversalización referencial, o la forma de convenir el manejo de las isotopías intervinientes o concatenadas a partir de la paz como postulado o principio argumentativo.

Postulada desde esta perspectiva argumentativa, la paz pasa a constituirse en gramática del reconocimiento de los sujetos

integrados a la acción comunicativa a modo de vínculo indisoluble de lo individual-colectivo para procurar el correlato sígnico-simbólico que permita el pretendido reconocimiento a partir de relaciones intersubjetivas signadas por la horizontalidad enunciativa, y nunca por las verticalidades impuestas por los discursos del poder hegemónico-colonizador. De esta manera el discurso de la descolonización se hace el escenario de reconocimiento a través del sentir/pensar y no del simple acontecimiento como modelo o paradigma para direccionar voluntades y materializar intereses de la dominación en todos sus sentidos y manifestaciones.

Puntualmente sobre la paz y su agencialidad enunciativa dentro de las gramáticas de lo simbólico, implica contraponer los planos enunciativos para reivindicar el término en función al sujeto y las dinámicas del reconocimiento consigo mismo y los otros. De esta forma la paz y sus concepciones dejan de ser una simple acción histórica, social, cultural o precepto político para convertirse en principio subjetivo-trascendente, al permitir la incorporación de los espacios de la espiritualidad a la configuración enunciativa, para de esta manera proyectar hacia escenarios alternativos de la significación, como el arte por ejemplo; pero no el arte contemplado a través de las etiquetas de escuela, tradición o ismo sostenedor de la institucionalidad estética, sino en su esencialidad humana, quien es su portadora por excelencia.

Porque el arte siempre ha representado el sentir/pensar convalidado más allá de la simple literalidad e institucionalidad impuesta por los discursos del poder coaccionante de las potencialidades humanas y espirituales de quienes desafían los paradigmas por medio de la creación o gramáticas de lo simbólico o de admisión sensible para subvertir las convergencias eminentemente racionalistas a través de la movilidad referencial transferida desde los bordes hacia los núcleos temáticos y provocar la implosión de renovadas relaciones de significación; por demás reivindicadoras

de los espacios de la exclusión, reinsertándolas en su ejecutoria de núcleos temáticos, pues la dialéctica enunciativa misma permite su reinserción dentro de los espacios argumentativos descolonizadores.

Imprescindiblemente con esta reinserción en los espacios argumentativos descolonizadores, la dinámica referencial de la paz (como de cualquier otro referente) pasa a formar parte de los discursos subversores de estructuras establecidas alrededor de los centros del poder, procurando brechas interpretativas que van a configurar otras posibilidades para enfocar los núcleos temáticos de manera diferente a los soportados por la institucionalidad. Ahora bien, estas brechas interpretativas implican la salvaguarda de los principios identitarios de todo conglomerado cultural, puesto que, en ellos están explícitas las causalidades sensibles del sujeto enunciante como formas articuladoras de lógicas de sentido.

Razones por las cuales todo núcleo temático genera sus contraposiciones para lograr sostenerse a partir de *antagonismos complementarios* que permiten el balance referencial e intentar la equidad argumentativa sin sesgar ningún tipo de aproximación teórica-metodológica. Así la paz fusionada en categoría argumental está opuesta a la guerra o a la violencia, sin embargo parte de ellas a modo de validaciones conceptuales para apuntalarse sobre propuestas emergentes o espacios para resignificarse con base en las circunstancialidades enunciativas. Esto es, mediante espacios de convergencia sígnica-simbólica.

La convergencia sígnica-simbólica permite la convalidación de la gramaticidad/agramaticidad en un mismo espacio enunciativo para convergir a través de la divergencia y los antagonismos complementarios que hacen posible la consolidación de los tránsitos simbólicos desde los bordes hacia los núcleos temáticos a enriquecerse por medio de esta dialéctica enunciativa. Esta convergencia de planos enunciativos comporta el campo fértil para

la generación de transversalizaciones referenciales, por medio de las cuales, el concepto de paz enraizado en una dinámica cultural adquiere visos más complejos e integrales que los expresados por la simple manifestación lexical; más aún, limita las posibilidades de constituir una argumentabilidad en función de los discursos del poder.

Pues al convergir con base a una cultura de paz, el argumento desplaza sus mecanismos enunciativos hacia la incorporación del sujeto enunciante como centro de los planos referenciales para diversificar la acción comunicativa hacia la interrelación individual-colectiva a modo de concienciación del sujeto sobre los efectos de la argumentación sobre sí mismo, el otro y los conglomerados confluentes en los espacios enunciativos. Bajo esta reflexión es posible la aparición de sujetos concienciados en torno a una cultura de paz; entre ellos: Mahatma Gandhi, para quien, “La verdad es totalmente interior. No hay que buscarla fuera de nosotros ni querer realizarla luchando con violencia con enemigos exteriores.”

Verdad asociada con la concienciación del sujeto enunciante, quien podrá conformar sus acciones a partir de los caminos universalmente establecidos: la individualización coercitiva o la colectivización en pro de los objetivos y logros comunes de las comunidades menos favorecidas con la aplicación de las políticas de la exclusión de las clases dominantes. La verdad parte de un proceso intrasubjetivo que obviamente configura la conciencia del sujeto desdoblada en el colectivo, en el otro que es el sí mismo de la causa justificante de la acción humana soportada por los sentidos de pertenencia a una ciudadanía comunitaria.

Ciudadanía comunitaria enfocada por la comunicación dialógica que promueva las posibilidades de realización del cambio social y de la capacidad discursiva de las personas con el objetivo de superar dificultades, mediar en los conflictos y fomentar el de-

sarrollo de las comunidades a través del proceso de intercambio entre la existencia individual y la coexistencia social comunitaria. Indudablemente esta ciudadanía comunitaria es posible bajo la garantía de la cultura a modo de representaciones humanas e interacciones de actos comunicativos.

Orientada por las perspectivas de la ciudadanía comunitaria, la cultura de paz se configura como un sistema que parte de las formas del espíritu fundamentadas por la comprensión de las realidades en función de esta cultura cimentada por representaciones simbólicas que permiten la conjunción de los sujetos enunciantes, los textos y contextos en espacios de interacción homologados por la convergencia sémica-simbólica devenida de los tránsitos de la gramaticidad a la agramaticidad y viceversa.

Al respecto, para hablar de cultura de paz hay que sugerir posibilidades de sostenimiento a partir de elementos generados desde las mismas comunidades y no provenientes de organismos foráneos que intentan aplicar ‘recetas’ estandarizadas para todos los espacios, tiempos y circunstancias. Considerando las comunidades tabulas rasas susceptibles a ser intervenidas sin considerar sus principios identitarios, valores esenciales o conformaciones culturales particularizadas que detentan las especificidades inherentes a esas comunidades a modo de fortalezas para interactuar con otras e incorporarse al dialogismo: local-nacional-continental-universal.

Asimismo dentro de estos espacios de la resignificación van a surgir las formulaciones argumentales que tienden y distienden los núcleos temáticos para la catalización referencial del término a través de otras acepciones interpretativas. Tal es el caso de la generación del término no-violencia en correspondencia con las gramáticas del reconocimiento de los discursos de la descolonización, o principios de movilidad referencial desde los bordes hacia los núcleos temáticos, quienes alteran su estructura hegemónica

para promover el rescate de los principios identitarios a partir de lo reiteradamente simbólico, admonizado por lo sensible.

De esta forma la inclinación hacia la sensibilidad a manera de articulación argumentativa provee de una gramática del reconocimiento planteada mediante los principios y fundamentos de la subjetividad interpretada en sus dos figuraciones fundamentales: lo intra e intersubjetivo como dinámicas enunciativas que van a llevar el concepto de paz a otros planos de la significación mucho más complejos y productivos en cuanto lógicas de sentido, puesto que ya el aludido concepto pasa a enmarcarse dentro de los constructos colectivos que delinear la cultura; la cultura de paz, en la cual, lo originario juegue papel fundamental para cimentar las nuevas bases argumentales.

Entonces para las gramáticas del reconocimiento de los discursos de la descolonización es fundamental la cultura a modo de conglomerado simbólico a través del cual se pueden diversificar las miradas y voces mediante la pluralización de los espacios enunciativos que permitan la ya aludida transversalización referencial como mecanismo de enriquecimiento argumental. De hecho, descolonizar ya significa reconocer y reconocerse de manera colectiva sin llegar a sacrificar por ello la esencia sensible, sino más bien potenciarla a nivel del compromiso individual de integrarse desde la horizontalidad enunciativa, de impulsar acciones desde abajo para producir el estremecimiento de las cúspides a través de diferentes mecanismos de reflexión y cuestionamiento para diversificar y enriquecer las posibilidades enunciativas de presentar alternativas de significación.

A través de la aparición de los discursos de la descolonización y contra- hegemónicos, las referencialidades se dinamizan porque los estatismos institucionalizados por los discursos del poder tienen la oportunidad de reactualizarse mediante la movilidad sígnica-simbólica devenida de los bordes enunciativos que

impelen para transformarse en núcleos temáticos desacralizadores o subversores a partir de su retorno de una agramaticidad a la gramaticidad a manera de principio de reconocimiento individual-colectivo. Proveyendo el tránsito productivo de renovados espacios enunciativos para postular formas alternativas de argumentación.

Descolonizar representa reconocerse más allá de la futilidad institucionalizada a modo de mecanismo de sometimiento por parte de las élites económicas que intentan por todos los medios crear cercos para tratar de contener la resignificación y resurgencia de los bordes enunciativos concretando las reivindicaciones referenciales, que en el caso específico de la paz, están dimensionadas por su acercamiento a una cultura, más que a una simple denominación que solo ha valido para justificar injusticias o validar acciones de fuerza en contra de los pueblos, y fundamentalmente los más desposeídos.

De por sí, al funcionar desde el núcleo temático de las gramáticas del reconocimiento, una cultura de paz integra en su simbólica tanto elementos del acontecimiento como del sujeto para consustanciarlos en pro de los enriquecimientos argumentativos; acontecimiento y sujeto integrados en una dialéctica enunciativa que provee los mecanismos necesarios para la integración e inclusión de lo antes considerado agramaticidad por los discursos del poder hegemónico-colonizador, quien en momentos intentará redimensionar sus propósitos para no dejar de ser detentador de los núcleos temáticos a posicionarse en las redes de significación y construcción de lógicas de sentido.

Por lo que se cierne sobre los discursos emergentes sombras que intentarán institucionalizar los propósitos subversores y de esta manera restarle fuerza argumental a la acción reivindicativa, pues al convertir las referencialidades en simples términos ‘comodín’ buscan la pérdida de su acción efectiva dentro de la circulación simbólica para relegarlos a otros espacios del no-re-

conocimiento de esa fuerza argumental y desestimar la eficacia en cuanto elementos de transformación y cambio, para postrarlos a los pies de los discursos del poder colonizador.

Ahora nos encontramos con el contradictorio tránsito de la agramaticidad a la gramaticidad en cuanto reconocimiento, puesto que ese reconocimiento puede implicar el desprendimiento o alejamiento de los principios fundamentales que generaron su constitución subversora. Constitución que puede desarticularse mediante los mecanismos de reconocimiento del poder e institucionalización de la subversión como hay innumerables casos en la historia de la humanidad. Sobrados casos existen de aconteceres que han comenzado mediante la subversión para luego gramaticalizarse en torno a la institucionalidad y de esa manera hacerse modelos o paradigmas a seguir mediante la ejecutoria de los discursos del poder.

Así la convencionalidad académica surge a modo de máximo representante de los discursos más elementales del poder para institucionalizar la subversión e ilegitimar su potencialidad creadora de renovadas formas de significación y convergencia simbólica a partir de los antagonismos complementarios para la constitución de formas alternativas de enfocar lógicas de sentido soportadas por lo contra-hegemónico; que en el caso de la cultura de la paz, debe partir necesariamente de los discursos de la descolonización, los garantes de la inserción de las potencialidades intersubjetivas a manera de ente generador de interacción sónica-simbólica.

En tal caso, la esencia está en las formas de abordaje de lo interpretado, al no permitir que sea anquilosado al estatismo de reconocimiento institucionalizado, a la convencionalidad sónica-simbólica de los propósitos de los discursos del poder hegemónico-colonizador. Sino más bien construir una institucionalidad soportada por la anteriormente referida ciudadanía comunitaria y su inserción vinculante entre el sujeto, los textos culturales y los

contextos enmarcantes de todos los agentes intervinientes dentro de las dialécticas enunciativas

Al mismo tiempo esa ciudadanía debe crear los suficientes y sólidos soportes para constituir patrones de sostenimiento que garanticen su permanencia, consolidación y proyección dentro de los conglomerados donde hace de centro generador de renovadas significaciones para subvertir los discursos del poder e intentar la consolidación desde los bordes enunciativos como gramáticas del reconocimiento del sujeto concienciado por las potencialidades individuales-colectivas.

Concepción contra-hegemónica y pedagogía comunitaria

Es imposible concebir los espacios comunitarios ajenos a procesos normativos garantes de su sostenimiento, consolidación y proyección dentro de la esencia misma de la cultura originaria como estructurante básico de todo orden dialógico a enriquecer las relaciones de significación sustentadas en las gramáticas del reconocimiento de los discursos que permitan crear concepciones contra-hegemónicas frente al poder establecido y que en ningún momento representa la pluralidad, sino, a la individualización hecha corriente política-partidista o élite económica, quienes de por sí, actúan con base en postulados de pedagogías de la dominación y exclusión para lograr sus fines y propósitos.

Por estas peculiaridades teóricas, toda acción enunciativa con intención de consolidarse como base argumental, requiere de una pedagogía que garantice su circulación por los espacios sígnico-simbólicos y tenga efectividad real al momento de la transversalización referencial o espacios de la divergencia/convergencia a través de los antagonismos complementarios. Precisamente allí radicarán las posibilidades de articulación con las redes de significación y construcción de lógicas de sentido mediante la dialéctica

enunciativa y su correlato con los órdenes dialógicos más allá de las singularidades lexicales o etimológicas para consolidarse en los discursos figurados que permiten la incorporación de la referencialidad mediante las relaciones intersubjetivas y la configuración de los planos enunciativos a través de la interrelación de: sujetos, textos y contextos.

Vista por medio de estas ópticas de las gramáticas del reconocimiento y la movilidad referencial de los bordes hacia los núcleos temáticos definidos por las concepciones argumentales, la pluralidad de sentidos surge a manera de agente dinámico para proponer renovadas formas de interpretación asumidas en torno a lo comunitario y su implicancia como punto de partida de los discursos de la descolonización. Aún más cuando se trata de un tema tan particular y complejo a la vez: *la paz*.

De esta forma una cultura de paz debe estar soportada por una pedagogía comunitaria, o en todo caso, una cultura comunitaria debe estar soportada por una pedagogía de paz, a maneras de contraposición a las pedagogías del poder; esas modalidades del conocimiento orientadas hacia el simple y craso acontecimiento a modo de núcleo temático para la articulación de relaciones de significación e imposición de lógicas de sentido mediante la verticalidad del poder hegemónico.

Esta concepción de cultura de paz desde una pedagogía comunitaria implica la capacidad de analizar para comprender la dinamización de las manifestaciones culturales dentro de determinado conglomerado social, político, económico, religioso, y otros tantos que pueden surgir a partir de las transversalizaciones referenciales. De allí la facultad implosiva de los tránsitos simbólicos de los bordes hacia los núcleos temáticos, o viceversa, para abrir horizontes por medio de la inserción de referencialidades desplazadas o intentadas desplazar de su natural circulación enunciativa en correspondencia con la binaridad de la acción representada por

lo humano y lo comunicacional.

Por correspondencia dialéctica la comunicación en todos sus sentidos y niveles es una pedagogía necesaria para la relación dialógica que abra las posibilidades de reinserción argumentativa a través de los antagonismos complementarios surgidos en la lógica del tránsito referencial entre los núcleos temáticos y los bordes enunciativos. Pues el principio elemental de toda pedagogía debe ser la vinculación de las vivencias/experiencias cotidianas con los espacios del saber horizontalizado, fundamentado por la posibilidad de desarrollar acciones para la emancipación y la equidad.

Con la aserción de la pedagogía comunitaria para el fomento de una cultura de paz, la comunidad será el punto de partida, pero al mismo tiempo, quien reciba la acción reivindicativa de sus más caros anhelos, no simplemente ser el acontecimiento del cual se parte para extraviarse en recovecos referenciales y terminar apuntando hacia conglomerados que niegan en esencia toda relación enunciativa horizontal, sino sostener el objetivo fundamental de interaccionar entre sujetos, textos y contextos para lograr la mayor y profunda vinculación a partir de la intersubjetividad promovida por las gramáticas del reconocimiento y de admonición sensible.

Mediante estas gramáticas del reconocimiento y de admonición sensible la cultura de paz implica la praxis generadora de relaciones dialógicas que permiten configurar espacios enunciativos para la convergencia sígnico-simbólica a partir de lo comunitario, de la creación de ciudadanías forjadas fuera de los ámbitos normativo-jurídicos para centrarse en el sujeto como núcleo temático por medio del cual se van a generar las derivaciones estructurantes de renovadas formas de significación y formulación de lógicas de sentido subversoras de los modelos de los discursos del poder establecido.

Formulación que va a crear importantes implicaciones en

el devenir de la cultura de paz a manera de renovación de los diversos constructos: ideológicos, políticos, económicos, religiosos, pues ahora se trata de la develación de un punto de partida: la comunidad, implicada en un proceso educativo, por los momentos más informal que formal pero proceso educativo que lleva sobre sus hombros la gran responsabilidad de ser el coadyuvante de renovadas formas enunciativas para lograr el cometido desde lo comunitario hacia las élites y desbaratar un autocrático sistema de dominación a través de la manipulación de los preceptos reivindicadores al ser considerados dádivas de los Estados todopoderosos hacia la población, aún más, las menos favorecidas por las políticas de esas estructuras de poder.

Porque con el establecimiento de la antagonización de una agramaticidad forzada, forzosa e impuesta por los discursos del poder hacia los preceptos reivindicadores, y su tránsito a convertirse en gramáticas del reconocimiento de lo individual-comunitario, la propuesta de una pedagogía de paz, cobra un portentoso sentido, pues presenta alternativas frente a las pedagogías de la dominación. Específicamente comienza a contraponer con una indemorable fortaleza argumentativa elementos cuestionadores al estamento militar y su profunda vinculación con la *imposición* de la paz a través de la violencia, o la paz a manera de dádiva de los grupos de poder para la población a mantener sumisa a todos sus designios o pareceres bajo la coacción de la violencia.

Desde una cultura de paz, ella no es una dádiva de los grupos hegemónicos hacia los otros, es un derecho que por naturaleza pertenece a todos por igual, por lo tanto debe ser manejada por la civilidad y no por la cultura de las armas; puesto que desde una cultura de paz, las armas deben ser sustituidas por libros y conocimiento plural, no sesgado a una ideología en particular. Los soldados deben ser sustituidos por maestros que mediante una pedagogía comunitaria proyecten al sujeto mediante su resignificación

consustanciada con sus necesidades subjetivas y necesidades sociales; una redimensión del sujeto desde sí mismo como espacio de enunciación capaz de transformar eventos y circunstancialidades⁷.

Los caminos para la construcción de una cultura de paz radican en conciliar las ciudadanías con pedagogías reivindicativas que opongan sus preceptos a las gramáticas de la dominación y el no-reconocimiento de los sujetos en sí mismos, en los otros y alrededor de los valores genuinamente identitarios de las comunidades a las cuales se deben. Ya no se trata de individualización, sino más bien, de individuación, para contener etiológicamente al sujeto como unidad indivisible de sí mismo, del otro y de los contextos interactuantes en su acción enunciativa.

Al respecto recordamos los preceptos de la individuación desde los planteamientos junguianos para asumirlos en función de la concienciación del individuo como diferenciación, nunca en función de la exclusión o aislamiento, pues: “el individuo no es sólo una entidad singular, sino que su misma existencia presupone la relación con una colectividad, el proceso de individuación no conduce al aislamiento, sino a una cohesión colectiva aún más intensa y universal” (Jung, 2013, p. 744). Entonces la individuación conduce hacia el establecimiento de la ciudadanía comunitaria, al contrario de la individualización que destaca deliberadamente las particularidades del individuo, muy por encima de las consideraciones y obligaciones sociales.

E indudablemente este cometido estará reforzado por la pedagogía comunitaria que hace de la existencia humana práctica colectiva para transformar realidades mediante principios enuncia-

7 Desde la Ontosemiótica, he aludido a esta pedagogía bajo el encarnamiento de *pedagogía de la sensibilidad* para significar la importancia de: el sujeto, la sensibilidad, los espacios sensibilizantes y los discursos sensibilizadores como alternativas frente a los procesos de descentramiento y desobjetivación caracterizadores de los sistemas educativos convencionalizados por las estructuras del poder a través de gramáticas de la dominación o del no-reconocimiento.

tivos a convertirse en acciones transformadoras, actos dialógicos para resignificar los acontecimientos a partir de la mirada de los sujetos, de sus propósitos proyectados hacia el colectivo por medio de la concienciación, de la asunción enunciativa del sujeto concienciado para emanciparse a través de lo profundamente humano. De esta manera estamos frente a un sujeto enunciante-atribuyente que ya no es mero receptor de información limitado a reproducir o copiar una cultura; al contrario, resignifica y da conformación novedosa a las impresiones culturales mediante el tránsito simbólico de los sustratos originarios hasta los presentes enunciativos.

Con estas reflexiones las posibles consideraciones sobre la imposibilidad del surgimiento de una ciudadanía comunitaria quedan superadas, ya no es simple utopía, sino posibilidades que desde la Ontosemiótica cobran fuerza para partir del sujeto como fuerza natural elemental para interaccionarlo con espacios educativos que lleven a reconocerse, ser reconocido y reconocer al otro como actores de sus propias vidas, responsables de una existencia proactiva alrededor de las colectividades potenciadoras de recursos sónico-simbólicos para la materialización de sus intereses mediante el reconocimiento de las capacidades intersubjetivas para poder leer el mundo sin rupturas, bajo la constante resignificación de los pasados históricos, o a más decir, la resignificación cultural pensada y accionada desde discursos alternativos que correspondan con la verdadera democracia, equidad y justicia.

Conclusiones

Para cerrar perentoriamente la idea central de este trabajo, debo retomar la idea esbozada al comienzo del enfoque para reafirmar los principios ontosemióticos de la enunciación representados por los planos del reconocerse, ser reconocido, reconocer al otro y en el otro, para apuntalar la importancia del sujeto en su acción

enunciante como agente dinámico capaz de rearticular discursivamente los preceptos culturales y la creación de gramáticas del reconocimiento para su sostenimiento sígnico-simbólico dentro de propuestas alternativas a las del poder constituido con base en los postulados hegemónico-coloniales de las élites económico-políticas.

Todo ello en función de la movilidad referencial articulada por determinado conglomerado para destacar las relaciones de significación y posibilidad en cuanto construcción de lógicas de sentido mediante la implementación de las gramáticas del reconocimiento a modo de instrumento para destacar la interacción sígnica-simbólica entre núcleos temáticos constituidos y los bordes enunciativos a manera de antagonismos complementarios para el surgimiento de la resignificación interpretada por sus propósitos de enmienda a través de los discursos de la descolonización o la equidad que conlleve a la concienciación del sujeto enunciante sobre sí mismo, el otro y los contextos articulantes de los acontecimientos a redefinir en la dialéctica enunciativa a constituirse.

Por demás podemos referir un tránsito simbólico posibilitante de renovadas formas argumentales que permita por siempre alimentar esas gramáticas del reconocimiento, soportadas en la interacción de la gramaticidad/agramaticidad como instrumentos de tensión y distensión generadora de significación tendiente a relacionar a los sujetos enunciantes por medio de la individuación generadora de la conciencia del sí mismo, o el sujeto concienciado a través de las relaciones intra e intersubjetiva. Relaciones que hacen surgir la ciudadanía comunitaria a manera de espacio coadyuvante de los intereses y propósitos individual-colectivos, entronizados por el bien común, los principios identitarios y la equidad.

De este modo la ciudadanía comunitaria crea vías o mecanismos para su sostenimiento, conservación y proyección a través de la evolución de tiempos y espacios, y el más idóneo está funda-

mentado por la pedagogía comunitaria o pedagogía subversora de los principios de la dominación impuestas por las pedagogías plegadas a los discursos de la colonización. Una pedagogía comunitaria que crea procesos de creación entre los principios originarios y los presentes enunciativos para darle a lo ancestral-originario dinamicidad renovadora que la saque de los simples constructos de la historia conmemorativa y los convierta en verdadera agencialidad –dinamicidad– cultural, o soporte para antagonizar con culturas foráneas y sus intenciones colonizadoras.

Aún más, cuando la isotopía ha girado en torno a la paz, un término tan manido y manipulado por las élites del poder para coaccionar y amenazar, suponerlo dádiva del poderoso sobre el explotado, oportunidad para falsas conciliaciones que derivan en mayor dominación y exclusión. En tal sentido ante la individualización del término, la propuesta ontosemiótica, al contrario, apunta hacia la convergencia simbólica-enunciativa en una cultura de paz, cultura sostenida desde lo comunitario como esencia real de los procesos socio-históricos, lo comunitario en su acepción interactiva de la conciencia del sujeto reconocida en los otros y para los otros, con el fin de lograr el *sujeto comunitario* como la referencialidad que humaniza el acto enunciativo para hacerlo consecuente con una cultura de paz.

Particularizada de esta forma, la cultura de paz permitirá la transversalización de los sincretismos para converger a partir de lo divergente que dinamice sus relaciones de significación y la ampliación de posibilidades para articular lógicas de sentido constituidas por lo simbólico que refleje en lo extradiscursivo las relaciones intersubjetivas surgidas de los procesos dialógicos reivindicadores del sujeto mismo en profunda interacción con el alma de las comunidades; alma a ser transfigurada en acción enunciativa transformadora.

Interacción a constituir gramáticas del reconocimiento y de

admonición sensible para hacer de las agramaticalidades o bordes enunciativo-referenciales, núcleos temáticos subversores de los cánones establecidos, vencer la institucionalidad anquilosante a través de renovadas lecturas, miradas, interpretaciones del mundo posibilitado en función de la conciencia del sujeto, quien envuelto dentro de una pedagogía de la sensibilidad resinifique los sentidos y las posibilidades de reinsertión referencial para enmendar rumbos y crear renovados horizontes de convivencia.

Este proceso de transformación sígnica-simbólica devenido de la intrasubjetividad concienciada sobre los principios de la individuación y anclada al mundo primordial comunitario, implosiona como antítesis a las pretensiones hegemónicas y de uniformidad en todos los sentidos y referencias. Ya no se trata de reverenciar el acontecimiento en su gélida historia, se trata de convocar al sujeto con sus gramáticas del reconocimiento para la asunción del papel protagónico que las renovaciones de la historia le exigen, al procurar agentes dinámicos para oponer a las fauces de la hegemonía colonizadora, verdaderos espacios para la redefinición del sujeto y su compromiso con las comunidades a la que se debe de manera trascendente, comprometida y agradecida.

Bibliografía

Bajtín, Mijaíl (1987) *La cultura popular y el renacimiento*. El contexto de François Rabelais. Madrid: Alianza Editorial.

Catecismo de la Iglesia católica. España: Asociación Editores Catecismo

Gandhi, Mahatma (1983) *Autobiografía. Mis experiencias con la verdad*. Madrid: Eyras.

Jung, Carl (2013) “Tipos psicológicos”. En *Obra Completa* (vol. 6). Madrid: Trotta.

Hacia una epistemología de la paz y la justicia en América Latina y el Caribe

Reflexiones a partir de la experiencia del Movimiento Nacional “chicos del pueblo”

Matías Mattalini

“El Hambre es un crimen. Hay que detenerla. Sí o sí.

*(...) Pero nuestros PIBES vencerán porque son el golpe temible de un corazón
no resuelto: Con ternura y airosos como alas”.*

“Movimiento Nacional Chicos del Pueblo” - 2008

Introducción

El lema del escudo episcopal de Enrique Angelleli fue “justicia y paz”. El obispo, asesinado en La Rioja, Argentina en 1976 en el marco de la última dictadura militar, comprometió su ministerio junto a los trabajadores, los campesinos, los pobres denunciando la injusticia y convirtiéndose en una molestia para la connivencia entre la cúpula militar, la empresaria y la eclesiástica. Su lema, con una conexión tácita quizás, es retomado en la Carta Encíclica *Populorum Progressio* (1967) del Papa Pablo VI, quien sostiene: “si quieres la paz, trabaja por la justicia”. Dicha afirma-

ción se convertirá en una proclama ineludible durante todo su papado.

Ninguno de los dos conceptos –justicia y paz– puede pensarse sino es en el marco de procesos colectivos y comunitarios de lucha por el reconocimiento de los derechos y la dignidad humana. En particular en los países del sur global se han dado una sucesión de situaciones conflictivas que han involucrado a una multiplicidad de comunidades que enfrentaron la destrucción o estuvieron cerca de ello.

En América Latina y el Caribe –en nuestra *Abya Yala*, la tierra de la madurez, de la sangre vital, el continente de la esperanza– baste recordar el aniquilamiento de culturas originarias enteras a manos de la llamada “civilización”. Hay ríos de sangre, “venas abiertas” –en palabras de Galeano– tras cada una de las insurrecciones de los pueblos nativos. La clase o elite dominante en cada época ha sometido a quienes consideró inferiores a los beneplácitos y designios de su razón. Para esta elite la paz es la mera ausencia de la guerra y el sometimiento consentido de los pueblos y comunidades. Para los pueblos la paz es una consecuencia directa de la justicia que no puede sino conseguirse por medio de la lucha por la dignidad.

La hipótesis de este trabajo sostiene la implicancia mutua entre ambos valores, la justicia y la paz, y propone la mediación de la ternura y la sor-fraternidad como métodos para efectivizarlas. Esta afirmación emerge como reflexión a partir de una investigación realizada en el campo de las políticas sociales de infancia en la que se pudo constatar experiencias de construcción comunitaria de promoción y protección de derechos a partir de luchas colectivas¹. Se trata de algunas experiencias documentadas del Movimiento

1 La investigación se realizó para la tesis “Promoción y protección de los derechos del niño en Lomas de Zamora (2005-2014)” de autoría propia en el marco de la Maestría en Políticas Públicas y Gobierno dictada en la Universidad Nacional de Lanús. El director de la tesis es el Dr. Nerio Neirotti y la co-directora la Lic. Belén Fernández.

Nacional “Chicos del Pueblo” en Argentina². Dicho Movimiento toma como sujeto político de su accionar al niño, niña o adolescente (NNA) que representa el eslabón más débil de las sociedades por depender de las decisiones de otros para el desarrollo, pero a la vez representa la esperanza activa por un presente y un mañana que incluya a todos y todas en un proyecto (o muchos) que promuevan y defiendan la vida plena. Como método de lucha en las democracias latinoamericanas, el Movimiento propone la ternura de los pibes y pibas y la construcción de alternativas colectivas (lo que denominamos sor-fraternidad) frente a un sistema capitalista que engendra la injusticia.

Este escrito se organiza en tres partes. Primero un marco teórico que sustenta tres conceptos clave en el texto: paz, justicia, y sor-fraternidad. En segundo lugar, se expone el nacimiento y el recorrido histórico del Movimiento y se da cuenta de experiencia del Movimiento de situaciones vividas por las organizaciones que lo conforman y el testimonio de educadores populares. En este contexto se explicita el concepto de ternura y su potencial desde la proclama y la construcción de una alternativa al sistema de injusticia. En un tercer y último momento, se comparten reflexiones que aportan a la construcción de una epistemología de la paz y la justicia desde la ternura y la sor-fraternidad.

1. Paz y justicia. Implicancia mutua y metodologías para su alcance.

Partimos de la premisa de que todo concepto responde a una interpretación. Es decir, la definición de una palabra –por más objetividad que persiga– puede variar de acuerdo a las culturas, las épocas, los intereses y los valores de quienes asumen el rol de definirlas. Hecha esta aclaración pasemos a una conceptualización

2 De ahora en más “el Movimiento”

posible de la paz y la justicia en el marco de los conflictos latinoamericanos no sin antes realizar un breve recorrido conceptual (ni exhaustivo ni excluyente) considerando la cultura greco-romana y la tradición judeo-cristiana.

Para ciertas comunidades la paz puede asemejarse a lo que los griegos llamaban *ataraxia*. Un concepto que está relacionado con lo imperturbable, la interioridad serena que evita que las pasiones absorban el modo existencial de pararse frente a la vida. Para los griegos se trataba de un fin ético que comprometía a la persona en el marco de una comunidad que asumía un determinado estilo de vida desde ópticas diversas: los epicúreos, liberándose del temor y buscando la felicidad al contemplar la realidad con mente serena; los estoicos, aceptando que el hombre ha de comportarse racionalmente pase lo que pase porque nada puede afectarlo; y los escépticos aceptando que es imposible lograr un conocimiento pleno y por tanto alcanzando la imperturbabilidad (Marías, 1957).

Para los romanos la *pax* se asoció a un momento histórico en que se logró una hegemonía militar lo suficientemente robusta como para que el imperio carezca de enemigos. Esta *pax romana* –que según se dice la Enciclopedia Británica³ se extiende unos 200 años– permitió al sistema de organización romana conseguir un desarrollo económico y una notable expansión sin alteraciones significativas internas o externas (aunque se hayan engendrado al interior del imperio divisiones y altercados y no se contemplara las batallas en las fronteras del imperio). En esta línea el poder imperial bien administrado, a expensas de lo que pueda sufrir la *plebe*, garantizaba la paz en tanto que ausencia de guerras y control en el gran territorio que abarcaba.

En el caso del pueblo israelita la paz era (y es) un deseo y una condición que se transmitía entre los miembros de una comunidad y que se expresaba a través de la fe compartida. Por ello el

3 <https://www.britannica.com/place/Roman-Empire> Consultada el 25 de octubre de 2019.

shalom es un saludo que expresa el deseo de bien para con el otro, pero también es una bendición de *Yāhwēh*, el Dios de Israel que es Dios de la paz (Gómez Pineda, 2016). Se trata de un bienestar material y espiritual en términos integrales dado que para los hebreos no hay división entre alma y cuerpo como para los griegos. La paz en la *Torá* se manifiesta ligada a la justicia, pues “el pobre, el huérfano y la viuda” son el otro al cual se debe dirigir el judío comprometido. El justo, para el israelita, es el santo que ama a su Dios con toda su mente, alma y corazón. Sin embargo, con el correr del tiempo la organización de la religión judía fue complejizando la interpretación de la *Torá* y se fueron agregando una serie de preceptos y conductas que había que aplicar poniendo más acento en lo instrumental que en lo sustancial. Esto llevó a privilegiar las formas y generó distancias significativas entre el predicado de “la ley” y los jefes religiosos del pueblo israelita.

Para los cristianos la paz, en continuidad con el *shalom* israelita significa un deseo de bien que no está asociado a los preceptos religiosos sino a la felicidad, la bienaventuranza y la dignidad humana que se alcanzan buscando primero “el Reino de Dios y su justicia”. Aquí aparece una ligazón directa entre la paz y la justicia. Y la justicia en el cristianismo no sólo es la santidad personal, sino también y sobre todo la realización plena de un programa de vida para las comunidades donde los pobres de espíritu, los que lloran, los humildes, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que tienen hambre y sed de justicia así como los perseguidos por practicarla, puedan ser felices (Mt. 5, 1-11). Sin embargo, a partir de la unidad entre la iglesia cristiana y el imperio romano, luego del 313 D.C. con el “Edicto de Milán”, se inicia un proceso de subordinación de la justicia a la política de expansión de la religión a fin de alcanzar la universalización del mensaje evangélico. Lo que inició como un movimiento de liberación que resistía frente a los preceptos anquilosados y apegados al poder de turno, se convirtió en su opuesto. Cabe aclarar que las raíces judeo-cristianas están en la esencia de la civilización occidental y, por tanto en América Latina y el Caribe como hija de un mestizaje que incluye

dicha cosmovisión. En su obra “El humanismo Semita”, Dussel (1969) sostiene que no es posible comprender la cultura occidental sin la referencia insoslayable al judeo-cristianismo y la herencia greco-romana.

Para las culturas originarias de nuestra *Abya Yala*⁴ la paz, a partir de la conquista y colonización (desde 1492 D.C: en adelante), se construye como resistencia, insurrección y sobrevivencia física, cultural y espiritual. La “conquista” irrumpió (e irrumpe) en la historia derramando un tendal de sangre por todo el territorio de lo que hoy denominamos América Latina y el Caribe. La paz se constituye a partir de la construcción de un “nosotros” que se resiste ante la destrucción. Expliquémoslo.

Ante el sometimiento, la degradación, la persecución y el aniquilamiento de pueblos indígenas en América Latina durante el período colonial, se despliegan una pluralidad de rebeliones e insurrecciones que conforman un sentido de resistencia característico del nuevo continente. Estos levantamientos se suceden uno tras otro frente a la dominación. Detrás de cada uno de ellos hay un sentido de pertenencia y una búsqueda animosa de la permanencia que los lleva a vivir resistiendo.

Traemos a la memoria uno de los levantamientos populares más significativos el cual denota una singularidad que lo convierte en hito histórico para las generaciones venideras:

⁴ En este escrito usaremos de forma indistinta América Latina y el Caribe y *Abya Yala*. El segundo nombre fue asignado al continente por el pueblo Kuna ubicado en lo que hoy es Panamá y norte de Colombia. Si bien es cierto que no hay pruebas fidedignas de que éste término que significa “tierra de la madurez”, haya sido asignado a todo el continente, el pueblo Aimara lo asume como oposición a la definición del “nuevo mundo”, así llamado por los conquistadores. En este escrito entendemos que América Latina y el Caribe asume hoy un significado diverso y que es fruto de un mestizaje que si bien implicó el exterminio de pueblos originarios, también implicó el encuentro entre diversas culturas y el reconocimiento de las diferencias a la par que una identificación de unidad continental. Por ello, usamos de manera indistinta ambos términos aunque reconocemos la procedencia de cada uno.

En 1572, la última gran resistencia del imperio incaico había sido aniquilada, pero no así las identidades sociales, las creencias y los valores que lo sustentaron. Por eso, siglos más tarde, resonaban aún esas voces quechuas que frente al cadáver decapitado de Tupac Amaru I habían gritado: “volverá algún día el jefe poderoso del antiguo tiempo, volverá y entonces no lloraremos más”. (...) Tupac Amaru se proclamaría Inca, Rey del Perú, pretendiendo instaurar una sociedad nueva conducida por una monarquía incásica capaz de integrar y reconocer con un sentido “nacional” a las clases, castas, culturas y razas que componían la realidad peruana de fines del siglo XVIII (Argumedo, 2009: 22).

Este hecho nos pone frente al compromiso de reinterpretar lo que había detrás de aquella resistencia y lo que continuó después de ella, marcando la existencia de una comunidad de sentido eminentemente popular, que se vuelve, a su vez, reserva de sentido para el pensamiento latinoamericano. “El pueblo se define, entonces, como la alteridad del sistema y se construye históricamente desde ese espacio crítico que aquella posibilita” (Casalla, 2003: 375).

En esta línea, la actitud de resistencia del indígena ante el conquistador encontrará su nueva expresión en el criollo y el esclavo que combatirá en pos de la independencia al lado de San Martín y Bolívar, y que arribará a una primitiva forma de liberación (en el período independentista) que tendrá que ir consolidándose y enriqueciéndose. Sin embargo, la independencia entendida como liberación para los pueblos, no será plena. Una elite autóctona y aristocrática dominará el proceso.

Más tarde se sucederán las instancias de organización nacional en toda América del sur, y en este caso la búsqueda por la imposición de estructuras estatales modernas dejará nuevamente

a los sectores populares al margen. Así, vuelve a surgir aquella actitud de resistencia a la que venimos haciendo referencia y que señala una experiencia profunda que configura a los pueblos latinoamericanos. Es la experiencia del “nosotros estamos”. Un “nosotros” que emerge una y otra vez buscando ser reconocido, pero no como un nuevo régimen, sino como expresión cabal de la sabiduría popular. Es la “alteridad crítica” la que, siendo arrinconada en las distintas épocas, nunca deja de testificar la existencia de la injusticia y hace memoria en pos de un destino común (Scannone, 1990).

Así, la paz en y desde la *Abya Yala* es el resultado de procesos comunitarios de lucha por la dignidad humana y el “buen vivir” con la celebración, la defensa y el cuidado de la *pachamama* como sentido esencial de vida. Hay entonces un método⁵ que se desprende de esta experiencia y que fortalece la implicancia mutua entre la paz y la justicia. A dicho método nos permitimos denominarlo sor-fraternidad⁶ política. Es un camino programático y el asidero de diversas visiones y proyectos (Di Lascio, 2012). Se trata de un principio que rige las relaciones hacia una nueva comprensión de la institucionalidad política basada en la comunidad, la construcción de la paz y la defensa de la justicia. Es una senda reflexiva y activa que no suprime las diferencias, sino que las respeta estableciendo relaciones de reciprocidad entre todos los actores que intervienen en múltiples proyectos e instancias de organización compartida. Pero no sólo genera responsabilidad y compromiso por el otro, sino que conlleva un modo de regir junto a otros a partir de una visión común (aunque no sin lucha y puja de intereses). La sor-fraternidad es, entonces, un principio político que abriga una noción de poder en tanto que “poder-hacer-con-otros” un mundo más justo (Ivern, 2009). En su obra “Ineludible

5 Entiéndase método en su acepción etimológica como “camino que conduce a un lugar que se pretende llegar”.

6 En general los autores hablan de fraternidad a secas, pero asumimos el compromiso de incorporar un lenguaje inclusivo del varón y la mujer, por lo tanto arriesgamos la incorporación de la raíz “sor”.

Fraternidad”, Del Percio (2014) sostiene que se puede pensar la fraternidad o bien desde el origen o bien como fin ético. Por un lado, encontramos una multiplicidad de relatos míticos (y la realidad familiar misma) que nos narran las peleas –incluso a muerte– de dos hermanos: Rómulo y Remo, Caín y Abel, etc. Por lo tanto, en el origen está el conflicto. Si pensamos la fraternidad como horizonte ético a alcanzar, entonces la reconocemos como un lugar existencial en el cual, todos y todas podemos abrazarnos aceptando las diferencias y conviviendo en un destino común. A la par de esta doble acepción de la fraternidad nosotros la interpretamos también como método.

No se trata de un mero procedimiento, ni tampoco de un itinerario de observación o experimentación científica. La acepción de la palabra método que asumimos está asociada a la experiencia de la vida –al “mundo de la vida” en palabras de Husserl (1984) o al “estar en la tierra”, en palabras de Kush (1999)– y nace de su propia etimología de origen griego: el “*odos*”, es decir el “camino”. Entendemos la sor-fraternidad como camino que conduce a un lugar ético, existencial y sapiencial con sentido de comunidad. La denominación de camino trae aparejada otras ideas: la de sinuosidad; la de piedras (conflictos) que aparecen; la de tránsito o mejor aún la de andanza; la idea de recorrido compartido. El camino de la vida, (hablando propiamente de la vida social y política), es a partir de otros; no se puede recorrer sin los otros y no nos realizamos, no crecemos, no podemos construir políticamente si no somos para los otros.

En América Latina y el Caribe, esta concepción de sor-fraternidad política y social como método, no sólo no suprime los conflictos, sino que además se constituye resistiendo a la negación y la desaparición. Por ello, los pueblos y las organizaciones comunitarias que se animan a ir más allá de las reglas construyendo caminos alternativos, padecen de un deliberado ocultamiento. Experimentan lo que Domingo Ighina (2012) llama el proceso de ocultar la fraternidad que se puede considerar como peligrosa para

el orden hegemónico establecido.

La sor-fraternidad política, en y desde América Latina y el Caribe, incluye el “nosotros estamos”, el mestizaje entre la paz cristiana y la que surge de la resistencia de los pueblos originarios, y el sentido de justicia que inevitablemente pone al más débil, al “pobre”, al “excluido”, al “descartado” como aquel que ha de estar en un lugar física y existencialmente distinto si se pretende una sociedad feliz, bienaventurada.

A continuación nombramos algunas categorías prospectivas⁷ (miran hacia el futuro como posibilidad de transformación de un destino impuesto) que surgen de la reflexión anterior y que tienden a configurar lo que denominamos el método de la sor-fraternidad política aplicado, en este caso, a una investigación social. Con dichas categorías nos acercaremos luego, analíticamente al accionar de los y las educadores/as populares del Movimiento “chicos del pueblo”.

- La primera es la categoría de “des-ocultamiento” de estrategias comunitarias de resistencia a la injusticia. Los pueblos latinoamericanos han generado anticuerpos que permitieron sobrevivir ante situaciones complejas de esclavitud y matanza. Pero siguen siendo postergados y es preciso des-ocultar las prácticas comunitarias que los sustentan.
- En segundo lugar, la convicción de que “la realidad es modificable” dado que desde los pueblos surgen alterna-

⁷ Las categorías prospectivas mencionadas son una elaboración propia a partir de los trabajos de: Alberto Ivern (2011), sobre los procesos de auto-organización y aprendizajes colectivos de los nuevos movimientos sociales; Juan Carlos Scannone (1990), que desarrolla el concepto del “nosotros estamos” latinoamericano; Enrique Del Percio (2014) quien desarrolla el concepto de fraternidad definiéndola como ineludible sin desconocer del concepto la dimensión conflictiva; Domingo Ighina (2012) quien desarrolla la noción de fraternidad a lo largo de la historia latinoamericana y poniéndola en dialogo con los procesos de integración regional actuales.

tivas impensadas a problemas que parecen irresolubles.

- En tercer lugar, encontramos la concepción del poder en tanto “poder-hacer-con-otros”. Desde esta perspectiva, los “últimos”, los “de abajo” ocupan un lugar central en la propia construcción del poder, porque son los pobres y los humildes quienes están mayormente predispuestos a servir a los demás como un modo de vida.
- En cuarto lugar, la concepción del pueblo u organización comunitaria, como un “nosotros situado” que se revela a sí mismo en las acciones de sus integrantes, quienes se realizan personalmente en la entrega a la causa que desvela a la comunidad con un claro sentido de reciprocidad.
- En quinto lugar, la “conciencia de la convergencia” con otros nosotros situados que se atreven a desafiar el destino impuesto de vulneración de derechos. Las comunidades y organizaciones que se enfrentan al aniquilamiento van tomando conciencia del propio hacer de muchos en distintos lugares generando un acuerdo no explicitado aunque si vivencialmente asumido con otras comunidades que padecen lo mismo.

Estas categorías, patentes y latentes en la historia de los pueblos de la *Abya Yala*, nos permiten acercarnos a diversas experiencias de construcción de paz y defensa de la justicia que tienen lugar en la actualidad del continente manifestando una emergencia actualizada del “nosotros estamos” y reflejando una expresión encarnada de la sor-fraternidad.

2. El Movimiento “Chicos del Pueblo” y la proclama “con ternura venceremos”.

En el año 1987, Alberto Morlachetti, un sociólogo que

desde hacía tiempo se dedicaba a promover el desarrollo integral de niños y jóvenes en situación de vulnerabilidad social, fundó junto al Padre Carlos Cajade –por moción del entonces obispo de Quilmes Mons. Jorge Novak– el “Movimiento Nacional Chicos del Pueblo” aglutinando un cúmulo importante de instituciones y organizaciones comunitarias dedicadas al trabajo con la infancia. La creación del Movimiento, con una participación que se fue incrementando hasta llegar a más de 300 organizaciones, encuentra sus raíces –en gran medida– en los distintos colectivos ligados a lo que se denomina “opción por los pobres”: la teología de la liberación, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y las Comunidades Eclesiales de Base. Asimismo, se recogen las distintas luchas populares como las del movimiento anarquista de comienzos de siglo XX y su estilo de organización y la de la resistencia peronista en el período de proscripción, junto a muchas otras experiencias. Lo cierto es que Alberto Morlachetti, siendo el nieto de un anarquista e hijo de una madre católica comprometida con los pobres, fue la síntesis de una expresión popular que hasta nuestros días sigue vigente⁸.

Morlachetti, asumió como Subsecretario de Acción Social de la Provincia de Buenos Aires durante la gobernación de Armentar y luego permaneció en la gobernación de Cafiero desde 1986. La experiencia de este líder y militante de los derechos de los niños impregnó el accionar del organismo desplegando políticas y programas pese a verse condicionadas por un marco normativo que reivindicaba un paradigma de la derivación institucional que ponía al juez como patrón de la vida del niño y donde la decisión habitual era la internación en institutos⁹. Los programas de la Sub-

⁸ Ver: <http://www.pelotadetrapo.org.ar/2013-09-05-12-30-19/2015/2473-y-la-tierra-se-muere-de-pena-3.html> Consultada en Agosto de 2015

⁹ El paradigma de “situación irregular” emerge en Argentina hacia fines del siglo XIX y se consolida en los comienzos del siglo XX a partir de la “Ley 10.903 de Patronato” impulsada por el entonces diputado Dr. Luis Agote. La Ley limitó la autoridad paterna y construyó el problema como público legitimando la intervención del Estado en la materia. Instaló al Juez como patrón de la vida del NNA.

secretaría fueron el preanuncio de la Convención Internacional de los Derechos del Niño. (CIDN) promulgada en 1989. La CIDN, representó un cambio de paradigma. Instaló con claridad una visión del Estado como garante y promotor de derechos de la niñez y obligó a los países a repensar el modo de encarar las problemáticas de infancia¹⁰.

Los programas desplegados por la Subsecretaría en tiempos de Morlachetti se inscribieron bajo la acepción de “protección preventiva” promoviendo una respuesta creativa y alternativa al modo de intervención tradicional. Entre los programas más significativos destacamos los siguientes: “Casa del Niño”, “Jardines Maternales”, “Pequeños Hogares”, “Casas de Tránsito”, “Comedores Infantiles”, “Asistencia Familiar” y “Chico de la Calle”. Algunos siguen vigentes hasta el día de hoy.

La explicitación de estos programas deja en claro que el enfoque de derechos irrumpe en la Provincia de Buenos Aires en este tiempo previo a la CIDN y a su tratamiento en la Constitución Nacional del año 94 en Argentina. En este sentido, es preciso reconocer que las estrategias y políticas de la Subsecretaría de Acción Social de esa época –incluyendo a los distintos educadores que integraron el plantel siendo convocados por Morlachetti– han sido pioneras respecto de lo que se pretende hoy en el marco del paradigma de promoción y protección de los derechos del niño¹¹.

La inclusión de Morlachetti como funcionario dejará su huella por muchos años en los procesos de lucha y exigencia de los derechos así como en las propuestas de política pública. Tal

~~40 No desarrollamos~~ en este texto la asunción de la CIDN en la Argentina, para profundizar véase Mattalini M. (2017), Tesis de Maestría “Promoción y protección de los derechos del niño en Lomas de Zamora (2005-2014)” en Biblioteca Rodolfo Puiggrós. UNLa.

11 Este es el paradigma que se inaugura formalmente a partir de la CIDN. Dicha Convención, encuentra asidero en Argentina a través de la Ley Nacional 26.061 sancionada en 2005, aunque este nuevo modelo no se limita a las cuestiones jurídicas. Bajo la “Protección Integral” las personas son consideradas sujetos plenos de derechos y el Estado es garante y promotor de los mismos.

es así que al momento de su fallecimiento se le reconocerá ser el primer impulsor de la Asignación Universal por Hijo¹², un programa promovido en Argentina en 2009 de lucha contra la pobreza, altamente valorado por distintos organismos internacionales. En 2015, luego del fallecimiento de Morlachetti en abril de ese año, el Congreso de la Nación Argentina lo homenajeó por su labor, su militancia social y por su legado para pensar políticas públicas que promuevan y protejan los derechos de los niños, niñas y adolescentes. En su intervención, el diputado Juan Fernando Marcópulos proveniente de la Democracia Cristiana y Diputado Nacional del Frente para la Victoria por Corrientes afirmó:

Le debemos a Alberto haber hecho visible un camino, pero también un modelo de Estado, este Estado que extiende la mano, se hace presente y lleva la solidaridad a los más recónditos espacios de nuestra propia miseria humana y social. Eso no se puede hacer sin incluir en las políticas a los que ponen el cuerpo, a los que están ahí cerquita del otro: las organizaciones libres del pueblo. Aunque no sean gobierno, ellas también son la parte más sensible del Estado, la que se mueve con una lógica que el capitalismo no puede manejar, la lógica de la ternura¹³.

Aquí aparece esta palabra que será una proclama decisiva del “Movimiento Nacional Chicos del Pueblo”: la ternura. El Movimiento, tuvo su momento iniciático en una humilde capilla de Florencio Varela, Provincia de Buenos Aires, con el impulso del Hogar Pelota de Trapo —que condujo hasta se deceso Morlachetti— y el Hogar de la Madre Tres Veces Admirable —dirigido, por aquel entonces, por el Padre Carlos Cajade de la diócesis de Quilmes. Las instituciones y organizaciones del Movimiento realizaron y

12 <http://www.lanacion.com.ar/1786550-alberto-morlachetti-el-creador-de-pelota-de-trapo> Consultada en Agosto de 2015

13 <http://www.claudiabernazza.com.ar/htm/parlamentaria/morlachetti.pdf> Consultada en Agosto de 2015

realizan en la actualidad, diversas actividades de desarrollo y producción interna: podemos encontrar muchos microemprendimientos relacionados con la granja, con la comunicación, con el arte, con la cocina, etc. Cada lugar intentó e intenta desplegar su potencialidad y hacer posible un proyecto.

El Movimiento es —como a ellos les gusta decir— “la utopía contraria del modelo que omite generar lo humano: el país para todos” (Entrevista a una educadora en el marco de la investigación). Este colectivo de instituciones asumió un gran protagonismo de construcción política tanto en Argentina como en América Latina en determinados momentos desde su fundación hasta entonces. Ha generado el Encuentro de los Chicos del Pueblo en la Confederación General del Trabajo (CGT) en el año 1988. Dos años más tarde, llevó a cabo el Primer Encuentro Latinoamericano de los Chicos del Pueblo con la presencia de las organizaciones más combativas a favor de los derechos de los niños; en dicho encuentro estuvieron representados 18 países latinoamericanos. La lucha al decir de sus dirigentes, los encuentra en los “bordes de las ciudades, peleando en los barrios”. En 1997 se realizó el Encuentro de Educadores de Mar del Plata en el que participaron unas 2000 personas. En ese momento los coordinadores y referentes principales del Movimiento deciden incorporarse a la Central de los Trabajadores Argentinos (CTA).

El camino de este colectivo de instituciones y organizaciones está marcado por “bicicleteadas, pesebres vivientes, marchas que cruzan las cicatrices de la pobreza y convierten al Movimiento en una fuerte referencia simbólica y ayudan a morigerar la represión contra los niños y los jóvenes” (Documento de análisis de la investigación). Una de las actividades más trascendentes que llevaron a cabo es la “escuela de educadores populares”. Entre los documentos provistos por los entrevistados se encuentra un volante de convocatoria del Movimiento a uno de los primeros encuentros de educadores populares. Vale la pena transcribir las palabras iniciales:

No nos mueven los afanes de esquizitez académica o precisión científica, por muy útiles que éstas pudieran ser, sino la apasionada convicción de que los movimientos sociales populares de nuestros continentes tienen la voluntad histórica de transformar este mundo en un mundo de justicia, solidaridad y paz. Allí reside nuestra esperanza, allí se va haciendo realidad el clamor de vida de todos los niños pobres de los terceros mundos (Documento de análisis de la investigación, 1991).

En la “escuela de educadores populares” se desarrolla un camino de formación y acompañamiento para los líderes comunitarios que se encuentren militando en el campo de lo popular. En la introducción al programa se afirma:

Esta propuesta es un homenaje a la pedagogía. Propuesta, que, como dice Morín, intenta ser un aporte a la ciencia, para que se confunda cada vez más con la aventura humana de la que ha surgido y está dedicada a todos los hombres y mujeres que trabajan cotidianamente por sueños de justicia y dignidad. Porque más que la victoria de esos sueños, es la lucha por los sueños lo que dignifica diariamente nuestras existencias.¹⁴

El Movimiento como nacido de la misma resistencia de los pueblos latinoamericanos y caribeños, también ha sido perseguido y silenciado (o al menos eso se intentó). De la reflexión de los educadores emerge la necesidad de que los gobiernos locales y nacionales establezcan estrategias para recuperar y potenciar las prácticas de las organizaciones comunitarias y aprender de ellas a la par que constituir programas integrales que tiendan a facilitar la convergencia de los pequeños “nosotros situados”, es decir de las respuestas políticas de “los de abajo” de “los ocultados”, de “los silenciados”¹⁵ en el campo del abordaje de las problemáticas de infancia (entrevistas y observación participante en organizacio-

14 http://www.pelotadetrapo.org.ar/agencia/index.php?option=com_content&view=article&id=94&Itemid=187 Consultada en Agosto de 2015

15 Al decir silenciados u ocultados nos referimos a las situaciones de persecución contra las instituciones como le ocurrió al Movimiento Nacional Chicos del Pueblo durante los años 2007 y 2008.

nes sociales). Así, la experiencia del Movimiento aporta a la construcción de una contra-hegemonía, una “democracia subalterna”, la cual, siguiendo al filósofo Álvaro Márquez-Fernández (2000), implica construir alternativas ante las necesidades y demandas sociales en pos de alcanzar la justicia, la paz y la convivencia en las comunidades sobre la base de una “ética pública emancipatoria” e inclusiva de los derechos humanos.

Es importante reconocer que camino de la democracia subalterna incluye persecución. En efecto, mencionamos diferentes episodios de secuestro que tuvieron que enfrentar instituciones pertenecientes al Movimiento. Una de las consignas centrales y de denuncia pacífica de los Chicos del Pueblo es: “el hambre es un crimen”. Dicha denuncia atenta contra ciertos intereses corporativos que eligieron como herramienta para frenar su impulso, la generalización del miedo a través de los secuestros y la infiltración. Efectivamente, el 24 de Julio de 2008 ocurría la siguiente situación:

Un adolescente de 16 años del Movimiento Nacional los Chicos del Pueblo fue secuestrado, lo amenazaron a punta de pistola y le dijeron: “Deciles que se dejen de hacer pelotudeces porque si no, vamos a ir a quemar la imprenta, la panadería y la Casa de los Niños.” La respuesta fue un abrazo simbólico que militantes sociales, de derechos humanos y gremiales le dieron a la organización en una conferencia de prensa.¹⁶

En dicha conferencia –realizada en la mítica Parroquia de la Santa Cruz¹⁷– Luis Espósito Director del Hogar Juan XXIII

16 <http://www.lavaca.org/notas/ataque-a-los-chicos-del-pueblo/> Consultada en Agosto de 2015

17 La Parroquia de la Santa Cruz –administrada por los padres pasionistas dedicados fundamentalmente a las misiones populares que anuncian el Evangelio a los más pobres– participó activamente en el espacio antiterrorismo de estado que se configuró durante la década de los 70 en Argentina a raíz de la dictadura militar que tuvo inicio el 24 de marzo de 1976. Allí se reunieron familiares de desaparecidos en busca de visibilizar la problemática y buscar alternativas de intervención en pos de la concreción de la justicia y verdad sobre los hechos

(hoy Fundación Alandar), lugar de residencia del adolescente que fue víctima del secuestro, explicó el hecho. Por su parte, Alberto Morlachetti, coordinador del Movimiento y Fundador de Pelota de Trapo, se pronunció al respecto a continuación:

Si el objetivo era intimidarnos y decirnos que nos callamos la boca, nosotros hoy venimos a decirles que no bajamos los brazos, sino todo lo contrario, porque nosotros seguimos denunciando que el hambre es un crimen y que no tiene que haber ni un pibe menos en la Argentina”¹⁸.

En la conferencia estuvieron presentes diferentes organizaciones y personalidades comprometidas con la causa de los Derechos Humanos tales como: Nora Cortiñas por Madres de Plaza de Mayo –Línea Fundadora– y Alba Lanzilotto de Abuelas; el padre Luis Farinello, Hugo Yasky y Víctor de Genaro de la CTA, la actriz Cristina Banegas, entre otros.

La ola de secuestros se extendió durante 2008 y 2009 dando cuenta del poder de generación de miedo de los grupos mafiosos que lo llevaron a cabo. Se llegó al punto de infiltrar o cooptar educadores que trabajaban, desde adentro en las instituciones, para las mafias organizadas que se encargaban de intimidar (entrevistas y observación participante en organizaciones sociales).

Este es el quinto secuestro de una persona de este Hogar: las intimidaciones comenzaron en julio del año pasado (2008),

acontecidos. En dicha Parroquia, el 8 de diciembre de 1976, fueron secuestradas las Madres de Plaza de Mayo María Ponce de Bianco y Esther Ballestrino de Careaga, junto a Angela Auad y las monjas francesas Léonie Duquet y Alice Domon. A un costado de la Iglesia yacen los restos de las cuatro primeras, mientras que la última se encuentra aún desaparecida.

18 <http://www.lavaca.org/notas/ataque-a-los-chicos-del-pueblo/> Consultada en Agosto de 2015

particularmente el 24. Eso significa que ayer se cumplía el aniversario del día en que un grupo de encapuchados secuestró a un niño del Hogar, le dijera que la Campaña debía cesar y amenazara con incendiar tres edificios de la Fundación Pelota de Trapo. El 26 de septiembre, el secuestrado fue un educador del Hogar, y el mensaje, nuevamente, la orden de cesar la Campaña. Lo mismo sucedió el 3 de octubre, pero con una educadora. El 27 de noviembre, el mismo educador del Hogar a quien habían raptado en septiembre, permaneció secuestrado durante horas y reapareció en Plaza Constitución, donde lo habían dejado tras narcotizarlo. La serie de intimidaciones (que había comenzado el 26 de abril, cuando un Grupo Comando tomó la Escuela Talleres Gráficos Manchita) también tuvo como objetivos personas involucradas en otras fundaciones de la Campaña: el 12 de noviembre en La Plata, durante una marcha en repudio a la baja de la edad de imputabilidad, una educadora de la Red El Encuentro fue secuestrada ante la gobernación, luego golpeada y tajeada. El 28 de noviembre, fue secuestrado el sereno de la Fundación Pelota de Trapo, a quien dejaron luego en un hipermercado de Lanús.¹⁹

A pesar de haber radicado las denuncias correspondientes y visibilizado la problemática no hubo resolución institucional que llegara con claridad para esclarecer los episodios. Durante los años posteriores, debido a distintas situaciones de complicación para reunir al Movimiento, las actividades de la campaña bajaron la intensidad aunque no la vehemencia y el compromiso con el cual denunciaban y anunciaban: “ni un pibe menos”. Detrás de la campaña y de cada una de las acciones del Movimiento está la lógica de la ternura.

El hambre es un crimen. Hay que detenerla. Sí o sí. Porque en nuestro país no faltan ni alimentos, ni platos, ni madres, ni médicos, ni maestros, faltan en cambio la voluntad política, la imaginación institucional, la comprensión cultural y las ganas

19 <http://www.pagina12.com.ar/diario/socie-dad/3-128827-2009-07-25.html>
Consultada en Agosto de 2015

de construir una sociedad de semejantes que asegure a nuestros hijos las oportunidades vitales para que puedan crecer con dignidad (...) Pero nuestros pibes vencerán porque son el golpe temible de un corazón no resuelto: Con ternura y airosos como alas! (Movimiento Nacional Chicos del Pueblo - Campaña “el hambre es un crimen”, 2008)

La ternura es el impulso de una convicción entrañable pero también posible de modificar la realidad establecida, ese destino impuesto por un sistema de injusticia. La ternura de los pibes es la que mueve el corazón de los educadores a comprometerse con “procesos político-pedagógicos que buscan superar las relaciones de dominación, opresión, discriminación, explotación, inequidad y exclusión (Jara O., 2010:4)”. La ternura es la flecha que esperan, atraviese la voluntad política. La ternura en la denuncia “el hambre es un crimen”, es el golpe no esperado por el capitalismo y las instituciones que lo sostienen. Es la locura que nunca está lejos de la genialidad, es el vehículo de la justicia y la garantía de una paz duradera donde los diversos “nosotros situados” tengan un asidero indiscutido. “Con ternura venceremos” repiten los Chicos del Pueblo, y le hacen frente a un monstruo voraz.

3. Hacia una epistemología de la paz y la justicia desde la ternura y la sor-fraternidad.

La experiencia del Movimiento Nacional Chicos del Pueblo encuentra un hilo conductor con la resistencia de los pueblos de la *Abya Yala* en las distintas épocas. En efecto, la constitución de un espacio que aglutine distintas organizaciones bajo una causa común y como modo creativo de hacerle frente a la injusticia, no es otra cosa más que la emergencia actualizada del nosotros estamos latinoamericano.

El recorrido que vienen realizando los Chicos del Pueblo hace patente la “conciencia de la convergencia” con otros que padecen la misma vulneración. Se trata de una conciencia que se

va actualizando y reinterpretando a medida que se conoce lo que el otro padece y lo que el otro gestiona para hacerle frente a las situaciones de privación de derechos. De este modo, el pequeño nosotros de cada una de las organizaciones que conforman el Movimiento asume que hay una convergencia de ideales, valores y prácticas con otros nosotros desde una perspectiva situada, según las características del contexto.

Esta convergencia lleva a repensar la propia noción del poder como algo bien diferente a lo unipersonal y unidireccional. El poder para el Movimiento es la capacidad de construir alternativas y denunciar un sistema injusto. Pero esta capacidad se compone de las habilidades y recursos de un nosotros que excede a un líder o referente e incluso excede a una sola institución. Es por eso que el poder del Movimiento, que llegó a aglutinar unas 300 instituciones y que se unió primero a la CGT y luego a la CTA para enfrentar el hambre, la desocupación y la falta de derechos mínimos, es un poder-hacer-con-otros.

El poder-hacer-con-otros parte de una convicción común: hay que transformar la realidad. No se puede aceptar el destino impuesto de hambre y muerte para los “pibes y pibas”. Y esa convicción se traduce en una expresión que es mucho más que un slogan y mucho más que un sueño trasnochado. Es la expresión de un camino por recorrer, una calle por transitar, un sentido que devuelve la esperanza: “con ternura venceremos”. La ternura es la mayéutica que des-vela y des-oculta las prácticas y estrategias comunitarias del Movimiento. Des-oculta la persecución, la indiferencia y la violencia que mutilan a los NNA. En este sentido, el Movimiento –como las experiencias de los pueblos latinoamericanos a lo largo de la historia– sostiene explícita e implícitamente en su accionar que la paz y la justicia están intrínsecamente implicadas.

Contemplando esta experiencia nos preguntamos: ¿hay una epistemología propia de la justicia y la paz en y para América La-

tina y el Caribe?; ¿pueden ser la ternura y la sor-fraternidad una mediación para el conocimiento y la consecución las mismas?

La epistemología puede definirse como el estudio que genera teoría del conocimiento ocupándose de su naturaleza, de su validez, de su alcance y del modo en el que accedemos al mismo. Sin embargo, no puede prescindir del lugar físico y existencial de donde se parte para generar teoría. Se trata entonces de producir teoría del conocimiento de manera situada.

Para la filosofía de la liberación latinoamericana el modo de conocer e intervenir en la realidad está mediada por la “anadialéctica”.

Se trata de dialéctica, en cuanto se da un paso mediador por la negación, es decir por la negación del mal, la injusticia, la opresión y la violencia –aún estructurales–; pero se habla de analéctica, en cuanto la negación supone una afirmación previa y, en lugar de cerrarse en una totalidad dialéctica, se trasciende en eminencia (Scannone, 2005: 155).

Scannone retoma a Tomás de Aquino quien sostiene que la analogía se mueve en tres momentos que son reinterpretados desde la filosofía latinoamericana: 1) afirmación del valor que tiene una persona, una comunidad que no se puede resignar a ser oprimida; 2) negación de esa situación de opresión y de injusticia; 3) eminencia, que en lugar de cerrarse dialécticamente se abre a la a la gratuidad (lo que se da) y trasciende ética y ontológicamente la opresión de las comunidades y las personas para dar lugar a una novedad histórica, un nuevo orden social, cultural, político y económico alternativo al sistema de injusticia establecido.

Apliquemos, ahora, la anadialéctica a la experiencia de construcción de justicia y paz desarrollada en este trabajo. El Mo-

vimiento Nacional Chicos del Pueblo inicia su lucha desde una afirmación (convicción) previa: los niños, niñas y adolescentes merecen una vida digna con todos los derechos garantizados y la comunidad es responsable de ello. Ahora bien, la comunidad reconoce que hay un sistema de injusticia, y niega esa negación de la vida que dicho sistema promueve: “El hambre es un crimen. Hay que detenerla”. Pero el salto de esa negación no culmina en el pesimismo estéril ni en el reclamo sin más. Por el contrario, el Movimiento es un salto a la eminencia en cuanto que promueve una alternativa al orden establecido y lo hace abriéndose a la gratuidad (la ternura) y brindando una novedad histórica en cuanto que se reafirma en la esperanza activa (“con ternura venceremos”) y en la propia constitución de su “ser” (ontología) y su “estar” (situación) como “nosotros”, como comunidad: el Movimiento es “la utopía contraria del modelo que omite generar lo humano: el país para todos”. Trasciende de este modo la opresión visibilizando una nueva ética para un nuevo orden sociopolítico, sociocultural y socioeconómico.

En esta línea de pensamiento que provee la anadialéctica sostenemos que una epistemología de la paz y la justicia desde nuestra *Abya Yala* –teniendo presente no sólo la experiencia del Movimiento sino la de los pueblos latinoamericanos a lo largo de la historia y su modo de comprender la realidad– no puede sino estar mediada por la construcción de un sentido comunitario inclusivo. En este punto el nosotros, la sor-fraternidad es un ideal ético pero también es un camino. Es un fin, pero también es un principio organizador de la vida, un método. Una epistemología latinoamericana declama que el sujeto no es el yo que objetiva –relación sujeto-objeto– sino el nosotros que vivencialmente por estar-arraigado-a-la-tierra y luchar frente al exterminio, conoce sapiencialmente la realidad y se dispone a modificar su destino.

Bibliografía

Argumedo A. (1996). *Los silencios y las voces de América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires. Ediciones del pensamiento nacional.

Casalla M. (2003). *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas en el presente*. Buenos Aires. Altamira.

Del Percio, E. (2014). *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Fundación CICCUS.

Di Lascio, C. (2012). “Líneas culturales para una política fraterna”. En V. Lopez (comp), *Fraternidad y acción política*. Buenos Aires. Ciudad Nueva.

Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires. Eudeba.

Gómez Pineda L. A. (2016). *Consecuencias prácticas de la shālôm y su relación con la justicia hebrea*. Franciscanum 165. 203-222.

Husserl, E. (1984). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México. Ediciones Folios. (El manuscrito data de 1935-1936, publicado originalmente en alemán en 1962).

Ighina, D. (2012). *La brasa bajo la ceniza*. Buenos Aires. Ciudad Nueva.

Ivern A. (2007). *Hacerlo posible*. Buenos Aires. SB.

Jara, O. (2010). “Educación popular y cambio social en América Latina”. En *Oxford University Press and Community Development Journal*, s/l.

Kusch R. (1999). *América profunda*. Buenos Aires. Biblos.

Marías J. (1957). *Ataraxia y alcionismo*. Madrid, Instituto Ibyss,

Márquez-Fernández A. B. (2000). “Ética y derechos humanos”. *Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento*.

Año 8: No. 1, Enero-Abril 2011, pp. 99-103.

Scannone J. C. (1990). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires. Guadalupe.

Scannone J.C. (2005). *Religión y nuevo pensamiento*. Barcelona. Anthropos.

Páginas web Consultadas

<https://www.britannica.com/> Consultada en octubre de 2019

<http://www.pelotadetrapo.org.ar/> Consultada en Agosto de 2015

<http://www.pagina12.com.ar/> Consultada en Agosto de 2015

<http://www.lavaca.org/> Consultada en Agosto de 2015

<http://www.claudiabernazza.com.ar/> Consultada en Agosto de

Matías L. Mattalini es Licenciado en Filosofía por la Universidad del Salvador (Área San Miguel) y Magister en Políticas Públicas y Gobierno por la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Es profesor adjunto de la UNLa y en el ámbito de la gestión, se desempeña como Director de Planificación y Evaluación y de dicha universidad. También es profesor en la Maestría en Políticas Públicas para el Desarrollo con Inclusión de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)-Sede Argentina. Ha participado y dirigido diversos proyectos de investigación sobre los sistemas de evaluación en América Latina, los procesos de planificación estratégica, la filosofía de la liberación latinoamericana y la fraternidad como categoría política. Ha publicado artículos relacionados con dichas temáticas y coorganizado seminarios nacionales e internacionales.

Instituciones y cuerpos. Violencia y perversidad moderno-colonial en prosa, verso e imagen

María Eugenia Borsani¹ Alicia Frischknecht² Ludmila Cabana Crozza³

1 Filósofa, Doctora en Filosofía y Magister en Filosofía e Historia de las Ciencias. Profesora Titular e Investigadora de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina. Fundadora y Directora del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI- y de *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos*. Autora de *Una bisagra entre la hermenéutica y la Filosofía de las Ciencias* (2005) y *Rutas decoloniales para el presente urgente*, de pronta aparición. Entre sus últimas obras colectivas cabe nombrar: *Los desafíos decoloniales en nuestros días* (2014), coedición junto a Pablo Quintero; *Ejercicios decolonizantes en este sur* (2015); *Ejercicios decolonizantes II* (2016). Autora de artículos y capítulos de libros publicados en el país y en México, España, Italia, Alemania, Chile, Uruguay, Venezuela, Ecuador y Brasil. Línea de investigación: “hermenéuticas otras” y epistemologías alter-contra-hegemónicas. E-mail: borsanime@ceapedi.com.ar

2 Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, especializada en la formación de lectores en la segunda mitad del XIX en el Río de la Plata. Sus actividades de investigación se relacionan con la crisis en la cultura en el siglo XXI, la comunicación, la literatura y las relaciones con los ámbitos en que circulan saberes de diversa índole. Actualmente es Profesora regular del Área de Lingüística Aplicada de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue. Coeditora y autora de textos colectivos, capítulos de libros y artículos en revistas especializadas publicados en el país y en el extranjero. Participa periódicamente en eventos académicos de su especialidad en el Argentina y en el exterior. Ha sido directora y, actualmente, codirectora de proyectos de investigación en Humanidades. Miembro activo del Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad -CEAPEDI- y del Grupo Estudios GEISE/Universidad Nacional de Río Negro-Universidad Nacional del Comahue. E-mail: frischknechtalicia@gmail.com

3 Profesora en Letras por la Universidad Nacional del Comahue. Sus actividades de investigación están vinculadas a modos otros de abordar el decir en ám-

Resumen

Este escrito tiene por propósito general recorrer diversos escenarios que pretendieron ordenar la jerarquización, distribución y destino de cuerpos en diversas instituciones creadas por el proyecto moderno-colonial a la luz del fenómeno de racialización. Nos interesa, en virtud de la propuesta de este volumen colectivo, desmontar las estrategias que, en distintos momentos de un pasado no muy lejano, las instituciones pusieran en funcionamiento para reclutar dentro de sí aquello que podría ser un factor perturbador de la paz o bien aquello que fastidiara al escenario moderno homogeneizante. El desmontaje propuesto se articulará desde el contenido pero también desde la forma dado que proponemos el diálogo, en nuestro escrito, de voces poéticas mapuche que a manera de urdimbre conforman comparable trama de la no tan distinta violencia ejercida antes y ahora.

Introducción

Este escrito tiene por propósito general recorrer escenarios que pretendieron ordenar la jerarquización, distribución y destino de cuerpos en diversas instituciones creadas por el proyecto moderno-colonial a la luz del fenómeno de racialización. Este clasificó lo humano conforme se acomodara o no, en mayor o menor medida, al ideal perfil europeo. Las instituciones modernas dan sobrada muestra del ordenamiento de los cuerpos, el que ha sido posible en conformidad con la violenta y perversa impronta mo-

bitos académicos. Actualmente es Ayudante de Cátedra del Área de Lingüística Aplicada de la Facultad de Humanidades en servicio a la Facultad de Lenguas de la Universidad Nacional del Comahue. Desempeña actividades docentes vinculadas a la lectura y la escritura en el Instituto de Formación Docente Continua de Fisque Menuco, Río Negro. Integra el Proyecto de Investigación “Mal (estares) en la sociedad contemporánea. Dimensión propositiva de prácticas y discursos intersticiales en escenario posoccidental” dirigido por María Eugenia Borsani y codirigido por Alicia Frischknecht. E-mail: ludmilaifdc@gmail.com

derna-colonial en su afán clasificador, merced criterios raciales. Nos interesa -en virtud de la propuesta de este libro colectivo sobre epistemologías y estudios decoloniales para la paz- desmontar las estrategias que, en un pasado no muy lejano, las instituciones pusieran en funcionamiento para reclutar dentro de sí aquello que podría ser un factor perturbador de la paz o bien aquello que fastidiara al escenario moderno homogeneizante. El desmontaje propuesto se articulará desde el contenido pero también desde la forma dado que incluimos en nuestro escrito voces poéticas mapuche que a manera de urdimbre conforman la trama en la no tan distinta violencia ejercida antes y ahora.

En ese sentido, inspeccionaremos diferentes establecimientos tales como circos, escuelas, hospitales y también museos, yendo y viniendo, en nuestra narración, de Europa a América y a África. Al mismo tiempo incrustaremos dos poemas distribuidos a lo largo del texto y una narración oral transcrita como testimonios de sobrevida para pensar otras formas de conocimiento que nos acerquen a la paz.

Historias y relatos varios nos posibilitan mostrar la peor imagen de la ciencia y de las instituciones asociadas del siglo XIX y XX; su imagen colonial que reserva el concepto de “humanidad” para los habitantes de Europa, mientras que *anthropos* define al seudo, proto, *cuasi*, infra, sub-humano en relación al originario de América y también de África. Se trata de aquello que está por debajo de la línea de la humanidad y con ello de la racionalidad, es decir fuera de la posibilidad de inserción en el mundo del conocimiento, de la ciencia y del saber. Interesa mostrar también cómo el decir ancestral a través de la palabra poética nos interpela para pensar otra forma de entender el presente.

Humanidad y *Anthropos* es la dupla que se traduce en civilización - barbarie como dos términos excluyentes. Ahora bien, a la luz de lo acontecido desde los casos que presentaremos, lo

bárbaro, lo brutal, lo bestial, lo feroz, está del lado de aquello que se arroga para sí el lugar de lo civilizado. Ya lo ha dicho Walter Mignolo “para imponer el *anthropos* como el ‘otro’ en el imaginario colectivo se necesita estar en posición de gestionar el discurso (verbal o visual) por el cual se nombra y se describe una entidad (...) y lograr hacer creer que ésta existe” (Mignolo en Borsani y Quintero, 2014, p. 67).

Al lector

¿Ya estás listo?

Los caballos fueron ensillados,
de sus patas cuelgan las sonajas,
del polvo emergen las tinieblas
que avanzan con la procesión.

Bajo nuestros pies,
los gusanos salen a mofarse de los astros,
mientras las viudas del sol
cuelgan ahorcadas
de los viejos estandartes
que ya nada representan.

Estamos muertos. Lo sé.

María Eugenia Borsani, Alicia Frischknecht, Ludmila Cabana Crozza
Venir, partir, dos sencillos sucesos
*que se entrelazaron.*⁴

1. Captura, ultraje y restitución



Damiana / Kryygi 1894 (aprox.) -1907

Corría el mes de setiembre de 1896. El científico antropólogo holandés Ten Kate, por entonces jefe de la sección de Antropología del Museo de La Plata, se encontraba en la zona de Paraguay Oriental en una actividad de expedición antropológica al grupo indígena guayaquí. En esa ocasión, se advierte el robo de

4 Cabello, César (2017) *Nometulafken. Al otro lado del mar*. Santiago de Chile, LOM ediciones. César Cabello nació en Santiago de Chile, donde actualmente reside, en 1976. Ha publicado *Las edades del laberinto* (Santiago, Piedra de Sol ediciones, 2008), *Industrias CHILE S.A.* (Santiago, Piedra de Sol ediciones, 2011), *El país nocturno y enemigo* (Santiago, Piedra de Sol ediciones, 2013) y *Lumpen* (Santiago, Tacto editorial, 2016). Ha sido incluido en las antologías *La memoria iluminada. Poesía mapuche contemporánea* (Málaga, Cedma, 2008), *Los cantos ocultos. Antología de la poesía indígena latinoamericana* (Santiago, LOM ediciones 2009), *Memoria poética. Reescrituras de la Araucana* (Santiago, Cuarto Propio, 2010) y *Escribir en la muralla. Poesía política mapuche*. (Buenos Aires, DLG ediciones, 2011)

un caballo a un grupo de colonos, el que sale enfurecido en busca de los ladrones. Llegan a la comunidad aché y sin aviso de ningún tipo asesinan a tres habitantes que allí se encontraban: dos adultos y una joven mujer. Advierten que queda una bebé de poco más de un año que es tomada como trofeo y raptada por los blancos.

Los científicos se hacen cargo de la pequeña a quien bautizan con el nombre Damiana, dado que se celebraba el día de San Damián, según el santoral católico, el 26/27 de setiembre. Entre llantos, la niña balbuceaba “*caibú*”, que se supone significaría en guaraní de esos tiempos, la palabra mamá. La niña raptada es entregada a Alejandro Korn, conocido humanista, político, filósofo y médico, director del Hospital psiquiátrico Melchor Romero en la Provincia de Buenos Aires. La familia Korn se hace cargo de la pequeña quien es confinada a tareas domésticas, lo que por entonces se denominaba, la servidumbre. Llegada a la pubertad, la niña se mostró poco dócil frente a sus patronos y fue confinada y recluida en el hospital psiquiátrico mencionado. Fue ofrecida como exponente indígena para los estudios de Paúl Adolf Robert Lehmann-Nitsche, un alemán también vinculado al Museo de Ciencias Naturales de La Plata, quien permaneció por treinta años en nuestro país haciendo expediciones a territorios indígenas. Colaboró con la ciencia colonial y racista, aquella que ponderaba y categorizaba los distintos seres humanos, algunos menos humanos o cuasi humanos, como Damiana. La niña no soportó el encierro y muere a los pocos meses de tuberculosis, según algunos documentos. Unos refieren que murió de tisis, otros de disentería. Lo cierto es que durante su permanencia en el Hospital Melchor Romero y a la escasa edad de 14 años, la niña fue objeto de estudios científicos ciertamente vejatorios, cuya documentación se recoge en las fotografías tomadas por Lehmann-Nitsche con criterios que reproducían el modo de observación de la delincuencia: frente, perfil, cuerpo entero. Esto puede entenderse como un claro tratamiento de máxima humillación a la niña aché, estudiada como exponente aborigen y

retratada en los gélidos patios del hospital, a la intemperie.

Luego de su temprana muerte su cuerpo también fue estudiado y tratado de manera vejatoria. Sus restos óseos fueron encontrados en el museo mencionado, menos su cráneo que fue hallado en Alemania en el Museo del Hospital Charité, Berlín, a donde fue llevado para “contribuir” con los estudios del patólogo berlinés Hans Virchow, en lo que constituyó, sin duda, un acto de profanación del cuerpo de una prisionera de la ciencia.⁵

En el año 2007 la comunidad aché comienza con las solicitudes diplomáticas para la restitución de los restos de Damiana, junto a un comprometido trabajo por parte del “Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social en la Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en la Argentina – GUIAS en total conformidad con la Ley nacional 25.517, que fuera sancionada y promulgada en el año 2001. Se trata de una norma que pone a disposición de los pueblos indígenas o comunidades de pertenencia los restos mortales de aborígenes que formen parte de colecciones o museos públicos o privados del país⁶. Más tarde, en el año 2010, el decreto 701 de dicha ley establece que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) sea su autoridad de aplicación y delimita un conjunto de acciones a llevar a cabo por dicho organismo, así como por instituciones que tengan bajo su guarda restos mortales de aborígenes.⁷

En un trabajo titulado “Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi, Paraguay”, Patricia

5 Véase “Damiana Krygi”, el documental de Alejandro Fernández Mouján.

6 <https://ffyh.unc.edu.ar/alfilo/pueblos-origenarios-el-derecho-a-la-restitucion-de-sus-restos/>

7 En lo que a territorio patagónico respecta, en el año 2012 la Legislatura de la provincia de Río Negro, Argentina, adhirió por unanimidad a dicha ley nacional contemplando así el derecho de los pueblos originarios a la restitución de restos de indígenas que exhiben o conservan varios museos. <https://www.lmneuquen.com/rio-negro-adhirio-ley-restitucion-restos-indigenas-n147099>

Arenas, quien participó muy de cerca de las gestiones de restitución de los restos de Damiana, relata:

Esa misma tarde, ya bajando el sol, se resolvió que el entierro se realizaría en algún lugar de la selva y que el ritual sería privado, es decir nosotros no participaríamos. Luego de esta experiencia sabemos qué significó esta restitución para una institución como el MLP <Museo de La Plata> y para nosotros como antropólogos/as: una manera de (de)construir prácticas de la antropología que involucran violencia política. El significado para los aché está **aún por estudiarse**. **Sí sabemos** que *memoria, territorio, genocidio y lucha*, fueron las palabras que más se dijeron en los rituales de los funerales. Participar de estas experiencias es poner saberes académicos en otra circulación, en territorios donde se puede aportar a las demandas de colectivos sociales, desde un lugar (des)centrado del saber académico (Arenas, 2011, p. 6)

Lo expresado por Arenas es digno de ser atendido pues implica una revisión al interior de la praxis antropológica y un loable viraje respecto a la violencia ínsita en consuetudinarias prácticas en este campo disciplinar.



Restitución - recibimiento de los restos de Damiana a la comunidad, 2010.

Fotografía Colectivo GUIAS

El padecimiento de Damiana compromete diversas instituciones, la institución sanitaria Hospital; la institución Museo, y también a la institución Academia en virtud de la contribución desde los ámbitos académicos en la exotización y racialización que ha teñido el tratamiento de investigaciones de estas temáticas.

Mientras las instituciones revisan las prácticas que han favorecido y garantizado la violencia de manera sistemática, la poeta Liliana Ancalao⁸ recuerda su niñez:

Las mujeres y el frío

yo al frío lo aprendí de niña en guardapolvo
estaba oscuro
el rambler clasic de mi viejo no arrancaba
había que irse caminando hasta la escuela
cruzábamos el tiempo
los colmillos atravesándonos
la poca carne
yo era unas rodillas que dolían
decíamos qué frío

8 Ancalao Liliana, (2014) *Kume Miawmi. Andás bien*. Ensayos. *Pu zomo wekuntu mew*. Mujeres a la intemperie. Poesías. Edición de autora. Liliana Ancalao nació en Diadema Argentina Comodoro Rivadavia, donde actualmente reside, en 1961. Publicó *Tejido con lana cruda* (2001) e *Iñchiu* (2006) Campaña Nacional de Lectura. Ha sido incluida en las antologías *Taller de escritores: Lenguas indígenas de América* (1997) Temuco, Chile y *La memoria iluminada. Poesía mapuche contemporánea* (2007) Málaga, España. Es profesora en Letras y vicedirectora de una escuela. Coordinó ciclos de Arte Popular en los barrios, así como recitales de música y poesía; y junto a los trovadores ha difundido su poesía desde la oralidad. Su obra aborda reflexiones sobre el significado de la escritura del pueblo mapuche en la contemporaneidad.

para mirar el vapor de las palabras

y estar acompañados

2. Orden en y para la escuela moderna

Reticulados, mallas, sintaxis, normas, moldes, cánones ... ordenamientos de las diversas esferas de la vida social previeron el enrolamiento de hombres y mujeres adultes, niños, nacidos y por nacer, en el proyecto moderno que se extendía sobre occidente, en territorios hasta entonces no ordenados, sobre identidades y culturas que todavía resistían -¿conscientemente o no?- a la colonialidad. Como se dijo antes, tales ordenamientos fueron diseñando instituciones, que oficiaron doblemente como reproductoras y controladoras de su efectivización. La expansión del proyecto no reconoció un código único: tradujo el reconocimiento de las diferencias, de etnia, de género, de vínculos con el capital y el poder, de centralismo o de periferialidad, de clase, entre otros. Así, se fueron configurando identidades que habrían de sostener tal proyecto.

En los nuevos contextos urbanos la escuela moderna viene a ser un dispositivo fundamental para el diseño del futuro. Ella cobija los lineamientos básicos para la sofisticación del nuevo orden: tiempos, espacios, productividad, éxito, conocimientos validados, respeto a las regulaciones. Ya a fines del XVIII, al tiempo que se difunde el modelo capitalista que definiría la lógica del mercado occidental, la escuela parroquial británica impone un sello que habrá de dividir las aguas: se contrapone a la escuela confesional católica que se expandirá sobre la Europa continental y mediterránea. El modelo que se difunde en Argentina, a partir de la Ley nro. 1420, va a ser un punto de acercamiento entre una y otra, surgida de la negociación entre un liberalismo conservador y católico y su par agnóstico, masón y admirador, a la vez, de la escuela y

del capitalismo anglosajones. El objetivo impulsado para la nación inventada era borrar marcas de lxs niñxs: de origen, de procedencia.

A poco de iniciado el siglo XX, la fisonomía de Buenos Aires apenas se asomaba a la retícula ordenada que previera el diseño de la ciudad letrada.⁹ Mucho menos, lo estaban les habitantes de los arrabales periféricos: población de orígenes variados, de nivel socioeconómico bajo, en su mayoría proveniente de aquellas soluciones habitacionales informales, los conventillos ubicados en cercanías de la escuela. La historia de Rosa del Río¹⁰, representa un modelo del ‘desarrollo individual moderno’; maestra normal proveniente de una familia de inmigrantes que logra, en el marco del proyecto educativo nacional, llegar a ser directora en una escuela de Villa Crespo. Rosa misma es producto de esa institución, venera la escuela, reproductora de las lecturas de los libros elegidos para la formación de niños:

Queridos niños, ¿sabéis lo que es la escuela? Me parece que todos estáis diciendo alegremente que sí. ¿Quién ignora que la escuela es el establecimiento a donde acuden los niños a instruirse y educarse, es decir, a recibir conocimientos útiles como la lectura, la escritura, la aritmética, etc., y adquirir nociones de los deberes que tienen para con Dios, la patria y la sociedad en que viven?

La escuela es la gran antorcha colocada en medio de las tinieblas de la ignorancia; en su recinto están los maestros, apóstoles de la ciencia, encargados de reunir en torno de ellos a los niños para disipar, con la luz de la verdad, las sombras que oscurecen las inteligencias sin cultivo, y enseñarles a distinguir

9 Cfr. Ángel Rama (1998) *La ciudad letrada*. Montevideo, Arca.

10 Incluida en la serie de ensayos de Beatriz Sarlo que se conoce como *La máquina cultural. Maestras, traductores, vanguardistas*. El capítulo en cuestión lleva el título “Cabezas rapadas cintas argentinas”.

el bien del mal, grabando en sus corazones los medios de practicar la virtud y huir del vicio.

La escuela es el templo de la patria, en el que vuestros cariñosos maestros os enseñan los hechos gloriosos de nuestros ilustres antepasados, en ella hay erigidos altares a los grandes próceres (...) nuestro país ocupa ya un lugar importante entre las naciones adelantadas del globo, por el estado de la instrucción pública, casi no queda un pueblo en la república que no tenga escuela para educar a sus niños (del Río en Sarlo, 1998, p. 19).

Rosa se sabe una maestra moderna, inspirada por el sentido común que ha forjado durante su ‘esmerada’ educación. Adhiere a los principios de la nueva escuela que consume a partir de otros dispositivos -como los sistemáticos números de la revista *El Monitor de la Educación Común*¹¹, otro de los medios por los cuales el ordenamiento de la ciudadanía era posible. A través de ellos, accede a las recomendaciones que van signando su formación: no se debe golpear a los niños, es preciso esforzarse y prepararse para garantizar que sepan leer (escribir no parece tan relevante) y fundamentos de aritmética, que les van a servir para la vida que el proyecto diseña, tanto a niños como a niñas. Esos pequeños que llegan a la escuela se le aparecen como salvajes.

El relato repone su primera gestión autónoma como directora. Antes de comenzar el ciclo lectivo, se apropia del espacio y decora la escuela con imágenes edificantes y bonitas. Una de ellas tenía un libro abierto –recuerda la entrevistada por la investigado-

¹¹ *El Monitor de Educación Común* fue una revista fundada en 1881 por Domingo Faustino Sarmiento, cuando era Superintendente General de Escuelas en Argentina. En sus páginas se incluían artículos pedagógicos y didácticos, reseñas de publicaciones sobre la temática, notas literarias e históricas y documentación referida a la actividad del Consejo Nacional de Educación, estadísticas e informes de los inspectores. Desde fines del XIX se propuso difundir regulaciones educativas.

ra- sobre la página izquierda una espiga de trigo y, sobre la derecha, escrito en cursiva rezaba “Llevemos con la *paz*¹² la educación a las pobres tribus de los indios”. El lema aspiraba a instruir respecto de las diferencias raciales. La siguiente gestión se ocupó de la higiene de los niños. Para ello, procedió a separar niños y niñas durante una hora de clase, y en el patio, contrato por medio de un peluquero del barrio, mandó cortar a los niños el cabello al rape. Las trenzas domesticaban los cabellos depurados de niñas de diversos orígenes. Reconocida la necesidad de atenuar las diferencias raciales, el avance sobre los cuerpos

-ya uniformados por la gramática escolar- presupone una avanzada que sobrepasa los muros de la escuela.



Espacio de aula de escuela pública metropolitana principios del siglo XX

Tal fue un gesto práctico para lograr parcialmente el saneamiento de la escuela y el de su población: para Rosa esa es su responsabilidad política. La escena que describe es brutal: el patio escolar tapizado por cabello de niños que apenas conocían el idioma de la escuela. El hecho tiene una densidad ideológica especial, la institución avanza sobre la dignidad individual, su representación física dada por lo corpóreo que despliega dos dimensiones para la intervención: una estética y otra sanitaria. Los niños moldeados

¹² El resaltado nos pertenece.

por la institución completan el decorado de la escuela. Los salvajes libres de piojos y cabelleras desordenadas representan un lema: ‘patria e higiene’ deberán marchar juntos, para lograr el desarrollo esperado por el programa moderno.

En tanto civilización y barbarie se acentúan en la institución escolar, continúa Ancalao desde el sur:

las mamás
todas
han pasado frío
mi mamá fue una niña que en cushamen
andaba en alpargatas por la nieve
campeando chivas
yo nací con la memoria de sus pies entumecidos
y un mal concepto de las chivas
esas tontas que se van y se pierden
y encima hay que salir a buscarlas
a la nada.¹³

¹³ Continuación de “Las mujeres y el frío” de Liliana Ancalao.

3. Ferias, circos y museos: perversidad y divertimento



Saartjie / Sara Baartman 1789 - +1815

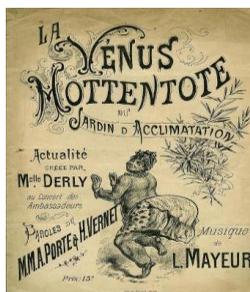
Del escenario argentino a tierras africanas, a la comunidad khoi khoi. A inicios del siglo XIX, una de sus integrantes, cuyo nombre original era Saartjie, fue vendida como esclava a un holandés de Ciudad del Cabo y también confinada como Damiana a trabajos domésticos. Al poco tiempo fue tomada por el hermano de este holandés Hendrik Cesars, quien vio en la figura de Sara la posibilidad de un incipiente negocio. Cesars la lleva a Europa y la toma como objeto de exhibición de su cuerpo, por sus protuberantes nalgas y caderas, exponiéndola como atracción en ferias de fenómenos humanos, deviniendo en un icono del racismo y la explotación de personas. Las exposiciones eran de una terrible humillación, debía simular una agresividad animal en cada una de las “funciones” al tiempo que era retenida por su “dueño” encadenada al cuello.

El negocio fue sin duda de un nivel de degradación de la especie humana inadmisibles y más aún, si nos detenemos en que una de las atracciones de esos espectáculos era llegarse hasta el escenario y tocarle los glúteos a Sara, quien ya no era Saartjie ni Sara, sino la Venus hottentote.¹⁴ La quita de su identidad, de su

14 En el año 2010 se estrenó el film titulado *Black Venus* (Venus Negra), dirigido por Abdellatif Kechiche que trae a la pantalla la historia de Saartjie Baartman

nombre, fue otro gesto de oprobio, pues se le impuso un nombre foráneo. Como sabemos, Venus es el nombre de una diosa romana, que simboliza atributos femeninos cercanos a lo erótico y a la fertilidad. La figura de Sara era voluptuosa y curvilínea y poseía aquello que la mujer europea deseaba y de lo que carecía.

Irene Godino Cueto, en un texto que lleva por título “Saartjie Baartman, la triste historia de una Venus Africana” comenta -sosteniéndose en el parecer de Rachel Holmes, autora de *La venus hottentote: la vida y muerte de Saartjie Baartman*- que las caderas anchas y los glúteos exuberantes estaban de moda. Es sabido que eran objeto de deseo del varón europeo ciudadano y motivo de envidia de la mujer europea de igual condición, la que recurría a estrategias de los diseñadores para emular tales cuerpos curvilíneos.¹⁵ A Sara, quien tenía tales atributos, se la expondrá en ciudades europeas en tanto objeto de atracción, reforzando a su vez la lógica de dominación y sometimiento patriarcal.



Publicidad Venus Hottentote en el Jardín de Aclimatación

Luego de situaciones de denuncias por el trato denigrante recibido, Sara es vendida para exposiciones en fiestas privadas de la aristocracia, donde tenía que hacer papeles similares a los que

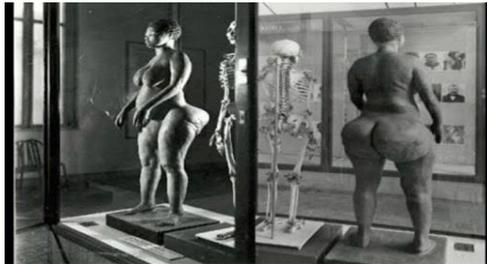
man.

15 Cfr. Godino Cueto, Irene, “Saartjie Baartman, la triste historia de una Venus Africana” en *Historia 2.0*. Disponible en historiadospuntocero.com/author/irene/

María Eugenia Borsani, Alicia Frischknecht, Ludmila Cabana Crozza

hiciera en las ferias. Su estado físico y emocional va deteriorándose paulatinamente y su dueño la vende a la ciencia parisina, quien hace de ella el motivo de una inspección minuciosa: medición, comparación, conservación, y más. Se pone la ciencia antropométrica al servicio del racismo, en conformidad con la consolidación del imaginario de inferioridad de aquello a lo que se le había imputado el lugar de la otredad. Debía reforzarse tal imaginario con notas que distaran de la “civilizada” Europa, imponiéndose así el binomio *humanitas-anthropos*, como se ha dicho.

A los 26 años Sara, alcohólica y enferma, muere en París, en soledad, en el año 1815. Su cuerpo fue expuesto como estatua de yeso desde 1815 hasta 1974 en el Museo del Hombre, París. Tanto su cuerpo como sus genitales habían sido expuestos por 159 años en vitrina.



Musée de L`Homme, Paris 1815- 1974



Tumba de Saartjie Baartman, zona de Río Gamtoos, Àfrica

En la actualidad, en el folleto que se entrega al ingresar al museo parisino, figura indicado el lugar en el que estuvo expuesta por años. Desde el año 1994 hasta el año 2002 fue el período de la tramitación de restitución de los restos de Sara y de la escultura de yeso solicitados por Nelson Mandela.

Desde África hasta el sur las instituciones destacando lo diferente cuando no podía uniformarse como otra estrategia para resaltar lo esperado. Continúa Ancalao:

mi mamá nos abrigaba
ella es como un adentro
hay que abrigar a los hijos
el pecho
la espalda
los pies y las orejas
dicen así
y les crecen las ramas y las hojas
y defienden a los chicos del invierno
y a veces sale el sol y ellas tapando
porque los brazos se les van en vicio
y hay que sacarles
espacio
con palabras
esos gajos

4. Castigo corporal y domesticación de los cuerpos

La domesticación de los cuerpos asume muy diversas formas en escenarios diversos. Tiempos y espacios forman también parte de la misma ingeniería escolar en la Argentina de finales del siglo XIX y principios de XX: la distribución regula la instrucción y la socialización, por un lado, y la habilitación de contextos dados al ordenamiento de los cuerpos. Las disposiciones forman parte de los que se reconocía como *higiene escolar*,¹⁶ que involucraba, además de los temas vinculados con el saneamiento individual, razones de distancia entre los bancos -para habilitar/evitar la socialización-, la superficie destinada a cada estudiante y, así, la cantidad óptima de niños por aula. A la vez, propone un diseño de adecuación al espacio previsto que descuida las diferencias, -fuera más pequeño o más grande, tuviera alguna dificultad física o condición inaceptable para adaptarse a las prácticas. Los libros escolares, la tinta y el papel para escribir, los recursos para la limpieza y acondicionamiento de las aulas -opaco, para evitar distracciones-, los materiales en las paredes, los muebles para contener los materiales de enseñanza, se suman al potencial pedagógico domesticador de los cuerpos. La educación física tendrá también una dimensión particular con el avance del área entre las disciplinas escolares.

“*Cuerpos de carpintería*” es el nombre dado a la disciplina que da lugar a ese otro ordenamiento: y se justifica en el presupuesto de que *la educación de los cuerpos tiene un valor ético y educativo*.

La escuela moderna en Argentina, a partir de la Ley nro. 1420 ejerce un programa colonial por excelencia, por el diseño surgido de una poco clara negociación entre el estado y la iglesia. Tal modelo tiene por objetivo modelar el cuerpo social a través de los cuerpos individuales, reconoce como problema central la

¹⁶ Cfr. Alcántara García, Pedro (1886) *Tratado de higiene escolar. Guía teórico-práctica*. Consejo de Educación de la Nación. Buenos Aires, s/d

heterogeneidad a erradicar. El positivismo, el nacionalismo y el higienismo de esa época van a ser los ejes de su lógica. Además de la escuela, cuando la familia no podía orientar ese ordenamiento, el Patronato se hacía cargo de las diferencias. Aunque no era posible eliminar señas originales, como el color, el género, todo iba en el sentido de correr la mirada sobre la diferencia y alentar, al menos en apariencia, la homogeneidad requerida.

Para garantizar el ordenamiento, se reproducían otras estrategias en los sistemas de clasificación social (ordenamiento por niveles, jerarquías) y sostenimiento de formas de socialización de las culturas de procedencia. Para ella, se da lugar a lo que se llamaría educación física, en sentido positivo, y a los castigos corporales, resabio de aquella pedagogía punitiva, que no pudo ser erradicada sino hasta avanzada la segunda mitad del XX del ámbito escolar.

En los primeros años de la década de 1890 un diario magisterial, *The Schoolmistress*,¹⁷ se quejaba de que sus lectores urbanos estaban, en la escuela, bajo la amenaza constante de la violencia. En las prácticas y en la comunicación se observaba la violencia condensada hacia los maestros de algunos barrios duros y bajos de Londres y otras ciudades grandes. La revista denunciaba un sistema escolar sitiado, con profesores sometidos por el miedo a ser atropellados por padres o alumnos. La agresividad no hacía sino desplegar respuestas equivalentes. Aunque las descripciones escabrosas que aparecieron en *The Schoolmistress* sin duda se exageraban en busca de un efecto dramático, lo cierto es que reflejaban un problema real que afligía a las escuelas de ese tiempo:

17 *The Schoolmistress*, periódico magisterial, comenzó a circular en los primeros años de la década de 1890. El título fue repuesto por es una farsa escrita por Arthur Wing Pinero presentada en Londres en 1886 en el Court Theater. En ella se ironiza sobre la situación de las escuelas antes de su ‘ordenamiento’, al tiempo que promueve las políticas para modernizar la escuela (en presentación emaze de Claudia Ximena Herrera Beltrán, “Castigo corporal en la escuela” disponible en <https://www.emaze.com/@AIQWLRQL>.)

la hostilidad grave y permanente entre padres, alumnos y maestros. La situación ameritaba un reordenamiento profundo, que es el que se impuso en el proyecto de la escuela moderna colonial argentina.

Progresivamente, se van adoptando estrategias alternativas que pasan a integrar los rituales escolares. El ordenamiento de la entrada, definido por la delimitación del tiempo de la ‘vida’ institucionalizada y reglada de la escuela, a través del tañido de la campana. Niños ingresan solos, sin el amparo de sus familias, son separados por género, alineados por altura, segregados por su falta de disciplina -si fuera necesario-, en silencio, sin correr, saltar. El espacio entre niños es recortado meticulosamente, cada uno debe tomar distancia respecto de sus pares en las cuatro líneas que definen el frente, derecha, izquierda y detrás, líneas que comienzan a ordenar el letramento del espacio vital de todos los escolares.

El ingreso al aula confirma la retícula, añade la distancia relativa respecto de la ventana, lo que garantiza que las señas del desarrollo técnico han arribado a la institución escolar -ventilación y calefacción (según Decreto-ley de 18 de enero de 1869). Además, las prácticas prevén otro tipo de ordenamiento, ortopédicos y espacio/temporales, de los cuerpos. La escritura se vuelve una destreza que se ajusta al espacio del pupitre, espacio individual, orientado -para diestros-, dominio estrictamente escolar. Cada pupitre dispone del espacio para la pluma y el tintero: el lápiz puede ser parte de los artículos compartidos con la vida familiar, la práctica escolar es definitiva, penosa, demanda otro tipo de destrezas ya que va a estar marcada por un horizonte diferente, el de la entrega prolija, inmaculada y sin enmiendas.

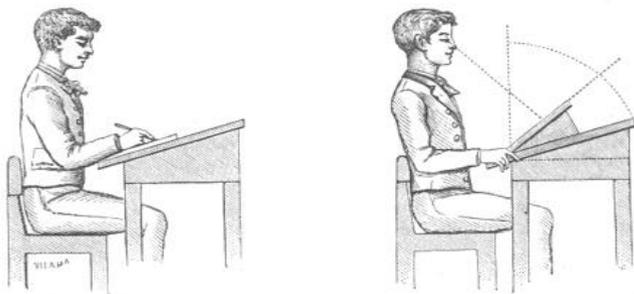


Imagen del *Tratado de higiene escolar* de Pedro de Alcántara García (1886)

Cada rito se propone como sugerencia para formación y disposición del tiempo y el espacio extra-áulico, el reconocimiento de cada quien como parte de un colectivo ordenado, instruido, educado -la fila, los saludos, el orden de circulación. Con el crecimiento y la extensión de la escuela moderna, las técnicas para el disciplinamiento de los cuerpos se irán sofisticando de acuerdo con las necesidades, además de la formación de recursos humanos y técnicos puestos al servicio de él.

El castigo corporal era una parte normal y natural de la infancia, y los establecimientos mostraban poca simpatía por las objeciones de los padres. Colectivamente sus esfuerzos contribuyeron a preservar su uso como una herramienta educativa y la institucionalizaron como una medida disciplinaria estándar dentro de las escuelas.

A las formas del castigo físico, se sumarían estrategias más aceptables para el disciplinamiento de las prácticas: repetición; marcha; alineación; movimientos sincronizados; sentadillas, flexiones, fuerza muscular abdominal; competencia en cada práctica como alentador de la excelencia. Con la excepción de las

María Eugenia Borsani, Alicia Frischknecht, Ludmila Cabana Crozza

repeticiones de lemas y ejercicios en cuadernos y pizarras, los movimientos de la educación física eran semejantes a los habituales en los entrenamientos militares, reproduciendo el sentido de la *obediencia* castrense en el ámbito escolar.



Historia de la Educación Física: origen, evolución, y mucho más (en <http://conocelahistoria.com/c-deportes/historia-de-la-educacion-fisica/>)

5. Exposiciones etnográficas. Zoos humanos: prisiones para el esparcimiento

Según relatos consultados fue el alemán Carl Hagembeck (1844-1913) el fundador de lo que ha dado en llamarse zoos humanos, exposiciones etnográficas, jardines zoológicos y otras denominaciones que toma lo que entendemos eran reales prisiones donde se disponían los cuerpos de aquello sindicado como “otredad” para la mostración de lo exótico y salvaje y así contribuir al fortalecimiento del imaginario racista que subyace a todo lo presentado.

En verdad se trataba de verdaderas prisiones para el sufrimiento de unos y morboso esparcimiento de otros.

Una de las exposiciones tal vez más conocida de estas muestras etnográficas fue el Jardín Zoológico de Aclimatación, en París (la cuna de los derechos del hombre y del ciudadano) que

permaneció operativo desde 1877 hasta 1912.

Las ferias internacionales fueron durante mucho tiempo un lugar de coincidencia entre obras de arte, ciencia y estas odas al racismo. En la célebre Exposición Universal de París, donde se inauguró la torre Eiffel (1889), el principal y más visitado espectáculo fue «Un pueblo Negro» (*village nègre*), una atracción donde fueron mostradas 400 personas indígenas. Más concretamente, las llamadas exposiciones coloniales, organizadas durante el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX en los países europeos, tuvieron por objeto específico mostrar a los habitantes de la Metrópolis las distintas facetas de las colonias para lo que, a menudo, era necesario trasladar a la fuerza desde sus lugares de origen a autóctonos para que representaran una suerte de función pública. Aquí se vieron algunos de los «zoológicos humanos» más aparatosos. (Cervera, 2017)

En este escenario se procuraba recrear la escenografía el lugar nativo de la comunidad expuesta, es decir, montar una burda representación de lo que serían las condiciones naturales en las que las mismas se desenvolvían, lo que significaba una puesta en escena ficcional a todas luces. Atrás de esas construcciones, hechas con los materiales propios de las comunidades sometidas a la exposición pública, había un gran cerco que enrejaba todo el predio del jardín zoológico de aclimatación.

Puede observarse en los volantes de aquella época, los que hoy llamaríamos flyers, cómo se difundía aquello que iba a exponerse y de cómo lo ponderado como curioso estaba asociado a lo salvaje, brutal, y primitivo, lo que contribuía a consolidar el racismo desde Europa para con el resto del mundo y la clasificación de la población a nivel mundial donde lo que estaba en la cúspide de dicha pirámide sin duda era lo blanco europeo, mediante el per-

María Eugenia Borsani, Alicia Frischknecht, Ludmila Cabana Crozza

verso fenómeno de racialización moderno colonial. Como sostiene Aníbal Quijano, la perspectiva del eurocentrismo “se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo” (Quijano en Palermo y Quintero, 2014, p.121). Insistimos, era un imperativo político-epistémico destacar la superioridad de occidente al interior de la comunidad europea.



Publicidad de la Exposición colonial, Lyon, 1894



Show “Baño de negros” Jardín de Aclimatación de París en 1896

Uno de los shows que se ofrecían se denominó “Baño de negros”, en donde niños en encierro debían hacer acrobacias en el agua para encontrar las monedas que desde afuera se les arrojaban.

Fue esta escena documentada por los hermanos Lumiere denominada justamente “Baño de negros” y filmada en el Jardín de Aclimatación de París en 1896.

Varios fueron los pueblos expuestos, comunidades de Somalia, de Sudán, de Senegal, el África negra a disposición de la recreación y el esparcimiento del hombre blanco. También indígenas amerindios galibis procedentes del Caribe fueron puestos en exhibición. Exposiciones de la colonialidad sobre los cuerpos que conjugaban la humillación, el encierro, la denigración, el sometimiento y la burla.

Los pueblos fueguinos también fueron víctimas de secuestro y espectacularización del racismo. En las últimas décadas del S. XIX en nuestro continente se dan, en distintas ocasiones, secuestros de familias fueguinas de las adyacencias del estrecho de Magallanes y el Canal de Beagle, con el cometido de ser expuestos en Zoológicos Humanos europeos. Ese fue el destino de no pocos miembros de comunidades kawésqar, selknam, mapuche, tehuelche, pueblos fueguinos del confín del mundo, quienes murieron entre 1883 y 1888.¹⁸ Los casos de secuestro de miembros de la comunidad kawésqar y de la comunidad selknam involucran al francés Maurice Maitre.

Una vez atrapados como presa de caza, viajan por meses en barcos balleneros en situación de pésimo cuidado y alimentación. Son exhibidos como antropófagos, salvajes. Grupos activistas de Londres se muestran sumamente críticos respecto a la espectacularización de los selknam. A estos ciudadanos chilenos, se los alimentaba con carne cruda de caballo y a su vez esa exposición también era acompañada de situaciones de algo que hoy podríamos llamar tour sexual pues algunos miembros mueren de sífilis,

18 Véase el documental de Silvia Kuschnir “Zoológicos humanos (parte2: kawésqar, selknam, mapuche, tehuelche)” Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=BXVAwArYt0>

María Eugenia Borsani, Alicia Frischknecht, Ludmila Cabana Crozza

enfermedad venérea desconocida por los selknam. El periplo de estas exposiciones va desde Francia, hasta Bélgica, Inglaterra y más. Es el gobierno de Inglaterra el que exige al gobierno chileno que se haga cargo de estos “ciudadanos”. Pero Chile duda de la nacionalidad de estas comunidades y no agiliza el retorno de los pocos que quedaban vivos. Más adelante informan que no tienen fondos para cubrir el retorno de los selknam y es Inglaterra quien deporta a los indígenas chilenos y los embarca de regreso a Chile, seis regresaron, uno quedó en Uruguay y otro queda en Europa por propia voluntad. Lo dramático del regreso fue, entre otras cosas, saber que el destino eran las reducciones indígenas y que el territorio de los fueguinos había sido, en complicidad con el Estado chileno, arrebatado para la industria lanar.



Exposición Universal, Paris, 1889.

Maurice Maitre, a la derecha, responsable de exportación/tráfico de población selk'nam

Son dos mujeres Haydee Águila y Celina Llanllán, miembros de la comunidad quienes narran que lo que sus abuelos mayores contaban era que sus antepasados no regresaban porque habían sido tomados por sujetos caníbales. O sea, la justificación que los pueblos indígenas fueguinos encontraban para poder entender la

ausencia definitiva y el no regreso de sus miembros era que se los europeos los secuestraban y raptaban por antropófagos, otra explicación no hallaban. Es decir, los indígenas concebían como antropófagos a sus raptos franceses. En el año 2012 se restituyen los restos káwesqar y son recibidos en el marco de un ritual privado llevado a cabo por la propia comunidad.

6. Exotismo y caricaturización de la otredad. El circo criollo

Mientras, en la ciudad, la institución escolar ofrecía una sintaxis al servicio de las garantías de resolución de conflictos, en el orden extrafamiliar, en los barrios periurbanos, en la campiña incluso, el orden era amenazado por las imposibilidades de resolver la “mezcla”. Colectivos diversos comenzaron a tramar medios para resistir el embate hegemónico: trazaron sus propios ordenamientos escolares, comenzaron a poner en letras de molde su posicionamiento polémico respecto del modo en que la modernidad comenzaba a ser diseñada para el Río de la Plata. Nativos originarios, afrodescendientes, mestizos, emigrados de una Europa de hambres, emprendedores rurales, obreros, mujeres trabajadoras comenzaban a disputar un espacio a la vez político y cultural. Cuestionaron las regulaciones, las impugnaciones, la oferta cultural e, incluso, la lengua.

El avance de la cultura de la mezcla amenazaba la estabilidad y el orden apenas diseñado para la escuela. Las barriadas contrastaban con la blanca pureza del guardapolvo escolar ofreciendo un colorido impensado. Ni las cabezas al rape, ni las trenzas encintadas podían borrarlo. Tonos varios coloreaban también el habla de esa ciudadanía que resistía a la jerarquización. Nuevamente la respuesta fue la segregación: sin embargo, no a través del encierro sino de la periferalización. Las márgenes de la ciudad ordenada fueron poblándose de formas de expresión que eran ampliamente

atractivas, tanto para esos sectores como para la población estable de la vieja ciudad de Buenos Aires.

Como era de esperarse, poco a poco, el regusto por lo popular no pudo ser frenado, ingresó en el espacio de la reproducción de lo europeo y lo llevó a trastabillar. Poco faltaría para que las figuras que animaban ese particular espectáculo comenzaran a disputar los espacios centrales: pero un gaucho en el teatro de la ópera, tal como caricaturiza el *Fausto* criollo¹⁹, quedará fuera de lugar. La respuesta sería la operación que allí se denuncia, mantener la temática como una ficción extraña y divertida, una caricatura, una parodia de un universo alterno posible, mientras los sujetos que animan la caricaturización continuaban siendo desplazados hacia ese margen.

Allí, el lugar para la diferencia, para lo desordenado, para lo desacatado, para lo monstruoso y -por qué no- para la mezcla quedaría resignado a un producto tan inestable como sus personajes: el circo criollo. Heredero de la forma nómada de los circos europeos, de su gusto por lo extraño, no iría a ubicarse en el centro para el placer de la otra sociedad; se lo mantendría en la periferia cuajando nuevas formas que después de su popularización, en algunos casos, dieron lugar a la emergencia de nuevos patrones de lectura para pacificar a la sociedad ‘ordenada’. Invadieron la prensa diaria, los teatros, fueron el punto de origen de nuevas narrativas. Aquel circo

se muestra como un punto de cruce de diferentes discursos, lugar de mezclas y apropiaciones, lugar de búsquedas y reconocimientos, lugar nodal en la trama de la cultura popular de fin de siglo, quizás se lo pueda identificar también como grilla fundacional de los actuales espectáculos populares. Los elementos del circo (que conformaron el punto de intersección de

19 Nos referimos a la obra de Estanislao del Campo, *Fausto. Impresiones del gaucho Anastasio el Pollo* publicada en 1866.

una red interdiscursiva) se desenhiebran para surgir en distintas expresiones de la cultura popular, que serán asimiladas y resemantizadas en las prácticas sociales, confundándose en el entretejido social, y asumiendo las formas que las nuevas identidades culturales propongan (Gambaccini, 1994: 119).

Era, a la vez, espacio en el que convivían el arte y la vida; personajes, estereotipos y sujetos sociales no reconocían allí perfiles distinguibles; público y actores se fundían en una compleja animación que demandaba a la trama reescribirse permanentemente²⁰. Fue igualmente inestable, proteico, en permanente reescritura, como el futuro de esos colectivos que podrían haberse constituido en diverso sentido, de no haber mediado, a posteriori, un programa para la absorción en pos de la ‘depuración’ del colectivo, sometido así en el supuesto proyecto nacional.

Contra las expectativas de quienes diseñaron aquella ciudadanía, ese potente magma constituyó la base para la trama de un tejido que se resistió en su diversidad, su complejidad, su idea poco afín a la de pureza pretendida, y que con el correr de las décadas vio surgir a las figuras de una nueva sociabilidad. Gauchos, indios, inmigración no deseada, afrodescendientes, mestizos, zambos, eran los sujetos que componían esa otra sociabilidad. La escuela fue el dispositivo para “disciplinar” a niños; la literatura se ocupó parcialmente de la condena a otros. La voz de Sarmiento²¹ confirma la orientación malsana de la vocación modernizadora y depuradora del orden social, en este fragmento en relación con los

20 Cfr. Jorge A. Dubatti (2014) *Filosofía del Teatro III. El teatro de los muertos*. Buenos Aires: Atuel.

21 Domingo Faustino Sarmiento ocupó entre 1870 distintos espacios de poder, desde su lugar como promotor de las políticas para educación, gobernador de la provincia de San Juan hasta presidente, entre 1868 y 1874. Prolífico escritor, jamás escondió los lineamientos del programa de desarrollo moderno pergeñado para la Nación Argentina.

nativos americanos, de manera semejante a otros juicios equivalentes sobre el gaucho y aquellos a quienes consideraba inmigrantes de razas inferiores:

¿Lograremos exterminar los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla no son más que unos indios asquerosos a quienes mandaré a colgar ahora, si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado.”

Domingo Faustino Sarmiento

Diario *El Progreso*, 27 de setiembre de 1844

(repuesto en *El Nacional*, 25 de noviembre de 1876).

Muy a su pesar, la trama social no devino producto de los dispositivos dispuestos por la resignificación del proyecto moderno-colonial para las provincias del Río de la Plata, sino de la resistencia ofrecida por el imperativo de la vida, del bien para todos, en el futuro del territorio.



Cuenta Felix Manquel en transcripción de Liliana Ancalao:

Y así...eso...también medio triste eso...eso asunto...lo que yo...lo puedo comersar...porque...áhi lloran después. Yo me acuerdo cuando comersaba mi padre lloraba, cuando se acordaba; la forma que anduvieron ello, de apie...lo arriaron...

como animale así hasta Buenos aire...

Eso es lo que é...y es muy largo...después muy triste también; hay que tener corazón porque...casi prefiero no contarle porque é muy triste. Muy triste esto doctor. Yo me recuerdo bien por lo que contaba mi pobre viejo paz descanse. Mi papá; en la forma que ellos trataban. Dice que un primo d'él cansó, no pudo caminar más, y entonces lo agarraron lo estiraron las dos pierna y uno lo...lo capó igual que'un animal. Y todo eso...a mí me... casi no tengo coraje de contarla.

Como señalamos en el inicio de este escrito, el objetivo de la propuesta ha sido mostrar las estrategias mediante las que la violencia se propagó en pos de “ordenar” los mundos a semejanza del ideal europeo. Todo lo que estuviera por fuera de esa jerarquización fue sometido a la crueldad, descrita a través de las instituciones mencionadas. Pero cabe hacer una aclaración sustantiva: fue efectiva la invención de la perversa ficción respecto a que el tan esperado “progreso” de la vida moderna solo se lograría a partir de los mecanismos de exclusión, reeducación o corrección. En algunos casos en referencia a personas cuyos cuerpos han sido violentados hasta su eliminación en un gesto propio de la violencia del modelo moderno-colonial patriarcal, que continúa con sus vejaciones en la actualidad. Allí radica el alcance perverso de la trama mencionada: para poder pensar en la paz, había de inventarse la otredad. En otros (como en las instituciones educativas referidas), la violencia -en apariencia apenas desplegada sobre los cuerpos como herramienta para la inscripción en una nueva socialidad- operó borrando las formas de las proveniencias culturales tenidas como inconvenientes.

A la destrucción desplegada por la maquinaria moderna reponemos la palabra y en los versos tanto de Ancalao como de Cabello se lee la ternura incluso después de la muerte. “Mi mamá

María Eugenia Borsani, Alicia Frischknecht, Ludmila Cabana Crozza

nos abrigaba / ella es como un adentro” nos dice Ancalao en uno de los fragmentos de “Las mujeres y el frío” que elegimos para afirmar la convicción de esta publicación sobre la búsqueda de la paz en lo colectivo. Para ello es necesario dismantelar las estrategias de la violencia moderno-colonial que aún operan sobre cuerpos, tiempos y territorios. Las palabras de Félix Mánquel, transcritas por Liliana Ancalao en uno de sus ensayos, resuenan en nuestro territorio. Mánquel señala en varias oportunidades que es muy triste esa historia y hasta que no sabe si contarla pero lo hace ... nosotras también. Miles de kilómetros hicieron caminar al padre de don Mánquel y su comunidad, antes de encerrarlos en algún lugar si no es que morían en el trayecto. “Estamos muertos, lo sé” señala Cabello en el primer poema citado. Entonces, empezamos de nuevo.²²

Bibliografía

Albert, Catalina (2019) “Fueguinos y patagones en zoológicos humanos: el exterminio como espectáculo” en CIPER, Chile

Alcántara García, Pedro (1886) *Tratado de higiene escolar. Guía teórico-práctica*. Consejo de Educación de la nación. Buenos Aires, s/d

Ancalao Liliana, (2014) *Kume Miawmi*. Andás bien. Ensayos. *Puzomo wekuntu mew*. Mujeres a la intemperie. Poesías. Edición de autora

Arenas, Patricia (2011) “Ahora Damiana es Krygi. Restitución de

22 Tramos de lo aquí presentado fue debatido el II Conversatorio en el Mes de la Diversidad Cultural. Museo Estación Cultural Lucinda Larossa, Fernández Oro, 12 de octubre de 2018.

restos a la comunidad aché de Ypetimi, Paraguay” en *Corpus*, Vol. 1, Nro. 1

Cabello, César (2017) *Nometulafken. Al otro lado del mar*. Santiago de Chile, LOM ediciones.

Cervera, César (2017) “Los racistas «zoológicos humanos» de negros que Bélgica permitió hasta mediados del siglo XX” en *ABC Historia*. Publicación digital.

Gambaccini, Ana (1994) “El circo criollo: un fenómeno de la cultura popular y la comunicación” en *Diálogos de la comunicación*, N° 38, 1994: p. 108-121. Disponible en dialogosfelafacs.net/.../38-revista-dialogos-el-circo-criollo-un-feno... (Consulta 3/10/2018).

Godino Cueto, Irene, “Saartjie Baartman, la triste historia de una Venus Africana” en *Historia 2.0*. Disponible en historiadospunto-cero.com/author/irene/

Mignolo, Walter (2014) “Retos decoloniales, hoy” en Borsani, María Eugenia y Pablo Quintero (comps.) *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo*, Neuquén, Educo.

Sarlo, Beatriz (1998) “Cabezas rapadas cintas argentinas” en *La máquina cultural. Maestras, traductores, vanguardista*, Buenos Aires Ariel 1998

Quijano Aníbal (2014) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (comps.) *Aníbal Quijano. Textos de Fundación*. Buenos Aires, Ed. del Signo.

Valko, Marcelo (2015) *Cazadores de poder: apropiadores de indios y tierras (1880-1890)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Continente.

Sitios web:

<http://www.elorejiverde.com/toda-la-tierra-es-una-sola-alma/2001-expectativa-ante-la-inminente-restitucion-de-los-res-tos-de-calfucura>

<http://www.endepa.madryn.com/leyendas/cherufe.html>

<https://www.elpensante.com/el-hombre-de-fuego-la-leyenda-de-cherufe/>

<http://www.historiamapuche.cl/node/45>

La paz y el cuidado de sí.

Arturo José Bastidas Delgado¹

Resumen

La presente investigación acerca de la Paz se enmarca metodológicamente en la ontosemiótica o semiótica de la afectividad – subjetividad y la hermenéutica del sujeto de corte focaultiano tensionada por la idea de ejercicio espiritual propuesta por el historiador de filosofía antigua Hadot. La idea es vincular las definiciones de paz que apuntan al corazón del hombre, a la interioridad, con la propuesta de Hadot de ejercicio espiritual practicado por las escuelas estoica y pitagórica y con Foucault y su lectura del cuidado de sí, para tratar de generar una propuesta que transite más allá de los lugares comunes, de los grandes escenarios, de los no lugares de los discursos acerca de la paz, que nos lleve hacia el mundo olvidado de la interioridad de los sujetos, de su espiritualidad donde los cambios substanciales y profundos pueden generarse.

Palabras clave: Paz, ejercicio espiritual, hermenéutica, interioridad, ontosemiótica.

¹ Lic. En Filosofía (UCV). MSc. Gerencia de la Educación (ULA) Dr. En Educación (ULA). Prof. Contratado de la Universidad de los Andes. Coordinador de la línea de Investigación Semiótica, Hermenéutica y Filosofía del (LISYL - ULA). Correo: bastidas.arturo@gmail.com.

Introducción.

Desde la perspectiva semiótica donde nos ubicamos, como lo es la semiótica de la afectividad – subjetividad² y como educadores a la vez, deseamos escribir acerca de la paz vinculándola al discurso educativo y este a su vez enmarcarlo dentro de las líneas de investigación del Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Literarias (LISYL) de la Universidad de Los Andes en Trujillo como lo son Semiótica y Educación así como también a la línea de investigación Semiótica, Hermenéutica y Filosofía.

En este sentido la paz más que una noción o un concepto que ha sido definido de múltiples formas, es para nosotros un estado subjetivo, una condición del sujeto a la que este puede llegar a partir de la reflexión acerca de sí y del lugar que ocupan los otros en la configuración de su ser.

De allí que esta perspectiva de análisis se distancia de concepciones del campo de la filosofía como la esbozada por Kant en su texto “*Idea de una historia universal en clave cosmopolita*”¹, la cual define a grandes rasgos como el fin de la guerra, paz impuesta por un estado con características universales y poderío militar, una paz impuesta por la fuerza de las armas, en este caso europeas o más bien el día de hoy americanas.

Cabe destacar en la propuesta kantiana su marcado eurocentrismo al menospreciar a los pueblos de estas latitudes suramericanas, al continente africano e incluso a la misma España, ya que según Kant, la herencia dejada por la presencia de los Moros en ese país europeo no se diluye fácilmente².

Félix Duque (2006) en su lectura del texto kantiano “*La paz perpetua*” además de criticar la idea del estado universal, la cual se asemeja al planteamiento de la aldea global, crítica también

² Ver. Hernández. 2013.

su eurocentrismo, su visión minusvaloradora de los pueblos no occidentales, donde deja entrever que existe un sujeto con rasgos superiores, de raza blanca, el cual por su inteligencia y capacidad de trabajo es el llamado a imponer por la fuerza armada el orden en el universo.

Si nos damos cuenta, la paz perpetua estará garantizada por ese soldado universal, guardián del orden y de la ley en la aldea global. Por tales motivos el título del libro de Duque (2006) *“La paz perpetua o el terrorismo Perpetuo”* resulta sugerente, toda vez que es a través del terror, de la amenaza, del mito de razas y civilizaciones superiores, de los portaviones, de las bases militares que su visión de “paz” se mantiene. Muy al contrario de dicha concepción de “paz” nosotros deseamos esbozar a partir de la perspectiva que dibujamos al comienzo nuestra visión.

En tal sentido es a partir de la educación considerada como ejercicio espiritual, como ejercicio hermenéutico, que se plantea reconstituir la subjetividad de los sujetos interactuantes y a la vez proponer un camino para acceder a esos efímeros momentos de paz, ya que pensamos que la paz perpetua no existe.

Desde esta perspectiva comenzaremos con algunas definiciones de paz y luego marcharemos con Hadot (2006) a la antigüedad clásica con los ejercicios espirituales, ya que consideramos de entrada, que así como la educación es un ejercicio espiritual, la paz como estado interior del sujeto se vincula al cuidado de si y al cuidado del otro, relación que la escuela puede ayudar a configurar.

¿Qué entendemos por paz?

De acuerdo al Diccionario de Filosofía de Abbagnano (1985:894)

La definición más famosa de la paz, es la dada por Cicerón en las *Filípicas*: “*Pax est tranquilla libertas*” (La paz es libertad en la tranquilidad) (Phil., 2,44, 113), definición repetida en numerosas ocasiones. En un orden más general, la Paz ha sido definida por Hobbes como cesación del estado de Guerra, o sea como cesación del conflicto universal entre los hombres

Conflicto que según Kant puede cesar si la paz es instituida por un estado de derecho, forzado por las naciones más fuertes.³

De igual manera la enciclopedia virtual Wikipedia⁴ nos dice que:

Paz (del [latín](#) *pax*), definida en sentido positivo, es un estado a nivel social o personal, en el cual se encuentran en equilibrio y estabilidad las partes de una unidad. También se refiere a la tranquilidad mental de una persona o sociedad; definida en sentido negativo, es la ausencia de [inquietud](#), [violencia](#) o [guerra](#).

En el plano colectivo, «paz» es lo contrario de la guerra [estado interior](#) (identificable con los conceptos griegos de [ataraxia](#) y [sófrosine](#)) exento de sentimientos negativos ([ira](#), [odio](#)). Ese estado interior positivo es deseado tanto para uno mismo como para los demás, hasta el punto de convertirse en un propósito o meta de vida.

Asimismo nos parece importante mostrar la reseña que realiza Wikipedia⁵ del Concilio, Vaticano II, acerca de la paz, ya que nos hace dirigir la mirada hacia la interioridad del ser humano:

En realidad de verdad, los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano. Son muchos los elementos que se combaten en el propio interior del

³ Ver: Kant, Immanuel (1795) La paz perpetua

⁴ <https://es.wikipedia.org/wiki/Paz>

⁵ <https://es.wikipedia.org/wiki/Paz>

hombre. ...[Concilio, Vaticano II (1965). *Constitución pastoral "Gaudium et spes" sobre la Iglesia en el mundo actual*. n. 10

Esa redirección de la mirada hacia el interior del sujeto planteada por la iglesia católica y que tuvo su génesis en San Ignacio de Loyola, anteriormente había sido sugerida por la filosofía antigua, mirada a la cual Hadot (2006) denomina Ejercicios Espirituales, señalando entre estos; el aprender a vivir, el aprender a dialogar, aprender a morir y aprender a leer, entre otros. En tal sentido en el apartado aprender a vivir Hadot (2006:25) nos señala:

En las escuelas helenísticas y romanas de filosofía es donde el fenómeno resulta más sencillo de observar. Los estoicos, por ejemplo, lo proclaman de forma explícita: según ellos, la filosofía es «ejercicio». En su opinión la filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas” o, aún menos, en la exégesis textual, sino en un arte de vivir”, en una actitud concreta, en determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia. La actividad filosófica no se sitúa sólo en la dimensión del conocimiento, sino en la del «yo» y el ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores”. Se trata de una conversión” que afecta a la totalidad de la existencia, que modifica el ser de aquellos que la llevan a cabo”. Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores.

A esta paz y libertad interiores es a la que deseamos referirnos partiendo de esa mirada que realiza Hadot (2006) a la antigüedad clásica donde las escuelas filosóficas realizaban este tipo de ejercicios ascéticos con el objeto de que los sujetos retornaran a su centro y se hiciesen dueños de sí, moldeando su yo para no ser esclavos de sus deseos desordenados. A esas prácticas ascéticas

Foucault (2012) las denomina dentro de su hermenéutica del sujeto “...Tecnologías del yo...”, las cuales parten de la generación de autoconciencia de los sujetos para tomar las riendas de su existencia.

La Educación: ¿Ejercicio Espiritual?

La educación en la antigüedad clásica, en el mundo greco-romano era concebida por las escuelas estoicas y pitagóricas como un ejercicio espiritual, término y prácticas que fueron asimiladas y transfiguradas por el cristianismo hasta el punto de hacerlas ver con una génesis y vinculación eminentemente religiosa, sin embargo Hadot (2006) en su respectiva investigación nos muestra de una manera exhaustiva como dichas prácticas tienen un comienzo anterior al momento cristiano, ubicado en los inicios de la filosofía y vinculado a una concepción para la cual el saber acerca de sí mismo fue fundamental. En tal sentido nos dice Hadot (2006:24,25) lo siguiente:

los *Exercitia spiritualia* no suponen más que la versión cristiana de cierta tradición grecorromana cuya importancia habremos de demostrar. En principio, el concepto y el término *exercitium spirituale* está documentado desde mucho antes de Ignacio de Loyola por el antiguo cristianismo latino, que correspondía por lo demás a aquella *askesis* del cristianismo griego”. Pero a su vez esta *askesis*, que es preciso entender no como ascetismo sino como práctica de un ejercicio espiritual, era contemplada ya por la tradición filosófica de la Antigüedad”. Será, pues, a esta última a la que cabe finalmente remitirse a fin de explicar el origen y significado del concepto «ejercicio espiritual»

Ese saber acerca de sí mismo alcanzó su momento estelar con la reflexión socrática, de la cual da cuenta Platón en sus diálogos, donde el personaje central Sócrates, nos envía una y otra vez a seguir la máxima delfiana: “Conócete a ti mismo”, de tal manera

que un conocimiento que en el mundo antiguo fue fundamental sufre diversas transfiguraciones, la primera de ellas con el cristianismo, movimiento que lo dirige al conocerse a sí mismo a través de la mediación de dios con lo cual los ejercicios espirituales se configuran como práctica religiosa, dentro de ellos la plegaria, la confesión, la conversión a dios, sin embargo el cristianismo nos deparó un sujeto distanciado, desconocido para sí mismo y temeroso de ser, de existir ya que con la invención del pecado por el padre Tertuliano y su respectiva interiorización a través de los siglos de hegemonía cultural de la santa iglesia, al sujeto minusvalorado ante el poder del creador no le quedó otra salida sino la resignación, la vida del sufrimiento y la correspondiente negación del mundo del deseo y las pasiones, es decir del mundo del eros y la consiguiente postergación de la vida para el día de la resurrección.

El cristianismo en gran medida precedió y preparo el escenario para que el momento cartesiano fuera posible, así como la consiguiente fragmentación del sujeto en mente y cuerpo o lo que es lo mismo en razón y pasión, de allí que el cuerpo sigue estando en otro plano distinto al del alma platónica o al de la mente cartesiana, con lo cual deseamos evidenciar como para la filosofía desde Platón hasta Descartes el cuerpo no ha sido importante, por lo que todos estos siglos de pensamiento filosófico nos han deparado un sujeto fragmentado, fracturado, escindido, sin centro.

El positivismo terminó de dar la estocada final al sujeto, al prescindir de este en el proceso de construcción de conocimiento y habilitar al método como sustituto inamovible, en este sentido plantea Habermas (1990:76) que:

Toda historia nos informa de hechos y vicisitudes pertenecientes a un sujeto, aunque se trate de los hechos y vicisitudes por los que el sujeto se constituye en sujeto. Sin embargo, la teoría de la ciencia se desembaraza de la cuestión del sujeto cognos-

cente, y se dirige directamente a las ciencias, como un sistema de proposiciones y procedimientos, o cómo podríamos también decir, como un complejo de reglas, de acuerdo con las cuales las teorías han sido construidas y han podido comprobarse.

Los sujetos, que son los que proceden según esas reglas, pierden toda significación para una teoría del conocimiento, que se ha limitado a ser pura metodología

En este sentido hay toda una historia del pensamiento y de la razón que fundamentó la relegación de la subjetividad a un segundo plano, movimiento que permeó los currículos educativos y ayudó a constituir la visión de un sujeto escindido, que desconoce su cuerpo así como también a sí mismo, es decir, a su espiritualidad. Este sujeto al perder su centro se aleja de sí mismo y en la actual visión de las reformas educativas apegadas a la leyenda intelectualista no se avizora un cambio de rumbo hacia el sujeto y a la posibilidad de su autoconocimiento, sino que dichas reformas se quedan: 1.- En el nivel de planificación de contenidos no vinculados con la cotidianidad de los sujetos interactuantes y 2.- En la didáctica. En tal sentido dichas reformas reiteradamente nos muestran su fracaso, que más allá de las estadísticas de rendimiento, repitencia y deserción no logran crear en los sujetos participantes una motivación por la construcción de conocimiento ya que la pedagogía implícita instrumentaliza las relaciones entre los participantes, no logrando trascender la lógica del modelo educativo que Freire denominó Educación Bancaria.

Situados en esta perspectiva vemos como necesidad imperiosa la construcción de un pliegue que permita dirigir la atención hacia el sujeto considerado como un ser integral con cuerpo y espíritu o con cuerpo y alma donde más que un número el sujeto se manifiesta y se muestra como un ser sensible, es decir como un ser de la pasión, del sentimiento y de la imaginación, pero también como un ser semiótico y a la vez hermenéutico, de allí que con esta ca-

racterización de la subjetividad nos atrevemos a preguntar si ¿los modelos educativos actuales están planificando la educación para un sujeto con esas cualidades? O sus planificaciones están pensando en el ser fracturado, sin centro, desterritorializado que nos han deparado todos estos siglos de “Educación”.

Por tales razones recurrimos a la idea de ejercicio espiritual propuesta por Hadot (2006:9) con el fin de contrastarlo con nuestra realidad donde se han formado seres truncados espiritualmente, es decir sin conocimiento ni conciencia de su “yo”, por tanto “...la idea de formar el espíritu en vez de informarlo está en la base del concepto de ejercicio espiritual”.

Veamos algunos de estos ejercicios espirituales de inspiración estoico – pitagórica reseñados por Hadot (2006:27):

en primer lugar la atención, después la meditación y la «rememoración de cuanto es beneficioso», más tarde aquellos ejercicios de carácter más intelectual como son la lectura, la escucha, el estudio y el examen en profundidad, para concluir con aquellos ejercicios de naturaleza más activa como son el dominio de uno mismo, el cumplimiento de los deberes y la indiferencia ante las cosas indiferentes.

Como evidenciamos estos ejercicios espirituales tienen el objetivo de conformar a un sujeto consciente de sí, preparado para afrontar la vida y sus diversas vicisitudes, y si nos damos cuenta tienen una vinculación con la cotidianidad, con la conformación natural de nuestro ser, por ello dichos ejercicios están a la disposición inmediata de quien desee practicarlos, veamos cual es el itinerario que debe cumplir el sujeto al practicar y hacer suyos los ejercicios destinados a formar el espíritu, en este sentido nos dice Hadot (2006:29) lo siguiente:

Por la mañana habrán de examinarse, previamente, las activi-

dades que se realizarán a lo largo de la jornada, estableciéndose los principios que las gobernarán e inspirarán. Por la tarde serán analizadas de nuevo para rendir cuenta de las faltas o los progresos producidos. También los sueños deben someterse a reconocimiento.

Como puede observarse, los ejercicios de meditación intentan dominar el discurso interior para hacerlo coherente, para poner orden en él gracias a ese principio sencillo y universal que supone discernir entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, entre la libertad y la naturaleza. Por medio del diálogo con uno mismo” o con otros”, o también recurriendo a la escritura, quien desee progresar tiene que esforzarse por «dirigir ordenadamente sus pensamientos», alcanzando así una transformación completa de su representación del mundo, de su paisaje interior, pero al mismo tiempo de su comportamiento exterior. Tales métodos revelan un enorme conocimiento del poder terapéutico de la palabra.

Se trata como vemos de conocer nuestro paisaje interior y reconfigurarlo de acuerdo a una concepción del mundo que fija su atención en la formación del “yo”, es decir en la constitución de la subjetividad, con ejercicios sencillos y a la mano de cada uno de los sujetos.

Estas enseñanzas de los filósofos antiguos como dejamos constancia al comienzo se transfiguraron y en su mayoría se diluyeron por el efecto del tiempo y por la fe inusitada en el progreso científico técnico del mundo moderno, las trajimos a este escrito con el fin de plantear una reflexión sobre ellas en el marco de una era donde lo espiritual ha ido perdiendo ese sentido primigenio de formación de la subjetividad y ha pasado a ser considerado como un mito o una fábula buena para los niños o ancianos.

Sin embargo el hombre moderno, vacío de espíritu, con el alma en ruinas, colmado de confort y de aparatos cibernéticamente configurados con tecnología de punta, no logra llenar ese vacío

de sí al que lo ha llevado la cultura de esta modernidad inacabada como diría Habermas y la escuela de nuestro tiempo como hemos dejado constancia ha terminado de vaciar ese sujeto, es decir, de desujetarlo.

Por lo tanto es necesario proponer una reflexión profunda sobre la educación necesaria para este momento histórico en el que estamos inmersos, reflexión que a nuestra manera de ver, debería tomar en cuenta las enseñanzas de los antiguos para revalorizarlas; estudiándolas y contrastándolas con nuestras propuestas educativas.

Hermenéutica del sujeto y paz.

En este sentido queremos vincular esta concepción de hermenéutica del sujeto de corte focaultiano con la concepción de paz que emerge de la lectura de Hadot (2006) ya que el sujeto adquiere la paz cuando alcanza la consciencia de sí mismo, por tanto aprende a vivir en la medida en que construye una libertad interior que le permite mirar al otro sin ansias de dominarlo o anularlo.

Desde esta perspectiva así como en las escuelas filosóficas estoicas y epicúreas los maestros servían de mediadores para este reencuentro de los sujetos consigo mismos, para la reconstrucción de la subjetividad de sus discípulos, nos parece importante reflexionar sobre la educación como ejercicio espiritual y su vinculación con la constitución de un sujeto que en la medida que se busca a sí mismo, que se conoce y reconoce a la vez en su relación con los otros, pueda tomar conciencia de la necesidad de no mirar al otro como ser a dominar, a manipular, a controlar, sino más bien verlo como a sí mismo, como un igual y a la vez como un ser diferente.

En tal sentido, también se trata de aprender a coexistir con lo diferente y comprender que aunque nos parecemos, somos di-

ferentes, diversos y no por ello debemos excluir al otro, minusvalizarlo o tratar de dominarlo. Se trata a nuestra manera de ver de construir a través de la educación una ética del “Yo”.

Sin embargo Foucault (2012:246) a propósito de la constitución de una ética del yo nos dice:

me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo

Siguiendo a Foucault (2012) nosotros pensamos que no se trata solamente de constituir la relación de sí consigo éticamente, sino también la relación con el otro debe estar vinculada en esa ética del “Yo”, ya que no existe “Yo” sin “Nosotros”⁶, en este sentido la posibilidad de construir relaciones entre los sujetos mediadas por la paz, pasa necesariamente porque la escuela ayude a los sujetos a comprenderse a sí mismos y a la vez a comprender a sus contemporáneos, a construir relaciones horizontales sabiendo que somos diversos y a la vez diferentes, desde esta perspectiva enseñar el cuidado de sí y del otro posibilita que los sujetos puedan acceder a construir desde la perspectiva de una pedagogía hermenéutica o de la sensibilidad⁷ relaciones horizontales con su otredad.

6 Ver. Taylor, Charles (2010).

7 Ver. Hernández (2014).

Conclusiones.

1. Desde la perspectiva ontosemiótica y hermenéutica donde enmarcamos nuestra investigación pensamos que es fundamental educar a los sujetos para la práctica consciente de la paz.
2. Esto implica situar al sujeto como centro de los currículos y reformas educativas.
3. Entender que la educación más que un asunto técnico debe verse y asumirse como un proceso de transformación espiritual de los sujetos que participan en la construcción de saberes para ayudarlos a realizar el ejercicio hermenéutico de comprenderse a sí mismos y por lo tanto a sus congéneres.
4. Desde esta perspectiva, pensamos que sólo un sujeto que participa en la construcción de una hermenéutica de sí puede ver al otro como a sí mismo y no como un ente a dominar, a aniquilar.
5. Por lo tanto, quien cuida de sí mismo debe también cuidar del otro y por supuesto también de su patria.
6. En tal sentido la paz está enmarcada en la práctica hermenéutica cotidiana de comprensión de sí y del otro, así como en el desenmascaramiento de la necesidad de ejercer el poder para negar al otro en vez de reafirmarlo también como sujeto libre.
7. Por consiguiente la paz se construye cotidianamente en el marco de las relaciones intersubjetivas donde parafraseando a Taylor (2010), el “yo es esencialmente un nosotros”.

Bibliografía:

Abbagnano, Nicola (1985) *Diccionario de Filosofía*. México. Fondo de Cultura Económica, S.A. DE C. V. Cuartareimpresión.

Duque, Félix (2006) *¿Hacia la Paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Madrid. España. Círculo de bellas Artes.

Foucault, Michel (2012) *La hermenéutica del sujeto*. México. Curso en el Collége de France (1981-1982). Segunda edición. Quinta reimpresión. Fondo de Cultura Económica.

Hernández C., Luis J. (2014). La pedagogía de la sensibilidad y los acercamientos al sujeto descentrado. En: *Educere*, Vol. 18, núm. 60, mayo-agosto, pp. 229-236. Mérida, Venezuela. Universidad de los Andes

Habermas, Jürgen (1990) *Conocimiento e Interés*. Buenos Aires, Argentina. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de Ediciones.

Hadot, Pierre (2006) *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*. Madrid. España. Ediciones Siruela

Kant, Immanuel (1795) *Hacia la Paz Perpetua*. Editor digital Titivillus. ePub base r1. 2. Recuperado de: <http://www.ebiblioteca.org/?/>

Kant, Immanuel (2010) *Textos sobre Historia*. Biblioteca de grandes pensadores tomo II. España. Editorial Gredos. ePUB v1.0botasdesieteleguas 13.10.11. Recuperado de: <http://www.ebiblioteca.org/?/>

Taylor, Charles. (2010) *La Fuentes del Yo*. España. La construcción de la identidad moderna. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona.

Notas:

1 “... al estar tan entrelazadas sus actividades comerciales en esta parte del mundo; esta interdependencia es algo tan notable que los Estados, apremiados por su propio peligro, se ofrecen a hacer de árbitros de la situación aunque no tengan autoridad legal para ello, preparándose así indirectamente para integrar un macrocuerpo político, algo de lo que los tiempos pasados no han ofrecido ejemplo alguno. Si bien este cuerpo político sólo se presenta por ahora en un tosco esbozo, ya comienza a despertar este sentimiento de modo simultáneo en todos aquellos miembros interesados por la conservación del todo. Y este sentimiento se convierte en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza alberga como su propósito más elevado: un Estado cosmopolita universal en cuyo seno se desplieguen alguna vez todas las disposiciones originarias de la especie humana. [Ak. VIII, 29]. Octavo principio. IDEA PARA UNA HISTORIA UNIVERSAL EN CLAVE COSMOPOLITA.

..., se pondrá de manifiesto un curso regular en la mejora de la constitución política de nuestra parte del mundo (que probablemente proporcionará algún día leyes al resto del mundo)...Noveno principio. IDEA PARA UNA HISTORIA UNIVERSAL EN CLAVE COSMOPOLITA.

2 Veamos uno de los textos que con mayor celo vienen siendo ocultados en las interpretaciones del filósofo: «En los países cálidos madura antes el hombre en todas sus características, pero no alcanza la perfección de las zonas templadas. La humanidad se da en su más grande perfección en la raza blanca (in *ihrer grössten Volt kornmenheit In der Rasse der Weissen*) [...]. El habitante de las zonas templadas del mundo, sobre todo en la parte central, tiene un cuerpo más bello, es más trabajador, más jovial, más controlado en sus pasiones, más inteligente que cualquier otra especie (Gattung) de hombres en el mundo. Por eso en todos los tiempos han educado estos pueblos a los otros y los han sometido con las armas. Los romanos, los griegos, los antiguos pueblos nórdicos. Gengis Khan, los turcos. Tamerlán los europeos tras los descubrimientos de Colón, todos ellos han asombrado a los países sureños con sus artes y sus armas. Aun cuando una nación, tras largos periodos, haya sido desarraigada del ambiente natural del clima de procedencia, cabe encontrar en ella todavía, durante mucho tiempo la huella de su residencia anterior. Los españoles tienen aún las señales de la sangre árabe y mora» (*Physiseite Geographie, Abs.Vont Menschen, Ak, 11, 316 y 317*), Duque Felix (2016:23, 24).

© Epistemologías decoloniales para la paz en el Sur-Global
Homenaje al filósofo del pensamiento antihegemónico
Álvaro Ballardo Márquez- Fernández

Fondo de Publicaciones del Laboratorio de Investigaciones
Semióticas y Literarias (LISYL) de la Universidad de Los Andes
Venezuela, Red de pensamiento Decolonial, Red CoPaLa y el
Fondo Editorial "Mario Briceño -Iragorry".

Primera edición
Venezuela
Septiembre 2020