RAMÓN TORRES GALARZA

El sentido del ser latinoamericano

Entre la utopía y la distopía

milenio libre

MONTE ÁVILA EDITORES LATINOAMERICANA

EL SENTIDO DEL SER
entre la Utopía y la Distopía

EL SENTIDO DEL SER

entre la Utopía y la Distopía

Ramón Torres Galarza

milenio libre

1.ª edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana

El sentido del Ser.
entre la Utopía y la Distopía
© Ramón Torres Galarza

Edición y corrección:
Olga Molina

Diagramación:
Odalis C. Vargas B.

Diseño de portada:
Carolina Marcano

© Monte Ávila Editores Latinoamericana, C.A., 2023
Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 22,
Urb. El Silencio, Municipio Libertador, Caracas 1010,
Venezuela. Teléfono: (58-212) 485.04.44
www.monteavila.gob.ve

Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal: DC2023001467
ISBN: 978-980-01-2397-3

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Nota del autor

El pensar y el sentir sobre el ser latinoamericano es el fundamento de este ensayo provisional. El pensar como aquello puesto en cuestión, a partir de diferentes aristas, requiere comprender el modo en que aún opera el "sentido común" impuesto por la lógica de la modernidad capitalista, en medio de la continuidad y profundización de sus crisis cíclicas y concurrentes, que nos obligan no solo al cambio de modelo, sino a un giro civilizatorio.

También, es el intento de pensar, como un representar, aquello que pone al ser como esencia de la identidad, de su pertenencia, de su sentido, de su razón constituyente. Que increpa el dominio de la racionalidad entendida como razón universal, homogénea y homogeneizante. Y se aproxima al sentir desde la diversidad del ser latinoamericano, asumido como futo de su común unidad, de su cultura, de su emotividad proveniente de la conservación y celebración de la vida, del buen vivir, del convivir y el coexistir. De la esencialidad del ser.

Por ello pensar el ser y el estar siendo latinoamericanos, supone un lugar y un tiempo de la enunciación, en cuya esencia es posible encontrar la salida de este laberinto civilizatorio.

Es una búsqueda sobre aquello que merece ser, apropiado, internalizado, problematizado. En el camino hacia lo más profundo de ser pensado, el ser.

La política asumida en su capacidad de conservar o transformar la realidad, hoy se debate entre el ideal utópico de sociedades y culturas que ejercen derechos y asumen obligaciones en condiciones de justicia y equidad social y ambiental; y la realidad distópica de sociedades y comunidades desintegradas, violentadas y carentes de visión y acción compartida; sin horizonte del porvenir y terriblemente desencantadas de la política y de la democracia como formas de participación y de representación.

El falso dilema entre utopía y distopía o entre modernidad y postmodernidad es propio de una suerte de evasión distractora generada por el academicismo y la despolitización en boga, que para conservar el poder del capital, moviliza y/o paraliza a importantes sectores del pensamiento, que, sumidos en la abstracción, se desentienden y evaden, de la necesidad de producir y disputar los contenidos necesarios, en el curso de los nuevos procesos de transformación, liberación, emancipación o revolución contemporánea.

Por ello, una imprescindible lectura entre la utopía y la distopía y una posible comprensión acerca de: su carácter inherente o intrínseco, de su posible correspondencia, de las relaciones entre sus condiciones objetivas y subjetivas, de su paralelismo, en un devenir lleno de complejidades y avatares propios al ejercicio del pensamiento y de sus posibilidades de concreción práctica.

No es posible una diagnosis sobre la crisis de la modernidad capitalista sino se incorpora y desarrolla un análisis de la relación existente entre utopía y distopía, que nos posibilite cuestionar y cuestionarnos sobre la racionalidad ilustrada, elitista, cientificista, colonial y patriarcal.

La hipótesis principal de este ensayo se define respecto a qué las dimensiones y multicausalidades que generan las transformaciones contemporáneas invalidan, problematizan o relativizan las premisas ontológicas, epistemológicas

y políticas que cimentaron histórica y filosóficamente a la utopía y a la distopía.

Y de allí de que sea procedente, articular desde una dialéctica abierta, la singularidad y complejidad de las dos definiciones, si se analizan en relación de complementariedad, en su posible afirmación o negación histórica.

Por eso el interés de una suerte de urdiembre entre categorías, un intento transdisciplinar, heterodoxo, que, al colocarlas en paralelo, a lo largo del ensayo, logre pasar por ellos la trama, que permita urdir el tejido, acerca del ser.

Sin duda, que se trata de un ensayo provisional, liminal, en momentos de la más profunda devastación del ser y su comunidad, generada por la lógica y el interés autodestructivo del neoliberalismo. Este al morir, se adapta o reconstituye, no solamente como una doctrina económica o política, sino esencialmente como una forma de dominación cultural, al consolidar un imperio sobre el sentir, el pensar y el hacer. Que altera, desarticula o elimina nuestras formas de ser, estar y dar.

De este modo, busco comprender el quehacer contemporáneo de la política, como el más poderoso imperio de la cultura del capital, sobre los sentidos, mediante la hegemonía de un "sentido común sobre el ser" que, impuesto de modo real y virtual, por su naturaleza ha logrado internalizarse de manera profunda, individual y colectivamente, para constituirse en un factor que nos identifica en nuestras relaciones sociales, los valores, las costumbres y los deseos.

De allí que lo relacional entre la utopía y la distopía, transite vericuetos, caminos y laberintos que, por ahora, no pueden ser descifrados sino analizados. Pues aún las alternativas frescas, innovadoras, transformadoras, conviven con el desencanto, el miedo y *la* incertidumbre y que, sin embargo, aún persisten en la construcción de horizontes esperanzados sobre lo posible y lo necesario,

sobre la permanente intuición de la novedad en la historia, para convocar y articular ***el sentido de lo común***, ***la potencia identitaria del ser y la construcción del poder de los comunes.***

Pues hoy, son posibles y emergentes, las nuevas formas y contenidos para pensar y hacer la política en América Latina, a partir de la resignificación de la utopía sobre lo común, cuya amplitud y profundidad logre revivir a nuestras democracias agónicas, heridas de muerte por la necropolítica del neoliberalismo distópico, quién en su intento de imponer el reino del capital, ha devastado la naturaleza, el estado, la democracia y los derechos.

Este ensayo entreteje un primer capítulo sobre la *memoria del origen* de nuestras culturas y pueblos; un segundo capítulo acerca de la *memoria de la conquista* en su devenir colonial, aún vigente en nuestros estados, democracias y sociedades; y finalmente aborda en sus dos últimos capítulos las *memorias del presente y del porvenir*, para comprender la resistencia al neoliberalismo, desde las artes y las culturas contemporáneas, que generando un conjunto de hechos simbólicos y políticos, han logrado activar y movilizar a una diversidad de colectivos latinoamericanos, no solamente desde sus reivindicaciones de clase, de género o generación, sino en la defensa común y plural de la vida, de la vida de todas las vidas.

1.
MEMORIA DEL ORIGEN

Cuentan los mamus, que en el principio, todo existía solamente en el pensamiento, que no había día, ni noche, ni nada y que todo vivía solamente en el espíritu. Cuentan que en aquel entonces los Padres Espirituales discutían sobre la posibilidad de materializar la existencia del mundo en relación con la existencia de los otros mundos hacia arriba y los otros mundos hacia abajo. La tierra y la existencia de los arhuaco nacen en el intermedio de los mundos.

Dicen los mamus, que las Madres y los Padres Espirituales organizaron la existencia humana en formas y niveles de entendimiento, que están determinadas por nueve dimensiones; ellas a su vez, existen en relación con los nueve planetas y los nueve meses de gestación de la mujer y que en dualidad complementaria constituyen las formas de relación y conjunción entre los mundos material y espiritual.

Cada uno de los mundos, en su orden cosmogónico y espiritual, fue concebido desde el origen, a partir de cargas de energía positiva y negativa, generados como necesarios para garantizar el equilibrio entre todas aquellas formas de vida que cobraron existencia material.

Algunos de los padres, en ejercicio de su potestad espiritual, no estaban de acuerdo con la materialización de lo espiritual a lo físico, decían que el hacerlo, conllevaría el riesgo del desorden y el caos de todo aquello que se había creado y guardado celosamente durante miles de

años. Mientras que otro grupo de Padres Espirituales, que sí querían la materialización del mundo, no habían pensado cómo el orden y la armonía serían conservados. Así se pasaron pensando mucho tiempo hasta que llegaron a un consenso espiritual, a un punto de comprensión común y por tanto de acuerdo, al concebir que el problema no era que el mundo se materializara, sino que una vez creado, este debería tener normas de cuidado para su mantenimiento y preservación original, de ese pensamiento y conocimiento ancestral surgieron los principios de protección y conservación contenidos en la Ley de Origen.

Por consiguiente, la Ley de Origen establece el mandato de que los arahuacos sean los encargados de mantener la armonía y el equilibrio de la Madre Tierra a través del cumplimiento de las obligaciones determinadas por esta ley del origen y del destino de su pueblo y su cultura.

La Ley de Origen es la norma mayor basada en pensamiento propio, es mandato sagrado que contiene los principios de relación y existencia en armonía universal al regular la totalidad de lo que existe. Es un conjunto de códigos de: enseñanza-aprendizaje; derecho-obligación basados en un sistema integral e integrado de conocimiento y sabiduría ancestral conservado-trasmitido-intergeneracionalmente. Contiene principios que han de ser respetados para garantizar la convivencia social, la armonía y el equilibrio entre todos los componentes naturales que constituyen el cuerpo y el espíritu de la Madre Tierra.

Los mandatos contenidos en la Ley de Origen constituyen un sistema propio de autogobierno en coexistencia y convivencia con la naturaleza. Se basa en los contenidos del conocimiento ancestral como una integralidad sistémica, que no se puede entender o concebir de manera fragmentada, sino como un tejido articulado, entrelazado e indivisible, que da forma y contenido a la estructura y sentido de la totalidad, de la vida en plenitud.

La Ley de Origen rige y direcciona el orden de las comunidades en todos los ámbitos de su vida cotidiana: agricultura, medicina tradicional, ceremonias, ritos, celebraciones, fiestas, bautizos, matrimonios, entierros, siembras, cosechas, entrega del poporo, tejidos, construcción de viviendas y manejo de sitios sagrados, trasmisión y conservación de conocimientos, manejo del territorio, conocimiento del cosmos, conocimiento y uso de plantas sagradas. Toda esta normativa sustentada en la tradición oral y sus lenguas propias y relacionadas con su existencia en el territorio concebido como

> (…) la superficie terrestre con sus ríos, piedras, lagunas, mares, montañas, plantas y animales, el espacio aéreo y el subsuelo, que son partes interdependientes de una unidad, por donde circulan nuestras vidas. Debajo de la superficie terrestre, se encuentran los órganos vitales de la Tierra, sus líquidos y sus huesos, que le permiten vivir y generar vida.

La concepción del territorio ancestral indígena va mucho más allá de la concepción de limitación física, de una porción de tierra o de propiedad individual, hace referencia al espacio concebido como Madre, por cuanto allí se encuentran todos los elementos o componentes dejados por parte de los Padres y Madres Espirituales para posibilitar la existencia de la vida de todos los seres. El territorio, más que un espacio físico, es entonces la confluencia de todo lo que existe, tanto en su estado espiritual como material, conformándose así un solo mundo de convivencia recíproca, simultánea, integral, colectiva y complementaria; es un patrimonio común; es donde se recrea la cultura y la integridad de las relaciones sociales, culturales y espirituales, que constituyen el fundamento de la existencia y permanencia como pueblos.

De este modo el territorio no es un lugar, una línea divisoria, o una frontera, entendida como línea política o

como propiedad, el territorio es el espacio material y espiritual para la creación, el encuentro y el desenvolvimiento de la vida de un pueblo y su cultura y está en directa dependencia y relación con la vida universal.

Por ello, dicen los mamus, que según la Ley de Origen, que siempre hay que hacer a la Madre Tierra, pagamentos espirituales, que son los ritos y ofrendas de agradecimiento y consentimiento; son consultas espirituales, para que la tierra otorgue a los humanos, el permiso para que ellos puedan disponer de otras formas de vida y les autorice la recolección de productos de uso tradicional que necesitan para subsistir. Los pagamentos son modos de compensar los dones y los bienes otorgados por la tierra.

El territorio es también el espacio-tiempo donde se encuentra y desarrolla el conocimiento ancestral en que se sustenta y en donde se ejercen las normas establecidas en la Ley de Origen. El conocimiento surge de la tierra, en correlación con ella, no es ajeno a sus determinaciones y necesidades, por el contrario, es un conocimiento que se genera no sobre la tierra, sino desde la tierra. El conocimiento se expresa en la totalidad de la vida, en el pensamiento, en el sentimiento, en la lengua, en el canto, la danza, los tejidos, los rituales, las ceremonias, en el trabajo, es decir el conocimiento se crea, se transforma y se adapta en todos las actividades materiales o espirituales. Por tanto, no es un conocimiento fragmentado sobre una parte, es un conocimiento sobre la totalidad de la vida.

Los sitios sagrados, ceremoniales, de culto, adoración, contemplación y ofrenda, están ordenados y distribuidos en el territorio, determinados en su conjunto por Geografía Sagrada, así mismo el orden en que se construyen las viviendas y donde están los cultivos, responden a un orden de Geometría Sagrada. Este orden universal está alineado y articulado para conservar la energía espiritual necesaria para el mantenimiento de la vida. Se determina su posición en el espacio con relación a los puntos

cardinales, a los movimientos de las constelaciones de las estrellas, a los movimientos de los planetas en cada época del año.

La Línea Negra es un sistema interconectado e interrelacionado de hitos o espacios terrestres, marinos y aéreos. Cada uno de los ejes o nudos de esta red, de este tejido, está articulado en campos magnéticos y de energía, al igual que el cuerpo humano, el territorio es un cuerpo vivo y de energía sagrada. Desde los picos nevados, los lagos y lagunas, los páramos, pasando por las llanuras hasta el mar, constituyen un sistema integrado de vidas en complemento y codependencia. En este sentido, la Línea Negra no es una demarcación sino la identificación de un espacio integral de existencia de pueblos y culturas encargados por la Ley de Origen para cuidar la vida de todas las vidas. El conocimiento ancestral y la fuerza espiritual son los componentes primordiales para mantener el orden de su existencia.

Cada uno de los espacios y sitios sagrados establecidos en las partes altas, medias y bajas de sus territorios reciben una denominación en lengua propia, cuyos significados contienen las normas de uso y manejo, así como las obligaciones y deberes para cuidar de los nacimientos y las desembocaduras de los ríos, los cerros, las lagunas, las cuevas, rocas, árboles y otros paisajes y/o elementos. Cada uno representa una Madre o un Padre Espiritual de los seres de la naturaleza.

La sacralidad se materializa, se objetiva, se concreta o aplica en la organización y existencia territorial en donde las relaciones sociales y productivas se desenvuelven entre lo humano y sagrado, entre lo físico y lo metafísico.

En el territorio se organiza y representa el conocimiento, constituye una organización cognitiva.

Es en el territorio donde se objetiviza lo sagrado, y es allí donde el ejercicio de la autoridad se lo ejerce desde los principios del conocimiento ancestral, es lo que permite el

reconocimiento y la necesidad de la existencia de la autoridad tradicional, es decir del poder que representa el orden ontológico y gnoseológico contenido en la Ley de Origen.

Concebida así la totalidad de la coexistencia, el autogobierno y la autonomía de los pueblos y las culturas y en particular de sus autoridades, supone el ejercicio de una representación de un conjunto de necesidades e intereses materiales y espirituales para todas las formas de vida.

No es un gobierno que vela y representa solamente a las formas de organización social, económica o política, sino que busca corresponder y relacionar en el territorio todas las formas de existencia de la vida. Por eso el ejercicio de autoridad, se fundamenta en la función y en el orden natural de la vida y el territorio se gobierna en relación con el conocimiento.

Y la autoridad se la ejerce siempre desde la identidad y la cultura, que nutren el pensamiento, sustentan la organización y el desenvolvimiento de las comunidades.

El mamu para los arhuacos es la principal autoridad ancestral, representa el saber y el conocimiento legado por los ancestros. Su autoridad le permite que para guardar la Ley de Origen pueda guiar, pagar y adivinar; son ellos los únicos que pueden y deben consultar a los Padres y Madres Espirituales en los lugares sagrados, para luego establecer las relaciones y mandatos de los espíritus hacia y con la comunidad.

Los mamus velan también por el orden ético y moral de organización de la vida cotidiana de la comunidad, por cuanto la Ley de Origen manda sobre todo lo que existe. Las faltas cometidas por los humanos, no solo afectan a un orden material y comunitario, sino que afectan al orden natural y universal.

Es a partir de los sentidos o de las formas de percepción sensorial trasmitidas por los mamus, con que los arhuacos determinan en sus territorios, sus usos y costumbres, las formas de satisfacer sus necesidades, lo que está

permitido o prohibido y las obligaciones de reestablecer o retornar los beneficios recibidos de la tierra mediante los denominados pagamentos.

Sus formas de relación con la naturaleza se determinan desde profundos vínculos entre el conocimiento espiritual y el conocimiento práctico o concreto. El conocimiento de su territorio y de su territorialidad se encuentra sustentada en las formas de uso de sus sentidos. Los pensamientos y reflexiones frente a los fenómenos naturales, generan categorías cognitivas para comprender la realidad.

Es decir, la producción del conocimiento arhuaco se genera entre la percepción, la imaginación y la realidad.

El conocimiento se crea en relación de correspondencia con los ecosistemas, con una serie de información y experiencias etnobiológicas, etnobotánicas que les posibilitan tejer redes relacionales entre el orden universal y el orden material.

Ese conjunto de formas de relación, les han posibilitado desarrollar capacidades y conocimientos de adaptación, supervivencia y resistencia.

La Sierra Nevada de Santa Marta es un macizo montañoso en el norte de Colombia. Se encuentra ubicada a orillas del Mar Caribe entre el río Magdalena y la Serranía de Perijá.

La Unesco en 1979, la reconoce como Reserva del Hombre y de la Biosfera, se la considera como la montaña de litoral más alta del mundo comenzando desde el nivel del mar hasta los 5,775 ms.s.n.m. en dos picos gemelos: Pico Bolívar y Pico Colón, siendo la montaña de mayor altura en Colombia.

Desde la década del setenta se inició un proceso de ocupación, de reconocimiento legal y recuperación de espacios territoriales; cuatro décadas después los arhuacos solo ocupan aproximadamente un 38% del territorio ancestral, y sólo un 28% del mismo, es territorio titulado.

La Línea Negra fue reconocida por el Estado colombiano mediante la Resolución del Ministerio de Gobierno número 0002 del 4 de enero de 1973 por la cual se establecen sus límites simbólicos y se autoriza a los mamus el acceso a estos sitios para realizar los diferentes trabajos tradicionales.

Posteriormente se expidió la Resolución 837 de agosto 28 de 1995 del Ministerio del Interior y de Justicia, la cual reforma la anterior y en la que se establece que

> Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, han delimitado de manera ancestral su territorio mediante una serie de líneas virtuales 25 radiales denominadas «negras» o de «origen» que unen accidentes geográficos o hitos, considerados por ellos como sagrados.

En la Resolución de 1995 se nombran cerca de 54 puntos de sitios sagrados de la Línea Negra para todo el territorio ancestral de los cuatro pueblos de la Sierra.

En 1977 la Sierra Nevada de Santa Marta fue declarada como Monumento Nacional, mediante Decreto Nº 1192 del 26 de mayo 1977 y se constituye como Bien de Interés Cultural.

Posteriormente, en 1979, la Sierra Nevada fue declarada por la Unesco como Reserva de la Biosfera. Mientras que en 1980, un año después de esta declaratoria, otro espacio de gran valor cultural para los cuatro pueblos de la SNSM, conocido como Teyuna, Ciudad Perdida o Buritacá, fue declarado Parque Arqueológico.

A lo largo de estos años, sobre los territorios ancestrales, han sido superpuestas distintas categorías de «reconocimiento» y/o «protección» ya sean de carácter cultural o ambiental, sin embargo los cuatro pueblos indígenas han venido experimentando constantes y cada vez más crecientes riesgos y amenazas físicas, sociales y políticas contra la integridad del territorio a causa del impacto devastador de megaproyectos, minería, crecimiento urbano

y turismo, todas ellas formas de intervención en el territorio, la autonomía, la cultura y la economía propia.

El 28 de diciembre de 2021 en reunión de la Asamblea Extraordinaria de Autoridades Tradicionales, en representación de 25 regiones, en Nabusimake, capital del Resguardo arhuaco se conocen y discuten los siguientes temas:

1) Los problemas que afectan la tradición, la autoridad, la autonomía y la autodeterminación por la elección de un cabildo gobernador sin consulta previa y que desconoce la autoridad de origen.

2) Estos problemas están generando crisis humanitaria, violencia y vulneración de derechos.

3) Ratifican la resolución de revocar el mandato del gobernador del Resguardo arhuaco de la Sierra Nevada.

4) Dejar en firme el contenido del Informe de mamus y autoridades del pueblo arhuaco a las entidades del Estado sobre la situación actual de la crisis de gobierno.

5) Ratificar la solicitud de suspensión definitiva de Consulta Previa ante la mesa Permanente de Concertación y CTC, por orden de los mamus y autoridades tradicionales del pueblo arhuaco e iniciar unas acciones jurídicas nacionales e internacionales y desautorizar a quienes tomen vocerías en nombre del pueblo arhuaco de la Sierra Nevada. Como consta en las actas anteriores. A pesar de que hay una decisión de suspensión definitiva solicitada por los mamu de seykumuke, numaka, tirugeka, ya que vulnera los derechos fundamentales y hasta tanto no se supere el conflicto interétnico.

6) Solicitar a los organismos nacionales e internacionales para que se obliguen a construir una ruta de protección de los Derechos Humanos, ya que existen evidencias de discriminación, amenaza y violencia.

7) Solicitar al Gobierno Nacional una comisión de expertos que sirva de garante para salvaguardar el riesgo

de la identidad cultural, la autonomía y la autodeterminación del pueblo arhuaco.

En la Asamblea Extraordinaria los arahuacos dicen:

> Somos conscientes que nos asisten unos derechos por pertenecer a una población especial y que la autonomía es nuestro mejor escenario para la protección de la cultura, sin embargo, la autonomía tiene su punto de quiebre cuando personas arhuacas llevan acciones y hacen uso de elementos que no son propias de la cultura, en dicho escenario nos vemos obligados solicitar intervención a las instituciones que actúen bajo los estándares de los derechos de los pueblos indígenas. Que se haga en acompañamiento de una veeduría internacional.

El 6 de Octubre de 2021 se presenta ante la Procuradora General del Estado y el Defensor del Pueblo, la petición para para activar una ruta de atención humanitaria de emergencia ante la crisis interna del pueblo arhuaco y las tensiones interétnicas.

El 7 de Octubre se presenta ante el Presidente de la República de Colombia, el Ministro del Interior, la Procuradora General de la Nación, la solicitud de medidas de alerta temprana y de seguridad en favor de la población ancestral arhuaco de Abusimake.

Este conjunto de situaciones y acciones de hecho y de derecho evidencian los intentos para devastar el patrimonio natural y cultural de uno de los lugares más emblemáticos del planeta, donde son sus pueblos, quienes desde su origen, mantienen formas de coexistencia pacífica con todas las formas de vida, a partir de una de las más fecundas formas de espiritualidad en la relación sagrada entre los humanos, la totalidad de los seres vivos y su vínculo y dependencia universal y cósmica.

Para facilitar y/o consolidar el interés extractivo de empresas y el potencial turístico, no solamente se violenta, manipula o simula el derecho a consulta previa,

sino que se generan hechos de división y violencia entre comunidades, familias y personas del pueblo arhuaco y adicionalmente se desconoce el ejercicio de la autoridad tradicional de los mamus y las normas de convivencia y paz dictadas por la Ley de Origen.

La Ley de Origen constituye una de las evidencias más maravillosas del Orden de la Diversidad, de la Vida en Plenitud, de la Defensa de la Vida de todas las Vidas, por ello son los arhuacos un pueblo destinado por la Madre Tierra para existir por siempre y cuidarla.

2.
MEMORIA DE LA CONQUISTA

Cristóbal Colón para garantizar ante los Reyes Católicos su primera expedición a América, se había comprometido a entregarles el 90% de todos los beneficios que se obtuvieran. Complementariamente el papa español Alejandro VI, (Rodrigo de Borja), concede a la Corona, mediante las Bulas Alejandrinas, el derecho para conquistar América y reclamar como propios los territorios descubiertos y evangelizar a los indios.

Así se inició el régimen colonial en América y desató los efectos de la Conquista y el genocidio.

El 3 de julio de 1549 en el Consejo de Indias, el rey Carlos V, manda detener la Conquista.

Las denuncias de Bartolomé de las Casas, sobre los abusos cometidos por los conquistadores desembocarían en la Controversia de Valladolid 1550, expresada en un debate entre Juan Ginés Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, sobre la legitimidad de la Conquista y el derecho de la corona a someter a los indios.

Sepúlveda caracterizó a los indios en relación con: la idolatría y los pecados, su naturaleza bárbara y servil, la necesidad de garantizar incluso con la fuerza su sumisión para predicar el evangelio y la necesidad de detener la antropofagia y los sacrificios humanos que cometían.

Las Casas argumentó que los indígenas americanos no eran bárbaros y que las costumbres condenables como el canibalismo o los sacrificios se daban de forma aislada, debido a la ignorancia antes que a la perversidad. Y en

cualquier caso, la guerra para defender a las víctimas de estas prácticas no hacía más que provocar nuevas víctimas por lo que era preferible persuadir antes que castigar.

La disputa por la razón colonial, entre Sepúlveda, Victoria y las Casas, si bien se determina en relación con el reconocimiento de algunos de los derechos de los pueblos indígenas, convergen finalmente en la justificación de la Conquista y el catolicismo como fundamento imperial y en las cuestiones relativas a la ley natural, jurídica o moral.

Esta «disputa teológica» constituye una negación ontológica de la existencia de los pueblos originarios, al coincidir en la pregunta si los indios pueden ser reconocidos como seres humanos con derechos, a pesar de su animalidad o barbarie y desde estos presupuestos filosóficos, debaten acerca de la legitimidad de la Conquista, la violencia aplicada para el exterminio, la evangelización pacífica, el reconocimiento de ciertas formas de organización y producción indígena y la imposición a sangre, fuego y religión, de las principales formas políticas y económicas coloniales orientadas a: la explotación, las encomiendas, los repartimientos y las autoridades impuestas.

La razón colonial articula un conjunto de presupuestos categóricos que niegan la existencia de los «indios como sujeto» y despojan sus identidades de origen para constituir un «otro», un ajeno, un distinto discriminado, explotado y subordinado.

Ginés de Sepúlveda consideraba que los naturales americanos no reunían las condiciones necesarias para ser tratados como humanos, su condición de no humanos los condenaba a la servidumbre de quienes al poseer «virtud y prudencia» los llevarían hacia la civilidad y si los indios se negaban a la servidumbre, solo tendrían como opción el exterminio pues su condición de «bárbaros y salvajes» eran un «peligro para la civilización».

Ginés de Sepúlveda, siguiendo fielmente la concepción de que existe servidumbre natural según Aristóteles, y que por tanto, hay hombres nacidos para mandar y otros destinados a servir y es bueno que así sea; y desde allí considerar justa la guerra contra los indios por ley de naturaleza, defender la encomienda. Es decir, legitimar el uso de la violencia, el exterminio y la explotación en la Conquista.

En 1510 fray Antonio de Montesinos formuló la primera denuncia, al acusarles de crueldad y tiranía contra los indígenas, al preguntar: «¿Estos no son hombres?», «¿no tienen ánimas racionales?».

Las Casas, afirmará enfáticamente que los indios no son bárbaros, gozan de razón y voluntad y que «todas las naciones son hombres».

Las Casas y Victoria, si bien condenan la esclavitud, fundamentan la razón colonial en la necesidad de tutela perpetua y permanente y del reconocimiento de ciertos derechos controlados y restringidos.

Para Benardino de Sahagún, basado en informantes indígenas, construye una perspectiva histórica, —a su vez temporal y espacial—, acerca del valor del pasado indígena y afirma que:

> (…) existen muchas cosas rechazables, dada su condición de europeos y cristianos, pero muchas otras admirables propias de las grandes culturas precolombinas: el gobierno, la educación, las obras públicas, las infraestructuras, las manifestaciones artísticas.

En frase de Sahagún, existían «muchas cosas notables en el modo de regir que estos infieles tenían».

En cuanto a la dimensión espacial, tras el estudio de la forma de vida y gobierno de los mexicanos antes de la Conquista, llegó a la conclusión que todo había desaparecido con la llegada de los españoles ya que estos, dice Sahagún, «quisieron reducirlos a la manera de vivir de España».

De este modo según (T. Teodorov) oponen la ideología colonialista frente a la ideología esclavista. Para Enrique Dussel (2007), es «ilegítimo imponer a los indios un dominio contra su voluntad, pero es igualmente ilícito al español escapar a la responsabilidad de salvar indios predicándoles el cristianismo». Dice:

> (…) los argumentos de autores europeos —que van de Ginés de Sepúlveda hasta Locke y Hegel— se sintetizan en las siguientes premisas:
>
> «a) nosotros tenemos 'reglas de razón' que son las reglas 'humanas' en general (simplemente por ser las 'nuestras');
>
> b) el Otro es bárbaro porque no cumple con estas 'reglas de razón'; sus reglas no son 'reglas' racionales; por no tener 'reglas' racionales, civilizadas, es un bárbaro;
>
> c) por ser bárbaro (no-humano en sentido pleno) no tienen derechos; es más, es un peligro para la civilización;
>
> d) y como a todo peligro debe eliminársele como a un 'perro rabioso' (expresión usada posteriormente por Locke), inmovilizarlo o 'sanarlo' de su enfermedad; y esto es un bien; es decir, debe negársele por irracional su racionalidad alternativa. Lo que se niega no es 'otra razón' sino la 'razón del Otro'.
>
> De esta manera, para el pretendido civilizado, la guerra contra la barbarie sería siempre una 'guerra justa'».

Para Edgardo Lander, la conquista y colonización de Nuestra América es el momento fundante de dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino, —simultáneamente—, la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario (Lander, 1993).

En el siglo XVI los patrones del poder y la dominación colonial se expresan en la narrativa de la Conquista y se ejecutan en la voluntad de dominio para la esclavización y la racialización.

El derecho de conquista

Las formas de explotación y acumulación en el régimen colonial se ejecutaron mediante el despojo, la apropiación y el control de los medios de producción, los bienes comunales y los excedentes. De este modo las tierras, territorios y las comunidades fueron usurpadas por la Corona de Castilla, y en algunos casos vendidos a quienes solicitaban su dominio privado, todas estas formas «amparadas» por el Derecho de Conquista.

Así se organizó y constituyó mediante el latifundio y la hacienda, la base de una estructura agraria colonial de explotación. A ese derecho de conquista, se lo denominó como Derecho Indiano, basado en el derecho castellano y aplicado a sangre, fuego y religión en las Indias.

Este derecho originado en la Corona y proveniente de la cultura, la filosofía y la ideología jurídica, consagró en los principios del derecho civil y del derecho canónico los intereses de la propiedad y la religión. Fue impuesto como derecho naturalmente aplicable y constituyó un régimen jurídico vigente regulado esencialmente en las 7 Partidas de Alfonso X (1252-1284), las Leyes del Toro (1505) y las recopilaciones de las Leyes de Indias.

El derecho colonial ejercía sus actos de gobierno o Ciencia de Gobierno, con fundamento en la doctrina alemana de la Ciencia de la Policía, es decir, aquella necesaria para someter y controlar a las poblaciones sometidas.

Entre los tratados coloniales que regularon su funcionamiento está el denominado Política Indiana del jurista Juan de Solórzano especialmente en uno de sus libros relativo a «la libertad, Estado y condiciones de los indios».

Esta ciencia de gobierno organizó un sistema jurídico para someter y segregar a los indios que debían ser gobernados bajo «el ideal cristiano» para que aprendieran a vivir como cristianos y dejen de vivir como animales «sin dios ni ley».

El criterio clave de su ciencia de gobierno fue que para vivir «en policía» como se decía entonces, término que luego se sustituiría por «vida o trato civil» o «civilidad», es el de «vivir como españoles» o «según acá los castellanos viven». «A todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres».

Esta ciencia de la policía reprime «sus idolatrías, borracheras, desnudez y otros vicios» en el propósito de cristianizar a los aborígenes y convertirlos en buenos y obedientes súbditos de la corona.

Esta forma de gobierno policial en la colonia buscó agrupar y segregar a los aborígenes en reducciones, misiones y pueblos de indios. Fueron organizados y juntados para que «puedan vivir en policía».

Así se planificaron en la lógica del control y el dominio, las ciudades, las casas, las calles, las plazas, las iglesias que disponían las formas de distribución en relación con una arquitectura del poder, es decir de los administradores de la Corona y la Iglesia que siempre ocupaban la plaza central.

El gobierno policial, al reducir y segregar, devastó y desarticuló las formas propias y originarias de producción, distribución y organización, en las tierras, los territorios, las comunidades y, esencialmente, sus formas de administración y ejercicio de autoridad.

De este modo, la existencia y reconocimiento como «sujetos del derecho» dependía de la forma en que los indígenas eran obligados a formas impuestas de organización estatal; social y productiva, todas ellas para consolidar un sistema de explotación y esclavitud. Era un «derecho» otorgado por el cual los indígenas no nacían a la vida jurídica como titulares de derechos, es decir como seres humanos, se trataba de unos derechos concedidos por la conquista en relación con el bautizo, la propiedad,

el trabajo en favor de la corona y el pago de tributos y en el cual, la mujer estaba excluida de las relaciones civiles y sujeta a la patria potestad.

La Resistencia indígena

Guillermo Gómez Santibañéz (2017), al tratar sobre la Resistencia indígena señala:

> La historia de nuestra América, como la llamó José Martí, la podemos leer desde su reverso e interpretar como una continua lucha entre la colonización y descolonización, especialmente si el proyecto de la modernidad europea, quiso imponer su modelo civilizatorio bajo un patrón de dominación y un complejo entramado de poder diversificado.
>
> La nacionalidad indígena, multiétnica, se vio violentada en su *ethos* y negada en su dimensión ontológica, tanto como en su identidad cultural diferenciada. Así, la memoria historizada fue construyendo su anclaje y constituyéndose en memorias como procesos subjetivos y espacios de resistencia, de disputas, de conflictos y luchas para su emancipación.
>
> La violencia se erigió también en aliada y cómplice de una cultura hegemónica que se impuso como blanca, verdadera, lineal y única, subalternizando las culturas locales e invisibilizando sus especificidades en las tierras de conquista.
>
> Cuando Pizarro desembarcó en el Ecuador en 1532 para iniciar su proceso de conquista, vivían en el Imperio Inca alrededor de siete millones de personas. Unos treinta años más tarde la población había sido literalmente «sacrificada» llegando tan sólo a unos setecientos habitantes. John Víctor Murra sostiene una tesis interesante sobre este genocidio y que subyace a las causas tradicionales de muerte por conquista, epidemias y trabajo forzado.
>
> La apropiación del hábitat organizada por los pueblos aborígenes se sostenía en la multiplicidad y variedad de los pisos ecológicos lo que permitía que las comunidades tuvieran acceso a recursos complementarios de subsistencia. La irrupción del conquistador peninsular transformó

el sistema social y económico de los indígenas apropiándose de las tierras y dividiéndolas en grandes propiedades: agrarias, comunales, ejidales, tierras de capellanías y realengas etc. La población nativa fue confinada a reductos lo que les impidió acceder a la diversidad indispensable para su sobrevivencia.

Al destruir la economía básica del ecosistema, con el propósito de maximizar la explotación de placeres auríferos, los españoles sentaron las bases estructurales para el progresivo empobrecimiento de la culturización y muerte de la población nativa.

Y en relación con los procesos de resistencia indígena a manera de ejemplo para el análisis, veamos el caso de Ecuador.

Para Segundo Moreno (1981), las sublevaciones indígenas en el Ecuador desde 1730 hasta 1803 pueden ser caracterizadas en relación con:

Pomallacta 1730: Un intento de anexión de tierras. Cohesión comunal.

Alausí 1760: Alboroto contra los eclesiásticos. Acusaciones de las autoridades locales.

En la villa de Riobamba 1764: La mita de gañanía y los forasteros. El motín del miércoles de Ceniza. Medidas de pacificación a nivel seccional, papel del clero en la pacificación.

San Miguel de Molleambato 1766: El tributo personal. El alzamiento de San Miguel y su represión. Índole del movimiento de recelos posteriores.

En el obraje de San Ildefonso 1768: El trabajo en los obrajes. El motín contra el administrador. Sometimiento de los rebeldes. Sentencia y ejecuciones.

San Phelipe 1771: Una «relación geográfica»: motivo de una sublevación.

El tumulto de Patután: Prisioneros y sentencia. Condición social de los tumultuados y extensión de la convocatoria.

Corregimiento de Otavalo 1777: La Cédula Real de 1776. Inicio de la sublevación en Cotacachi, El alzamiento y la conquista de Otavalo. El encuentro de Agualongo, San Pablo de la Laguna, Cayambe y el sur del Corregimiento.

Guano 1778: Primer censo y motín del Elén. El combate de Langos. Medidas de represión. Sumaria y nuevas condenas. Proceso contra los reos ausentes.

Ambato 1780: Las reformas económicas de los Borbones y su aplicación, El motín de las recatonas de Pelileo. El alzamiento de Quisapincha. La sublevación en Píllaro. La asonada de las mujeres de Baños.

Alausí 1781: Constitutivos étnicos comunales en la movilización subversiva. Los factores geográficos. La asonada de Guasuntos. El proceso criminal y la sentencia.

Chambo 1797: El incremento de la explotación fiscal. El motín contra la construcción del puente. La represión de los sublevados.

Guamote y Columbe 1803: La recaudación del diezmo. Estallido de la rebelión, centro de la insurrección. Defensa indígena y batalla de Tanquis, Capturas, castigo y disposiciones militares, el proceso de pacificación. La causa judicial y la sentencia.

En el siglo XVIII la derrota de las sublevaciones indígenas determina un conjunto de consecuencias que generan la disolución o crisis de los señoríos étnicos, la pérdida progresiva de su peso demográfico, el desconocimiento de su capacidad de negociación frente al Estado y la transferencia de potestades de representación en favor de los poderes locales mestizos.

Así, el proyecto de construcción de un Estado Nacional por iniciativa de los criollos se consolida e impone. En estas condiciones, en los pueblos indios se producen procesos de fraccionamiento, de atomización de los señoríos, una verdadera comunalización acompañada de una homogenización económica.

Para unificar a los indios en el proyecto de construcción del Estado se impulsan algunos procesos: la obtención de ciudadanía, la imposición del cristianismo, la escolarización obligada, la enseñanza del español y la unificación del vestido.

En la época republicana, se desconocen ciertas formas de poder y participación de los pueblos indígenas que, en la época colonial, tuvieron algún grado de reconocimiento: el tributo indígena y algunas exenciones, empadronamientos diferenciados y el reconocimiento parcial de algunas formas de autoridad étnica en las tierras comunales en las denominadas repúblicas o pueblos de indios.

El interés de control y dominio por parte de los mestizos desarrolló una tradición interpretativa excluyente, tanto a nivel jurídico como también cultural y político que afirmaba que el Ecuador como Estado es la expresión política de una sola nación mestiza surgida de un proceso de constitución de raíces indígenas y coloniales hispánicas. La consolidación de esta nación se lograría por la integración de los indígenas a la sociedad: «A la minoría indígena se la trata como un objeto, como algo que debe ser mantenido en resguardo, en reserva y que ha sido encomendada a alguien para que lo saque de su Estado salvaje y lo dirija hacia la civilización» (Vargas Llosa, 1987).

El Estado colonial y los derechos

Nuestro modelo de Estado en América intentó constituirse fallidamente a imagen y semejanza del Estado europeo. No surgió como vulgar copia sino como una imposición del dominio que negó la diversidad existente. Los criollos buscaron mediante la idea del «orden y el progreso» legitimar su afán homogeneizador.

Luego, en el Estado colonial, las formas de organización territorial de la ciudadanía y de la economía se

desarrollaron con el objeto de consolidar ese interés hegemónico que dio origen a nuestros Estados; jamás esta forma de Estado fue construida como una «síntesis activa de la nación».

Surgió así una forma de Estado no correspondiente con la sociedad y la nación. Este modelo unilateral del Estado se torna adicionalmente excluyente cuando es condicionada su existencia a su capacidad de inserción en la economía internacional. Así, el ejercicio limitado de soberanía nace como una patología congénita que impide su crecimiento y desarrollo.

Esta característica de origen de la forma de Estado impuesto en América se diferencia de manera evidente del carácter y modelo de soberanía política, territorial y ciudadana desarrollado en Europa.

El nacimiento y crecimiento del Estado en América se caracterizó por no representar los intereses plurales de nuestras naciones y por la exclusión de algunos de los elementos más representativos de ellas, es decir los pueblos indígenas y las comunidades locales, el reconocimiento y ejercicio de derechos dependía de la forma en que estos sectores se relacionaban con el Estado y, este reconocía o legitimaba su existencia como ciudadanos.

Durante el siglo XIX, en Europa como en América Latina, se desarrollan los procesos de construcción de los denominados Estados nacionales.

Luego de los procesos, sublevaciones y revoluciones que enfrentaron a la colonia, las nuevas formas de poder político y económico, emprendieron la edificación de una forma de organización del Estado sobre el territorio conquistado, al que definieron como propio.

Así la forma de organización del nuevo poder adquiere la forma de Estado en procesos que pueden ser caracterizados en los siglos XIX y XX en la lógica de la construcción del Estado, su consolidación y su reforma, ya en los periodos más avanzados del XX.

El centro del nuevo paradigma del concepto de Estado lo propone Max Weber: según él, el Estado sería «aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio, reclama para sí el monopolio de la violencia física legítima».

Sin duda que la definición clásica de Weber, consagra la centralidad y hegemonía del Estado, al objetivarlo y singularizarlo, como el actor principal de la historia.

Los procesos de construcción del Estado en Francia como en España lo consolidaron como una entidad en cuyo nombre se ejerce el poder en un país soberano, definido este por un territorio estrictamente delimitado en el que no se reconoce otro poder independiente superior ni inferior.

De este modo se determinó el carácter y naturaleza de la construcción de los Estados nacionales de Europa y Latinoamérica, a partir del concepto positivista del «Orden y Progreso», definido por Comte en 1844, binomio que animaba a edificar un Estado eficaz por la doble razón de que debía ser capaz de promover cambios y mejoras, por un lado, mientras por otro debía garantizar el mantenimiento del orden en la sociedad.

No interesa desconocer o negar la importancia de contar con una racionalidad organizativa y jurídica del Estado que garantice su unicidad y articulación homogénea; lo que resulta evidente es el establecimiento de un modelo premeditadamente excluyente.

Los derechos individuales y colectivos, su carácter y naturaleza se definen en relación con la correspondencia y consecuencia con las formas de organización del Estado y la Sociedad, es decir, son frutos de la cultura, de las normas de convivencia, regulación y control social determinadas hegemónicamente y asumidas individualmente. La capacidad de ejercer derechos cobra trascendencia y posibilidad si se contextualiza en una serie de instituciones

y procedimientos amparados por el Estado, y adquieren vigencia plena cuando en su ejercicio se expresan valores compartidos, reales y simbólicos de los modos de vida asumidos socialmente.

Hoy, entran en crisis las concepciones que buscaron y buscan reducir la significación e importancia de la cuestión ambiental, territorial, étnica y cultural desde una concepción de homogeneización del derecho, sus instituciones y procedimientos.

Los paradigmas de la globalización y del libre mercado en el pasado reciente, consolidaron procesos de reforma del Estado, de la sociedad, de la economía y el derecho que se organizan y definen desde una renovada voluntad de negar la diversidad étnica, cultural y ambiental de nuestros pueblos, Estados y naciones. Esta vocación negadora de la diversidad se basa en el supuesto de que la globalización neoliberal sólo es posible si desconoce las diferencias.

La negación de la diversidad produce efectos que tienen que ver fundamentalmente con el desconocimiento de los derechos políticos, económicos, ambientales y culturales de los pueblos indígenas, los pueblos negros y las comunidades locales. Estos han desarrollado formas de organización, estrategias de supervivencia, costumbres, saberes de conservación, formas de producción y productividad que indudablemente hoy forman parte del mercado pero que al ser generados desde culturas distintas, buscan ser parte del mercado conservando su identidad.

Así el derecho a la diferencia debe ser ejercido en relación con la correspondencia a la obligación de reconocer una identidad compartida y preservada con el conjunto de valores actuales y potenciales de nuestra democracia en reforma. Identidad y diferencia constituyen las claves que definen el sentido del tránsito entre la diversidad étnica y la pluralidad social hacia el imprescindible desarrollo global.

Los derechos ambientales, el derecho a transformar conservando

Conservar con gente parece ser la única posibilidad de sacar al concepto de desarrollo sostenible de su condena retórica.

Hasta ahora cierta teoría conservacionista ha formulado la tesis de que los objetivos de preservación de la naturaleza solo son posibles si se limitan las formas de influencia humana. Esta afirmación puede ser una certeza si la evolución de la naturaleza no hubiere generado la existencia humana, pero, como por dicha lo hizo, las formas de relación del hombre con la naturaleza siguen siendo imprescindibles.

La posible correspondencia de los objetivos de la conservación con el interés por el desarrollo humano exige la definición de nuevos derechos y obligaciones ambientales. La mayoría de la legislación ambiental vigente en nuestros países consagra limitadamente derechos y obligaciones de la gente sobre y con el ambiente. La mayor parte del dispositivo normativo apunta a excluir las relaciones sociales de su interacción ambiental. Lo socioambiental es todavía una categoría en abstracto.

De ahí que el derecho debe buscar redefinir las formas de relación del hombre con la naturaleza, mediante la determinación de regímenes especiales que consagren los bienes ambientales y culturales como de interés público, estableciendo viables y compartidos mecanismos de regulación, control y equidad definidos desde el interés de garantizar la función socioambiental de la propiedad.

Por cierto, no se trata de fortalecer roles omnímodos del Estado, sino de reconocer que la tendencia a la desregulación y a la limitación de funciones, en el caso del ambiente y de su relación con los derechos y obligaciones humanas, debe orientarse a eliminar usos monopólicos, especulativos o de ensimismamiento cultural sobre el ambiente.

Por ejemplo, en el caso de los pueblos indígenas, de los pueblos negros y de algunas comunidades locales, su cultura puede ser conservada y desarrollada, si se logra mantener y cualificar el vínculo existente entre tierra, territorio y recursos naturales, en la concreción y respeto de este tríptico conceptual, se define la posibilidad de que puedan seguir existiendo como pueblos, como culturas, como formas de vida y de relación distinta con la naturaleza.

Algunos de los objetivos de la conservación pueden ser cumplidos si se preservan modos de vida y culturas que guardan relaciones de coexistencia con la naturaleza. La matriz colectiva de las culturas de los pueblos y comunidades, surgió principalmente de los modos de adquirir, conservar y trasmitir sus conocimientos, que, generados ancestralmente y codificados culturalmente, se transfieren a quienes poseen capacidades para preservar su naturaleza y origen.

Hoy, la expropiación o desvalorización de esos conocimientos, el cambio del oro por los espejos, afecta de manera directa y definitiva a la subsistencia y coexistencia de la cultura indígena; esta constituye una de las claves para descifrar la naturaleza colectiva de los derechos ambientales y culturales de los pueblos indígenas.

La recuperación y desarrollo de los conocimientos indígenas hoy enfrenta, por un lado, la banalización o el sobredimensionamiento más burdos por parte de algunas organizaciones o individuos, y por el otro, el interés que cada día se concreta con mayor eficacia, para consagrar regímenes de propiedad intelectual fundamentados exclusivamente en derechos individuales.

Los regímenes vigentes desconocen la naturaleza de los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de los pueblos sobre la naturaleza, su carácter da lugar a la existencia de otras formas colectivas y comunitarias de propiedad intelectual.

Es incuestionable que existe un conflicto que pone en tensión los derechos humanos de muchos pueblos y comunidades frente a los objetivos del Estado para la conservación y el desarrollo, y a los objetivos del desarrollo tecnológico y la inversión privada; el centro del conflicto se constituye con el hecho de que aún no se logra reconocer, proteger y valorar el significado de estos modos de vida y cultura de coexistencia con la naturaleza y lo que aportan a los objetivos del desarrollo sostenible.

No se trata de elevar a categoría de dogma o culto la forma de relación de los indígenas con la naturaleza, porque sería un concepto incompatible con la idea del desarrollo sostenible; de lo que se trata es de generar nuevos contenidos menos universales y totalizadores de verdades reveladas y más flexibles, capaces de expresar y representar el fabuloso mundo de las diversidades.

Entonces, hoy no basta reivindicar el derecho a la tierra como garantía de existencia y continuidad histórica de los pueblos y comunidades; hay que desarrollar los nuevos vínculos que el ejercicio de este derecho tiene con los derechos y obligaciones ambientales, así como la capacidad para ejercer ciertos derechos económicos sobre el ambiente y, paralelamente, demostrar cuáles son los beneficios que la sociedad en su conjunto recibe de esta forma de relación y administración de la naturaleza.

Por cierto, que esta pretensión es absolutamente contradictoria con el afán establecido para imponer regímenes de libre acceso sobre los recursos de la naturaleza, o de subordinar el interés de todos al interés de unos.

Los derechos culturales, entre lo propio y lo ajeno

La modernidad capitalista busca constituir identidades homogéneas que anulan el derecho a la diferencia. Así, la capacidad de ejercicio real de ciertos derechos se define

en función de sus niveles o posibilidades de integración al mercado.

Consumo luego existo, parece ser la lógica que determina la razón de existencia de los ciudadanos de fin de siglo. Evidentemente la lógica de consumo genera, en algunos casos, impactos positivos para las economías desarrolladas y beneficia marginalmente a las que hoy designamos con el nombre de economías emergentes.

Esta característica genera impactos socioambientales, causa efectos profundos en los modos de vida y de producción, en los comportamientos, en las formas de relación y de valoración social, es decir, que influye irreversiblemente en la cultura.

Si bien el impacto de la globalización del capital y del mercado sobre la cultura se manifiesta vertiginosamente en casi todos los actos de nuestra vida cotidiana, es indiscutible que vamos asimilando sus implicaciones. El ritmo y la naturaleza de esta mutación cultural, está marcado por la forma individual de valorar y/o criticar sus virtudes y límites. Su carácter y objetivo se materializan sin dar importancia (sino por el contrario, desprecio) a posturas, procesos o sicologías contraculturales.

Si el curso de la historia presente está marcado por un exceso de individualización negadora del otro o de lo otro, si la posesión y la competencia se tornan en valores supremos que desconocen el respeto, la tolerancia y la solidaridad, que en el pasado fueron algunos de los elementos constitutivos de nuestra razón social, entonces, ¿cuál es o debe ser el sentido de pensar o reivindicar derechos ambientales, culturales individuales y colectivos?

Frente a los impactos visibles de este proceso, algunas naciones, pueblos y comunidades demandan con dramático realismo existir en el mercado conservando identidad; el desarrollo económico con identidad cultural parece ser hasta ahora la posibilidad de constituir identidades y diferencias con las tendencias hegemónicas de la globalización.

Transformar y conservar puede ser la alternativa consciente de autoafirmarse, para la recuperación, reconstitución y adquisición de nuevas identidades particulares y globales. El estudio de la psicología social después de muchos años podrá dar cuenta de si asistimos a un momento terrible de esquizofrenia colectiva o si vivimos un paradigmático momento de parir un hombre nuevo y globalizado.

Los derechos culturales son derechos colectivos, se materializan y ejercen en escenarios donde el hombre existe, en tierras y territorios concretos, se desarrollan en las formas de producción y productividad, en su relación con la naturaleza, en las tradiciones y costumbres sobre el uso y acceso a los recursos naturales; es decir, que la cultura nace y adquiere características particulares en los contextos históricos y geográficos donde se generan.

Es imposible reivindicar derechos culturales por fuera de la matriz material donde estos surgen y se concretan. Como también es inevitable y necesario que la cultura se constituya en una interacción con otras matrices civilizatorias.

Una de las trampas de fe en las que hemos caído, o que algunos de nosotros hemos ayudado a construir, es aquella de la abstracción maximalista de los derechos en general y en particular de los derechos de los pueblos y culturas. Hoy requerimos una suerte de aterrizaje forzoso en este tiempo, en el que necesitamos definir con claridad y sobre todo viabilidad los derechos culturales. Porque si admitimos en las actuales condiciones, y en este contexto, la falsa disyuntiva entre tradición y desarrollo o modernidad y posmodernidad, optar en favor de una de ellas constituiría una suerte de autocondena para seguir excluidos o para ser excluyentes.

Vivimos el nuevo tiempo de una cultura que está por nacer para vivir la diversidad. Los derechos culturales

son colectivos e individuales. Para su plena vigencia requieren adquirir nuevos significados y significantes que puedan dar cuenta del cambio en la historia. La vivencia de la pluriculturalidad requiere la construcción de interacciones interculturales que hallen los puntos de encuentro y desencuentro, necesarios para fecundar una identidad plural e incluyente.

Hoy no tiene sentido reivindicar desde el ensimismamiento razones culturales o étnicas unilaterales, que no expresen la necesidad de un conjunto mucho más amplio de sectores socioculturales. Necesitamos una identidad compartida.

3.
MEMORIA DEL PRESENTE

El Estado neoliberal

En un intento para caracterizar algunos factores con que nace, crece, se reproduce y aún no muere el Estado neoliberal, propongo analizar el caso de Ecuador que contiene identidades y diferencias con otros países latinoamericanos. Veamos:

A inicios de la década de 1980 en el Ecuador se generan un conjunto de políticas denominadas de «estabilización y ajuste» que, dictadas para la región por el Fondo Monetario Internacional, buscaron readecuar nuestras economías a las demandas del capital transnacional.

Se da continuidad y aplicabilidad sucesiva, —aunque con ciertos matices y diferencias—, entre los períodos correspondientes a 1981-1984; 1998; 1992-1996.

Esta continuidad progresiva e incremental en la adopción de medidas de ajuste macrofiscal, reducción del tamaño del Estado o eufemísticamente modernización, son aplicadas a través de Cartas de Intención con el FMI, y se suceden hasta el 2003 en que se firma la última carta de ese período.

Durante este ciclo se diseña y ejecuta el modelo del Estado neoliberal en el Ecuador.

El Estado neoliberal en su concreción, genera la crisis y fractura entre el incipiente y frágil sistema político liberal y el estructurado programa de economía neoliberal; este giro, profundiza y desata los factores de pobreza,

exclusión, privatización y de conflictividad social. El ciclo del laboratorio neoliberal en el Ecuador se inicia en 1979 y llega hasta el 2008.

Las primeras políticas de ajuste priorizaron la obtención de recursos destinados a cubrir los compromisos de balanza comercial y el servicio de la deuda. Se redujeron o eliminaron un conjunto de partidas presupuestarias destinadas a lo social y se aplicaron también medidas macroeconómicas, monetarias y cambiarias.

En su conjunto, la política económica estuvo orientada a favorecer intereses privados y oligárquicos.

Las políticas cambiarias mediante sucesivas devaluaciones del sucre, intentaron recuperar «competitividad perdida por la inflación»; paralelamente se incrementaba el déficit comercial por la dependencia de las importaciones, generando alza incontrolada de precios, cuya sumatoria y consecuencia fueron la devaluación e inflación. Sus resultados no solucionaron la crisis de las exportaciones, ni del sector manufacturero, ni lograron diversificar la exportación.

En 1983, el gobierno presionado por las empresas privadas y los organismos multilaterales, asume la deuda privada, que. contraída en dólares por el sector privado, se transformó en deuda en sucres, asumida por el Estado. La denominada «sucretización» de la deuda y un conjunto de medidas posteriores configuraron el régimen de beneficios, privilegios y subsidios al sector privado.

Sus resultados fueron terribles: incremento del déficit fiscal; política monetaria expansiva mediante la emisión de moneda para cubrir déficits, aumento de la inflación, altas tasas de interés y baja ostensible del consumo.

En esta fase del ciclo neoliberal la política fiscal se determinó por el incremento del gasto y los ingresos por la variabilidad de los precios del petróleo. Otro factor concurrente en esta crisis es la existencia de un sistema tributario escuálido y carente de capacidad obligatoria.

Entre fines de los 80 y principios de los 90, la inversión social se redujo por el endeudamiento externo y las limitaciones fiscales. Y el Estado sometido privilegió el pago de la deuda externa. En 1999 se generó la mayor crisis financiera en la historia por: elevadas tasas de interés, liberalización del flujo de capitales, ausencia de control bancario, constantes devaluaciones, estas constituyeron las principales causas para la quiebra del sistema financiero.

Y nuevamente el Estado procedió como en el pasado reciente al rescate y privilegio del sector privado, mediante el denominado «salvataje bancario» mediante el cual el Estado se hacía cargo del 72% de las entidades crediticias a un costo que superaría los 8.000 millones de dólares. El déficit y la deuda se incrementaron hasta llegar al equivalente al 100% del PIB.

El desarticulado y desvencijado Estado en un nuevo intento fallido de enfrentar la crisis, eliminó los subsidios al gas, los combustibles y la electricidad e inició el proceso de privatización en los sectores de petróleo, electricidad y telecomunicaciones.

Como resultado de este conjunto de crisis concurrentes, el 11 de enero del 2000 se impuso la dolarización en el Ecuador.

Según A. Acosta, el Ecuador concluyó el siglo XX sumido en una de las mayores crisis de su historia. En 1999 la mayor caída del PIB, pasó de 19.710 millones de dólares a 13.796 millones. El PIB por habitante se redujo de 1.619 a 1.109 dólares. El país vivió uno de los procesos de empobrecimiento más acelerado en la historia de la región y una acelerada concentración de la riqueza: mientras en 1990 el 20% más pobre recibía 4,6% de los ingresos en el 2.000 captaba menos del 2,5%; en el mismo período, el 20 % más rico incrementó su participación de 52 % a más del 61%.

La doctrina del enemigo interno, los estados de excepción y la revolución molecular disipada

En el caso de Ecuador, otra característica distintiva del Estado neoliberal contemporáneo, es su doctrina de seguridad, dictada, actualizada y adaptada, en relación con su matriz de origen, que proviene de la política de seguridad e inteligencia norteamericana, que el pasado reciente y hoy, es proclamada y aplicada en la región y el mundo, como una política «en defensa de la libertad y la democracia».

Analicemos algunos de sus contenidos:

La doctrina del enemigo interno

La Doctrina de Seguridad Nacional se fundamentaba en que a partir de la seguridad del Estado se garantizaba la de la sociedad.

Pero una de sus principales innovaciones fue considerar que para lograr este objetivo era menester el control militar del Estado.

El otro cambio importante fue la sustitución del enemigo externo por el enemigo interno.

Si bien esta doctrina ubicó como el principal enemigo al comunismo internacional, con epicentro en la Unión Soviética y representación regional en Cuba, entendía que era a Estados Unidos a quien correspondía combatir a esos países. Los Estados latinoamericanos debían enfrentar al enemigo interno, materializado en supuestos agentes locales del comunismo. Además de las guerrillas, el enemigo interno podía ser cualquier persona, grupo o institución nacional que tuviera ideas opuestas a las de los gobiernos militares.

La Doctrina de Seguridad Nacional es una concepción militar del Estado y del funcionamiento de la sociedad, que explica la importancia de la «ocupación» de las

instituciones estatales por parte de los militares. Por ello sirvió para legitimar el nuevo militarismo surgido en los años sesenta en América Latina. La Doctrina tomó cuerpo alrededor de una serie de principios que llevaron a considerar como manifestaciones subversivas a la mayor parte de los problemas sociales.

En el Ecuador antes, durante y después de las movilizaciones del 2020 y en medio de los «diálogos por la paz» el Presidente, algunos voceros de gobierno, altos mandos de fuerzas armadas y policiales, analistas de nómina y ocasión, y de matrices mediáticas hiperdifundidas, afirman sin fundamento ni pruebas que:

> (…) el movimiento indígena y las movilizaciones están financiadas por el narcotráfico; que se cometen actos de terrorismo, que la dirigencia indígena tiene formación ideológica, política y militar de las FARC o el ELN de Colombia y que responden a la doctrina mariateguista y la influencia de Sendero Luminoso del Perú.

Los estados de excepción

En el Ecuador en casi veinte años, se han aplicado estados de excepción que en relación con situaciones de emergencia o crisis, han definido un régimen jurídico y político que otorga a los jefes de Estado, facultades extraordinarias que les permiten crear o imponer un orden normativo, económico, tributario y social de «anormalidad».

En las últimas dos décadas, en el Ecuador se han aplicado más de cien decretos sobre estados de sitio o de excepción, que si bien reconocidos constitucionalmente: 1835 (Art. 84); 1850 (Arts. 60,61); 1869 (Arts. 60,61); 1960 (Art. 83) 1967 (Art. 185); 1978 (Art. 78); 1998 (Art. 180 y sig.) 2008 (Art. 164); en la mayoría de casos se han adoptado en relación con las movilizaciones o levantamientos indígenas y populares y que han carecido de instancias y métodos de regulación y control, contrariando tanto el

sentido constitucional acerca de su naturaleza, así como el de los principios del derecho internacional consagrados por ejemplo en la Convención Americana sobre Derechos Humanos, «Pacto de San José», que señala:

> En caso de guerra, de peligro público o de otra emergencia que amenace la independencia o seguridad del Estado parte, este podrá adoptar disposiciones que, en la medida y por el tiempo estrictamente limitados a las exigencias de la situación, suspendan las obligaciones contraídas en virtud de esta Convención, siempre que tales disposiciones no sean incompatibles con las demás obligaciones que les impone el derecho internacional y no entrañen discriminación alguna fundada en motivos de raza, color, sexo, idioma, religión u origen social (OEA, 1969, art. 27).

Por tanto, los estados de excepción en la doctrina jurídica y en el derecho internacional se adoptan para proteger los derechos humanos, el Estado de Derecho y los derechos constitucionales, en muchos casos y situaciones en el Ecuador han sido aplicados precisamente para todo lo contrario.

El Estado utiliza, entonces, esta figura jurídica para solventar «crisis extraordinarias y emergentes» (Corte Constitucional de Ecuador, 2008, sentencia 001-08-SEE-CC). La Ley de Seguridad Pública y del Estado en Ecuador (2009) los establece como

> (…) la respuesta a graves amenazas de origen natural o antrópico que afectan a la seguridad pública y del Estado. [...] es un régimen de legalidad y por lo tanto no podrán cometer arbitrariedades a pretexto de su declaración (art. 30).

Los estados de excepción son regímenes jurídicos especiales, regulados en la actualidad por las constituciones y por el derecho internacional humanitario (DIH), cuya naturaleza *erga omnes* se desprende de la necesidad de protección de los derechos humanos. En otras palabras, surgen como medida extrema para proteger el Estado de

derecho y los derechos constitucionales de las personas, todo mientras existan circunstancias que los amenacen.

En el Ecuador, el estado de excepción, el toque de queda, la declaratoria de emergencia y las restricciones a las libertades civiles son más comunes que extraordinarias.

Los presidentes han utilizado la figura en bastantes ocasiones, lo que ha permitido toda suerte de medidas legislativas económicas, sociales y tributarias que van desde la compra de bienes y servicios con rubros destinados a otros gastos del Estado, hasta permitir el envío de más de un proyecto de ley con el carácter de urgente en materia económica (Constitución de la República de Ecuador, art. 140) y la movilización de la policía y las Fuerzas Armadas con amplias facultades.

Para Juan Pablo Aguilar, (2010) al analizar los estados de excepción en el Ecuador señala:

> (…) 179 estados de excepción se han decretado desde el inicio del último periodo democrático hasta la promulgación de la Constitución vigente; de ellos 132 (las tres cuartas partes), son posteriores al año 2000. Durante la presidencia de Rafael Correa, y hasta el 20 de octubre de 2008, se decretaron 48 estados de excepción, lo que casi alcanza los 56 que sumaron sus dos antecesores. Parece claro, sobre todo en el período reciente, que la excepción se ha convertido en la regla.

La denominada revolución molecular disipada como estrategia contra los movimientos sociales

Otra de las estrategias aplicadas en el nuevo ciclo del Estado neoliberal es aquella que Alexis López Tapia la define como revolución molecular disipada, algo que intenta ser una teoría conspirativa. Sostiene que las manifestaciones y protestas sociales en América Latina, se fundamentan en un plan y estrategias de las izquierdas radicales para acabar con la democracia e instaurar un régimen comunista.

Su autor es un periodista y entomólogo chileno, que lideró un pequeño movimiento nacionalista y neonazi: Patria Nueva Sociedad.

En el 2021 Álvaro Uribe promueve sus contenidos, y este singular personaje dicta conferencias a varios grupos de seguridad y defensa en la región.

Para López estas acciones son revolucionarias e impulsadas por los movimientos de izquierda y buscan «deconstruir» y/o eliminar los valores de la nación, la familia, la propiedad, las fuerzas armadas, los medios de comunicación para imponer el marxismo.

Su accionar se ejecuta mediante actos de terrorismo y de la «ideología de género».

Califica como «molecular» pues no está liderada ni es jerarquizada de modo concreto y es «disipada» pues se coordina y ejecuta en distintos lugares, por distintas personas o núcleos y va escalando en violencia y en acciones de delincuencia. Estas características de moleculares y disipadas impiden que las fuerzas de seguridad puedan hacer seguimiento o «inteligencia» de los responsables y arrestarlos.

Varios gobiernos y/o estructuras de seguridad en la región: Colombia, Chile, Brasil y Ecuador han acogido con identidades y diferencias esta «teoría», y han clasificado a los manifestantes como «terroristas», «enemigo interno» y por tanto constituyen un «objetivo militar» sobre el cual actúa la policía y el ejército. De este modo se faculta el uso progresivo y letal de la fuerza y la aplicación de un sinnúmero de modalidades, tecnologías y armamento, que se complementan con formas de coerción, violencia y violación de derechos humanos. Estos son algunos de los fundamentos en los que se «justifica» la criminalización de la protesta social.

Alexis López, basa supuestamente su «teoría» conspirativa y tendenciosa en una tergiversada y maniquea

forma de uso del pensamiento y la obra del filósofo y psicoanalista Félix Guattari quién publicó el libro *Revolución Molecular*, el cual intentaba retratar la forma en la que Estados totalitarios controlan la conciencia del pueblo, al buscar capturar y redirigir la forma en la que se generan los deseos de cada individuo.

La revolución molecular, idea abordada por filósofos franceses como Gilles Deleuze, es un proceso de carácter introspectivo de generación de conciencia personal, para que cada ciudadano busque reconfigurar sus deseos y diferenciarlos intencionalmente de las necesidades impuestas desde un régimen político.

Acerca de la psicología social en el neoliberalismo

La razón y la lógica con que opera la subjetividad y la psicología en el neoliberalismo se determina por la economía de mercado, cuya libertad fundamental es la del capital.

La producción y el sentido del ser neoliberal, se constituye en su objetivación, enajenación y sometimiento al capital.

De modo que el conjunto de actividades humanas están naturalizadas e interiorizadas en los comportamientos, las actitudes y las relaciones.

Para Foucault, el sujeto neoliberal como un *homo* œconomicus intrínsecamente competitivo que se desempeñaría como empresario de sí mismo (H. Foucault, 2007).

Al analizar la subjetividad y psicología en el capitalismo neoliberal Pavón-Cuéllar, D. (2012) señala:

> Guinsberg (1994) y Dejours (1998) han enfatizado la ansiedad y la desvinculación del sujeto-empresario neoliberal.
>
> Dardot y Laval (2009) han mostrado como este sujeto, por más desvinculado que esté, no es libre más que en apariencia, debiendo someterse constantemente a una

vigilancia y evaluación de su desempeño y de su eficacia. El control extremo, empero, no impide que se viva cada vez más en condiciones de crisis crónica, inestabilidad, incertidumbre y precariedad, que favorecen la proliferación ya sea de formas tan perversas de subjetividad como las descritas por Layton (2010), estilos de vida tan peligrosos como los esbozados por Reid (2012) o condiciones existenciales endeudadas tan insostenibles como las analizadas por Lazzarato (2013).

En los tres casos y en otros más, como bien lo ha mostrado Alemán (2013), la existencia del sujeto neoliberal se caracteriza por su relación con lo que lo excede, por su impulso hacia el exceso, por estar fuera de sus límites, lo que no deja de suscitar *stress*, depresión, toxicomanía, suicidios, ataques de pánico y otros síntomas típicos de nuestra época. Es así como el neoliberalismo tiende a degradar la salud mental y todo lo demás que no puede explotarse, valorizarse económicamente, como bien lo han mostrado Han (2014) y Brown (2015).

Y el mismo autor Pavón-Cuéllar, D. (2012) nos dice:

Aunque se haya reconocido el papel de la psicología en la producción del sujeto neoliberal, no se ha considerado con suficiente atención el asunto medular de la relación entre el productor y lo producido.

No se han abordado sino aspectos puntuales de temas tan fundamentales como la imbricación de lo subjetivo con lo psicológico en la esencia del neoliberalismo, los presupuestos psicológicos de las teorías del sujeto liberal y neoliberal o las estrechas conexiones entre liberalización, psicologización y subjetivación.

Por tanto es esencial aproximarnos a Horkheimer y Mariátegui para descubrir lo distintivo del liberalismo y del neoliberalismo en su fundamento subjetivo-psicológico, lo que nos permitirá, en primer lugar, considerar el papel de la psicologización en los actuales procesos de liberalización, financiarización, fetichización, ideologización y despolitización, y, en segundo lugar, comprender el alcance de las psicologías del sujeto liberal en Hobbes, Locke, Hume, Smith, Bentham, Spencer y Ludwig von Mises.

Medio siglo antes del Consenso de Washington, Mariátegui hace una observación crucial ante lo que describe como la «democracia individualista» estadounidense, concibiéndola como «la sede, el eje, el centro de la sociedad capitalista».

Los Estados Unidos mantendrían viva «la ilusión de un régimen de libre concurrencia»: una ilusión liberal por la que uno «creería» que sus logros dependen únicamente de uno mismo y de su «aptitud». Esta ilusión liberal, según Mariátegui, sería «la medida de la subsistencia» de los «factores psicológicos» por los que el «desarrollo de la sociedad» estaría «determinado».

Dos años después de la observación de Mariátegui, en Alemania, Max Horkheimer hará otra observación decisiva que puede ayudarnos a completar la de Mariátegui.

Según Horkheimer (1932), la concepción liberal, «con rasgos propios del sentido común, es en su esencia, psicológica». Sería en la psicología, en la psicología y no en la política o en la economía, en donde tendríamos que situar la esencia del liberalismo.

La doctrina liberal, a diferencia de otras doctrinas como la del marxismo, sería esencialmente una teoría psicológica en la que se plantearía que los seres humanos son individuos que «persiguen sus propios intereses» y que obedecen a otras «fuerzas psíquicas» al actuar como comerciantes en el «juego recíproco» de la sociedad concebida como un mercado.

Esta hipótesis psicológica estaría en el fundamento de las políticas liberales que encontramos en el capitalismo.

El neoliberalismo y la devastación de una totalidad integrada

Este análisis parte de la hipótesis de que antes de la pandemia sanitaria, en la mayor parte de países latinoamericanos y caribeños, vivimos los impactos de «la pandemia

neoliberal» propagada para lograr la desestructuración de los Estados en sus capacidades e instituciones para generar políticas distributivas y redistributivas, por las limitaciones establecidas para el reconocimiento efectivo de derechos y la desarticulación y vigencia de la institucionalidad democrática, configurando la devastación de algunas de las formas e instituciones de la democracia y del Estado de derecho.

En el pasado reciente y en clave neocolonial, el neoliberalismo consagró y organizó la supremacía del mercado por sobre el Estado, la sociedad, la cultura y la naturaleza.

En los últimos 10 años hasta el 2022, en los tribunales internacionales, han crecido exponencialmente las demandas de las empresas transnacionales en contra de los Estados. En la actualidad una sola trasnacional posee un capital mucho mayor a la mayoría de Estados latinoamericanos y de algunos en el mundo. Se ha logrado consolidar un poderoso sistema jurídico nacional e internacional que consagra los derechos del capital, a diferencia de la fragilidad de los sistemas de protección de derechos y de sus instituciones.

En clave neoliberal fue organizada la existencia de un régimen de «más mercado, menos Estado, menos derechos». El capital, las empresas, los actos de comercio, fueron sobreprotegidos con principios, normas e instituciones, así los fallos de algunos tribunales y jueces ampararon más a los derechos del capital, que, a los derechos de los Estados, los derechos de los seres humanos y los derechos de la naturaleza.

El análisis económico del derecho generó un conjunto de herramientas para «fabricar» normas que siempre garanticen la ganancia del comercio y del mercado, la ideología jurídica, su ontología, su episteme, constituyó la regulación y el control del interés del capital.

De este modo se mercantilizó el reconocimiento y ejercicio de derechos y se eliminaron las obligaciones del capital y de las empresas.

El bien jurídico protegido fue el mercado.

Entonces debemos pensar y actuar en relación con la ideología jurídica dominante que organiza el derecho y los derechos sometidos a la lógica de la globalización del capital.

Desde allí, la reflexión de los profundos límites que hemos tenido para ejercer derechos civiles y políticos donde operan formas de exclusión social y política.

Nuestra reflexión se orienta a comprender no el límite, sino la inexistencia de derechos económicos, pues precisamente allí se conforman y existen las principales formas de descalificación y exclusión, pues al ser sociedades de mercado, los individuos que no son sujetos económicos, sujetos de crédito o de comercio, no son sujetos sociales, a pesar de que con el voto supuesta y simuladamente se ejercen los derechos de ciudadanía. Entonces la reflexión y pregunta que devela el sentido de esta democracia sin derechos, es ¿se puede ser ciudadano sin tener derechos económicos?

El acceso a la justicia y los derechos intermediados por la capacidad económica, en la disolución o devastación del Estado de derecho, donde el ejercicio de derechos civiles o políticos, —aquellos denominados de primera generación—, pueden ser demandados o exigidos frente al Estado; y los denominados, derechos de tercera generación, —es decir, los económicos, sociales, ambientales, culturales—, no puede demandarse su cumplimiento. No existe ningún derecho que no comporte obligación, tampoco puede existir un derecho que no posea exigibilidad y no cuente con un satisfactor.

De este modo el derecho neoliberal devastó, desarticuló o desintegró los sistemas jurídicos del Estado liberal

y los regímenes jurídicos garantistas que en su momento significaron un avance sustancial en el «derecho a tener derechos».

El neoliberalismo dejó de usar el orden liberal de derechos para establecer el caos de la insatisfacción de derechos, para lograr una nueva funcionalidad del Estado, en relación con el interés y el poder del capital y del mercado, se generó la devastación de los derechos en la sociedad de mercado.

Estos dispositivos neoliberales operan contra la democracia liberal cuando ella les resulta disfuncional a los intereses y necesidades del capital y el mercado. En esta nueva fase o ciclo del capital corporativo, en un momento adaptativo del capitalismo, en medio de los impactos económicos, políticos, sociales, ambientales y culturales.

En relación con la hipótesis provisional de este ensayo, me interesa en su identidad y diferencia, analizar los casos de los países que en el ciclo de los gobiernos progresistas (Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador, Uruguay, Venezuela, entre otros) lograron los mayores y los mejores indicadores de inclusión y equidad, asignaron los mayores presupuestos para políticas sociales durante una década, dos décadas y hasta tres décadas, generando el «retorno del Estado» para representar el interés público, el interés de los pueblos, y la opción preferencial por los más pobres. Constatamos hoy que en la mayoría de ellos «el retorno neoliberal» desmanteló algunos de sus logros esenciales a favor de las necesidades de las mayorías y también algunos de esos logros no fueron sostenibles, económica, social y ambientalmente. Existieron políticas hacia el buen vivir, pero no se consolidaron comunidades y sociedades del buen vivir.

Esta característica hoy se expresa con dramático realismo durante la pandemia en la «ausencia del Estado» porque, evidentemente, en medio de la pandemia la

mayoría de gobiernos en América Latina, carecen de capacidades de respuesta y de inversión frente a la política pública que en salud y seguridad se requieren para enfrentar los impactos de la pandemia.

El dogma neoliberal, en el pasado y el presente, nos impone su lógica e interés de más mercado y menos Estado. La sociedad durante y pospandemia está obligada a pensar y actuar en relación con la necesidad de la calidad del Estado respecto de los objetivos y capacidades fundamentales para proteger la vida. La organización y acción del Estado en relación con la vida constituye un aspecto fundamental para pensar su naturaleza y carácter, su rol y función. Por tanto, debemos reflexionar profundamente sobre la necesidad de una nueva cualidad de las políticas públicas y del Estado para que represente y exprese el interés de protección y distribución preferente sobre de los carentes, los más pobres, los comunes.

Esta profunda mirada sobre el Estado, sin duda tiene que ver también con la democracia. Evidentemente en América Latina en pandemia o después de los efectos de convivir y/o sobrevivir a ella, vamos a tener que pensar nuevamente acerca del rol de los partidos políticos, de los movimientos sociales, de los nuevos sujetos políticos: mujeres, jóvenes, pueblos indígenas y negros, comunidades sexodiversas, entre otros. Principalmente porque fueron excluidos y descalificados de las formas de representación y participación que, asumidas por los partidos políticos, velaron solamente por los intereses gremiales, de clase, o locales, es decir representaron intereses de una parte, y no de la totalidad de la sociedad.

Expresar la nueva cualidad de la democracia supone reconocer la pluralidad convergente de intereses y actores de la política. Solamente así será posible generar factores de gobernabilidad democrática y de estabilidad económica, política y social.

América Latina deberá ser, está siendo, una región, un continente en que se constituyen, se reconstituyen, se revitalizan los nuevos sujetos políticos que deberán de ser policlasistas, representar intereses plurales y diversos. Ya no solamente intereses exclusivamente políticos e ideológicos, partidarios, de clase, de género o de generación sino que fundamental y complementariamente articulados en la potencia de una pluralidad contra hegemónica para el proceso de creación de la nueva democracia latinoamericana y el poder constituyente de los pueblos y las culturas, en las nuevas formas de integración latinoamericana y caribeña.

Otro de los factores para comprender la naturaleza de esta crisis se refiere a la histórica dependencia de la matriz petrolera, el denominado rentismo petrolero que, por ejemplo, en relación con el *boom* de los precios del petróleo y de los *commodities*, posibilitaron en algunos de los denominados gobiernos progresistas, distribuir y redistribuir la riqueza a partir de la extracción petrolera y con esos recursos financiar un conjunto de políticas públicas cuya calidad y cobertura alcanzó importantes indicadores de inclusión y equidad.

La virtud y el límite de la dependencia a la matriz petrolera entra en crisis en el momento en que la geopolítica determina el precio político del petróleo y de los *commodities*, impone una petrodiplomacia amparada en la hegemonía del control de los recursos naturales en el mundo. La disputa geoestratégica por el petróleo hoy en pandemia, se expresa de manera dramática también en la caída y/o incremento de los precios y del consumo. Este hecho es otra experiencia, otra enseñanza fundamental en la historia.

Estamos en la región en medio de una disputa hegemónica, entre Norteamérica, China y Rusia, hace que las potencias mundiales diseñen sobre los países poseedores

de recursos naturales estratégicos un conjunto de formas de relación, negociación y/o dominio, para su acceso, uso y disposición.

Estos factores determinan la limitación o la condena que significa ser países proveedores de productos, en esta nueva forma de la vieja economía de la dependencia.

Por eso es tan importante volver a pensar y actuar en relación con la significación de la economía regional latinoamericana, la importancia de que Brasil, México y Venezuela, tres de nuestros hermanos grandes, sean nuevamente parte de los procesos de integración regional para generar capacidades de incidencia y competitividad regional aprovechando las ventajas comparativas, las ventajas competitivas, las cadenas productivas y de valor, los procesos de postindustrialización y de reindustrialización que se están dando o deben darse en América Latina. Y también la capacidad de oferta alimentaria y de medicamentos provenientes de nuestra biodiversidad.

Dado el hecho de que no podemos insertarnos en la economía mundial postpandemia si es que no tenemos enclaves y flujos fuertes y sólidos de economías regionales. Por esta razón es tan importante pensar procesos de integración no solamente económicos, no solamente en la lógica del comercio sino fundamentalmente en relación con los territorios, las culturas y los pueblos.

La democracia se sustenta evidentemente en la economía. Por tanto, si bien la economía fue criticada fundamentalmente en el pensamiento marxista en relación con la primera crítica de la economía política podríamos hablar también de un segundo momento de crítica en relación con los factores de producción de la riqueza. Pero en estas circunstancias generadas por el neoliberalismo y la pandemia, debemos hablar de una tercera ola, de una tercera fase, de un tercer momento en la crítica de la economía política y que tiene que ver con una economía cuya

centralidad sea la vida y ya no solamente respecto de las contradicciones entre: capital trabajo, capital tecnología, capital ciencia, capital naturaleza, capital género, capital juventud. Lo que requerimos hoy es crear una economía cuyo objetivo integral sea la vida de los seres humanos y de la naturaleza.

Y la vida en el planeta tiene que ver esencialmente con los nuevos factores de producción, de distribución y de consumo donde la América Latina nuevamente tiene muchísimas cosas que decir. Fue precisamente en nuestro continente donde los nuevos pensamientos de economía alternativa, popular, solidaria, y social, han generado en la historia del pensamiento económico, contenidos y visiones indispensables para determinar los fundamentos de una economía política de la vida, la economía política de la biodiversidad, la bioeconomía sustentada en los ecosistemas, en las especies y en los genes.

Este retorno al origen del pensamiento económico para concebir la economía como el *oikos* como la casa, como el hogar de la humanidad y del planeta y por tanto de la vida.

Esta circunstancia alude también al hecho de que requerimos valorar y practicar una profunda crítica a la modernidad capitalista que alude a los paradigmas que en relación con el «progreso» y el «desarrollo» se nos inoculó, para afirmar que la modernidad era una forma de racionalidad y una relación entre esta racionalidad del sujeto y la subjetividad.

Esta racionalidad económica y política fue ajena a la racionalidad social y ambiental y es absolutamente ajena a nuestras culturas. Por tanto, es de fundamental importancia pensar hoy en América Latina, cuál es el fundamento actual de la crítica a la modernidad capitalista o una crítica a la postmodernidad a partir de nuestra identidad de lo que constituye para América Latina esta

forma de ser, de estar y de sentir en el mundo en que afirmamos nuestra identidad y diferencia en que estamos siendo latinoamericanos, es decir construyendo nuevas comunidades epistémicas decoloniales.

Es de principalísima importancia volver a recordar a Walter Benjamín en relación con su crítica del capitalismo como religión y es que el neoliberalismo al tornar en fetiche a la mercancía e impulsar la adoración al poder del dinero, hizo que los personeros del poder del capital en el mundo, nos invoquen a creer, a tener fe sobre el mercado, el sistema financiero, la especulación y la codicia. Es decir, hicieron del fetiche de la mercancía, el fetiche de la religión económica que es el neoliberalismo.

> Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones. La comprobación de esta estructura religiosa del capitalismo, no sólo como forma condicionada religiosamente (como pensaba Weber), sino como fenómeno esencialmente religioso, nos conduciría hoy ante el abismo de una polémica universal que carece de medida. [Y es que] no nos es posible describir la red en la que nos encontramos. Sin embargo, será algo apreciable en el futuro (W. Benjamín).

Esta imposición del dominio, de la modernidad como racionalidad, hoy entra en profunda crisis porque vivimos una crisis que no solo es económica, política, ambiental o social, sino que es efectivamente una crisis civilizatoria, porque en el momento en que el coronavirus, desnuda las inmensas limitaciones, las profundas deformaciones, la perversidad y degradación del capitalismo necesitamos pensar y actuar hacia una nueva forma de civilización.
Para Bolívar Echeverría:

> (…) el proyecto civilizatorio que es necesario adjudicarle a la modernidad es un proyecto de refundación radical.

> Un proyecto dirigido a rehacer y recomponer lo mismo el sentido de la relación entre lo humano y lo otro (lo no humano o «naturaleza») que el sentido de la relación entre el individuo singular y el individuo colectivo. Es un proyecto que despierta con los primeros, —incipientes—, efectos de la revolución técnica de los medios de producción y consumo que, según los historiadores de la técnica, comenzó a esbozarse en la Edad Media europea, a comienzos del segundo milenio. Se trata de un proyecto que, más allá de la pareja que juntó por milenios la precaria sobrevivencia de los muchos con el fabuloso despilfarro de los pocos, persigue con visos realistas la construcción de un reino de abundancia generalizada; que persigue, en consecuencia, el reordenamiento de las relaciones de convivencia social de un modo tal, que su sistema no implique el sacrificio o la represión de las pulsiones individuales, sino tan sólo su conformación en un juego de formas capaz de sublimarlas.

Porque el otro factor que tenemos que pensar en profundidad tiene que ver con nuestra cultura, con nuestras culturas, con nuestros modos de ser, de sentir y de estar, por cuanto América Latina también aportó referentes esenciales en relación con el *Sumak Kawsay* el *Suma Kamaña*, el Buen Vivir en Ecuador y el Vivir Bien en Bolivia, en kichwa y en aymara. Estos constituyen paradigmas de la cosmovisión de nuestros pueblos indígenas que concibieron las formas de relación y coexistencia con todas las formas de vida, el buen vivir y convivir en relación con la madre tierra. Esta concepción de mujer y madre, constituye también, un paradigma ancestral y contemporáneo de fundamental importancia, en el tiempo y en el momento donde las mujeres en el mundo, en la historia, han recuperado un protagonismo esencial para cuidar la vida y enfrentar al poder del patriarcado.

En América Latina, somos portadores de una cosmovisión y de otras alternativas posibles frente a la crisis de la modernidad capitalista puesto que la conservación de la vida en el planeta requiere nuevas formas para pensar,

sentir y actuar en relación con la naturaleza. Esta característica hace que relacionemos la cosmovisión de los pueblos indígenas, por ejemplo, con la tesis que a partir de 1940 James Lovelock formuló en relación con su hipótesis Gaia, al concebir la tierra como un organismo vivo que, desde su capacidad de autorregulación, puede eliminar y reemplazar una especie si es que esta no convive con todas las formas de vida.

Entonces, esta crisis civilizatoria tan bien definida y trabajada desde América Latina, por ejemplo por Franz Hinkelammert para definir una economía para la vida o de la vida de todas las vidas, hace que nuestros paradigmas de análisis desde la racionalidad científica, económica o ambiental se deban nutrir de la necesaria complejidad, de la necesaria interdisciplinariedad, de la necesaria transdisciplinariedad para enfrentar un momento en que el neoliberalismo puede reconstituirse, adaptarse y perpetuarse.

La sociedad, el Estado, los derechos y la democracia

La crisis del Estado de Bienestar, los derechos y la exclusión. En la crisis contemporánea de los denominados Estados de bienestar, observamos, entre otras, las siguientes formas de exclusión: racismo, xenofobia, misoginia, migración, exclusión económica, exclusión espacial y urbana, exclusión por la crisis climática.

El concepto de descalificación y exclusión social aparece en la sociología en los años 70 y posteriormente en algunas de las políticas sociales definidas a finales de los años 80, algunos analistas y medios de comunicación, utilizan el concepto para referir los conflictos existentes y también en estos años organismos no gubernamentales desarrollan conceptos y herramientas sobre la exclusión.

El impacto del término o categoría «exclusión» se genera por las limitaciones que el concepto de pobreza no puede abarcar o explicar integralmente, y también al ser concebida la exclusión como un proceso incremental y multicausal da cuenta de las transformaciones de la sociedad.

La sociología en estos años la determina en relación con los siguientes factores:

(a) Estar apartado o ser apartado por razones culturales o étnicas, y generada voluntariamente, individual o colectivamente, por aislamiento, diferenciación, resistencia, etc.

(b) Exclusión Económica generada por Pobreza, desempleo, carencia de ingresos, etc.

(c) Alienación o extrañamiento social generada por migraciones, deslocalización, desalojos, etc.

Así el concepto se aproxima a una integralidad al señalar los siguientes elementos comunes:

Fenómeno Estructural (no causal o singular); Evolutivo e Incremental; Multidimensional (diversos factores y riesgos); Relacionado con procesos sociales.

Para Joan Subirats una posible matriz de la exclusión social tiene como ámbito, los siguientes: Económico, Laboral, Formativo, Sociosanitario, Vivienda, Relacional, Político y Contexto Espacial.

La actual dimensión, que el alcance e impacto de la exclusión y la desigualdad generan en el ejercicio y goce de los derechos, aluden efectivamente a la crisis y transformación del Estado de bienestar (J. Subirats, 2016)

Para Polanyi: El mercado por su propia dinámica excluye del trabajo a millones de seres humanos, mercantiliza el trabajo, la tierra y la vida. Para este autor, antes de la mercantilización de la vida, la gente se relacionaba

económica y socialmente mediante el trueque, la cooperación, la reciprocidad.

Hoy es el mercado quién determina las formas de relación social como mercancías (C. Polanyi, 1944).

A partir de estos fundamentos se justifican las demandas de protección social por parte de los Estados y el aparecimiento y consolidación de modelos de Estados de bienestar que conservan ciertas formas de relación mercantil que coexisten con formas de protección estatal que buscan regular o atenuar las desigualdades inherentes al mercado.

La crisis de los Estados de bienestar generados por la fallida globalización neoliberal, trasforma el capitalismo industrial y genera el capitalismo financiero, y se desatan salvajes formas para desmantelar, devastar, desarticular las políticas e instituciones que en sus momentos generaron notables factores de distribución, generaron factores de inclusión y posibilitaron en algunos casos enfrentar la desigualdad y la pobreza.

Hoy los efectos de la pandemia neoliberal sumados a la pandemia sanitaria, han generado los mayores factores de exclusión, desigualdad y pérdida de derechos y garantías, como nunca antes en la historia de la humanidad.

Los principios fundacionales de los derechos humanos: Universalidad, Interdependencia, Indivisibilidad o Integralidad y Progresividad, enfrentan no solamente la crisis epistémica o de parálisis cognitiva, sino y fundamentalmente la crisis de aplicabilidad, por cuanto al no existir garantías efectivas para su observancia, cumplimiento y ejercicio, son condenados a la retórica, pues los torna carentes de exigibilidad.

De otro lado, la globalización neoliberal consagro la supremacía de los derechos del capital en la totalidad del ordenamiento jurídico internacional y en las legislaciones nacionales.

Las corporaciones privadas y, monopólicas, poseen más y mejores derechos que los Estados, las sociedades, los seres humanos y la naturaleza.

La supremacía de los derechos del mercado por sobre los derechos humanos y los derechos de la naturaleza, y las corporaciones con mayores y mejores garantías y mecanismos de protección.

Por todo esto, es emergente concebir nuevos regímenes, sistemas, herramientas y marcos categoriales que:

(a) Desarrollen sistemas de protección social y de derechos desde la sociedad y las comunidades y no solamente desde el Estado.

(b) La imprescindible necesidad de diferenciar lo público como un factor societal y no solamente estatal.

(c) La construcción del sentido de lo común, en la co-creación plural y diversa de comunidades con derechos y obligaciones social y culturalmente asumidas en el ejercicio de ciertas formas de autonomía social en correspondencia con las nuevas formas de organización del Estado y la economía.

(d) El ejercicio de derechos económicos en las nuevas formas de economía social, de economía plural, de economía solidaria que pueden coexistir con el mercado, pero disputando su carácter alternativo, democratizador, emancipatorio.

4.
MEMORIA DEL PORVENIR

América Latina, la utopía posible

Nos interesa entonces, analizar como en relación con los derechos, las culturas, los pueblos, sus territorios, sus conocimientos; las sociedades; los Estados; las economías, sobrevivimos contemporáneamente entre la utopía y la distopía.

Acerca de la utopía en general

El concepto de utopía es usado por primera vez en la historia a fines del siglo XVI, y se refiere etimológicamente tanto a un ου-τόπος (no lugar) como a un ευ-τόπος (buen lugar). Un lugar en el que se logra regular el deseo, la avaricia, el ansia de posesión ya sea de riquezas, poder o tierras como fuente de todos los males y desgracias tanto para las repúblicas como para los individuos que las habitan.

En 1515-1516 Tomás Moro, que vivía en Londres, acuñó el concepto de Utopía en relación con una isla imaginaria que la situaba en América; en ella existía un sistema político, social y legal perfecto. Los utopienses viven en una comunidad de bienes «aunque nadie tiene nada, todo el mundo es rico». Cada casa tenía un huerto y un cultivo «es una ciencia común a todos ellos, hombres y mujeres, en la cual todos son expertos y hábiles y se instruyen desde su infancia». En Utopía el día y la noche, se divide en 24 horas justas dedicando y asignando solo 6 horas al

trabajo y la formación es para hombres y mujeres «según les incline la naturaleza». Utopía según el imaginario de su creador funcionaba así, por ser una república esclavista, donde los esclavos realizan tareas de servicio público.

Para Ciorănescu (1972) el concepto de utopía se refiere a: la obra de Moro, a un género literario, a un proyecto irrealizable; para otros autores más recientes la utopía se refiere a: «orientación que trasciende la realidad y que, al mismo tiempo, rompe los vínculos del orden existente». Así desde su origen el concepto es una suerte de polifonía que asigna visiones y contenidos particulares a un mismo tema o también constituye una polisemia que asigna a la utopía distintos significados.

Para Fernando Aínsa (1999) «La utopía no se limita a ser la construcción imaginaria de un mundo posible, sino que es una forma una de percibir y analizar la realidad contemporánea». Para Aínsa: «La utopía es siempre dualista en tanto concibe y proyecta una contra-imagen cualitativamente diferente de las dimensiones espacio-temporales del presente».

América Latina fue considerada por Hegel (1830) como el «país del porvenir». Un país del porvenir que no tuvo pasado, y que el presente le es ajeno. Un pueblo no histórico, incapaz de una historicidad que surja de ella misma, puesto que no es acto de ninguna manera y necesita de un agente externo que habrá de sacarla de su materialidad impotente. No posee sustancialidad, puesto que es una materia incapaz de darse forma por sí misma.

Hegel considera a América como lo «nuevo», pero se trata de una novedad que se da primitivamente en el plano de lo físico y no de lo histórico. Esto nos permite ver el supuesto de un único sujeto, capaz de hacerse y gestarse: el «descubridor». América no es «nueva» para sí misma, sino para otro.

América para Fernando Aínsa es puesta en el sentido imaginario a partir de una «especulación imaginativa

acerca de mundos alterativos» (Aínsa 1989). En ella se representa el deseo de realización de una vida ideal, perfecta, de una vida que deja atrás las carencias y limitaciones. América es categorizada como Nuevo Mundo en el preciso sentido de representársela como el lugar —topos— para el proyecto donde el hombre encuentra y protagoniza su centralidad en el cosmos. América se construye como el espacio geográfico para la realización de la riqueza, la fama, la perfección, el encuentro, la pureza de lo humano. El Edén, El Dorado, la tierra de las Amazonas, la Atlántida. Así, resalta Aínsa, utopía y mito se dan la mano.

La utopía activa entonces iniciativas políticas, sociales y culturales desde un espacio concreto y una temporalidad abierta, que genera actitudes y algunas veces hechos trasformadores. Existe siempre una tensión, a veces contradicción entre lo ideal y lo real. Para Aínsa:

> En América Latina se puede rastrear sin dificultad, la tensión que ha puesto la topía de la realidad (el ser) a la ontología del deber-ser (utopía) a lo largo de cinco siglos en los que la desmesura de la esperanza se ha confrontado a diario al desmentido de los hechos.

Para Arturo Roig (1982) el valor de la utopía para la articulación de discursos liberadores en América Latina, opera como una función, como una orientación movilizadora de una crítica sobre la realidad: es, —dice—, «el modo en que el hombre se enfrenta y asume más radicalmente su propia realidad contingente» no es, simplemente, evasión o renuncia al presente social, sino que por el contrario, la utopía aparece en el pensamiento latinoamericano como una fértil manera de abrir lo social y desnaturalizar las formas políticas.

Para Roig (1982) «el problema de la utopía es el problema regulador de la idea», y en tal sentido se ubica como una función al interior de los discursos críticos de

la realidad social y política de Nuestra América, constituyendo una utopía para sí.

Roig destaca la relación entre la formulación utópica y la emergencia de una conciencia para sí. Todo lugar real (social, político) está acompañado de un halo utópico que opera como marco o dimensión imaginativa respecto de un futuro otro.

Lo utópico se encuentra presente de modo normal, no meramente ocasional, ni menos aún por obra de un capricho literario, en la estructura de la mente humana. Dicho de otro modo: es una de sus maneras necesarias, no simplemente contingentes, a las que recurrimos para la construcción del «universo del discurso», categoría esta a la que intentamos definir en aquellos mismos escritos y que corresponde más a una teoría de la enunciación que de enunciados.

De todo concluíamos que la utopía es una función sujetivo-discursiva que cumple un papel constructivo normal.

La utopía es una función normal dentro del sujeto y que ocupa un lugar de no poca importancia en la construcción de lo que ya entonces comenzábamos a señalar como sujetividad así como de la subjetividad que le es constitutiva.

Por otro lado, la función utópica no puede ser evaluada en sus manifestaciones como hecho unívoco. No es, por ejemplo, fruto exclusivo de una racionalidad autoritaria cuyo proyecto puede aproximarse a un ideal panóptico o carcelario.

Y aquí no podemos dejar de señalar la contradicción que suponen las manifestaciones utópicas autoritarias o represivas, en cuanto si bien atentan contra la libertad o las formas de emergencia de una vida humana hacia la plenitud, no dejan de ser fruto, paradojalmente, de un acto de libertad creativa, en el sentido de creación literaria.

Por cierto, es importante decirlo y con toda fuerza, que el cumplimiento de la función utópica no es ajeno a

la plurivocidad de lo ideológico tal como puede constatárselo en sus variadas manifestaciones.

Y a esto no escapan las utopías ni aun entendidas como «trascendentales» de una «razón pura», por lo mismo que la tal «razón pura» no existe.

Así, la utopía, en tanto discurso, juega un rol crítico de las ideas hegemónicas ya que abre el espacio hacia una comprensión de la universal historicidad de todo hombre, lo que significa llevar a la conciencia la posibilidad del cambio, donde la realidad y sus atributos no está decidida *a priori*, donde las formas sociales y políticas no operan desde la necesidad, sino desde la contingencia.

Desde esta perspectiva, la utopía juega una función crítico reguladora de lo real, ya que hace posible una decodificación y un desmontaje de los códigos sobre los que se organiza un discurso crítico con el que puedan quebrarse ciertas totalizaciones.

Entonces la función crítico reguladora de la utopía es aplicada como categoría de lo posible, de lo necesario, critica lo que denomina el excedente utópico, es decir, la visualización del valor de lo posible, —de una situación otra, no acontecida—, en relación con el presente. Es esto lo que le confiere el valor de verdad a la utopía, lo que permite entenderla más allá de una mera quimera imposible, lo que finalmente le otorga el valor epistemológico a la utopía en tanto función.

Para Roig: «El ejercicio utópico sería lo que permite pensar la constitución de subjetividades; en tanto ejercicio, es movilizador de lo real, es ética, pero sobre todo, política» (Roig, 2011). La relación entre la utopía y la topía es una relación mediada por el sujeto de la enunciación de la propuesta utópica (Roig, 1987: 43).

Para Roig, la función utópica opera como la expresión del *a priori* antropológico. Una, ontología de nosotros mismos, —en tanto modo de conocer las formas objetivas mediante las cuales nos constituimos y constituimos

nuestra realidad—, y una antropología de la emergencia, —en tanto lo humano en América Latina se vuelve una labor hacia delante—.

Ser un ente histórico es llevar consigo la posibilidad de «un hacerse y gestarse». Nos encontramos «haciendo el ser», dice Roig. Ser que es básicamente ser social, un «nosotros», lo que Roig denomina *sujetividad*, mediante un hacer parcializado que pretende fundarse en lo universal. Así, la filosofía se dirige a todos, pero al mismo tiempo tiene fuertes particularidades nacionales y culturales.

Para Gustavo Gutiérrez (1975), —uno de los principales teóricos de la teología de la liberación—, la utopía, contrariamente a lo que el uso corriente sugiere, está marcada por su relación con la realidad histórica presente.

La utopía significa necesariamente una denuncia del orden existente. Pero la utopía es, también, un anuncio. Anuncio de lo que todavía no es, pero que será; presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad. La utopía como movilizadora de la historia y subversiva del orden existente. Si la utopía no lleva a una acción en el presente, es una evasión de la realidad. La utopía concreta radicaliza el compromiso de los y las que luchan, les ayuda a mantenerse fieles a sus intenciones, «de lograr un encuentro real entre los hombres en el seno de una sociedad libre y sin desigualdades sociales».

Para Hinkelammert (1983), la dialéctica determina el devenir en la historia, no la condiciona previamente, ni tampoco la encamina hacia un fin, su construcción existe determinada por su posibilidad o imposibilidad, entonces son las ideas y la condición humana las que establecen el horizonte de posibilidad para regular o alcanzar su concreción.

Para el autor, entonces, la utopía surge como la tendencia de la razón para generar ideas de carácter trascendental, —en el sentido de que señalan un límite en su accionar y sirven como orientación o referente—. Así

en su *Crítica de la razón utópica* conceptualiza las utopías de la modernidad como la posibilidad de lo posible y señala sus límites de realización social o política efectiva. Así el mito moderno del progreso constituye el horizonte utópico, que al ser ideológico, se torna imposible de determinar cuándo lo alcanzaríamos; se constituye en una meta inalcanzable si la referimos a los límites de la condición humana. Por tanto la «utopía», el «mito» del progreso fundante de la modernidad, se lo asume acríticamente y esperanzadamente en su «posible» concreción en el porvenir.

Para Mannheim (1966), la utopía es la antítesis de la ideología por cuanto «la utopía existe cuando resulta desproporcionada con respecto a la realidad dentro de la cual tiene lugar» (…); «se orienta hacia objetos que no existen en la situación real»; (…) llamaremos utópicas a aquellas orientaciones que trasciendan la realidad y que, al informar la conducta humana, tiendan a destruir parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento. De este modo para este autor el pensamiento utópico es incapaz de diagnosticar correctamente una condición existente en la sociedad.

Para intentar concluir con algunas definiciones acerca de la Utopía, me interesa volver a Roig para sistematizar de su pensamiento algunos conceptos esenciales sobre la función utópica. Veamos:

> Atendiendo a aquel proceso moderno que culmina con el «yo trascendental» kantiano y los problemas que presenta como consecuencia, entre otras cosas, de su radical ahistoricidad, así como su asepsia respecto de la corporeidad ¿cabría atribuirle el ejercicio de aquella función?
>
> Pues, si las utopías no son productos de una «razón pura», a no ser que pretendamos reducirlas a esqueletos conceptuales, imposible. Porque, digámoslo de una vez, las utopías ni son absolutas respecto de las propuestas que ofrecen, ni son meros hechos intelectuales. Basta con recordar

el decidido papel que juegan las necesidades, no las preferencias, ni menos aun los caprichos, como motor de su construcción, para entrever fácilmente que el sujeto que utopiza, lo hace poniendo en juego las potencias todas de la corporeidad, los estratos profundos de su vida psíquica, en una mezcla difícil de describir del sentimiento, de las pasiones, de la imaginación, de los deseos, de la esperanza, no ajenos todos en sus alcances y sentido a la inserción social.

Por cierto, que el concepto no puede estar ausente en todo esto y con él una forma de razonabilidad puesta en juego desde una lógica impura. No es pues, acertado, a nuestro juicio, encorsetar en esquemas kantianos o de inspiración kantiana una problemática que implica la superación del kantismo precisamente en lo que tuvo de ideológico

Hemos señalado a Carlos Marx, Federico Nietzsche y Sigmund Freud como los tres grandes doctrinarios del siglo XIX y comienzos del XX que hicieron tambalear al sujeto moderno, construido con aparente solidez por los grandes pensadores de la Europa colonialista. No está demás recordar en este momento que el cogito cartesiano fue contemporáneo de las conquistas genocidas de Hernán Cortés y Francisco Pizarro y que tanto el *Ich denke* kantiano como el *Geist* hegeliano, ambos son coetáneos de la expansión europea consolidada.

Pues bien, en un determinado momento y desde lugares epistemológicos fuertemente incompatibles, tuvo lugar, desde mediados del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX, tal como ya lo anticipamos, un proceso de «descentramiento» del sujeto moderno, hecho que trajo cambios fundamentales en las doctrinas tanto relativas a la condición humana, como a los alcances y mediaciones de las funciones cognoscitivas y de relación.

A riesgo de ser repetitivos recordaremos tres enunciados que son expresión de aquel fenómeno al que hemos caracterizado como «descentramiento»: Carlos Marx y Federico Engels, los primeros en manifestarlo, dijeron en *La Ideología alemana*, hablando precisamente de la conciencia que «el espíritu nace ya tarado con la maldición de estar preñado de materia»; más tarde, Federico Nietzsche

denunció, por su parte, la extraña configuración de esa conciencia.

En efecto, «la naturaleza nos oculta, —dice—, todo lo más importante», a saber, lo que tiene que ver con nuestra corporeidad. «Ella, —cuenta luego—, nos ha encerrado en el recinto de la conciencia y ha arrojado la llave».

En resumen, el proceso de descentramiento del sujeto moderno y, conjuntamente, el descubrimiento del papel prioritario de los lenguajes, restablecen nuestra relación con la corporeidad, ahora presente hasta en los mismos estratos psíquicos y queda abierta la comunicación e integración de varones y mujeres consigo mismos, con la sociedad y con la naturaleza.

«Entre los siglos XVI y XVIII, —dice David Le Breton—, nace el hombre de la modernidad: un hombre separado de sí, de los otros y del cosmos». No se trata, de «ser el cuerpo», sino de «borrarlo». En nuestros días, desde esa corporeidad se avanzará hacia el rescate de la dualidad varón/mujer.

Y si miramos hacia nuestra América nos encontraremos con una valoración equivalente de Marx, Nietzsche y Freud en los escritos de José Carlos Mariátegui. Tal vez desde sus páginas pueda verse la riqueza de la categoría de «revolución» la que implica primariamente la exigencia de un cambio radical de las estructuras socioeconómicas, pero también y no menos radicalmente un descubrimiento de vías impensadas de aproximación a la condición humana.

Pues bien, el filósofo peruano, quien dio forma a una de las líneas más fecundas del marxismo latinoamericano, abrió las páginas de su célebre revista *Amauta* con un largo texto de Freud en el que el sabio austríaco trataba de explicar los motivos del rechazo que sufría la doctrina del inconsciente y, en cuanto a Nietzsche, se encontró hermanado con él en aquella exigencia de «escribir con sangre», vale decir, construir el discurso desde la vida vivida como un imperativo no formal. No estaba Mariátegui muy lejos de la doctrina de los «vasos comunicantes» de André Breton.

Las utopías no son, pues, trascendentales ni imposibles sin más. Tienen su origen en la propia experiencia vital de

quien los enuncia. «¿Quién desea con más empeño, —se pregunta Tomás Moro—, trastornar el orden de las cosas sino aquel a quien desagrada absolutamente la situación presente de su vida?».

No son además propuestas individuales de cambio, sino que se las enuncia como universales. Así lo expresa el mismo Moro al concluir su narración: «Mucho celebro, —dice—, que una forma de Estado que yo desearía para toda la humanidad les haya al menos caído en suerte a los Utópicos». En pocas palabras, la puesta en acto de la función utópica tiene su origen en una experiencia dolorosa que despierta la idea, así como la esperanza, de su superación, experiencia cuya fuerza le viene de su raíz social. Por algún motivo se las teme y hasta se las considera caminos desviadas del conocimiento y de la praxis moral y política. Se trata, pues, de proyecciones ideales que surgen de lo empírico depurado de lo que hiere o lastima la consecución de formas de plenitud humana y fungen como modelos posibles de ese mundo empírico del cual provienen. Si se trata de valorarlas no es cuestión de preguntarse si son posibles o imposibles, sino qué es lo que en ellas es caduco y qué es permanente.

Casi sin excepción las instituciones y las costumbres que el utopista describe, entran en la primera categoría, no así el sentido último que mueve a la imaginación utópica, como pueden ser los ideales de justicia, del reconocimiento de la dignidad humana, el rechazo de los antivalores sobre los que se justifica la desigualdad social y la explotación, tan negativo esto como el desconocimiento de las diferencias y en fin, el repudio de los males que traen consigo los cuatro siniestros jinetes del Apocalipsis que no dejan de azotar a la humanidad: El hambre, la peste, la guerra y la muerte.

Finalmente, en el intento de sistematizar algunos conceptos acerca de la utopía en general, identifiquemos brevemente algunos conceptos de Marcuse y Bloch, pensadores que la definen así:

Marcuse concibe a la utopía como imaginación política, necesaria para desarrollar proyectos alternativos, sin

embargo, duda de las posibilidades de que las alternativas utópicas, logren superar la lógica y el dominio del capitalismo en que viven las sociedades industrializadas. Y que el supuesto final de ella no es otra cosa que: «la refutación de las ideas y las teorías que ha utilizado la utopía como denuncia de posibilidades histórico-sociales».

Para Bloch, frente a las interpretaciones basadas en la crítica de Marx a los socialistas utópicos, señala, que se debe resaltar que lo que criticaba Marx eran las utopías abstractas. Diferencia el concepto de utopía concreta y la diferencia de utopía abstracta:

> El punto de contacto entre el sueño y la vida, —sin el cual el sueño no es más que utopía abstracta y la vida solo trivialidad—, se halla en la capacidad utópica reintegrada a su verdadera dimensión, la cual se halla siempre vinculada a lo real-posible. Una capacidad que no solo en nuestra naturaleza, sino en la de todo el proceso externo, trasciende en tendencia lo dado en el momento. Aquí tendría su sitio el concepto, solo aparentemente paradójico, de lo utópico-concreto, es decir, de lo anticipatorio, un concepto que no coincide en absoluto con la ensoñación utópico-abstracta, y que no queda tampoco refutado por la inmadurez del socialismo meramente utópico-abstracto.

Para Bloch, Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, que «(…) la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales». Marx reivindicaba la utopía como necesaria:

> Luego será evidente que el mundo ha estado soñando por mucho tiempo con la posesión de una cosa de la cual, para poseerla realmente, debe tener consciencia. Será evidente que no se trata de trazar una línea mental entre el pasado y el presente, sino de materializar los pensamientos del pasado. Finalmente, será evidente que la humanidad no está comenzando una nueva tarea, sino que está llevando a cabo de manera consciente su vieja tarea.

Para Wallerstein (1998), la utopía se relaciona con las alternativas sociales al capitalismo históricamente practicables, que abren espacios en los cuales se pueden vivir relaciones sociales basadas en la igualdad, la democracia y la autonomía. Esas alternativas, o utopísticas, son prácticas sociales relacionales con los movimientos antisistémicos.

La Utopía y la Conquista

Ernesto Barnach Calbó (2006), al hablar sobre la utopía y el cuestionamiento de la Conquista y la colonización en América, afirma:

> Lo que caracteriza a la conquista según Ruggiero Romano es «la violencia, la injusticia y la hipocresía» que además del exterminio, intento fallidamente aniquilar a sus dioses, eliminar sus costumbres, sus modos de vida y sus conocimientos. Sin embargo, en el sincretismo y el mestizaje encontramos varios elementos que evidencian que no todo pudo ser destruido sino al contario genero un conjunto de formas de resistencia, adaptación y transformación que hoy nos permiten afirmar no solamente la identidad de origen, sino la continuidad y el cambio de los procesos y las luchas anticoloniales.
>
> Por tanto, la dimensión y alcance del mito y la utopía en América, se convierte, a partir de su descubrimiento, en tierra de mitos y utopías. Muchos de aquéllos, de origen medieval o clásico, cruzaron el océano en la mente de descubridores y conquistadores que luego los recrearían en un Nuevo Mundo de virginal y fascinante naturaleza.
>
> Así, puede hablarse de mitos geográficos tales como el Paraíso Terrenal, El Dorado, la Fuente de la Eterna Juventud, la California, las Siete Ciudades de Cíbola, el País de la Canela, la Ciudad de los Césares, el estrecho de Anián, etc.
>
> Sin duda, fue especialmente poderoso el mito de El Dorado que al parecer tiene su origen en la aldea y laguna de Guatavita, todavía existente cerca de Bogotá. La

romántica y trágica historia de la cacica adúltera y suicida que habita en los fondos del lago en el que el cacique recubierto de oro se zambulle para rendirle homenaje motivó, entre otras, las expediciones de Belalcázar, Jiménez de Quesada y del alemán Federmann

Pero el mito americano por excelencia y el de mayor longevidad e influencia es el del «buen salvaje», es decir, la creencia en la bondad y felicidad natural del indio que se extendería en general al hombre cercano al estado de naturaleza. «Ya Colón en su carta a los reyes al año siguiente del descubrimiento,—en realidad la primera utopía americana—, describe asombrado el mundo idílico de los indios a los que considera «de muy lindo acatamiento».

Asimismo, el mito del «buen salvaje» se encuentra en Américo Vespucci y Bartolomé de Las Casas (*Apologética historia*); se traslada a Europa en la obra de Erasmo de Rotterdam (*Elogio de la locura*), Montaigne, Shakespeare (*La tempestad*), Chateaubriand (*Atala*) y sus seguidores románticos y sobre todo en Rousseau, que convierte los derechos naturales y la búsqueda de la felicidad en ideario político.

El ginebrino se erigiría, como dice Uslar Pietri, «en el campeón de una naturaleza idealizada y mítica frente a la civilización occidental». Búsqueda de la felicidad que, en viaje de regreso a América, figura entre los derechos inalienables del hombre, —junto a la vida y la libertad—, en la Declaración de Independencia de Estados Unidos, redactada por Jefferson; en la temprana Constitución de Venezuela de 1811 y en la de Cádiz un año después.

La utopía del mercado total

Para Edgardo Lander (2022):

El pensamiento utópico, como horizonte normativo, hace posible concebir la realidad social como momento histórico superable, imaginar que el mundo podría ser de otra manera.

Nos permite pensar que, a pesar de las tendencias que apuntan con fuerza en dirección contraria, y aunque las

alternativas no están garantizadas, estas son posibles y por ello vale la pena reflexionar y actuar en función de la construcción de una vida mejor para las grandes mayorías, una vida más democrática, más equitativa, más solidaria, más fraterna, más compatible con la preservación de la vida en el planeta Tierra.

Tanto el pensamiento crítico, en su más amplia gama de perspectivas, como las luchas sociales de los oprimidos siempre han tenido una dimensión utópica. Esta consiste en la reivindicación de la libertad humana, en negarse tercamente a reconocer la inexorabilidad de lo existente, a pesar del realismo que pretenden siempre imponer los poderes dominantes.

En los últimos lustros, en particular a partir de 1989, se ha venido celebrando la llegada de una nueva era, una era más allá de las utopías, más allá de los metarrelatos históricos, más allá de las ideologías y de la política.

Se trata de un discurso conservador que, a partir de las extraordinarias derrotas que sufrieron en las últimas décadas las fuerzas democráticas y populares en todo el planeta, pretende la congelación de las desigualdades políticas y sociales del presente y la negación de toda posibilidad de pensamiento utópico como instrumento crítico, como visualización de la posibilidad de alternativas al orden existente.

Hoy tiende a imponerse globalmente, tanto ideológicamente como en términos fácticos, una potente utopía de construcción de futuro que podemos llamar la utopía del mercado total.

No se trata de un inocuo imaginario abstracto, sino del diseño de un orden global que, —en continuidad fundamental con la organización colonial-imperial del mundo moderno—, cuenta con los más poderosos dispositivos comunicacionales, políticos, económicos y, con frecuencia creciente, militares del planeta.

La sociedad del mercado total: La utopía del mercado total es el imaginario de acuerdo con el cual los criterios de asignación de recursos y de toma de decisiones por parte del mercado conducen al máximo del bienestar humano y que por ello es tanto deseable como posible

la reorganización de todas las actividades humanas de acuerdo con la lógica del mercado. Es tanto un imaginario de futuro como un proceso de diseño/construcción del mundo de la llamada era de la globalización.

La utopía del mercado total no es simplemente un modelo económico (lo que ha sido llamado una economía de mercado), es la extensión de la lógica de la racionalidad del mercado a todos los ámbitos de la vida colectiva. Es esto lo que Polanyi llamó la sociedad de mercado, que para él quiere decir nada menos que: «el funcionamiento de la sociedad se da como un apéndice del mercado».

En lugar de estar la economía enmarcada en las relaciones sociales, las relaciones sociales están enmarcadas en el sistema económico (Polanyi, 1957).

La expansión de la lógica del mercado es un proceso de penetración y subordinación de todas las actividades, recursos, territorios y poblaciones que hasta el presente no habían estado plenamente sometidos.

Esto implica que los criterios del mercado, (rendimiento, competitividad, eficacia y sus diversas y cambiantes normas de gestión, como la calidad total), se extienden progresivamente hasta convertirse en normas consideradas como legítimas para juzgar las bondades relativas de las decisiones y acciones en cada uno de los ámbitos de la vida individual y colectiva. En este proceso, cada una de estas actividades es transformada profundamente. Se trata de un modelo cultural totalizante y totalitario (…). Lander, (2022).

La utopía y la ciudad

Para Márcio Moraes Valença (2013) en su trabajo: *La Justicia Social y la Utopía Dialéctica. Discutiendo con Harvey sobre el espacio público*, señala los siguientes aspectos que transcribo literalmente:

En su análisis, basado en las realidades del desarrollo geográfico desigual y teniendo en cuenta las ya materializadas utopías que no lograron éxito, Harvey propone la idea de

> que el futuro de las ciudades depende de la reconstrucción del proceso social, la destrucción de las estructuras institucionales y físicas establecidas por el mercado libre (no al contrario, como ocurre actualmente en el *establishment*).

El autor explica que las utopías de la forma espacial son intentos de fijar, estabilizar y controlar ciertas órdenes morales que son necesarias para hacer plausible un nuevo escenario social. Sin embargo, ellas acaban tomando la forma y siendo controladas por el orden histórico y social que querían sustituir.

Teniendo en cuenta las lecciones aprendidas en la observación de las utopías de las dos formas, en su propuesta de una «utopía dialéctica» (o «utopía espaciotemporal»), que indica la posición de «arquitecto de la insurgencia», un agente abstracto de transformaciones espaciotemporal que deben estar en cada persona y analiza siete «teatros de actividades de los insurgentes», cada uno ayudando al proceso de toma de conciencia y la unión política, —es decir, tenemos que persistentemente «(...) cambiarnos a nosotros mismos cambiando nuestro mundo (...)».

La utopía dialéctica de Harvey introduce la producción del espacio y del tiempo en el pensamiento utópico, apuntando a diferentes trayectorias y posibilidades de la contraposición a las diversas formas de desarrollo geográfico desigual. Aquí, la cuestión de la escala es de suma importancia, ya que articula los mundos de desarrollo, tanto dentro como entre los territorios.

En el apéndice de *Edilia*, Harvey describe un mundo imaginario, diseñado para el futuro y muchas otras utopías del proceso social que se encuentran en las novelas (More, Huxley, Orwell). Este apéndice no es de mucha utilidad y carece de las cualidades literarias convincentes.

Una primera idea que viene a la mente cuando se considera el espacio público, visto por los estudiosos de diferentes inclinaciones teóricas, es que esta es una zona

de libre acceso y uso gratuito. En lo ideal es un espacio donde la ciudadanía pueda ser practicada plenamente, es decir, un espacio político con el potencial de cambiar la sociedad.

Sin embargo, estas cualidades nunca han sido plena y precisamente observadas. Tampoco en la antigua Grecia (con su Ágora) y Roma (con sus *piazzas*), con pocas personas, realidades que inspiraron estas formulaciones. Hoy en día, en un mundo de muchos ciudadanos libres, pero desposeídos, estas cualidades son aún menos probables.

Ghirardo (2002), está de acuerdo y apunta a un cambio de paradigma en la idea de espacio público. Prácticas de exclusión de hoy en día se disfrazan en la retórica inclusiva. El aislamiento de las calles y plazas, la política de vigilancia de tipo cero tolerancia, la vigilancia electrónica, las comunidades cerradas, la arquitectura defensiva y otras prácticas similares apuntan hacia una ciudad menos democrática.

La ciudad contemporánea es una ciudad donde quizá no hay sólo un tipo característico del espacio público, sino una variedad de diferentes tipos de espacio público que separan y son utilizados por una variedad de «públicos», a menudo con intereses divergentes o contradictorios.

Para Fredric Jameson y David Harvey, entre muchos otros, una sociedad de libre mercado se mueve rápidamente en dirección a nuevos sectores y regiones de producción. Jameson (1991) reconoce y destaca el papel de la cultura en la sociedad contemporánea, especialmente en lo que respecta al proceso de acumulación de capital.

Aquí, más hacer de la cultura una mercancía, hoy el capitalismo está relacionado con la culturalización de las mercancías en general. *Design*, *marketing*, la marca y la moda son hoy tan pertinentes como el valor de uso de los bienes (sus funciones prácticas). Estas nuevas formas de producción y consumo culturalmente contaminados

están moldeando la globalización o lo que Jameson llama «postmodernismo».

La acumulación flexible, con sus nuevas tecnologías hace posible que las economías de alcance se desarrollen en torno a nichos de mercados, a menudo se centró en aquellos con mayor capacidad financiera. Esto es lo que, —en general—, es visto como la «lógica cultural» del capitalismo tardío, o postmodernismo, y define el «cambio cultural».

Para Harvey (1990), una nueva fase de compresión del espacio y del tiempo, —la globalización de hoy—, fue posible gracias a la innovación y el desarrollo tecnológico en el transporte, las comunicaciones y el mundo de la producción. Esto hizo posible que el capital vaya más lejos, más rápido, expandiendo sus actividades a nuevas regiones y sectores, incluyendo a los que nunca habían sido tocados por el desarrollo capitalista, consiguiendo así nuevas oportunidades para la acumulación. Harvey llama a este proceso de resolución espacial (*spatial fix*) y sostiene que esto puede estar relacionado con un proceso de acumulación por desposesión («accumulation by dispossession»), es decir, una especie de acumulación primitiva contemporánea (Harvey, 2003). La resolución espacial es un requisito previo para que el capital consiga lidiar con sus ataques frecuentes. En su lectura de Marx, y a lo largo de su carrera académica, el desarrollo de una explicación convincente sobre el funcionamiento del capitalismo contemporáneo, Harvey (1989, 1993), también analiza los circuitos del capital, examina críticamente Lefebvre para demostrar que los capitalistas mueven las inversiones de un circuito a otro en tiempos de crisis. En este caso, el capital mueve inversiones para los circuitos secundarios y terciarios, que tradicionalmente han sido producidos y regulados por el Estado. En resumen, la acumulación de capital es un fenómeno geográfico complejo: la resolución espacial implica siempre

la producción del espacio (la expansión geográfica, la reorganización territorial, desarrollo geográfico desigual).

En consonancia con el pensamiento de Lefebvre, el capital sobrevive a su crisis ocupando y produciendo espacio.

Su concepto de resolución espacial (más tarde llamado resolución espaciotemporal) es una construcción útil, que significa que el capital encuentra nuevas oportunidades en la creación, la destrucción y recreación del espacio y, en caso necesario, aplazando oportunidades de beneficios hasta más tarde en las inversiones sociales en largo plazo en educación, ciencia, desarrollo tecnológico y semejantes.

Más que simplemente servir como base para la producción, el espacio o, más precisamente, la producción del espacio es en sí misma una fuente importante de acumulación de capital.

Uniendo Jameson y Harvey, es posible ver cómo la inversión en el espacio público puede estar asociada con los mercados inmobiliarios. La producción de espacios públicos en la ciudad contemporánea es un acontecimiento espectacular con eje en la lógica del capital y del desarrollo urbano, no necesariamente asociado con el empoderamiento de la ciudadanía y los principios de justicia social.

Si durante el fordismo, la infraestructura urbana, incluyendo los espacios públicos, fueron proporcionados por el Estado (keynesiano), es decir, el Estado pagó literalmente el acceso libre para todos, hoy en día muchos de estos lugares han sido un producto de la inversión de capital (ya sea mediante asociaciones público-privada) o han sido capturados y consignados por el capital a través del mercado inmobiliario activo en las zonas circundantes. El acceso a estos espacios públicos está bien controlado y regulado por la imposición de barreras económicas, simbólicas y físicas a los usuarios.

Si el mercado sustituyese a lo «público» (ahora en el sentido de la acción del Estado) el problema de la justicia social en la ciudad empeoraría. Como Harvey (2000), escribe:

> Causación circular y acumulativa que subyace a la utopía del mercado es cada vez mayor diferenciación geográfica de la riqueza y el poder, en lugar de un progreso gradual de la uniformidad y la igualdad.

La autosegregación basada en el acceso controlado por el mercado hace que la segregación espacial sea una característica general del desarrollo urbano. Esto genera una variedad de espacios «públicos» a los que se refiere Ghirardo (2002).

Así que, ¿cómo Harvey propone abordar las cuestiones de justicia social y cómo podemos utilizar las ideas utópicas para una mejor comprensión de la función que los espacios públicos pueden tener en la transformación de la sociedad (urbana) por un futuro mejor y más justo?

Harvey (1973) en su libro *La justicia social y la ciudad*, llamó la atención primero en los aspectos distributivos en relación con el territorio. Su capítulo más detallado sobre la justicia social está en la «Primera Parte-Formulaciones liberales».

Rompiendo con los análisis estrictamente económicos y espaciales basados en el Óptimo de Pareto, que considera un «aval del *statu quo* en términos de distribución» él define la justicia social como una medida de la distribución de beneficios y asignación de bienes en el proceso de trabajo, teniendo en cuenta los acuerdos sociales e institucionales existentes. En relación a como este hecho afecta a la «justicia distributiva territorial», también cree que en el «costo de la proximidad» y en el «precio de la accesibilidad».

Aquí, es de particular interés para analizar la ubicación de puestos de trabajo, el valor de la propiedad y el precio de las mercancías para los consumidores.

Él se centra en el nivel territorial de análisis y, por analogía, el individuo. Una «distribución equitativa» está relacionada con todo lo que afecta los ingresos y tiene en cuenta otros aspectos, el más importante de los cuales es la «necesidad» (un total de nueve elementos figuran, en especial la alimentación, vivienda, salud y educación), la «contribución al bien común», (efectos circundantes beneficiosos en otras áreas, las externalidades) y el «mérito» («grado de dificultad del medio ambiente» que hay que superar).

Así, la justa distribución territorial de los recursos se logra cuando la distribución del ingreso atiende las necesidades de las personas, la asignación de recursos tiene efectos positivos en otros territorios y la compensación se hace para las zonas con mayores dificultades sociales y físicas específicas, ya que contribuye para el «bien común». Todo esto implica una cantidad considerable de incertidumbre acerca de los criterios que se utilizarán para determinar las «necesidades» y otros aspectos.

Debido a esto, no sólo se deben encontrar métodos justos de medición y evaluación, así como los arreglos institucionales, organizativos, políticos y económicos deben garantizar para las zonas económicamente menos desarrolladas las mejores perspectivas disponibles, es decir, la justicia distributiva territorial depende de «una distribución justa, celebrada en la justicia».

La utopía andina y republicana

Para Mauro Vega Bendezú (2011) en su trabajo: *Entre la utopía andina y la utopía republicana* señala:

> La «utopía andina» es un término con el que se ha tratado de redefinir los proyectos históricos y de repensar críticamente la «cultura andina» frente a la modernidad. Si bien a la «utopía andina» se la ha vinculado con el indigenismo, es en realidad un término historiográfico que plantea

problemas significativos como el impacto del colonialismo y del capitalismo en los Andes, la construcción de las identidades, de las memorias, de los conflictos sociales y de la acción colectiva.

La «utopía andina» expresaba un esfuerzo por renovar el discurso historiográfico peruano en un contexto marcado por una guerra interna, una profunda crisis económica e institucional. Efectivamente, en los años 80, Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, destacados historiadores peruanos, crearon el término de «utopía andina» para mostrar una historia andina organizada por antagonismos de clase, etnia y región; una historia caracterizada por continuidades subjetivas (traumas, imaginarios, mentalidades), una experiencia interrumpida por la conquista española, unos procesos inacabados o con instituciones de un precario afianzamiento (Estado-nación), y sobre todo una relación fallida entre las clases dominantes y las clases subalternas.

Una historia pues configurada por interrupciones abruptas, aceleradas interferencias, complejas apropiaciones y transacciones, y conflictos en múltiples direcciones y temporalidades.

En términos historiográficos para la «utopía andina» el único modelo que podía hacer inteligible esta experiencia histórica era haciendo un ejercicio de «historia total», modelo que integraba tanto las estructuras geohistóricas, los grandes procesos de la economía y de la sociedad, como el rol que desempeñan los individuos, las ideologías y las mentalidades colectivas.

Los libros *Buscando un Inca*, de Flores Galindo y *Nacimiento de una utopía* de Burga, efectivamente, empezaron como historias totales, pero terminaron como historias de una idea: la «utopía andina». En este sentido, nos dice Drinot, el trabajo de estos historiadores reflejaba la transición de un intento de historia total basado en un análisis estructural a una historia de las mentalidades.

Para ambos historiadores la «utopía andina» expresaba el despliegue de fuerzas sociales que desafían el localismo, la fragmentación social, el trauma de la existencia oprimida, el racismo y la dominación. Para superar las heridas colectivas causadas por la conquista y la dominación

(neo) colonial, la «utopía andina» se propone ubicar en el centro de la Historia y del relato histórico al «hombre andino» (indígena) y a la «tradición andina» para garantizar así su emancipación.

En este sentido, el esfuerzo es reconstruir la genealogía de las subjetividades en los Andes, que Burga y Flores Galindo encuentran en los discursos, en los textos, en las imágenes, en las prácticas y en los rituales los principios de las estructuras mentales y las claves de la formación de una conciencia colectiva andina que empieza a configurarse en el siglo XVII y que se cristaliza en el siglo XVIII con el proyecto de Túpac Amaru.

Para Flores Galindo la «utopía andina» expresa el encuentro entre la memoria y lo imaginario, entre el pasado y el presente, y entre la tradición y la modernidad, mientras que para Burga es el resultado de una «revolución en las mentalidades colectivas» producida en el siglo XVII cuando la múltiples identidades étnicas se configuraron en una única identidad, la indianidad que se articula con «un orgullo por lo Inca, criticar al conquistador y construir una identidad india cuando aún no existía la noción de lo peruano».9 Estos historiadores se esforzaron por destacar los imaginarios, los rituales y los proyectos que apelan a los incas y a su organización, comprenden que este proceso de idealización de la civilización incaica era una respuesta a la degradación y a la humillación que la población indígena venía sufriendo desde la conquista española, así la reinvención de lo inca era una forma de dignidad y de esperanza histórica.

Para Flores Galindo la «utopía andina» son los «proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto la dependencia colonial como la fragmentación social.

Por su parte, Burga se refiere como «[...] un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles». La «utopía andina», practicada por distintos sectores sociales, tiene rasgos de un discurso de salvación donde las aspiraciones se encarnan en un mesías (el inca) que anunciará y restaurará un nuevo orden social.

Todo ello impulsado por sentimientos, pasiones, miedos y esperanzas que movilizan a amplios sectores sociales.

Este interés por la dimensión subjetiva siempre estuvo articulado a un conocimiento empírico sólido que combinaba datos etnográficos y etnohistóricos (de comunidades, de fiestas, de rituales y de rebeliones) con el análisis de estructuras y dinámicas económicas (unidades productivas, relaciones laborales, precios, circuitos mercantiles, etc.).

También la «utopía andina» fue un texto político que intentaba ofrecer una alternativa frente a la izquierda radical como a la derecha neoliberal que entre los años 80 y 90 estaban produciendo un sufrimiento masivo a la población. Escribir la «utopía andina» en este contexto «no es únicamente un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente. Es también un intento por vislumbrar el futuro», de modo que no se trata de restaurar un pasado glorioso:

> [...] no es que sigamos buscando a un inca. Necesitamos de una utopía que sustentándose en el pasado esté abierta al futuro, para de esa manera repensar el socialismo en el Perú.

En la historiografía andina actual Cristóbal Aljovín y Nils Jacobsen identifican dos enfoques:

> los gramscianos que resaltan las cuestiones de la hegemonía, la subalternidad y el poscolonialismo, y del otro lado los tocquevillanos, que se concentran en la sociedad civil, la esfera pública, la naturaleza ideológica e institucional de los regímenes políticos y la ciudadanía.

Efectivamente los estudios sobre la construcción de la ciudadanía en América Latina, como sostiene Nuria Tabanera García destacando los trabajos de Antonio Annino y Marta Irurozqui rompen [...] con los estereotipos dominantes, sostenidos sobre la idea de que la ciudadanía se obtenía plenamente de la ampliación y concesión gradual de derechos por lo que los procesos americanos de los siglos XIX y XX resultaban anómalos y desviados, así como que las prácticas y los comportamientos electorales desplegados en la región daban forma a un ejemplo fallido de modernidad. Muchos de sus trabajos [...] ayudan

a desmontar la imagen historiográfica del «fracaso» del liberalismo en América Latina, sin omitir, sin embargo, las dificultades que éste encontró allí para su extensión desde los primeros años del siglo XIX.

En esta perspectiva Hilda Sabato insiste que las polémicas sobre la cuestión liberal contribuye de manera decisiva a historizar y deconstruir visiones todavía muy arraigadas que insisten en explicar los problemas de América Latina en clave de «herencia colonial», o de un «liberalismo extranjerizante». De hecho, la «herencia colonial ha sido un recurso fácil para señalar el fracaso de la modernidad, esta idea según Annino, comentado por Sabato, estaría sustentada en el paradigma constitucional-historicista y en la «disputa» en torno de la inferioridad americana, que habrían fundado los diagnósticos sobre los efectos nocivos del despotismo colonial en América y sobre la carencia de una identidad histórica para el continente y de construir un imaginario de nación exitoso.

Regresando a la propuesta original de la «utopía republicana» esta señalaba que el proyecto moderno que anunciaba la realización del ideal de justicia, libertad, democracia y bienestar ha sido una promesa incumplida (Vega Bendezú, 2011).

La utopía de la comunidad

Para una aproximación parcial sobre una experiencia relativa a la utopía de la comunidad, me interesa reseñar el caso de los consejos comunales y comunas en Venezuela.

Para Dario Azzellini (2018):

> Desde 2005 la población venezolana se autoorganiza en consejos comunales, una forma de autogobierno local no representativo basado en asambleas y democracia directa. Los consejos comunales son conformados por 150 a 400 familias en zonas urbanas y de 20 familias en zonas rurales. Las comunas son un nivel superior de autoorganización local, y se componen de varios consejos comunales y otras organizaciones presentes en el territorio. A finales de 2016 había más de 45.000 consejos comunales y más de 1.550 comunas en Venezuela.

> Los consejos comunales surgieron desde las bases a partir del año 2004 como una forma de autogobierno en el ámbito territorial. En 2007 se constituyeron las comunas como un nivel superior de autogobierno. Para la cultura popular venezolana, la comunidad es el centro de la construcción de relaciones sociales, por ello se puede afirmar que la clase se constituye a partir de las relaciones sociales existentes y las historias de las luchas compartidas como comunidad.

En 2005, el entonces presidente de Venezuela Hugo Chávez asumió a los consejos comunales como ejemplo de autoorganización comunitaria, los propagó y les dio un importante empuje. En muchos lugares se crearon consejos comunales tan solo con hacerse pública la iniciativa de ley.

Luego surgieron las comunas, evolucionaron de la necesidad de las comunidades de juntarse a un nivel más alto que los consejos comunales, para emprender proyectos de mayor alcance. Las comunas se forman a partir de varios consejos comunales y organizaciones populares en un mismo territorio y pueden también desarrollar proyectos y medidas a largo plazo y de mayor alcance, mientras las decisiones siguen siendo tomadas en las asambleas de los consejos comunales. Las comunas articulan los consejos comunales, las misiones sociales y la organización de base para planificar, ejecutar y evaluar en conjunto.

También surgieron otras iniciativas consejeras (consejos de trabajadores, estudiantes, pescadores, artesanos etc.). Chávez en el 2007 lanzó la idea de ciudades comunales como instancia de autogobierno arriba de las comunas. Las «estructuras consejistas», en diferentes sectores de la sociedad, son entendidas como el fundamento del socialismo venezolano en desarrollo: deben cooperar y coordinarse a nivel superior, para que, de esa manera, puedan llegar a superar el Estado burgués a través de la construcción del Estado Comunal. Con esa propuesta,

retomó un debate que venía de las corrientes antisistémicas y lo generalizó. Una referencia teórica central para la construcción del «sistema comunal» es el libro *Más allá del Capital*, de Istvan Mészáros, en el cual delinea estrategias para la transición al socialismo.

La comuna, la idea de una autoadministración local, conecta no sólo con conceptos socialistas libertarios y con corrientes de pensamiento marxista latinoamericano, como la del peruano José Carlos Mariátegui, sino también con las experiencias indígenas y afrovenezolanas. En la zona de Barlovento, la región donde se refugiaron muchos esclavos y esclavas después de haber logrado escapar y la región en la cual también fueron confinados muchos afrovenezolanos y afrovenezolanas después de la abolición de la esclavitud, las comunas afrovenezolanas se autodenominan «cumbes», en referencia a las comunidades que formaban las esclavas y los esclavos fugitivos durante los tiempos de esclavitud.

Chávez, según Azzellini, extendía una conexión con el socialista temprano Simón Rodríguez, maestro de Bolívar y parte central del imaginario ideológicocultural del bolivarianismo:

> Fíjate lo que decía Simón Rodríguez, él hablaba en 1847 de la toparquía. En un documento dirigido a Anselmo Pineda, el 2 de febrero de 1847, dice Simón Rodríguez: La verdadera utilidad de la creación de una república, es hacer que los habitantes se interesen en la prosperidad de su suelo. Así se destruyen los privilegios provinciales, (Bolívar decía que en los pueblos había una casta, y él la denominaba de los doctores, los militares y los curas, es la casta en cada lugar). Ojalá cada parroquia se erigiera en toparquía. Ustedes saben, topos de lugar y arquía es la autoridad o el gobierno, como la monarquía, la oligarquía, en este caso es la toparquía, es el gobierno del lugar, de los habitantes del lugar; es el gobierno popular, es el gobierno comunal.

Comunidades Intencionales Utópicas

Estas formas de construcción de comunidades contemporáneas se organizan para desarrollar modos de convivencia que les permiten concretar una forma de vida juntos orientada por sus convicciones.

Para Rodolfo E. Mardones y Hugo M. Zunino (2021): En las últimas décadas se ha advertido que la sociedad contemporánea enfrenta una crisis que se expresa en los diversos impactos sobre la vida humana regida por el capital, mientras persiste la fantasía de la posibilidad de un progreso infinito en un planeta con recursos limitados, (Liodakis, 2018). Sin embargo, también evidenciamos intentos colectivos por responder a esta situación.

En efecto, la literatura evidencia la emergencia de iniciativas comunitarias que grafican respuestas a los síntomas de una crisis, que más allá de la dimensión coyuntural, sugieren órdenes sociales y espaciales distintos a aquellos que son convencionales en nuestra sociedad (Huiliñir y Zunnino, 2017).

Nos referimos a estas iniciativas que buscan responder a la crisis y transformar a la sociedad como Comunidades Intencionales Utópicas (CIU). Las CIU se pueden definir en términos generales como un grupo de personas que se reúnen en torno a ideales y que desarrollan modos de convivencia que les permiten concretar una forma de vida juntos orientada por sus convicciones (Christian, 2009). En los últimos años las CIU han sido estudiadas como espacios colectivos basados en propósitos ecológicos y prácticas heterogéneas, lo cual muestra una amplia diversidad. Sin embargo, la literatura es confusa respecto a cómo definir y establecer los límites de estos proyectos, ya que se carece de distinciones para reconocer la dimensión utópica como un elemento constitutivo de este tipo de comunidades. En este caso, entendemos que, a diferencia de las comprensiones clásicas sobre la utopía, como

un espejismo irrealizable, esta será comprendida como un ejercicio imaginativo de otros modos de vida que moviliza a los sujetos a su concreción con un esfuerzo por reconceptualizar la modernidad (Saracho, Herrera y González, 2016). Así, nos interesa conocer las CIU que se reúnen en torno a ideales ecológicos y que se emplazan en un territorio para experimentar modelos de convivencia que manifiestan un quiebre con el mundo moderno (Escorihuela, 2008). De esta forma, articulan discursos contrahegemónicos, poniendo un claro énfasis en la concreción de cambios individuales, comunitarios y la realización de rupturas espaciales (Huiliñir y Zunino, 2017).

En la actualidad, la presencia de CIU es extensa a escala planetaria (Salamanca, 2015). Se habla de más de 100.000 personas involucradas en distintas iniciativas (Fellowship for International Community, 2016) y de 15.000 proyectos utópicos de carácter ecológico activos alrededor del mundo (Global Ecovillage Network, 2018). La amplia presencia de iniciativas a nivel mundial nos ha parecido relevante para nuestra investigación, debido a que no solo observamos una expansión alrededor del mundo, sino que también una amplia diversidad, lo cual muestra su vigencia para tensionar el proyecto de la modernidad fundado en una racionalidad que nos separa del entorno. Más aun, nuestro caso de estudio, Chile, reúne condiciones únicas como laboratorio al estar dotado de lugares singulares con alto valor ecológico que atraen proyectos utópicos y la vigencia de un proyecto de desarrollo neoliberal en su versión más ortodoxa en el mundo (Borzutzky, 2005; Clark, 2018).

Debido a la penetración del capital y la desregulación por parte del Estado en una serie de materias de vital importancia para la conservación de la vida y la convivencia comunitaria, emergen una serie de utopías, que se dirigen por un impulso propositivo autónomo, como

medidas paliativas ante la perversidad del capital sobre la vida cotidiana (Escobar, 2003).

La Utopía de la integración

Para Pablo Guadarrama González (2020): La utopía concreta de una posible integración y una ciudadanía latinoamericana aparece desde el siglo XVIII, articulada a la evolución del concepto de identidad y patria. Ambas propuestas estarán presentes en los próceres independentistas y adquirirían mayor promoción entre los intelectuales y líderes políticos más auténticos desde el inicio de la vida republicana hasta la actualidad.

La necesidad de asegurar la soberanía de los pueblos latinoamericanos frente a los imperios coloniales y neocoloniales promovió las ideas de su unidad e integración parcial o regional, en forma de confederaciones que facilitaran ciudadanías regionales con la aspiración de una ciudadanía latinoamericana.

Para poder detectar los orígenes del proceso de diferenciación de dicha identidad es necesario profundizar en la evolución del pensamiento ilustrado en estos pueblos en relación con las ideas de nación, patria y soberanía, que posibilitan valorar mejor los primeros gérmenes de la utopía de la «integración» y la «ciudadanía latinoamericana».

Antes de que un pueblo se plantee la posibilidad de integración con otros debe desarrollar una plena conciencia de su identidad, de sus valores propios y auténticos, que pueda exhibir con orgullo. Así se revela en el ilustrado ecuatoriano Eugenio de Santa Cruz y Espejo cuando plantea:

> Dejas a París, abandonas a Madrid, olvidas la Europa toda y todo el globo, para que a todo este provenga la felicidad, de la felicidad de Quito (…) Ved aquí los pensamientos más benéficos a la humanidad; los proyectos más útiles,

> más sencillos, más adaptables a la constitución política de Quito: (…) Verá entonces la Europa, pues que hasta ahora no lo ha visto o ha fingido que no lo ve, que la más copiosa ilustración de los espíritus, que el más acendrado cultivo de los entendimientos, que la entera proscripción de la barbarie de estos pueblos es la más segura cadena del vasallaje.
>
> Desmentirá a los Hobbes, Grocios y Montesquieus, y hará ver que una nación pulida y culta, siendo americana, esto es, dulce, suave, manejable y dócil, amiga de ser conducida por la mansedumbre, la justicia y la bondad, es el seno del rendimiento y de la sujeción más fiel, esto es, de aquella obediencia nacida del conocimiento y la cordialidad. Por lo menos desde hoy sabrá la Europa esta verdad, pues desde hoy sabe ya lo que sois (¡oh, quiteños!) en las luces de vuestra razón natural.

Resulta muy significativo que Espejo en el siglo XVIII ya resalte los valores inherentes a lo que concebía como «nación americana».

Hasta el período inmediato anterior a las luchas independentistas predominaría en la intelectualidad el criterio de considerarse pertenecientes a la «nación española», pues el concepto de «patria» implicaba el de todo el imperio. Boaventura de Sousa plantea que la superación de la tensión «entre la subjetividad y la ciudadanía sólo puede ocurrir en el marco de la emancipación y no, como hasta aquí, en el marco de la regulación». La reclamación de algunos derechos ciudadanos para los americanos prepararía el proceso emancipador. Así se aprecia en Camilo Torres Tenorio, quien como descendiente de los españoles reclamaba la misma condición civil de los peninsulares, aunque sorprende su subestimación de la densidad poblacional y la significación cultural de los indígenas. Afortunadamente, su digna postura independentista no debe opacarse por sus consideraciones demográficas.

Apenas iniciado el proceso independentista, algunos diputados a las Cortes de Cádiz reclamaban ser

considerados españoles hijos de la madre patria. Aun cuando no se trataba de una propuesta independentista, los argumentos de sus reclamaciones se basaban en la racionalidad y, por tanto, la igualdad civil de los americanos.

Desde fines del siglo XVIII aparecieron algunas expresiones de identidad latinoamericana. Humboldt se refería a que «Los criollos prefieren que se les llame americanos»; y desde la Paz de Versalles, y especialmente desde 1789, se les oye muchas veces con orgullo: «Yo no soy español; soy americano», palabras que descubren los síntomas de un antiguo resentimiento.

Mucho antes de iniciarse las luchas independentistas, Miranda proponía la creación de asambleas, —en las que reivindicaba los valores de los pueblos originarios al proponer que los máximos mandatarios de su propuesta de futuro gobierno republicano se denominasen Incas—, que:

> (…) las compondrán todos los ciudadanos americanos que tengan, además de las cualidades requeridas por la Constitución, una propiedad territorial al menos de 100 fanegadas de tierra cultivada y sean mayores de 21 años. El Gobierno cuidará de distribuir a cada indio que no tenga propiedad suficiente, 10 fanegadas si es casado, y 5 si soltero. Los ciudadanos que carecieren de estas cualidades, no podrán votar en los Comicios; pero no perderán por eso los demás derechos que les correspondan como ciudadanos pacíficos.

Más allá de cualquier cuestionamiento que hoy injustamente se pueda hacer a esa limitación del sufragio universal, lo importante era su concepción del «ciudadano americano».

Una vez lograda la independencia, en 1824 se constituyó la República Federal de Centroamérica, que tuvo una vida efímera, —solo hasta 1839—, por su grado de conflictividad, producto del cual hubo varias guerras. Sin embargo, en ese período se logró reconocer una

nacionalidad centroamericana como preámbulo de una ciudadanía latinoamericana.

El proceso de propuestas para lograr una ciudadanía latinoamericana no se produciría de forma intempestiva, ni siquiera durante el proceso de las luchas independentistas, pues sus próceres tenían plena conciencia de que la integración de estos pueblos debía realizarse de manera gradual, incluso por integraciones parciales o regionales primero, aunque su máxima aspiración finalmente fuese de mayor envergadura.

Así se puso de manifiesto en José Gervasio Artigas, quien en 1813 se planteó crear una Confederación de Provincias Unidas de la América del Sur, en la cual proponía una especie de ciudadanía regional:

> Para asegurar y perpetuar una mutua amistad entre los pueblos de las diferentes provincias que forman esta unión, los habitantes libres de cada uno de ellos, pobres y fugitivos, excepto los que huyan de la justicia, serán acreedores a todos los privilegios e inmunidades de ciudadanos libres en las varias provincias; y la gente de cada provincia tendrá entrada libre de una en otra provincia, y gozará en ella todos los privilegios del tráfico y comercio, sujetándose a los mismos deberes, imposiciones y restricciones que sus habitantes respectivamente.

Era lógico que en primer lugar considerase más factible el establecimiento de nexos federativos de forma regional, como en este caso el Cono Sur, dado el conocimiento que poseía sobre sus nexos e identidades más comunes, por lo que la ciudadanía sería concedida ante todo a los habitantes de estos países vecinos una vez confederados.

El hecho de que Artigas se plantease primero este tipo de unión regional de los países vecinos del Cono Sur no significaba que renunciase al ideal de conformar una «patria grande».

En el caso de Bolívar, su concepto de patria era también mucho más amplio, pues ni siquiera se limitaba a

los países bajo el dominio español, sino a todos los que habían sido colonizados por otros imperios en América y el Caribe, como el caso de Haití, donde encontró apoyo. Así se revela en su carta a Alexandre Petion de 1816, en la que le proponía:

> tratar conmigo sobre los asuntos de la América del Sur. […]. Espero, señor Presidente, que la semejanza de nuestros sentimientos nos proporcione los beneficios de vuestra inagotable benevolencia para defender nuestra patria común […]. Hemos dado un gran ejemplo a la América del Sur. El será imitado por todos los pueblos que combaten por su independencia. Haití no permanecerá aislado entre sus hermanos. Los principios de Haití influirán en todos los países del Nuevo Mundo.

De igual modo se revela esta idea de patria en su sentido más amplio cuando plantea:

> Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república; como es imposible, no me atrevo a desearlo, y menos deseo una monarquía universal de América, porque este proyecto, sin ser útil, es también imposible.

Bolívar le propuso en 1818 a Juan Martín de Pueyrredón su idea de lograr un Pacto Americano en el cual una sola sería la patria de todos los americanos, y el tratamiento que se les concedería en Venezuela, no solo a los argentinos, sino a todos los procedentes de otros pueblos latinoamericanos, debía ser la consideración de «conciudadano». Y ya con ello estaba concibiendo la idea de una «ciudadanía latinoamericana», aun cuando no utilizase ese término.

El hecho de que el Libertador tuviese plena conciencia de la especificidad de la identidad de los pueblos que

trataba de liberar —como queda claro al expresar «no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles»—, constituía una premisa epistémica importante para su praxis política, que le permitiría elaborar propuestas más apropiadas a las particularidades de cada momento histórico, de ahí su oposición al federalismo, aunque lo consideraba lo ideal, pero no lo más apropiado.

Ello explica por qué algunos intelectuales, como Bilbao y Samper, convirtieron ese sentimiento popular en ideas más elaboradas que plasmaron en numerosas propuestas con fundamentación jurídica.

De forma diáfana Bilbao planteaba:

> Nuestros padres tuvieron un alma y una palabra para crear naciones, tengamos esa alma para formar la nación americana, la confederación de las repúblicas del sur, que puede llegar a ser el acontecimiento del siglo y quizás el hecho precursor inmediato de la era definitiva de la humanidad. Álcese una voz cuyos acentos convoquen a los hombres de los cuatro vientos para que vengan a revestir la ciudadanía americana. Que del foro grandioso del continente unido, salga una voz. Adelante, adelante en la tierra poblada, surcada, elaborada; adelante con el corazón ensanchado para servir de albergue a los proscritos e inmigrantes, con la inteligencia para arrancar los tesoros del oro inagotable, depositados por Dios en las entrañas de los pueblos libres; adelante con la voluntad para que se vea en fin la religión del heroísmo, vencedora de la fatalidad, vencedora de los hechos y vencedora de las victorias de los malvados.

Esto significa que, aunque consideraba que la nación americana era una tarea todavía pendiente, la integración de sus pueblos y el establecimiento de una «ciudadanía latinoamericana» contribuirían a alcanzarla. Pero tenía aspiraciones de mayor trascendencia, pues su primordial objetivo era lograr una «ciudadanía universal».

La «ciudadanía latinoamericana» favorecería alcanzarla. Por esa razón proponía:

> Siendo el Congreso el símbolo de la unión y de la iniciación, se ocupará especialmente de los puntos siguientes, que procurará convertir en leyes particulares de cada Estado: 1º. La ciudadanía universal. Todo Republicano puede ser considerado como ciudadano en cualquier República que habite.

Sus ideas estaban dirigidas no solo a hacer realidad una fraternidad universal proclamada desde la Revolución francesa, sino a asegurar que con la unión se podría poner algún freno a la voracidad fagocitósica del poderoso vecino del Norte, demostrada con la anexión de los territorios mexicanos. Una de las formas de alcanzar sus objetivos integracionistas era enalteciendo el orgullo de la identidad latinoamericana, aun cuando fuese en diferentes términos, como el siguiente:

> Tenemos que desarrollar la independencia, que conservar las fronteras naturales y morales de nuestra patria, tenemos que perpetuar nuestra raza Americana y Latina, que desarrollar la República, desvanecer las pequeñeces nacionales para elevar la gran nación Americana, la Confederación del Sur. Tenemos que preparar el campo con nuestras instituciones y libros a las generaciones futuras. Debemos preparar esa revelación de la libertad que debe producir la nación más homogénea, más nueva, más pura, extendida en las pampas, llanos y sabanas, regadas por el Amazonas, el Plata y sombreadas por los Andes. Y nada de esto se puede conseguir sin la unión, sin la unidad, sin la asociación.

Estas ideas, —especialmente dirigidas a la juventud, similares luego a las de Rodó e Ingenieros—, fomentaría un espíritu latinoamericanista que se desarrollaría en mayor medida en la confrontación contrahegemónica frente al monroísmo, que iba tomando cuerpo real más allá de las declaraciones.

Para desarrollar esa labor se hacía necesario reivindicar la historia patria, que ya no incluía a España, como haría Hostos al valorar el significado integracionista de la Batalla de Ayacucho. Al respecto expresó:

> Venezolanos y argentinos, nuevos granadinos y peruanos, ecuatorianos y chilenos, mexicanos y antillanos, hombres de las llanuras y las praderas, gauchos, cholos, federalistas, unionistas, conservadores, radicales, los soldados de los primeros días de la guerra en Angostura, Carabobo, Casanare, San José, Cataguata y San Lorenzo; los soldados de los últimos días en Riobamba, Pichincha y Junín, todos los elementos etnográficos, políticos, militares y morales que constituían la sociedad hispanoamericana, todos estaban unidos, mezclados y unidos en hermandad en la hora suprema de Ayacucho. Todos derramaron su noble sangre, todos marcharon juntos hacia la victoria en nombre de la Independencia para todos de América Latina y al llamado de un sentimiento común: la unión permanente de todas las naciones aliadas en la desgracia y la victoria. Incluso si ese día nadie hubiera dicho que este primer amanecer de Independencia fue también el primer amanecer de la confederación, entonces la historia y el mundo o la necesidad y el interés lo habrían dicho.

Numerosos fueron en el siglo XIX los intelectuales y líderes latinoamericanos que de una forma u otra compartieron criterios sobre «la patria», entendida en un sentido más amplio que el de país en que se nace, y anhelaron la integración, así como el logro de una ciudadanía latinoamericana. Sin embargo, no siempre lo expresaron en sus términos precisos, como en el caso de José Martí. ¿Quién puede dudar de su profundo y arraigado latinoamericanismo, que supo cultivar y cosechar en numerosos admiradores de su célebre ensayo *Nuestra América*, aunque no haya planteado en ninguna ocasión la idea de una «ciudadanía latinoamericana»?

Cuando el Héroe Nacional cubano declaraba: «De América soy hijo; a ella me debo», y en otra ocasión

puntualizaba: «¿Quién, quién pretenderá divorciarnos a nosotros de la América, ni a la América de nosotros? Ella sin nosotros, como túnica imperial sin mancha. Nosotros sin ella, como hijos sin madre», no solo estaba fijando una relación filial, sino de compromiso con la emancipación de sus pueblos. Por ello, en carta íntima a su amigo escribiría que no eran dos islas lo que pretendía liberar, sino impedir a tiempo que se lanzase sobre las tierras de nuestra América, aquel vecino poderoso, que porque no la conoce la desdeña.

La identidad cultural de los pueblos latinoamericanos no tendría en Martí un sentido unilateral, pues no se limitaba a que un cubano debía considerarse americano, pero no de toda América, sino solo de la «nuestra». Pero también en el sentido contrario consideraba que «Es cubano todo americano de nuestra América». Tales lazos de identidad se acrecentarían en su concepción no solo durante sus estancias en Venezuela, México, Guatemala y República Dominicana, sino también por los estrechos vínculos que cultivó en España y Estados Unidos de América con numerosos amigos latinoamericanos.

La mayor parte de los propulsores de la integración y la ciudadanía latinoamericana durante el período de consolidación de la vida republicana sostendrían el criterio de que debía lograrse de forma gradual a través de acuerdos regionales, para luego trascender a uno de mayor nivel. Así lo consideraría la propuesta de José María Samper, quien se lamentaba de las consecuencias negativas que traía consigo la fragmentación de los anteriores intentos integracionistas de lo que él denominaba «Hispano-Colombia». Lo más destacable fue su propuesta de:

> Acordar la aptitud a los ciudadanos de cada Estado colombiano para ejercer la ciudadanía en cualquiera de los demás, en caso de residencia, y declaración formal del interesado, sin necesidad de naturalizarse y sin que tal ejercicio apareje la pérdida de la nacionalidad primitiva.

Lo que denominaba como Estado colombiano se refería a todos los países hispanoamericanos, lo que significaba, por tanto, en cierto modo el reconocimiento de una «ciudadanía latinoamericana».

Los procesos revolucionarios que desarrollados durante el siglo XX, —tal es el caso de México, Nicaragua y Cuba, entre otros—, impulsaron nuevamente la idea de la unidad de los pueblos y de una nacionalidad latinoamericana, como puede observarse en Sandino cuando plantea en 1929:

> Quizá los hombres poseedores de ideas avanzadas y universales, pensarán en que nuestros anhelos encontraron fronteras en la extensión geográfica limitada por el Río Bravo al Norte y el Estrecho de Magallanes en el Sur de nuestra América. Pero mediten ellos en la necesidad vital que tiene nuestra América Latina de realizar una alianza, previa a una confederación de los veintiún Estados que la integran, asegurando de este modo nuestra libertad y nuestra Soberanía interiores amenazadas por el más voraz de los imperialismos, para cumplir seguidamente con el gran destino de la Nacionalidad Latinoamericana ya culminada, como tierra de promisión para los hombres de todos los pueblos y de todas las razas.

En los años más recientes, la utopía concreta de una ciudadanía latinoamericana se ha expresado de diversas formas. Una de ellas ha sido el intento de UNASUR de conformar una ciudanía suramericana, como se expresó en el acta de su constitución. En ella, los Estados que en el 2008 la integraron:

> Afirman su determinación de construir una identidad y ciudadanía suramericanas y desarrollar un espacio regional integrado en lo político, económico, social, cultural, ambiental, energético y de infraestructura, para contribuir al fortalecimiento de la unidad de América Latina y el Caribe.

Varios de los acuerdos suscritos al respecto planteaban la creación de un pasaporte sudamericano, la libre

movilidad sin necesidad de visado de los ciudadanos de los países miembros, la eliminación de requisitos de certificados médicos para ingresar en esos países, etc. Sin embargo, tales propuestas no incluían derechos políticos ni eliminación de aduanas, como sucede en la Comunidad Europea.

Tales aspiraciones se han mantenido hasta algunos años más recientes, como se revela en las declaraciones de su presidente, Ernesto Samper, en el 2016:

> Para aplicar esta definición de principios en la práctica se debe permitir, habilitar e incentivar la libre movilidad de ciudadanos suramericanos en el espacio Unasur, entendiendo la libre movilidad de personas en el sentido más amplio de la palabra, pues esta debe permitir de manera progresiva, entre otros aspectos, la libertad y derechos similares para salir, retornar, moverse dentro de la región, estudiar y trabajar en cualquier país miembro, reconocimiento de títulos educativos y profesionales, el derecho de recibir protección jurídica, servicios sociales, derechos culturales y políticos, promoviendo «la cooperación en materia de migración, con un enfoque integral, bajo el respeto irrestricto de los derechos humanos y laborales para la regularización migratoria y la armonización de políticas», a tenor de lo estipulado en el Artículo 3 literal k del Tratado Constitutivo.

En la misma medida que en la historia latinoamericana, desde mediados del siglo XX han aflorado proyectos integracionistas, bien en un marco regional más estrecho, —como la Comunidad Andina (Can), la Comunidad del Caribe (Caricom), el Mercado Común del Sur (Mercosur), la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (Alba), la Alianza del Pacífico, etc.—, o de forma más amplia —como la Asociación Latinoamericana de Integración (Aladi), la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) o la Comunidad de Estados Latinoamericanos y del Caribe (Celac)—, se han formulado en diverso grado propuestas de concreción de la utopía de una «ciudadanía latinoamericana».

Por supuesto, ante el pesimismo de la realidad sobre la integración y la posibilidad de una «ciudadanía latinoamericana» habrá que proponer el optimismo gramsciano de la voluntad. Aquellos que se dejen atrapar por el pasado o la incertidumbre del presente quedarán siempre enjaulados por los límites insalvables de las «utopías abstractas», pero los que confían en la perfectibilidad humana atisbarán desde distintas atalayas la «utopía concreta» de su realización, aunque la corta vida humana no permita verificarlo.

Hoy, la utopía de la integración es concreta y posible como lo evidencia y fundamenta el contenido del Preámbulo de la Constitución Venezolana de 1999 y el texto de una carta de José *Pepe* Mujica a Lula Da Silva enviada con ocasión del Encuentro entre Presidentes el 29 de mayo del 2023:

Preámbulo de la Constitución Venezolana de 1999:

> El pueblo de Venezuela, en ejercicio de sus poderes creadores e invocando la protección de Dios, el ejemplo histórico de nuestro Libertador Simón Bolívar y el heroísmo y sacrificio de nuestros antepasados aborígenes y de los precursores y forjadores de una patria libre y soberana; con el fin supremo de refundar la República para establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural en un Estado de justicia, federal y descentralizado, que consolide los valores de la libertad, la independencia, la paz, la solidaridad, el bien común, la integridad territorial, la convivencia y el imperio de la ley para esta y las futuras generaciones; asegure el derecho a la vida, al trabajo, a la cultura, a la educación, a la justicia social y a la igualdad sin discriminación ni subordinación alguna; promueva la cooperación pacífica entre las naciones e impulse y consolide la integración latinoamericana de acuerdo con el principio de no intervención y autodeterminación de los pueblos, la garantía universal e indivisible de los derechos humanos, la democratización de la sociedad internacional, el desarme nuclear, el equilibrio

ecológico y los bienes jurídicos ambientales como patrimonio común e irrenunciable de la humanidad; en ejercicio de su poder originario representado por la Asamblea Nacional Constituyente mediante el voto libre y en referendo democrático, decreta la siguiente Constitución.

Carta del Pepe Mujica a Lula:

Lula, querido compañero Presidente,

Quiero desearle éxito a tu iniciativa con los presidentes de nuestra región. Me parece importante la creación de un espacio de encuentro, conocimiento mutuo, dialogo y reflexión, que bien has llamado «retiro». A las reuniones presidenciales generalmente las llaman «Cumbres», pero no existen cumbres sin montañas donde apoyarse. Esas montañas son nuestros pueblos.

El retiro crea una oportunidad histórica donde la altura la pondrá la grandeza de la que hagan muestra los participantes. A partir de allí se moverán las montañas, y crecerá una cordillera de pueblo, alta como los Andes, símbolo de la unidad que estamos buscando. Las grandes decisiones que mueven al mundo se toman en otras partes, lejos de nuestra mesa. Es necesario construir cercanía en nuestra región para hacernos oír a nivel internacional. Los desafíos que tenemos como humanidad necesitan más que nunca esfuerzos colectivos y propuestas innovadoras.

Como sabes, hemos hecho un par de reuniones con enviados de presidentes sudamericanos. Miraba a ese puñado de luchadores sociales y políticos. Cargábamos allí con más de un siglo de cárcel y exilio, décadas de experiencia en gobiernos nacionales y en organizaciones sociales, vidas enteras dedicadas a mejorar las condiciones de vida de nuestros pueblos.

Pero llevamos dos siglos de fracasos intentando una integración regional, desde aquel sueño bolivariano de un conjunto de repúblicas confederadas, que quedó olvidado en el tiempo. Tenemos suficiente experiencia como para no repetir nuestros mismos errores del pasado.

No alcanza con unirnos, debemos caminar juntos, y si en ocasiones no es posible, las puertas deben estar abiertas

para salir y para volver cuando sea posible. Debemos ser capaces de construir un consenso progresivo que no nos paralice y que permita avanzar a quienes estén en condiciones y sumar luego a quienes así lo decidan.

No es inteligente repetir los fracasos. La innovación no llega solo desde la tecnología. También en nuestra manera de actuar como militantes políticos y sociales podemos innovar, tomando en cuenta todo lo que no pudimos, no quisimos o no supimos hacer. Hay que construir, no imponer.

Quiero compartir brevemente algunas reflexiones. Considera esto como una modesta contribución de un grupo de ayuda. No tenemos pretensiones ni expectativas, sabemos que ese es el peso y la responsabilidad de quienes están en los gobiernos. Trabajamos para apoyarnos y defendernos. No son cuestiones de izquierda, de derecha o de centro, sino de ser desarrollados o no.

La integración regional es una meta. El camino pasa por la proliferación de proyectos de cooperación entre dos o más países de la región. Hay un extenso y legítimo inventario de propuestas plasmadas en recientes reuniones regionales.

Creemos que los proyectos deben, de alguna manera, potenciar la solidaridad continental y despertar el sentimiento de pertenencia. Pensamos que deben ejecutarse con la gente. Creemos indispensable que se desarrollen con una visión integradora que represente las necesidades, los valores y deseos de nuestros pueblos.

Por ejemplo, una plataforma permanente de respuesta regional rápida frente a desastres naturales; mejorar la integración energética y de las infraestructuras regionales; tener en la mira la industrialización y la complementación productiva como región. Dinamizar el comercio creando formas concertadas para las transacciones con nuestras propias monedas, acordar mejores mecanismos de aduana así como la necesaria armonización sanitaria y fitosanitaria. Son ejemplos de metas alcanzables. Partir de lo posible para llegar a lo deseable, promover proyectos que podamos realizar. Para ello contamos con una herramienta fabulosa como es la CAF en tanto Banco de Desarrollo.

Necesitamos facilitar la circulación de ciudadanos. Deben abundar los intercambios estudiantiles y la validación de

diplomas, multiplicar los espacios de encuentro entre las nuevas generaciones, cuyo futuro se juega ahora.

Debemos unirnos en la protección del agua dulce y la defensa de la naturaleza. Nos identificamos todos, desde todos los rincones del continente, con la vida que representa la Amazonia, con la grandeza y la dignidad que evocan los Andes, con la abundancia y la libertad de las praderas y con las riquezas de la entraña de nuestras tierras.

La integración no será solo producto de la visión de intelectuales y políticos, sino también del sentimiento y el imaginario colectivo que se sepa construir. Los intelectuales y científicos piensan, los pueblos sienten, para eso precisamos fechas, bandera y nombre, inclusive hasta un himno.

Sin la fuerza del pueblo seguiremos igual. Debemos construir mística, porque esto es la lucha por otra cultura, algo que nunca logramos.

Hasta ahora, cuando hablamos de integración hemos sido puramente fenicios, cuánto te vendo y cuánto me vendes tú; y los fenicios, que fueron unos mercaderes formidables, no crearon ninguna civilización.

Un paso en el camino hacia la meta de la integración sería tener un mismo día al año en que, a lo largo y ancho del continente, todas las escuelas puedan dedicarse a este tema. En portugués, en castellano, o en sus lenguas locales. Cada cual en su lugar y todos juntos.

Avanzar en la integración significa poner pasión, esperanza y conocimiento en nuestra gente.

Dos temas de organización que nos parecen útiles:

1. Pensamos que debe hacerse fluida y frecuente la comunicación entre los presidentes para que hablen directamente con sus pares cuando lo consideren pertinente. Cada presidente o un miembro de su círculo más cercano debe tener los medios para contactar fácil, informal y rápidamente a sus pares.
2. En el gabinete o cerca del presidente debe haber una persona con la función de seguir los proyectos que involucran a dos o más países de la región para evaluar el progreso, facilitar información, resolver obstáculos, escuchar

a la gente, alentar. Esta persona cumpliría la función de «secretaría de integración» y debería militar para motivar a los responsables estatales que corresponda.

Nuestros representantes en foros internacionales deben llevar posiciones y propuestas acordadas previamente para dar el mensaje de que somos una región que cuida sus intereses comunes. Es deseable que nuestros presidentes incorporen alusiones a la región en cada discurso a nivel nacional e internacional.

El conjunto de crisis globales que estamos viviendo puede llevar al colapso de las condiciones esenciales para la vida en el planeta. Muchos esfuerzos van a ser necesarios para enfrentar el cambio climático, la crisis del modelo económico hegemónico, el ordenamiento internacional obsoleto y las grandes fuerzas polarizantes. Unir fuerzas es lo mínimo que podemos hacer para no ser víctimas pasivas y darnos una oportunidad de un futuro mejor.

Conocemos tu liderazgo y esfuerzo, que abarca mucho más que la región y que incorpora un mensaje de paz.

A mis 88 años, la capacidad de soñar en una América distinta le da más sentido a la vida.

Con los mejores deseos para todos los participantes del Retiro, te envío un abrazo fraternal, tu amigo y compañero,

Pepe

El 30 de mayo del 2023 en el Encuentro Presidencial convocado por el Presidente Lula, los presidentes acuerdan:

Consenso de Brasilia

1. Por invitación del presidente de Brasil, los líderes de los países sudamericanos se reunieron en Brasilia, el 30 de mayo de 2023, para intercambiar puntos de vista y perspectivas para la cooperación e integración de Sudamérica.

2. Reafirmaron la visión común de que América del Sur constituye una región de paz y cooperación, basada

en el diálogo y el respeto a la diversidad de nuestros pueblos, comprometida con la democracia y los derechos humanos, el desarrollo sostenible y la justicia social, el Estado de derecho y la estabilidad institucional, la defensa de la soberanía y la no injerencia en asuntos internos.

3. Coincidieron en que el mundo se enfrenta a múltiples retos, en un escenario de crisis climática, amenazas a la paz y a la seguridad internacional, presiones sobre las cadenas de alimentos y energía, riesgos de nuevas pandemias, aumento de desigualdades sociales y amenazas a la estabilidad institucional y democrática.

4. Concordaron en que la integración regional debe ser parte de las soluciones para afrontar los desafíos compartidos en la construcción de un mundo pacífico; el fortalecimiento de la democracia; la promoción del desarrollo económico y social; la lucha contra la pobreza, el hambre y todas las formas de desigualdad y discriminación; la promoción de la igualdad de género; la gestión ordenada, segura y regular de migraciones; el enfrentamiento al cambio climático, incluso por medio de mecanismos innovadores de financiamiento de la acción climática, entre los cuales podría considerarse el canje, por parte de países desarrollados, de deuda por acción climática; la promoción de la transición ecológica y energética a partir de energías limpias; el fortalecimiento de las capacidades sanitarias; y el combate al crimen organizado transnacional.

5. Se comprometieron a trabajar por el incremento del comercio y de las inversiones entre los países de la región; la mejora de la infraestructura y logística; el fortalecimiento de las cadenas de valor regionales; la aplicación de medidas de facilitación del comercio e integración financiera; la superación de las asimetrías; la eliminación de medidas unilaterales; y el acceso a los mercados por medio de la red de acuerdos de complementación económica, incluso

en el marco de la Aladi, teniendo como meta una efectiva área de libre comercio sudamericana.

6. Reconocieron la importancia de mantener el diálogo regular, con miras a impulsar el proceso de integración en América del Sur y proyectar la voz de la región en el mundo.

7. Decidieron establecer un grupo de contacto, encabezado por los Cancilleres, para evaluación de las experiencias de los mecanismos sudamericanos de integración y la elaboración de una hoja de ruta para la integración de América del Sur, a ser sometida a la consideración de los Jefes de Estado.

8. Acordaron promover, desde ahora, iniciativas de cooperación sudamericana, bajo un enfoque social y de género, en áreas que atañen a las necesidades inmediatas de los ciudadanos, en particular las personas en situación de vulnerabilidad, incluyendo los pueblos indígenas, tales como salud, seguridad alimentaria, sistemas alimentarios basados en la agricultura tradicional, medio ambiente, recursos hídricos, desastres naturales, infraestructura y logística, interconexión energética y energías limpias, transformación digital, defensa, seguridad e integración de fronteras, combate al crimen transnacional organizado y ciberseguridad.

9. Acordaron volver a reunirse, en fecha y lugar a ser determinados, para repasar el curso de las iniciativas de cooperación sudamericana y determinar los próximos pasos a tomarse.

La Utopía Digital

Para Alfonso Cuadrado Alvarado (2011):

> Los discursos que rodean a los medios digitales aplicados a la educación se polarizan en torno a dos visiones, una utópica y otra distópica.

> Estas manifestaciones influyen en su aceptación o rechazo mucho más que sus empíricas ventajas o inconvenientes de aplicación en el entorno educativo. En el origen de esta visión se encuentran las mitologías que rodearon al nacimiento de la realidad virtual, con su profecía de un nuevo espacio de liberación o de engaño virtual. Esta doble imagen tiene dos sentidos, uno positivo que subyace en las tecnologías digitales para la docencia: el libro viviente como tecnología flexible y fuente de conocimiento autónomo e ilimitado. Y otro negativo, el uso pervertido de la realidad virtual como simulacro alienante, de la mano de los metaversos y los videojuegos que miméticamente simulan la vida real. El desprestigio de la mimesis, en este caso digital, es una actitud que ya encontramos en Platón y que ha permanecido inalterable durante siglos reproduciéndose en la admonición contra diversas tecnologías y formatos (libros, cine, comic, televisión, internet).

Todo discurso sobre los usos educativos de las tecnologías digitales, sea realizado en un entorno académico, divulgativo, empresarial o político, lleva aparejado en mayor o menor medida, una serie de connotaciones que le tiñen de un barniz ideológico que tiende a ver las tecnologías de una forma positiva o negativa, utópica o distópica.

A la larga ese discurso condiciona el diseño, comercialización y uso de esas tecnologías que realizan tanto los especialistas como el gran público.

Estos discursos sobrepasan las meras disciplinas tecnológicas para entrar en un terreno que bebe de las percepciones culturales de la tecnología (Thornton Caldwell, 2000), lo que se denomina imaginarios sociales.

La sociedad se cohesiona a través de una compleja red de significados que permiten dirigir las acciones colectivas e individuales, un conjunto de significados sociales que se encarna en hechos y materiales culturales así como en instituciones públicas.

Pero el imaginario social no es la representación de ningún objeto o sujeto: El imaginario no existe a partir

de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien «el espejo» mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras del imaginario, que es creación *ex nihilo*... El imaginario del que hablo no es imagen de..., es creación incesante y esencialmente indeterminada (socialhistórica psíquica) de figuras/formas/imágenes, y sólo a partir de estas puede tratarse de «algo».

Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de esta creación (Castoriadis, 1993: 29).

El ordenador, internet, los teléfonos móviles, los videojuegos o los mundos virtuales se nos presentan como la nueva tierra de promisión del siglo XXI o el nuevo infierno: simulacros, terreno sin controlables para la delincuencia a través de la red, delitos sexuales o nuevas adicciones generadas frente a la pantalla del ordenador o de las videoconsolas.

Estos imaginarios de las nuevas tecnologías se configuran como universos que se mantienen en un segundo plano y que hablan por nosotros sin que seamos conscientes de ello.

Desentrelazar la maraña de los discursos que rodean a las tecnologías digitales es una labor fundamental para cualquier análisis de la cultura digital, especialmente en un momento como el actual donde se «funden las fronteras entre digitalización de la cultura y la cultura digital» (Alsina, 2010).

Distopía e Inteligencia Artificial

Para Luis Esteban G. Manrique (2021), en su trabajo: *Inteligencia Artificial y Distopía Digital* señala:

> El grupo de matemáticos británicos que dirigió Alan Turing en Bletchley Park durante la Segunda Guerra Mundial necesitó meses de esfuerzos y millones de libras para descifrar el código militar alemán Enigma, que en su día se creía imposible de romper.

En 2018, en el Imperial War Museum de Londres un programa de inteligencia artificial lo hizo en 12 minutos y 50 segundos mediante una operación que costó alrededor de 15 dólares. El programa, creado por Enigma Pattern, verificó 41 millones de combinaciones posibles por segundo, combinando tecnología de identificación de patrones regulares y la fuerza bruta de cálculo de 2.000 servidores virtuales.

La inteligencia artificial tiene múltiples aplicaciones prácticas: en energía, finanzas, sistemas de defensa, juegos de ordenador, realidad virtual, medicina y vehículos autónomos, entre otros sectores que liderarán la que Klaus Schwab, fundador del World Economic Forum, llama la «cuarta revolución industrial», tras las que impulsaron el vapor, la electricidad y la informática. En esta ocasión, la revolución viene de la mano de la inteligencia artificial, la robótica, la nanotecnología y la biotecnología.

Microsoft y Google están desarrollando programas que algún día podrán conversar con sus usuarios como *Samantha*, la asistente virtual de Joaquin Phoenix en la película *Her*. En Japón, Toyota utiliza redes neuronales artificiales que replican el funcionamiento del sistema neurológico de los organismos vivos para que sus vehículos autónomos puedan obedecer las señales y normas de tráfico.

Durante la guerra fría, el formidable esfuerzo tecnológico y científico de la carrera espacial permitió a Estados Unidos desarrollar internet y los sistemas de geolocalización por satélite. Según Vladímir Putin, quien domine la inteligencia artificial se convertirá en «el dueño del mundo».

China ha anunciado un plan multimillonario para liderar la innovación en este campo en 2030, un «objetivo estratégico» del programa *Made in China* del presidente, Xi Jinping. Un 40% del comercio electrónico global ya se realiza en China gracias a gigantes tecnológicos como Alibaba, Tencent y Baidu, que tienen pocas restricciones legales para su manejo de la «megadata» generada por sus clientes: créditos, hábitos de consumo, historiales clínicos…

En pagos *online*, reconocimiento visual y *software* de voz, China está ya por delante de Silicon Valley. A diferencia de los microprocesadores, el sector digital chino es autosuficiente. Así, no es casual que China haya cerrado su mercado a Google, Facebook y Twitter. Rusia, por su parte, está desarrollando la nueva generación de sus cazas MIG-24, que volarán a una velocidad Match 6, incorporando la inteligencia artificial a sus sistemas de navegación. El *superdrone* X-47B de la estadounidense Northrop Grumman, por su parte, podrá aterrizar y despegar en solo 90 segundos con instrumentos similares.

La utopía y la distopía de la biopolítica y la psicopolítica

Hay que leer a Byung Chul Han y a Foucault en la relación necesaria entre biopolítica y entre psicopolítica, no en una lectura excluyente, ni en una lectura que endiose a uno o al otro como un *rock star* contemporáneo. ¿A qué voy? En el 2019, y aún antes del 2019, se sucedieron en el planeta y esencialmente en América Latina, las formas de resistencia más importantes contra el neoliberalismo, se dieron un conjunto de estallidos, de levantamientos, de insurgencias nacionales y populares, de la reconstitución epistémica y maravillosa de aquellos viejos nuevos sujetos de siempre: las mujeres, los pueblos indígenas, las comunidades afros, las comunidades GLBTQ+, etcétera.

Esa explosión de diversidad evidenció que el neoliberalismo sigue sometiendo a los cuerpos, sigue desarrollando un fenomenal aparato que domina a los cuerpos a partir de la necropolítica, y de la tánatopolítica, de la política del miedo y del terror que somete, castiga, tortura, maltrata, violenta cuerpos, y no sólo cuerpos, sino sujetos. Esa característica del aparato represor del Estado es una característica global, por tanto, esa noción

de la biopolítica desarrollada por Foucault sigue siendo una característica principalísima para comprender que el poder del neoliberalismo y el poder de los Estados que lo representan siguen usando las políticas represivas, las políticas de la muerte, las políticas del control, del miedo y del terror en una psicología que nos condena a los cuerpos, nos condenan a escondernos, a temer la posibilidad de existir en sociedades.

Vivimos la distopía, la devastación del Estado, de la democracia, de la sociedad y de la cultura a partir de la vigencia de las corporaciones neoliberales, que coinciden en la lógica de someter a los cuerpos y las psicologías a esa biopolítica; control de la historia, derecho de la muerte y de la gestión de la vida.

Lo que hace la biopolítica, según Foucault, es, precisamente, el poder de la vida sometido al derecho de la muerte ejercido por el poder. Entonces, esa característica de someter cuerpos y vidas para el crecimiento, la productividad, la eficiencia, esa forma de disciplinar el cuerpo individual, esa suerte de tecnología de la política sobre el cuerpo, de los aparatos represivos sobre el cuerpo, constituye una razón de la biopolítica.

Pero esa forma de disciplina física, esa forma de sometimiento corporal y material que está vigente, sin duda hoy se complementa en el momento en que la ciencia y la tecnología se transforman en una fuerza productiva directa.

Siguiendo a Han, podemos decir que la psiquis como fuerza productiva es la que determina esta distopía digital, esta intoxicación por la información, este enjambre donde las víctimas y cómplices del régimen digital nos sometemos al imperio de los sentidos de las redes, a esa pérdida de conocimiento individual de lo que somos; somos libres y esclavos a la vez, estamos sometidos a una dictadura de lo digital, a nociones inconexas y conceptos arbitrarios que desarticulados por el mundo de lo digital,

rompen la lógica analógica, es decir, la capacidad de análisis, la capacidad comparativa, la capacidad de analizar un dato respecto del otro, una información respecto de la otra.

Hoy estamos sometidos a un totalitarismo digital que nos impide pensar, analizar, comparar, discriminar, jerarquizar, que precisamente es la lógica analógica, porque allí estaba la condición fundamental de analizar y de comparar. La psique de los seres humanos está conducida por la lógica del comercio y del mercado a partir de las redes y la tecnología.

Entonces, esa capacidad de control ya no solo somete a los cuerpos, sino a las mentes, a nuestras conductas y a los comportamientos, sometidas por el algoritmo y por el poder inmenso de las redes sociales que controlan nuestras lógicas de consumo y nos consumen. Fundamentalmente, nos someten a la lógica de que para ser seres humanos debemos consumir, algo mucho más perverso que el sometimiento de los cuerpos.

Vivimos un nuevo tiempo en el cual somos víctimas y victimarios de nosotros mismos, caemos en la exhibición permanente de lo que somos, más aún si nos sometemos a una lógica en la cual poseemos una cantidad impresionante de información y no de conocimiento. Del consumo luego existo al me exhibo y luego existo.

La utopía, la distopía y el ser latinoamericano según ChatGPT

Analicemos ahora, con cierta perplejidad, los contenidos obtenidos mediante una «consulta digital» con la Inteligencia Artificial IA:

El concepto del «ser latinoamericano» no es utópico en sí mismo, pero puede ser complejo debido a las diferencias culturales, políticas, socioeconómicas y geográficas

dentro de la región. Aunque existe una identidad compartida y ciertos elementos culturales y históricos que unen a los países latinoamericanos, también hay diferencias significativas que pueden dificultar la consolidación de una identidad latinoamericana homogénea.

Es importante reconocer que América Latina es una región diversa, con múltiples países y contextos socioeconómicos y políticos distintos. Cada país tiene su propia historia, tradiciones, desafíos y prioridades. Esto puede generar divisiones y dificultades para establecer una identidad común que abarque a todos los países y a todas las personas que se autodenominan latinoamericanas.

Además, las diferencias políticas y sociales en América Latina pueden dar lugar a tensiones y conflictos que dificultan la consolidación de una identidad unificada. Los intereses nacionales, las rivalidades históricas, los problemas fronterizos y las diferencias ideológicas pueden influir en la percepción y la construcción de una identidad latinoamericana compartida.

Sin embargo, a pesar de estos desafíos, existe una conciencia general de la existencia de una identidad latinoamericana y de la importancia de la solidaridad y la cooperación regional.

A lo largo de la historia, ha habido momentos en los que los países latinoamericanos han trabajado juntos en áreas como la integración económica, la defensa de los derechos humanos y la promoción de la democracia.

En conclusión, aunque puede ser complicado establecer una identidad latinoamericana totalmente unificada debido a las diferencias y desafíos existentes, el concepto del «ser latinoamericano» sigue siendo relevante y se basa en elementos culturales, históricos y sociales compartidos. Es un ideal que busca promover la solidaridad, la cooperación y el reconocimiento de la diversidad dentro de la región.

El sentido del ser latinoamericano es un concepto amplio y complejo que abarca la identidad, la cultura y la historia de las personas que habitan en América Latina. Si bien es difícil proporcionar una definición única y exhaustiva, hay ciertos aspectos comunes que caracterizan esta identidad regional.

Diversidad cultural: América Latina es una región extremadamente diversa en términos de etnias, lenguas, religiones, tradiciones y costumbres. La mezcla de las culturas indígenas precolombinas, las influencias europeas (principalmente españolas y portuguesas) y la herencia africana debido a la trata de esclavos han dado forma a la rica diversidad cultural de la región. Esta diversidad se refleja en la música, la gastronomía, la danza, el arte y otras expresiones culturales latinoamericanas.

Historia compartida: Los países latinoamericanos comparten una historia de colonización y lucha por la independencia. La Conquista y colonización por parte de los europeos, y la posterior búsqueda de la Independencia, han dejado una marca significativa en la región. Las luchas por la justicia social, la igualdad y la libertad han sido temas recurrentes en la historia latinoamericana, moldeando el sentido de identidad y solidaridad entre los pueblos de la región.

Condiciones socioeconómicas: América Latina ha experimentado desafíos socioeconómicos significativos, como la desigualdad, la pobreza y la exclusión social. Estas condiciones han influido en la forma en que los latinoamericanos perciben su realidad y su lugar en el mundo. Además, la historia de la dependencia económica, el neocolonialismo y las luchas por la justicia económica y la equidad también han influido en la formación de la identidad latinoamericana.

Solidaridad y resistencia: El sentido de solidaridad y resistencia ha sido una característica distintiva en la

historia de América Latina. Los movimientos de liberación, las luchas sociales y políticas, así como las expresiones artísticas y culturales, han sido manifestaciones de la resistencia latinoamericana frente a la opresión, la injusticia y la dominación externa. Esta solidaridad se extiende tanto dentro de la región como hacia otras partes del mundo, donde los latinoamericanos han apoyado causas y movimientos similares. Es importante destacar que estas características son generales y pueden variar dentro de la región, ya que América Latina es diversa y cada país tiene su propia historia, cultura y contextos específicos. El sentido del ser latinoamericano se basa en la apreciación y valoración de esta diversidad, así como en la conexión con las raíces históricas y culturales comunes.

La caracterización de una distopía en Latinoamérica puede variar según el enfoque y los aspectos que se consideren. A continuación, proporcionaré algunas características que a menudo se asocian con una distopía en la región latinoamericana:

Desigualdad socioeconómica: América Latina ha enfrentado históricamente altos niveles de desigualdad socioeconómica. La concentración de la riqueza, la pobreza extrema y la exclusión social son problemas persistentes en muchos países de la región. En una distopía latinoamericana, esta desigualdad podría intensificarse, creando una división aún más profunda entre una pequeña élite privilegiada y la mayoría de la población empobrecida.

Corrupción y falta de transparencia: La corrupción política y la falta de transparencia en las instituciones son desafíos importantes en algunos países latinoamericanos. En una distopía, estas prácticas corruptas podrían estar ampliamente extendidas, erosionando la confianza en el sistema político y socavando los derechos y la calidad de vida de los ciudadanos.

Violencia y falta de seguridad: La violencia, incluida la delincuencia organizada, el narcotráfico y la violencia

callejera, ha sido un problema en varios países latinoamericanos. En una distopía, esta violencia podría intensificarse y convertirse en una característica dominante de la sociedad, con altos niveles de inseguridad y falta de protección para los ciudadanos.

Represión política y violación de los derechos humanos: En la región latinoamericana, ha habido episodios de represión política y violaciones de los derechos humanos en el pasado. En una distopía, estas violaciones podrían agravarse, con la supresión de la libertad de expresión, la censura, la represión de la disidencia política y la falta de garantías legales para los ciudadanos.

Control estatal y vigilancia: En una distopía latinoamericana, el Estado podría ejercer un control excesivo sobre la sociedad, con un sistema de vigilancia intrusivo y restricciones a las libertades individuales.

Las voces críticas y los movimientos sociales podrían ser reprimidos, y los ciudadanos podrían vivir bajo un estado de constante vigilancia y control.

Es importante destacar que esta caracterización de la distopía en Latinoamérica se basa en posibles escenarios hipotéticos y en desafíos históricos presentes en la región. Sin embargo, no representa la realidad actual de todos los países latinoamericanos, ya que cada uno tiene su propio contexto y desafíos específicos.

Acerca de la Distopía

La Distopía (tomando definiciones de varias fuentes) se la conoce como la representación ficticia de una sociedad futura de características negativas causantes de la alienación humana.

A estas descripciones de sociedades erradas se las denomina distopías.

Entendemos por distopía (de dys-topos), un mal lugar, aquel que no puede tomarse como ejemplo por ir en

contra de lo que las nuevas ideas consideran propio de la civilización moderna, constituyéndose a la vez en una crítica al orden sociopolítico existente y una propuesta alter-nativa al modelo imperante.

Una definición más amplia del término:

> Cualquier sociedad considerada indeseable por cualquier razón. El término fue acuñado como el antónimo de utopía y es comúnmente usado en referencia a una sociedad ficticia (generalmente de un futuro próximo) donde las convenciones sociales son llevadas a extremos de pesadilla. De acuerdo con el *Oxford English Dictionary*, el término fue creado por John Stuart Mill, que también usaba el sinónimo creado por Bentham, cacotopía, al mismo tiempo. Las dos palabras se basan en utopía, analizada como eu+topia, como un lugar donde todo es como debería ser, es decir, lo inverso de dys+topia, que es un lugar donde esa no es la situación.
>
> Una distopía está conectada íntimamente a la sociedad actual, destruir, ya sea parcial o completamente, el orden existente en determinada época (Mannheim).

Las distopías también nos permiten acceder tanto al imaginario de la época como a su pensamiento crítico. Volviendo al planteo de Mannheim, diríamos que, si una sociedad careciese de metas, carecería también de distopías, ya que no existiría nada en ella digno de ser modificado.

Castoriadis afirma: «Realidad, lenguaje, valores, necesidades, trabajo de cada sociedad especifican en cada momento, en su modo de ser particular, la organización del mundo y del mundo social referida a las significaciones imaginarias sociales instituidas por la sociedad en cuestión […] Participan también aquí el modo según el cual la sociedad se refiere a sí misma, a su propio pasado, a su presente y a su porvenir, y el modo de ser, para ella, de las otras sociedades» (Castoriadis, 1999). Las sociedades, sean estas instituyentes o instituidas, son historia, es decir, constante autoalteración, y esta autoalteración perpetua es una de sus características fundamentales.

Para Alicia Rubio (2006), desde su «descubrimiento», América dio origen a las más variadas visiones utópicas por tenerse a este territorio como el lugar adecuado en donde establecer la comunidad ideal.

Sin embargo, nos interesa analizar las descripciones distópicas contenidas en distintos escritos, los que si bien no pueden ser calificados como estrictamente utópicos (excepción hecha del perteneciente a Esteban Echeverría), proyectan en un futuro, más o menos inmediato, sus esperanzas de que América pueda encontrar el destino deseado.

Por otra parte, si bien las utopías fueron en sus orígenes, proyectos delineados por europeos para ser ejecutados en el nuevo continente, resulta interesante proceder al análisis de los escritos realizados por plumas americanas en momentos que consideran que sus propias sociedades de origen deben proceder a su autoalteración.

Debido a la trascendencia de sus observaciones, hemos elegido a Esteban Echeverría, Ezequiel Martínez Estrada, Fidel Castro y Eduardo Galeano; y es nuestro propósito analizar en los escritos de estos pensadores las formas que adquieren las distopías expuestas por ellos.

I. Esteban Echeverría, destacada figura de la llamada generación del '37 rioplatense, inicia *El Dogma Socialista* con un llamado a la juventud argentina en el que anatemiza a los que, él considera, son los pecados capitales que hunden a la patria en la decadencia. Ellos son la corrupción, la tiranía, la traición, la cobardía, el egoísmo y el descreimiento. Sólo después de esta enumeración de defectos que aquejan a la sociedad se dedica a clamar glorias para quienes contribuyen en su regeneración.

Al hablar de regeneración, Echeverría se lanza en pos de una utopía de reconstrucción que buscará instaurar

como valores supremos a la fraternidad, la igualdad y la libertad. Para lograr este propósito, juzga imprescindible romper con las tradiciones retrógradas que subordinan a la región al Antiguo Régimen, que es en el que el socialista corporiza todo el pensamiento retardatario. Echeverría sostiene:

Dos ideas aparecen siempre en el teatro de las revoluciones: la idea estacionaria que quiere el *statu quo* y se atiene a las tradiciones del pasado y la idea reformadora y progresiva, el régimen antiguo y el espíritu moderno.

Cada una de estas dos ideas tiene sus representantes y sectarios, y de la antipatía y la lucha de ellos, nacen la guerra y los desastres de una revolución (Rama, 1977). Más adelante señala:

> La generación americana lleva inoculados en su sangre los hábitos y tendencias de otra generación [...] Su cuerpo se ha emancipado, pero su inteligencia, no (Rama, 1977).

Echeverría no duda en responsabilizar a España por los defectos de la naciente patria, quien

> nos dejó por herencia la rutina, y la rutina no es otra cosa en el orden moral que la abnegación del derecho de examen y de elección, es decir, el suicidio de la razón (Rama, 1977).

Pero, aunque España es la principal responsable de haber inoculado a la región con sus vicios, Echeverría declara también culpables a aquellos hijos de la patria que, amurallados en su egoísmo, ven

> pasar con estúpida sonrisa el carro triunfante del Despotismo por sobre las glorias y trofeos de la patria, por sobre la sangre y los cadáveres de sus hermanos, por sobre las leyes y los derechos de la nación (Rama, 1977).

Más adelante, Echeverría se pregunta por el origen del marasmo en el que ha caído el país ni bien fundado:

> ¿Cómo explicar ese fenómeno moral que se reproduce siempre en todas las grandes crisis sociales, después de los desastres, convulsiones y delirios de la guerra civil? (Rama, 1977).

No duda en atribuir el origen de estos males al abatimiento que sobreviene después de la gran excitación que significó la propia revolución: Es que los desengaños han venido a entibiar las esperanzas; que ese intenso afanar y esa lucha prolongada para cimentar la libertad han sido estériles e ineficaces; que los principios y las doctrinas no han producido fruto alguno; y que la fe de todos los hombres, de todos los patriotas, ha venido a guarecer su impotencia en el abrigo desierto del escepticismo y de la duda, después de haber visto a la anarquía y al despotismo disputarse encarnizados el tesoro recogido por su constancia y su heroísmo (Rama, 1977).

El desolador panorama descrito por Echeverría, el cual nos muestra con detalles los crímenes y desmanes que fustigan a su patria, nos habla claramente de la Argentina como una región eminentemente distópica.

Pese a ello, no se resigna a esta situación ya que su filosofía «no es la de la impotencia» (Rama, 1977). Basado en la idea de que los pueblos no están sujetos a ninguna ley de autoexterminio y que cada generación aporta nueva vida a la sociedad, Echeverría considera que:

> (…) para salir de este caos, necesitamos una luz que nos guíe, una creencia que nos anime, una religión que nos consuele, una base moral, un critérium común de certidumbre que sirva de fundamento a la labor de todas las inteligencias y a la reorganización de la patria y de la sociedad (Rama, 1977).

Todo esto es lo que pudo aportar, según Esteban Echeverría, el dogma socialista.

II. El análisis del pensamiento de Ezequiel Martínez Estrada es más complejo ya que, podríamos afirmar,

hace estallar el clásico modelo utópico al describir, en su *Radiografía de la pampa* a Trapalanda como un lugar eminentemente distópico pero sin encontrar en ella un espacio para la utopía, cosa que recién haría treinta años después cuando redacte «El nuevo mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba». De esta manera rompe con el tradicional planteo diádico que enlaza a la distopía con una propuesta de carácter utópico. Sin embargo, Martínez Estrada afirmará en este último ensayo que la utopía de Moro no es una profecía sino una visión anticipada de la «intuición subliminal de las leyes biológicas de la historia» (1967). Más adelante señala que la Utopía de Tomás Moro es un vaticinio cumplido y que cualquiera sea el porvenir que le espera al socialismo, «ese hecho histórico está en la línea de evolución de América, y ha sido proclamado abiertamente por la Constitución política de México y por la obra revolucionaria de Cuba» (Martínez Estrada, 1967).

Desde el comienzo de *Radiografía de la pampa*, Ezequiel Martínez Estrada expone una situación original. Afirma que quienes se habían puesto en marcha hacia las nuevas tierras lo hicieron pensando que este lugar sería una utopía hecha realidad; una tierra de promisión en donde los metales preciosos iban a satisfacer todas las necesidades y a resolver todos los problemas:

> El continente aparecía ante sus ojos como un mundo mágico salido del cubilete [...] Lo natural era Trapalanda, con la ciudad en que los Césares indígenas almacenaban metales y piedras preciosas, elixires de eterna juventud, mujeres hermosas [...] Vino a eso (Martínez Estrada, 2001).

Sin embargo, pese a que las ilusiones de esplendor no se hicieron realidad en el Río de la Plata en virtud de la inexistencia de minas de oro y plata, los recién llegados procedieron a una autorreparación que mitigara ese error de la naturaleza:

> Cuando comenzaron a poblarse estas comarcas, el sueño no se achicó; pasó como todos los sueños malogrados de la ambición y el anhelo del hombre inculto, a llenar los intersticios de la realidad, a ceder ante lo que la realidad tenía de materialmente cierto (2001).

El vicio de la quimera del oro no se pulveriza ante la inexistencia de metales preciosos sino que, por el contrario, fue dibujando el día a día de las nuevas comarcas, inundando con las peores pasiones a sus habitantes:

> Este porvenir ya preformado en ese presente de resentimiento, de rencor, ha ocasionado el delirante sueño de grandeza que tanto indignaba al idealista Alberdi. Vivimos con aquellas minas de Trapalanda en el alma (Martínez Estrada, 2001).

Pero la frustración de los recién llegados no impidió que pretendieran resarcirse explotando a los nativos:

> Trató al indio como hubiera tratado al dragón, de haber existido. El indio echaba el mal de ojo al tesoro encantado y lo desvanecía. La destrucción del indio era asegurarse la paz del usufructo, y al mismo tiempo destruir la evidencia de su fracaso (2001).

A esta altura cabe preguntarse ¿por qué es, entonces, que existen las tradiciones conmemorativas que cantan loas a lo hecho por los conquistadores y los colonizadores? Porque son estas tradiciones las que operan la sujeción de la sociedad al poder. No en vano Martínez Estrada comenta que:

> esos mitos surgen espontáneamente procreados por la palabra y la tradición, aunque más regularmente son trasmitidos por autoridad del maestro y la buena fe del catecúmeno.
>
> Los forjadores de mitos manes, lares y penates son los oradores, los escritores y los gobernantes (2001).

Son esos mitos los que

> (…) dan, con su influencia, cuando no es confrontada por el juicio recto, un sentido de orientación, una clave de interpretación, conforme al ideal del líder, a los conocimientos ordinarios, al propósito que se persigue.
>
> El cuerpo recoge esas palabras y esos gestos y sigue viviendo en torno de ellos, como sigue pensando en torno al idioma que habla (Martínez Estrada, 2001).

Seguramente, uno de los problemas más difíciles de resolver es cómo romper con los mitos de una comunidad, porque al hacerlo se pone en crisis su imaginario, pero realizándolo se abre una posibilidad al cuestionamiento de todas las instituciones que mantienen a la región sumida en su drama.

III. Otra distopía que se halla emplazada en América Latina es la que describe extensamente Fidel Castro en su defensa, conocida como *La historia me absolverá*, ante el tribunal que lo juzga por el asalto al cuartel Moncada. El joven abogado cubano basa su alegato en el cuestionamiento del argumento empleado por el fiscal, quien se sustenta en un artículo que establece que «se impondrá una sanción de privación de la libertad de tres a diez años al autor de un hecho dirigido a promover un alzamiento de gentes armadas contra los Poderes Constitucionales del Estado».

Ante esto, Castro sostiene que «la dictadura que oprime a la nación no es un poder constitucional, sino inconstitucional; se engendró contra la Constitución, violando la Constitución legítima de la Republica». Castro argumenta que ha promovido una rebelión contra un poder único e ilegítimo que usurpó los tres poderes de la nación concentrándolos en el Ejecutivo. Esto permitió que Cuba se convirtiese en otra de las distopías latinoamericanas. Por ejemplo, al hablar del pueblo, Castro define como tal a «la gran masa irredenta, a los que todos ofrecen y a la que todos engañan y traicionan» (Castro, 2005).

Más adelante agrega que llamaba pueblo, si de convocar a la lucha se trata, a

> (…) los seiscientos mil cubanos que están sin trabajo deseando ganarse el pan honradamente sin tener que emigrar de su patria en busca de sustento; a los quinientos mil obreros del campo que habitan en los bohíos miserables, que trabajan cuatro meses al año y pasan hambre el resto compartiendo con sus hijos la miseria, que no tienen una pulgada de tierra para sembrar [...] a los cuatrocientos mil obreros industriales y braceros cuyos retiros, todos, están desfalcados [...] a los cien mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya [...] a los treinta mil maestros y profesores, tan abnegados, sacrificados [...] que tan mal se les trata y se les paga, a los veinte mil pequeños comerciantes abrumados por deudas [...] a los diez mil profesionales jóvenes: médicos, ingenieros, abogados, veterinarios, pedagogos, dentistas, farmacéuticos, periodistas, pintores, escultores, etc., que salen de las aulas [...] para encontrarse en un callejón sin salida (Castro, 2005).

y concluye diciendo que a ese pueblo no le iban a decir lo que le venían a dar sino que: «¡Aquí tienes, lucha ahora con todas tus fuerzas para que sean tuyas la libertad y la felicidad!» (Castro, 2005).

Castro sostiene que ese es el medio que posibilitará a los cubanos dar el gran salto de la distopía a la patria utópica. Fidel no olvida formular un proyecto utópico que liberará a Cuba del lastre de la dictadura. Se trata de las cinco leyes revolucionarias que hubiesen sido proclamadas después de tomar el cuartel Moncada. Él mismo las detalla en su defensa, deseando que consten en el sumario. Pero, para que el pueblo pueda juzgar sus propuestas, es imprescindible que antes las conozca. Utilizar el juicio para difundir su proyecto es una de las tácticas elegidas por Castro, razón por la que declara que si el llevarlo ante ese tribunal no es más que pura comedia «para darle apariencia de legalidad y justicia a lo arbitrario, estoy

dispuesto a rasgar con mano firme el velo infame que cubre tanta desvergüenza» (Castro, 2005). El cinismo de los gobiernos despóticos es una de las características más frecuentes en los modelos distópicos.

IV. La cuarta distopía es la descrita por Eduardo Galeano. Comparte con las anteriores el deseo de contribuir en la toma de conciencia por parte de los lectores del libro. Desde el mismo título, Galeano deja en claro su mirada descarnada sobre la historia de la región. Su relato de la historia de esta parte del continente es concebido como una distopía integrada por la suma de todas las infamias que la región ha debido padecer desde la llegada de los conquistadores.

Galeano señala que, en esto de sufrir, Latinoamérica fue precoz. Afirma que aún hoy

> (…) continúa existiendo al servicio de las necesidades ajenas, como fuente y reserva de petróleo y el hierro, el cobre y la carne, las frutas y el café, las materias primas y los alimentos con destino a los países ricos que ganan consumiéndolos, mucho más de lo que América Latina gana produciéndolos (Galeano, 1983).

¿Qué lleva a Galeano a escribir en la década del setenta un libro sobre la historia de la región que se distinguiera de los realizados por especialistas en el tema? En el capítulo denominado «Siete años después», agregado a la primera versión editada, el uruguayo sostiene que el libro fue redactado para conversar con la gente. Se trata de un diálogo entre un autor no especializado con lectores de la misma condición, cuya intención es narrar de otra manera aquellos hechos que oculta la historia contada por los vencedores.

En este punto nos resulta imperioso volver a las *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin: «Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo

triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en tierra» (Benjamin, 1973).

Desconocemos si Galeano había leído a Walter Benjamin, pero el siguiente párrafo parece haber sido escrito bajo su influjo:

> La veneración del pasado me pareció siempre reaccionaria. La derecha elige el pasado porque prefiere a los muertos: mundo quieto, tiempo quieto. Los poderosos, que legitiman sus privilegios por la herencia, cultivan la nostalgia [...] Nos mienten el pasado como nos mienten el presente: enmascaran la realidad.
>
> Se obliga al oprimido a que haga suya una memoria fabricada por el opresor, ajena, disecada, estéril.
>
> Así se resignará a vivir una vida que no es la suya como si fuera la única posible (Galeano, 1983).

Cabe preguntarse ¿en dónde reside la fuerza del presente que parece arrastrarnos a un futuro que no es el que la mayoría desea? Galeano comenta que, en el tiempo transcurrido desde la primera edición de su libro, la historia no ha dejado de ser cruel con América Latina.

> Así lo reconocen los documentos de los organismos internacionales especializados, cuyo aséptico lenguaje llama 'países en vías de desarrollo' a nuestras oprimidas comarcas y denomina 'redistribución regresiva del ingreso' al empobrecimiento implacable de la clase trabajadora (1983).

La aparente fuerza arrolladora de los acontecimientos nos anima a volver a las ideas de Benjamin:

> Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una

> catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso (Benjamin, 1973).

Progreso fue el nombre que se le dio a los innumerables hechos aberrantes que jalonan la historia de América Latina. Sin embargo, la idea de progreso también estuvo presente en muchos de los modelos utópicos. Por este motivo, distopías como la descrita por Galeano suelen mirar con nostalgia hacia el pasado precolombino: «Los efectos de la conquista y todo el largo tiempo de humillación posterior rompieron en pedazos la identidad cultural y social que los indígenas habían alcanzado» (Galeano, 1983). Algunos especialistas señalan que las utopías que reivindican el pasado suelen ser conservadoras. Creemos que no es así, al menos en este caso, porque Galeano recupera cierto pasado para condenar un presente ominoso. Tal vez por eso prefiere acudir a las memorias de las comunidades, evadiendo la quimera del progreso. Cierta historia contribuiría en condenar a la sociedad a un destino que ella no ha elegido. Benjamin ha escrito:

> La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de esta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso (Benjamin, 1973).

Pensar el sentido del ser latinoamericano, entre la utopía y la distopía, la memoria y el porvenir

> Estamos encaminados en el pensar hacia la esencia del pensar. Estamos en camino y venimos por tales caminos desde un pensar cuya esencia parece estar y agotarse en el representar»
>
> Martín Heidegger, 1964

Los dilemas o laberintos en los que transita el sentido del ser latinoamericano, aluden contemporáneamente a mi criterio a los siguientes conflictos: (a) La defensa de la vida humana y la vida de todas las vidas (b) Las nuevas formas de dominio y hegemonía (c) El desarrollo de la ciencia y la tecnología bajo el control corporativo (d) las formas de relación intercultural (e) la nueva economía para la vida.

La discusión actual sobre la filosofía del derecho, está determinada por la crisis del positivismo jurídico y la imprescindible apertura a un diálogo inter y transdisciplinar que nos permita una aproximación a un «diálogo de saberes» a nuevas epistemologías y sentidos en los que se constituye el sujeto de derechos, la naturaleza individual y colectiva; los derechos humanos y los derechos de las corporaciones; los derechos del capital sobre los seres humanos y la naturaleza.

La urgencia de una bioética, del bioderecho, de la bioeconomía, o de la biopolítica expresa el divorcio entre la sociedad de mercado y la vida, por tanto la necesidad de pensar y gestar un nuevo orden cuya centralidad sea la vida, o más bien, la vida de todas las vidas.

Los principios fundacionales de los derechos humanos: Universalidad, Interdependencia, Indivisibilidad o Integralidad y Progresividad, enfrentan no solamente la crisis epistémica o de parálisis cognitiva, sino y

fundamentalmente la crisis de aplicabilidad, por cuanto al no existir garantías efectivas para su observancia, cumplimiento y ejercicio, son condenados a la retórica, pues los torna carentes de exigibilidad.

De otro lado, la globalización neoliberal consagró la supremacía de los derechos del capital en la totalidad del ordenamiento jurídico internacional y en las legislaciones nacionales. Las corporaciones privadas y monopólicas, poseen más y mejores derechos que los Estados, las sociedades, los seres humanos y la naturaleza.

La supremacía de los derechos del mercado por sobre los derechos humanos y los derechos de la naturaleza, y las corporaciones con mayores y mejores garantías y mecanismos de protección.

El acceso a la justicia y los derechos intermediados por la capacidad económica, en la disolución o devastación del Estado de derecho, donde el ejercicio de derechos civiles o políticos, —aquellos denominados de primera generación—, pueden ser demandados o exigidos frente al Estado y los denominados, —derechos de tercera generación—, es decir los económicos, sociales, ambientales, culturales, no pueden demandar su cumplimiento. No existe ningún derecho que no comporte obligación, tampoco puede existir un derecho que no posea exigibilidad.

De este modo el derecho neoliberal devastó, desarticuló o desintegró los sistemas jurídicos del Estado liberal y los regímenes jurídicos garantistas que en su momento significaron un avance sustancial de la humanidad.

El neoliberalismo dejó de usar el orden liberal de derechos para establecer el caos de la insatisfacción de derechos para lograr una nueva funcionalidad del Estado, en relación con el interés y el poder del capital y del mercado, se generó la devastación de los derechos en la sociedad de mercado.

Y no solo se han devastado sociedades, sino también territorios, culturas, ecosistemas, pueblos, en el ejercicio

de los derechos de las corporaciones extractivas, madereras, petroleras, mineras, de agronegocios, etc.

Todas estas formas de ocupación del capital sobre la naturaleza, desarticula flujos sistémicos, integrados, relacionales, interdependientes, que generan impactos irreversibles en los seres humanos y la naturaleza. Su terrible consecuencia es la crisis climática, la pobreza, las migraciones, el desempleo, el crecimiento urbano, etc. Y generan sin duda, las pandemias.

Y hoy, en medio y el miedo a la más reciente pandemia, nuevamente la terrible crisis de la democracia y los derechos, en donde las circunstancias sobre la legalidad, los estados de excepción, el autoritarismo, la violencia y el terrorismo de Estado, las migraciones, la discriminación, la xenofobia, el racismo, los femicidios, la persecución y eliminación de defensores, entre otros, constituyen las evidencias de esta nueva forma de la más vieja guerra, en contra de los más pobres.

Vivimos efectivamente, el tiempo de la tánatopolítica, o la política y la tragedia de la muerte.

Hoy como en ningún otro momento en la historia humana, frente a la distopía de la tragedia, el miedo y la muerte, debemos preguntarnos y actuar desde la política y los derechos por la utopía posible de la defensa de la vida de todas las vidas.

Los hechos simbólicos y los hechos políticos

Meses antes de la pandemia vivimos un conjunto de formas de movilización y resistencia que configuraron el estallido, la protesta y el levantamiento social y cultural de los pueblos latinoamericanos contra el neoliberalismo.

Haití, Puerto Rico, México, Nicaragua, Colombia, Ecuador, Chile, Venezuela, Brasil, Bolivia, Argentina, Perú, entre otros, evidenciaron la naturaleza de la crisis.

El estallido y la protesta fueron generados, en algunos casos, para exigir cambios en los regímenes políticos, caracterizados por la represión, el autoritarismo, la corrupción y el caudillismo. Determinando el momento político de mayor desencanto e incertidumbre y de crisis de legitimidad y credibilidad de la mayoría de gobiernos de distintas tendencias políticas e ideológicas y del sistema político en su conjunto.

La protesta y movilización social fueron gestadas también por el crecimiento de la pobreza, el desempleo, las medidas de ajuste, la reducción del tamaño del Estado, la precarización laboral, la reducción o eliminación de los presupuestos destinados a educación y salud, el alza del costo de los servicios públicos, el uso y acceso a los bienes públicos, su privatización o concesión, y/o ineficiencia y deterioro. Los hechos sociales de protesta y movilización suceden en una diversidad de escenarios macroeconómicos. En algunos casos los indicadores son positivos en crecimiento, pero negativos en equidad y en otros la desigualdad constituye el principal indicador. La realidad unívoca es que América Latina, luego de África, es el continente de mayor concentración de la riqueza, de menor distribución y de mayor crecimiento de la pobreza antes y después de la pandemia.

En el 2021, (según datos de la CEPAL y de otros organismos) en nuestro continente el 10% de la población más rica concentra el 71% de la riqueza, con el 8,4% de la población mundial tenemos el 32,5% de las muertes, el PIB cae al -7,7%; El desempleo crece al 10,7 %, en más de 5,4 millones de personas; 31,2 millones de personas salió del mercado de trabajo, quedaron inactivos. En América Latina la pobreza estructural alcanza a 78 millones de personas; 2,7 millones de empresas cerraron, el 20% del total; más de 209 millones de personas en pobreza.

El extremismo neoliberal aplicó un modelo en el que millones de familias tuvieron que sobre endeudarse para

satisfacer necesidades básicas, la precariedad y las carencias, así como el desamparo y la angustia, constituyeron los factores para articular un conjunto de demandas insatisfechas que anudaron un tejido, un enjambre social de insatisfacción permanente, creciente y latente que estalla. Existe en el estallido un componente en la sicología social determinado por las carencias, el miedo, la falta de oportunidades confrontada con los imaginarios virtuales de mundos fantásticos, espacios y realidades donde todo es posible. Donde el «yo» individual y de negación del otro se confronta o complementa con el «nosotros» colectivo, en la posibilidad de satisfacer o no, necesidades, deseos y sentimientos.

El neoliberalismo es también una hegemonía cultural, epistémica, lleno de significantes y significados que se interiorizan y naturalizan en los comportamientos, las costumbres y los hábitos, no solamente al dejar de ser ciudadanos para ser consumidores, sino en una cultura del tener o no tener que es hipercomunicada y difundida por las redes sociales.

Todos estos aspectos, en su conjunto, evidencian los impactos de las políticas neoliberales sobre los seres humanos y la organización social, cultural y política, son el resultado del sometimiento a las condiciones de los organismos financieros internacionales y también de la crisis de algunos modelos de gestión estatal y el monopolio e imposibilidad de acceso de la mayoría de la población a los servicios privados.

El estallido es también de carácter socioambiental por la crisis climática, los incendios de la Amazonía que sucedieron en varios países de la Cuenca Amazónica por la ampliación de la frontera agrícola y extractiva, afectando a las tierras y territorios y a la vida de los pueblos indígenas y de las comunidades locales. En el 2019, solo en Brasil, fueron deforestadas en la Amazonia 9.178 km y en el 2020 8.426 km; llegando a un promedio anual de

deforestación del 81%; En el 2020 existieron 103.161 incendios forestales, 15,6 % más que en el 2019. En el 2064 la selva tropical del sur de la Amazonia será una inmensa llanura seca, en un desierto.

Las protestas y movilizaciones, en casi todos los países, fueron determinadas esencialmente por las luchas de las mujeres en contra del patriarcado, la violencia de género, el maltrato, la exclusión, la inequidad, el acoso sexual y los femicidios.

En otros casos y países, la fuerza, identidad y cualidad del despertar de los pueblos fue determinada por los jóvenes latinoamericanos que demandaron derechos a la educación, al trabajo, a la inclusión, la expresión, la participación, a la cultura y la representación política.

El informe *World Protests 2006-2013*, realizado en 84 países, muestra cómo a partir del año 2010 las protestas se intensifican, identificando cuatro grupos de causas: justicia económica (488 episodios); crisis políticas y del modelo de democracia (376); resistencia frente a organismos internacionales o tratados de libre comercio (311); defensa de los derechos humanos y a los bienes comunes (302).

Por todo esto, es importante aproximarnos a la comprensión de estos hechos, desde un enfoque transdisciplinar que ponga en diálogo la política, la filosofía, la sociología, la antropología, la economía, la sicología y el derecho, a partir de las nuevas expresiones, sentidos y sensibilidades que expresan el *ethos* de los pueblos y las culturas en resistencia y liberación. La nueva politización de la política desde las culturas, los pueblos, los territorios y las comunidades.

Vivimos entre la utopía por el buen vivir, la democracia y los derechos frente a la distopía del miedo, la violencia y la muerte.

En América Latina y en el mundo, estamos en medio de un momento de creación contradictoria de una nueva e inédita explosión, multiplicación maravillosa de lo

que constituye el resurgir de la humanidad ya no sólo de obreros, indígenas, o campesinos sino el poder de los pueblos y las culturas en favor de la vida.

No es posible por ahora, a partir de estos hechos, avistar el porvenir final por la transformación radical de la democracia o si solo son expresiones culturales de resistencia y adaptación que pueden ser cooptadas o asimiladas. Sin embargo, nuevamente serán los pueblos los que determinen el curso de la historia y de gestar los hechos constituyentes de las nuevas formas de democracia.

Son los signos de cambio en la cultura política y en la acción politizadora de las protestas que confrontan el viejo régimen de modelos políticos formales, distantes, elitistas, decimonónicos y ajenos a modelos de democracia radical, de autorrepresentación colectiva y de inéditas formas de comunicación y participación, muy distintas del concepto y la forma orgánica de la militancia, que hoy son reemplazadas por redes locales-territoriales, descentralizadas y autogestionadas.

Sin duda, son los hechos simbólicos los que han detonado hechos políticos. Analicemos algunos fundamentos:

Es posible caracterizar algunos hechos políticos generados más por los hechos simbólicos que por su contenido político o ideológico.

Históricamente en América Latina la constitución y existencia de sujetos políticos y por tanto de su accionar nacen de su carácter experiencial que se construye en una relación de alteridad, cuya racionalidad es solidaria, identitaria y plural.

Este *ethos barroco* señalado por Bolívar Echeverría o de *formación social abigarrada* definido por René Zavaleta constituye el fundamento del origen y el destino de los estallidos sociales contemporáneos.

Y también el símbolo debe entenderse a partir de la filosofía del ser latinoamericano y de la filosofía de la

liberación desde el pensamiento de: Roig, Zea, Salazar Bondy, Dussel, Bautista entre otros.

La cosmovisión de nuestros pueblos originarios está expresada esencialmente en los mitos que transmitidos intergeneracionalmente ofrendan un legado de conocimiento a los más jóvenes cuyo mandato es mantenerlos e incrementarlos para que perviva la comunidad.

Comprender los símbolos como los lenguajes políticos actuales supone asumir sus significantes, su capacidad y posibilidad para generar reacciones, sentimientos y pensamientos.

La lectura de esos símbolos, de esos lenguajes y significados son simples, fáciles de comprender y asumir su mensaje; sin duda superan la retórica del discurso ideológico y político, muchas veces inentendible y elitista.

El discurso de los símbolos, y no de las palabras, alude a los imaginarios trascendentes y de identidad movilizadora de afectos, de memorias y de sensibilidades. Se expresan en imágenes generadas para comprender y actuar.

Los hechos simbólicos casi siempre representan hechos concretos, cotidianos, expresan en la mayoría de casos situaciones que viven cotidianamente los comunes pero que puestos en escena, en público, es decir comunicadas, tornan a los hechos ordinarios en extraordinarios, pues suman y multiplican situaciones compartidas o experiencias vividas por los muchos.

Recordando a Eliade el símbolo se caracteriza por no ser unívoco sino polivalente, no se opone al pensamiento racional, es un arquetipo colectivo que enfatiza la naturaleza social del hombre y forma una memoria popular.

El símbolo no puede ni debe ser entendido como texto sino como contexto, es decir en relación sistémica, integral, integradora de la realidad y esencialmente de la cultura. El símbolo es una expresión cultural.

El concepto de símbolo significa tirar, echar, lanzar y también comporta una acepción de poner, meter y reunir.

Precisamente el estallido social latinoamericano en sus hechos simbólicos comporta esos significados.

El arte y las culturas en la generación de hechos simbólicos y políticos

En América Latina en medio de los estallidos, los levantamientos, las protestas y las movilizaciones que suceden contra el neoliberalismo a partir del 2019, a nuestro criterio se suceden un conjunto de hechos simbólicos y políticos determinados entre la utopía y la distopía. Veamos:

La presencia de cuerpos en resistencia, desnudos, pintados, en quietud o en movimiento con lenguajes, gestos y acciones críticas. Cuerpos festivos o cuerpos torturados. Y al mismo tiempo, cuerpos en resiliencia, amorosos, generosos, sensuales, pintados convocando el encuentro con el otro, con lo otro, con lo distinto y ajeno en el encuentro y el diálogo esperanzado.

La fuerza y la ternura de ser mujer, ser joven, ser indígena, de ser y estar siendo latinoamericanos.

La polisemia de sentidos generados por la música, el teatro, la danza, el *performance*, los grafittis, e instalaciones.

La resignificación y el uso de los símbolos patrios en mensajes de protesta, irreverencia y resistencia. El rito patriótico democrático y popular.

Los códigos y mensajes generados y emitidos comunicacionalmente en contra de las narrativas del poder para naturalizar y/o criminalizar la protesta, la penalización y castigo por el uso de símbolos. El poder subversivo del símbolo.

El conjunto de hechos simbólicos sobre la paz, la no violencia, el diálogo y expresiones artísticas alternativas para enfrentar la represión. Generados en su carácter cohesionador de la protesta social.

La creación social del sentido del ser, estar, sentir y dar y la apropiación y democratización de los espacios públicos para resignificar sus usos sociales, económicos y culturales. Así como también la recuperación del sentido de lo público y de los bienes comunes.

La pedagogía social del arte como educador colectivo, el arte del asombro, de lo inusitado y lo efímero, callejero, ambulante y transitorio, en la sorpresa inesperada del gesto solidario, amoroso, tierno o violento. Y también de la ira bienhechora, de la fuerza y el poder de los pueblos en resistencia.

El sonar y llamar de tambores, en vibración colectiva, convocando el sentir y el latir de los pueblos. La dimensión espiritual y cósmica de la energía humana conectada con lo ritual y sagrado, con el rito colectivo y sanador. La recuperación de la espiritualidad como un acto político.

La significación más contundente de las protestas se constituye en las formas, contenidos e impactos de las luchas de las mujeres contra la opresión en general y no solamente en contra de los opresores varones que son funcionarios, hermanos, esposos y padres, es decir aluden al Estado, la sociedad, la familia, la religión hegemónica, es decir, en su conjunto a la cultura patriarcal.

El silencio, la memoria, el caminar y transitar, la autodeterminación y la libre determinación, de los pueblos indígenas y negros, la significación sobre sus tierras y territorios, sus derechos colectivos y la presencia digna y en calma de nuestros pueblos originarios, su sentido del ser comunidad, en el ejemplo de la vida en común sentido, de la democracia de la diversidad.

Las expresiones colectivas e individuales de afirmación y diferenciación de identidades plurales, diversas, emancipadas de comunidades GLBTIQ+.

La presencia de los ausentes y caídos, el duelo y el oficio de la memoria expresado en las artes de la imagen,

en fotografías, multimedia, testimonios, grabaciones de nuestras memorias del origen.

Los encuentros interculturales convergentes entre diversidades, de los imaginarios que afirman la búsqueda y el encuentro entre identidades.

La lengua de los pueblos pintada en los muros en los tangibles e intangibles, en aquellos que levantamos a diario y que nos impiden mirarnos y encontrarnos, o en otros, que al pasar no miramos, para ver ahora todo aquello que no quisimos ver antes.

La frescura irreverente, descomplicada, informal, adaptativa, improvisada y poderosa de la nueva estética y ética de la expresión y la creación que se burla, escenifica y ridiculiza a las élites.

El derribar de las estatuas de los conquistadores y el derrocar la colonialidad del poder y del saber, la creación de símbolos e imaginarios referentes de la heroicidad de los comunes cotidianos, de monumentos vivientes de los simples y anónimos, hoy visibilizados no en la realidad virtual sino en la realidad real.

Las nuevas formas de convocatoria, organización, participación y comunicación, espontáneas no intermediadas por partidos, medios, organizaciones o jerarquías. Los liderazgos colectivos y temporales.

Los lenguajes, códigos y símbolos que en las movilizaciones expresan el carácter local y nacional, intergeneracional, pluricultural y a la par y complementariamente su carácter global, universal, y planetario.

Los colores, las texturas, los sonidos de la maravillosa diversidad constituyente de las nuevas identidades, con actos rituales, festivos, lúdicos, gozosos, carnavalescos que celebran el tiempo que está por venir. Que se desentienden y evaden, o se asumen y comprometen.

Las expresiones éticas y poéticas de la palabra que cobra todas las formas posibles, en el grito, el susurro, el

coro, la consigna y el canto individual o colectivo. El canto por la vida, por la paz y la democracia.

Los maravillosos imaginarios escenificados sobre la vida en plenitud, el buen vivir y el convivir, la convivencia pacífica entre iguales pero diferentes.

Las iniciativas solidarias para entreayudarnos, en ollas compartidas, la preparación de la comida en común unidad, es decir en comunidad. Las formas de cuidado colectivo y comunitario de madres cuidando de sus hijos en primera fila. Las formas de cuidarnos en común.

Las formas y contenidos de los seres y los cuerpos que luego de estar cautivos se expresan en libertad, en el ejercicio del amor y el movimiento entre semejantes y distintos en esa forma de libertad que asume su humanidad.

Los miedos, la angustia, la incertidumbre, el desencanto, las dudas y las certezas, expresados en el arte sobre la fragilidad de la vida en la pandemia. Y en el arte para enfrentar a la muerte.

Todas estas expresiones del arte por la vida se desatan creativamente para enfrentar aquellas terribles formas de la necropolítica, de la tánatopolítica, de las nuevas formas de la más vieja guerra, de los nuevos mecanismos, instrumentos, tecnologías para vigilar, castigar y aniquilar: el uso excesivo de la fuerza, el uso de armas y municiones letales, la tortura, la tortura sexual, el maltrato, las desapariciones, los asesinatos, las violaciones, los miles de heridos y con lesiones oculares irreparables y los instrumentos usados para la muerte: las tanquetas, las motos, los trajes de protección y seguridad, las máscaras, el armamento, los gases, los toletes, las botas, los caballos y los perros; y los instrumentos «legales»: la criminalización de la protesta, el control y la represión mediante estados de emergencia, toques de queda aplicados desde los contenidos de la doctrina de seguridad nacional que conciben como enemigo interno u objetivo militar a los pueblos en resistencia cometiendo contra ellos delitos de lesa humanidad.

Sin duda, que también en medio de las protestas existen acciones de violencia social, hechos de violencia simbólica y acciones de hecho que afectan los derechos y los bienes, la libre movilización y circulación, o el derecho al trabajo, de ciudadanos ajenos a las protestas. Sin embargo, de asumir y constatar esta realidad, en ningún caso son, en su conjunto, acciones terroristas, delincuenciales o subversivas, aunque por excepción pueden existir casos aislados o de falsos positivos. El ejercicio del derecho a la protesta es legal y legítimo debe comportar también obligaciones sobre la paz, la democracia y los derechos. Se lo ejerce en legitimidad como expresión del poder del pueblo y como fundamento de su soberanía. Comprender esta circunstancia hace posible sentir el sentido del tránsito hacia una radical democracia de los pueblos y las culturas que resisten y transforman al viejo poder patriarcal de dominio, de exclusión y explotación.

Y evidentemente también hay que analizar y actuar desde la doctrina jurídica, el derecho internacional, los fallos de la Corte y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, para que la acción del Estado, el uso legítimo de la coacción y la fuerza y las acciones de sus aparatos de seguridad estén enmarcadas en el derecho, la constitucionalidad y el respeto a los derechos humanos en general y los derechos a la protesta en particular que en todos los casos o en la mayoría de las protestas y movilizaciones han sido violentados.

A manera de conclusiones:

Para García Linera vivimos un momento liminal en que se sabe que cierra algo, pero que no se sabe, qué se abre. El viejo modelo de libre mercado y globalización y democracia representativa tiene hoy una divergencia entre las élites; el neoliberalismo ya no dirige el sentido común, y existe un cansancio hegemónico luego de 30 años de su

vigencia en América Latina. La linealidad de la línea del tiempo histórico se ha roto, hay un tiempo suspendido, un tiempo caótico donde la historia imaginada del porvenir no existe.

Para Jorge Alemán vivimos un tiempo de contradicción entre lo real imposible, lo simbólico y lo imaginario, un desamparo sobre la existencia del otro. Donde el capitalismo es productor de subjetividad, entre el goce y el deseo, la angustia, la duda, la incertidumbre de quién puede sobrevivir, donde la lógica colectiva está determinada por la soledad común. Vivimos los nuevos fenómenos de colonización de las subjetividades por parte del neoliberalismo, el paso de la subjetividad al sujeto.

Para Gustavo Sztulwark el neoliberalismo es el gobierno de las conductas y de la potencia humana pensada como conducta empresarial. La única forma de progreso es empresarial. Todo se vive y calcula en relación al mercado. La empresa es una manera de comprensión. En el neoliberalismo, el Estado actúa creando mercado, la política pública genera mercado, para conformar la sociedad como mercado. La manera de gobierno del neoliberalismo es la falsa libertad entendida como empresarial. Es no solo una ideología sino una estructura de poder con dispositivos y mecanismos efectivos.

Walter Benjamin desarrolló la teoría crítica a partir de la crítica a la razón instrumental en la creencia de que la ciencia es neutra. En uno de sus ensayos, *La poesía de Baudelaire como crítica de la Modernidad,* señala:

> Hoy el arte, la política y la ciencia viven un momento de metamorfosis. Lo liminal o liminar (del latín *limināris*) hace referencia a una zona de pasaje, a una puerta de entrada, al origen de una zona de ambigüedad en la que algo deja de ser lo que era, para potencialmente poder transformarse en otra cosa, donde el rito es entre la magia, la religión, y la política y enfrenta el empobrecimiento de la experiencia estética cuando se le asigna a la obra de arte

un precio y no un valor. Atrofia la experiencia e imposibilita la función del arte como emancipación y liberación.

En este intento de conjeturas, que a manera de conclusiones liminares, propongo, otra de las posibles claves de interpretación acerca del sentido de las protestas, los estallidos y los levantamientos, constituyen las expresiones de nuestras fiestas de carnaval, analicemos algunos conceptos al respecto:

Para Mijail Bajtín, el carnaval era el triunfo de una especie de liberación transitoria, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Afirmaba que el carnaval era una parodia desarrollada por la cultura popular que invertía temporalmente los aspectos serios de las fiestas y cultura oficiales.

Para Umberto Eco, cuando una carnavalización inesperada y no autorizada ocurre de repente en la vida «real» cotidiana, es interpretada como una revolución. Sostenía que la participación de la cultura popular servía únicamente para reproducir el orden social establecido por las «culturas cultivadas». Esto significaba que no había ningún cuestionamiento o crítica respecto a dicho orden y mucho menos una «transgresión social».

Para Bolívar Echeverría, la diferenciación existente entre lo que sería el tiempo del arte, del juego y la fiesta, como un tiempo extraordinario o de ruptura de la cotidianidad humana y el tiempo rutinario en el cual todo ocurre de manera automática.

Intento, desde el pensamiento de Echeverría, comprender y significar a la cultura y el arte en los procesos sociales:

La cultura como el cultivo comunitario de las formas de identidad. Donde la forma de vivir esa identidad es su cuerpo y lo principal es la forma de reproducción de esas identidades. Producir y consumir cultura en lo cotidiano

es el cultivo de una identidad extendido a todo comportamiento social.

El lugar de la existencia festiva, en ruptura que rompe con el automatismo de la rutina, que genera un momento político en el cual se hace presente lo no ordinario, lo libre, que nos recuerda al ser humano como ser libre, en el comportamiento festivo, que es una mímesis de la comunidad, en donde las identidades son deconstruidas y reconstruidas al mismo tiempo.

El escenario de la fiesta que desmonta la estructura del poder y es una imaginaria revolución hecha fiesta.

El momento festivo como la forma más alta de cultura, en un momento de trance, de traslado, en que todo se esfuma para volver aparecer. En donde el ser humano se recuerda a sí mismo, que es capaz de fundar un cosmos, una comunidad, un sentido de la vida.

La experiencia estética se levanta sobre la experiencia festiva y este es el secreto del arte y la literatura en donde cultivan las formas identitarias de la comunidad.

La obra de arte como ocasión de posibilidad estética. Este malestar de la cultura (Freud) como la crisis de creación de nuevos sentidos que superen una cotidianidad que condena la sensibilidad y el sentimiento.

Un lugar en donde la cultura permita la vida buena, ligera, llevadera, no complicada. Las vanguardias culturales como generadoras de esta identidad festiva, subversiva. Las creaciones artísticas como formas para salir de la crisis que no son la industria cultural que produce y consume cultura como mercancía.

Para Gilles Deleuze en toda formación social existen dinamismos, torrentes y flujos no controlados que son políticos, estéticos o epistemológicos, ajenos a los modos de control del capitalismo. Por un lado, los modos de control explicito de represión o la aniquilación de los dinamismos sociales no alineados, o los modos de control más

sutiles y tentaculares que resignifican y recodifican todo aquello que pueda poner en peligro su hegemonía.

Interesa de modo conjetural aproximarnos al pensamiento de Deleuze en el ámbito de la filosofía de la diferencia, del movimiento, de la filosofía del devenir:

El capitalismo funciona de manera axiomática. Toda sociedad funciona por flujos, interconectados, trasmitiéndonos significados de modo permanente, toda sociedad es una configuración de flujos impredecibles, imprevisibles, son algo nuevo. Frente a estos flujos el capitalismo opera dispositivos para resignificarlos, desterritorializarlos, desconstituirlos, expropiarlos. Siempre que existe algo nuevo, el capitalismo pretende hacerlo suyo.

El problema es cuando algo que es tan dinámico y novedoso hace que sea imposible de ser controlado. Así el capitalismo utiliza sus máquinas de guerra para eliminarlos cuando no puede controlarlo, o cuando si puede, mediante el uso de máquinas o dispositivos semióticos para imponer sentidos y valores del capital, el arte y la cultura son los más eficazmente usados con ese propósito.

Por eso, toda obra de arte revolucionaria, trata de crear un dispositivo productivo, experimental, transformador, que se diferencie del arte clásico que es interpretativo, conservador.

En una producción transformadora entre la Ontología, la Semántica y la Estética. La relación entre el desarrollo del pensamiento y la vida.

Y en esa relación entre pensamiento y vida, generar otra metafísica que nos permita restablecer la relación con la naturaleza para favorecer y repotenciar nuestras fuerzas vitales que superen las determinaciones de la muerte o lo que Freud denomina la dimensión de Tánatos, el Dios de la Destrucción.

Para Bergson, la vida es el proceso de la diferencia, de lo indeterminado, de lo imprevisible, donde no existe lo

universal sino lo accidental, lo nuevo; la vida es un fluir de cosas divergentes incontrolables. Es una suerte de crítica de la dialéctica de Hegel, pues la vida es la diferencia, es una alteración permanente, de carácter indómito, libre, divergente. Es un fluir que no puede ser disciplinado y controlado como lo decía Foucault. O reivindicar la vida como valor supremo, como afirmaba Nietzsche.

Para Deleuze, de lo que se trata es de distribuir elementos dispares en una multiplicidad:

La representación tiene un solo centro, a diferencia del movimiento que tiene una multiplicidad de centros y perspectivas. Esta es la lógica del sentido, o la teoría del significado. Es decir, la simultaneidad del devenir, para actuar entre los sentidos divergentes a la vez, para funcionar entre diferencias.

Es la Lógica de la Sensación, o el concepto de figura como la paradoja de relacionar dos formas, una estética de trabajar entre las formas.

Es la representación de un objeto, si genero una ruptura, creamos un sistema de producción estético que transforma. Romper el sentido unívoco de la forma. Entre dos formas una interforma o figura.

Finalmente, para lograr una aproximación con rigor a Deleuze, una de las claves esenciales posibles constituye el concepto de rizoma, desarrollado por Deleuze y Guattari que toma un término proveniente de la botánica, para definir un modo de conocimiento determinado por su multiplicidad.

> El rizoma está relacionado con un mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas, con sus líneas de fuga. El rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no significante, sin general, sin memoria organizadora o autómata central, definido únicamente por una circulación de estados. Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, intermezzo. Tiene como tejido la conjunción.

Algunas de las características que definen a los sistemas rizomáticos:

Cualquier punto se puede conectar con cualquier otro y debe serlo;

La multiplicidad, no tiene ni sujeto ni objeto, sino determinaciones, tamaños, dimensiones, que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza —a medida que aumenta sus conexiones—;

La ruptura asignificante, un rizoma puede ser roto, interrumpido en cualquier parte, pero siempre recomienza;

La cartografía y calcomanía, un rizoma no responde a ningún modelo estructural. Es ajeno a la idea de eje genético a partir del cual se organizan estadios sucesivos. Es mapa y no calco, pues está orientado hacia una experimentación que actúa sobre lo real. No reproduce un inconsciente cerrado sobre sí mismo, lo construye, lo trasforma.

Las características del rizoma: variación, ruptura, captura, sistema acentrado, no jerárquico, no significante, no empieza ni acaba, siempre se da en las cosas, en el intersticio, no se trata de interpretar sino de experimentar. Salir de uno para estar en otros.

Para Deleuze, una sociedad está compuesta por un sistema de fuerzas que actúan las unas con las otras, un sistema de fuerzas interconectadas, una suerte de atomismo de red. No se trata de anular la otra fuerza sino de articularse y complementarse con la otra. De manera diferencial, creando intersticios, relaciones entre ellas. Una convergencia de fuerzas.

Para develar el uso maniqueo que busca justificar la acción represiva de los Estados de la denominada «revolución molecular disipada» concepto desarrollado por el entomólogo chileno Alexis López y profusamente difundido y promovido por algunas de las fuerzas armadas y policiales de varios países latinoamericanos. Para comprender lo oculto de esta falsa teoría, analicemos algunos

de los contenidos que definen el concepto de «revolución molecular» de su creador Félix Guattari:

Se define lo molecular en relación con la micropolítica, en el sentido orgánico, respecto de una parte, no del todo; se constituye como unidad mínima, más no última, es un cuerpo de acciones no orgánico, ni jerárquico, se activa y funciona como una máquina del deseo y es una suerte de esquizofrenia social que huye y escapa del orden.

Se define lo molar, en diferencia de lo molecular, en la macropolítica, porque lo molar es un conjunto que contiene una cantidad inmensa de moléculas, es por tanto una totalidad integrada; es un sistema que posee relaciones de significado; tiene una estructura, un plan, una organización u orden (cultural, político, institucional, religioso); se estructura como un cuerpo codificado, estructurado, organizado y es ejecutado por la maquinaria y los dispositivos del Estado, genera una suerte de paranoia social en el delirio sobre la perfección del orden, y/o es también el delirio sobre la persecución de las estructuras del orden establecido. Opera en relación con el racismo, la discriminación, la homofobia, la superioridad étnica, entre otras. Desde estas concepciones activa formas de fascismo o neofascismo.

Guattari concibe la revolución molecular, como la revolución del deseo o del deseo como revolución y la revolución como potencia. Así, diferencia lo micro y lo macro, el cuestionamiento al sentido y la existencia de la autoridad, la búsqueda y la generación de procesos de transformación, más no de la toma del poder; postula la existencia en estos procesos de un comunismo individualista que en esencia es deconstructivista, que son característicos por una horizontalidad sin líder, de grupos que se activan sin partido y que actúan en ambivalencia en medio del caos y el orden.

Para Guattari, la revolución molecular es la revolución de las singularidades desde las particularidades: lo

íntimo, la familia, la casa, nuestro interior, que implica un autoconocimiento un autoconvencimiento, del proceso de transformación, asumido como personal y propio. Diferentes en esencia de los procesos políticos e ideológicos generados desde las estructuras, pues aluden a nuestra condición del ser y desde allí activan mecanismos de interacción de encuentro, de identidades entre grupos de afecto, de deseos de trasformación compartidos.

Para este autor, estos hechos son una percepción sobre la realidad, por tanto, no son una ideología, son una percepción. Surgen desde el inconsciente, tienen una incidencia afectiva y siempre poseen la característica de estar en insatisfacción permanente, cambiante, transformadora. Constituyen la creación del deseo en su potencia, el deseo como revolución en potencia.

Guattari, identifica en estos procesos: La ecología de la naturaleza; la ecología social y la ecología del ser.

Para concluir con esta forma de poner en diálogo y confrontación a distintos pensadores latinoamericanos y europeos, en clave decolonial y desde algunos de los contenidos de la Filosofía de la Liberación, y de la Filosofía del Ser Latinoamericano, al analizar el pensamiento acerca del rizoma, constatamos que sus contenidos y relaciones, están milenariamente descritos en la cosmovisión de nuestros pueblos y culturas originarias y se refieren a los principios de complementariedad: al respetar a todos, somos el común sentido, en que los pensamientos son parte del sentimiento y el trabajo, es la fiesta que da felicidad. Al existir en el aquí y en el hoy o Yanan Tinkuy, para coexistir en el más profundo encuentro entre humanos y animales, porque si no somos uno, somos ninguno. Hasta llegar al Taypi o punto de encuentro para ser el nosotros en comunidad.

Para el pueblo Nasa, el tejido representa la cosmovisión, la cosmogonía y cosmología que los identifica como cultura, en la visión sobre como los diseños que se tejen,

sus símbolos y sentidos, activan una memoria e identidad del origen y el porvenir y por tanto en sus tejidos, los Nasa tejen la comunidad. Estas comunidades de sentidos, de saberes, de quereres y de poderes.

Entre la crisis de la democracia y la pandemia, sobrevivimos en incertidumbre, en el pensar, el ser y el estar siendo latinoamericanos en el devenir, entretejiendo encuentros festivos hacia lo común, entre movimientos divergentes hacia la configuración convergente y plural.

En medio de la pandemia, las culturas y los pueblos evidencian nuevamente su poder de resistencia y de contrahegemonía cultural, por el derecho de vivir en paz. Por la producción y reproducción de la vida son capaces de crear y disputar a los sentidos que el capital y el mercado imponen, mediante el imperio de los sentidos mediáticos del poder del espectáculo y la banalidad.

En el estallido existe la insurgencia del sentido de lo que nos es común, el nacimiento de nuevas formas, contenidos y sujetos del quehacer político. La política por otros medios, la política para otros fines. La política para la vida. Es el arte por la vida de todas las vidas, los hechos que nos hacen sentir, pensar y actuar; de los pueblos que se hacen dignos para ser libres.

Vivimos un tiempo, entre lo propio y lo ajeno, lo simbólico y lo político. En el como representar el devenir del sujeto histórico. En producir el arte que altere los sentidos de la estética, de la ética, de la espiritualidad y de la política. En la novedad del estallido o la reiterada simulación e impotencia al no crear algo nuevo o del vivir de un espejismo ilusionado de carnaval, que recrea pero no transforma.

Afirmamos el poder de la vida por sobre el capital y el mercado, la defensa de la vida de todas las vidas, en la creación de hechos simbólicos que generan hechos políticos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aínsa, Fernando (1999). *La reconstrucción de la utopía*, Del Sol, Buenos Aires.

Alemán, Jorge (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*, Editorial Grama, Buenos Aires, Argentina.

Aguilar, Juan (2010). *Entre la retórica de lo nuevo y la persistencia del pasado: la Corte Constitucional y los estados de excepción*. Iuris dictio.

Bajtin, Mijaíl (1985). *El problema de los géneros discursivos*, Editorial Siglo XXI, México.

Barnach-Calbó, Ernesto (2006). *Utopía y Cuestionamiento de la Conquista*, Cuadernos de América.

Benjamin, Walter (2019). *Capitalismo como Religión*, Editorial UBA, Buenos Aires, Argentina.

—— (2001). *Sobre algunos temas en Baudelaire*, Ediciones Coyoacán, México.

Bernasconi, Robert (1998). «Hegel at the Court of the Ashanti». In *Hegel after Derrida*, ed. Stuart Barnett, Routledge, London.

Bergson, Henri (1963). *La energía espiritual,* en *Obras Escogidas*, Editorial Aguilar, Madrid, España.

Cantú, Francesca (2002). *América y utopía en el siglo XVI*, Cuadernos de Historia Moderna, Anexos, Universidad de Roma Tre.

Cioranescu, Alexandru (1972). *L'Avenir du Passé: Utopie et littérature*, Gallimard, París.

Candia Baeza, Cristian (2011*). Filosofía, identidad y pensamiento político en Latinoamérica, Polis*, Revista Latinoamericana.

Cepal (2021). Estudio Económico de América Latina y el Caribe, Santiago de Chile.

Cuadrado Alvarado, Alfonso (2011). *Utopías y Distopías de los Medios Digitales*, Facultad de Ciencias de la Comunicación. Universidad Rey Juan Carlos.

Deleuze, Guilles (1999). *Conversaciones*, Editorial Pretextos, Valencia, España.

Dussel, Enrique (2007). *Política de la liberación. Historia mundial crítica*. Madrid, Editorial Trotta.

—— (2001). «Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)». En Mignolo, Walter (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo/Duke University.

Eco, Umberto (1989). *Los marcos de la libertad cómica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Echeverría, Bolívar (2011). *Discurso Crítico y Modernidad*, Ediciones desde Abajo, Bogotá, Colombia.

——, (2001). *El juego, la fiesta y el arte*, Ensayos, Editorial de la UNAM, México.

Eliade, Mircea (1984), *El mito del eterno retorno*, Editorial Planeta, Barcelona, España.

Eudave Eusebio, Itzá (2016), *Invención, Colonización y Memoria Indígena en la narrativa de Fray Bernardino de Sahagún*, Diálogo Andino, Universidad Nacional Autónoma de México.

García Linera, Álvaro (2020). Discurso en la Universidad del Rosario, Argentina.

Gómez Santibáñez, Guillermo (2017). *La resistencia indígena: memoria contra el olvido*, cielac, Centro Interuniversitario de Estudios Latinoamericanos y Caribeños, Nicaragua.

Giraldo Jaramillo, Natalia (2010). *Camino en Espiral el territorio Sagrado de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, Universidad Nacional Autónoma de México.

Guattari, Félix (2017). *La revolución molecular*, Ministerio de Educación y Cultura de España.

Habermas, Jürgen (2010). *El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos*, Diánoia.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968). *Gesammelte Werke*, Meiner, Hamburg.

Hinkelammert, Franz (2005). *Hacia una economía para la vida*. Ediciones DEI, San José, Costa Rica.

—— (2017). *Antología Esencial*, clacso, Buenos Aires.

Informe sobre las movilizaciones mundiales, (2019). Friedrich Ebert Stiftung, Alemania.

Lander, Edgardo (2002). *La utopía del mercado total y el poder imperial*, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Universidad Central de Venezuela, 2002.

Lovelock, Jim (1985). *Gaia una nueva visión de la vida sobre la tierra*, Ediciones Orbis, Barcelona, España.

Mannheim, Karl (1966). *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid.

Martorell Campos, Francisco (2015). *Transformaciones de la Utopía y la Distopía en la Postmodernidad*, Universidad de Valencia, España

Moraes Valença, Márcio (2013). *La justicia Social y la utopía dialéctica*, Departamento de Políticas Públicas-Universidade Federal de Rio Grande do Norte.

Moreno Yánez, Segundo (1981). *Elementos para un análisis de la sociedad indígena en la Audiencia de Quito*, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, Ecuador.

Moro, Tomás (1931). *The English Works of Sir Thomas More*, vol. I, Eyre and Spottiswoode, Londres.

Nozick, Robert (1991). *Anarquía, Estado y Utopía*, trad. R. Tamayo, FCE, Buenos Aires.

Orwell, George (1946). «Wells, Hitler and the World State», en *Critical Essays*, Morrison & Gibb, Londres/Edimburgo.

Pro, Juan (2021), *Realidades y utopías en la construcción del Estado nacional*, icsoh, conicet, Universidad Nacional de Salta, Argentina.

Quijano, Aníbal (2001). «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina». En Mignolo, Walter

(Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo/Duke University, Buenos Aires.

Roig, Arturo Andrés (1987). *Utopías en el Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito.

Rodríguez Ravera, Tania (2017*). Sistema Mundo Moderno, Colonialidad y Estados Nacionales en América Latina*, Universidad Federal de la Integración Latinoamericana-unila, Brasil.

Rubio, Alicia (2006). *Distopías Latinoamericanas e imaginarios sociales*, clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.

Tillich, Paul (1982). «Crítica y justificación de la utopía», en F. E. Manuel (comp.), *Utopía y pensamiento utópico*, Espasa, Madrid.

Torres Galarza, R, (2018). *El sentido de lo común*, Pensamiento Latinoamericano, clacso, Buenos Aires.

——, (2021). *Nosotros y Ellos, Los derechos de los Pueblos Indígenas ente el Estado colonial y el Estado neoliberal, hacia el Estado plurinacional*, Sur Editores, Quito Ecuador.

Vega Bendezú, Mauro (2011). *Entre la Utopía Andina y la Utopía Republicana*, Universidad del Valle, Universidad de Zaragoza.

Artículos de referencia escritos por el autor

Torres Galarza, Ramón (1996). «El derecho urbano y los derechos ciudadanos», en Revista *Hábitat*, México.

—— (1998). «Las autonomías entre lo local y lo global», en Ecuador Debate.

—— (1998). «Para vivir la diversidad», en revista íconos, flacso, Ecuador.

—— (1999). «Globalización y diversidad», en revista de la Red Mexicana de Abogados, México.

—— (2001). «Justicia Ambiental y defensa de los nuevos derechos ambientales culturales y colectivos en América Latina», Naciones Unidas y UNAM, México.
—— (2020). «Justicia Social en Iberoamérica, El derecho la exclusión y la desigualdad», Universidad Carlos III de Madrid, Universidad Santiago de Cali, Editorial Dike.
—— (2021). «La Pandemia, el neoliberalismo y la devastación de la democracia. Los hechos simbólicos que generan hechos políticos», Universidad de Sao Paulo, PROLAM.
—— (2021). «La ley de Origen del pueblo arhuaco», Especial para el periódico *El Espectador*, Colombia.

ÍNDICE

A manera de introducción 7

1. Memoria del origen 11

2. Memoria de la conquista 23
El derecho de conquista 27
La Resistencia indígena 29
El Estado colonial y los derechos 32
Los derechos ambientales, el derecho a transformar conservando 36
Los derechos culturales, entre lo propio y lo ajeno 38

3. Memoria del Presente 43
El Estado neoliberal 43
La doctrina del enemigo interno, los estados de excepción y la revolución molecular disipada 46
La doctrina del enemigo interno 46
Los estados de excepción 47
La denominada revolución molecular disipada como estrategia contra los movimientos sociales 49
Acerca de la psicología social en el neoliberalismo 51
El neoliberalismo y la devastación de una totalidad integrada 53
La sociedad, el Estado, los derechos y la democracia 63

4. Memoria del Porvenir 67
América Latina, la utopía posible 67
Acerca de la utopía en general 67
La Utopía y la Conquista 78
La utopía del mercado total 79
La utopía y la ciudad 81

La utopía andina y republicana 87
La utopía de la comunidad 91
Comunidades Intencionales Utópicas 94
La Utopía de la integración 96
Preámbulo de la Constitución Venezolana de 1999 107
Carta del Pepe Mujica a Lula 108
Consenso de Brasilia 111
La Utopía Digital 113
Distopía e Inteligencia Artificial 115
La utopía y la distopía de la biopolítica y la psicopolítica 117
La utopía, la distopía y el ser latinoamericano según ChatGPT 119
Acerca de la Distopía 123
Distopías Latinoamericanas 125
Pensar el sentido del ser latinoamericano, entre la utopía y la distopía, la memoria y el porvenir 135
Los hechos simbólicos y los hechos políticos 137
El arte y las culturas en la generación de hechos simbólicos y políticos 143
A manera de conclusiones 147

Referencias bibliográficas 157

El sentido del ser
entre la Utopía y la Distopía
se imprimió en el mes de noviembre de 2023
en los talleres de la Fundación Imprenta de la Cultura
Guatire, estado Miranda, Venezuela.
Son 2.000 ejemplares

Monte Ávila Editores se complace en poner al alcance de sus lectores *El sentido del ser latinoamericano: entre la utopía y la distopía* de Ramón Torres Galarza. Oigamos a su autor: «Sin duda que se trata de un ensayo provisional, liminal, en momentos de la más profunda devastación del ser y su comunidad, generada por la lógica y el interés autodestructivo del neoliberalismo. Este, al morir, se adapta o reconstituye no solamente como una doctrina económica o política, sino esencialmente como una forma de dominación cultural al consolidar un imperio sobre el sentir, el pensar y el hacer; que altera, desarticula o elimina nuestras formas de ser, estar y dar. (…) De allí que lo relacional entre la utopía y la distopía transite vericuetos, caminos y laberintos que, por ahora, no pueden ser descifrados sino analizados. Pues aún las alternativas frescas, innovadoras, transformadoras, conviven con el desencanto, el miedo y la incertidumbre, y que, sin embargo, aún persisten en la construcción de horizontes esperanzados sobre lo posible y lo necesario, sobre la permanente intuición de la novedad en la historia, para convocar y articular el sentido de lo común, la potencia identitaria del ser y la construcción del poder de los comunes. Pues hoy son posibles y emergentes las nuevas formas y contenidos para pensar y hacer la política en América Latina, a partir de la resignificación de la utopía sobre lo común, cuya amplitud y profundidad logre revivir a nuestras democracias agónicas, heridas de muerte por la necropolítica del neoliberalismo distópico que, en su intento de imponer el reino del capital, ha devastado la naturaleza, el Estado, la democracia y los derechos».

Ramón Torres Galarza (Ecuador, 1960)
Poeta y escritor. Doctorado en Derecho, con licenciatura en Ciencias Sociales, maestría, posgrados y estudios superiores en Sociología, Antropología, Derechos Humanos, Derecho Internacional, estudios de África, Gobernabilidad y Gerencia Política. Docente e investigador (en distintos períodos) en universidades del Ecuador (Católica, Internacional, Flacso) y latinoamericanas: profesor emérito de la Escuela Latinoamericana de Medicina, profesor honorario de la Universidad Militar Bolivariana de Venezuela, investigador invitado del Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) y profesor honorario del Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador (IAEN). Fue embajador del Ecuador en Venezuela y embajador itinerante para temas estratégicos, nombrado por Rafael Correa durante su presidencia. Consultor, asesor y coordinador en varios organismos internacionales.

9 789800 123638

IMPRESO EN TIEMPOS DE GUERRA ECONÓMICA CONTRA VENEZUELA

MONTE ÁVILA EDITORES LATINOAMERICANA

Gobierno Bolivariano de Venezuela | Ministerio del Poder Popular para la Cultura

BATALLA NAVAL DEL LAGO DE MARACAIBO

[2022 - 2030]