



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN**

**LA CRISIS DEL POSITIVISMO LÓGICO Y LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR DE
BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS: ELEMENTOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE
UNA NUEVA CULTURA POLÍTICA EMANCIPATORIA DESDE LAS
COMUNIDADES AUTÓNOMAS INDÍGENAS EN MÉXICO**

TESIS Y EXAMEN PROFESIONAL

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA**

PRESENTA

CHRISTIAN JAVIER CASTRO MARTINEZ

ASESOR: Mtro. SILVESTRE CORTÉS GUZMÁN

NOVIEMBRE 2014

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Edo. de México



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

Rememoro 2 ó 3 desalojos (acción realizada mediante la fuerza pública) en colonias conformadas por paracaidistas o invasores en las que mi madre estuvo presente; en una de ellas participé, quizás a la edad de 6 años. Vivíamos en una casa construida con maderos, laminas y piso de tierra; algunas veces convivíamos con serpientes y alacranes. En una ocasión, mientras defendíamos nuestro derecho a un hogar digno, arribaron decenas de granaderos y nos desahuciaron violentamente; muchas de nuestras pertenencias se extraviaron: radiograbadora, cobijas, lámparas, material de construcción (algunas familias ya habían erigido casas de concreto), etc. Evoco el llanto de mi madre, su indignación, su enojo y sus ganas de seguir luchando.

Asimismo, el barrio donde nací y crecí fue construido a través de invasiones (década de los 70s) en las que el papel de la mujer fue fundamental. Lo anterior queda respaldado en los archivos que mi compañera Sarah Farr (Investigadora) ha recopilado sobre la historia de Santo Domingo.

Mi madre siempre ha luchado, para ella.

De la ética mi padre, para él; de amor y solidaridad mis hermanos, para ellos.

“No habría posibilidad de reelaborar una cosa según el deseo si el mundo fuera cerrado, llenos de hechos fijos e, incluso, consumados. En lugar de ello hay simplemente procesos, es decir, relaciones dinámicas, en las que lo que ha llegado a ser no se ha impuesto totalmente. Lo real es proceso, y éste es la mediación muy ramificada entre presente, pasado no acabado y, sobre todo, futuro posible.”

ERNST BLOCH, El principio esperanza

“La realidad histórico-política, por constituir una construcción de los sujetos sociales, imposibilita que la relación con ella se limite a esquemas conceptuales de explicación. Más bien la relación descansa en la necesidad de dar cuenta de las opciones de viabilidad para los diferentes sujetos: relaciones que se reflejen en el momento en que la realidad potencial es transformada en realidad material mediante proyectos que, simultáneamente, se apropian del presente y lo potencial hacia el futuro. De lo que concluimos que lo específicamente gnoseológico de lo político es su función para reconocer lo potencial; por eso su relación con la realidad no es, *stricto sensu*, un correlato por cuanto aquella todavía no está dada.”

HUGO ZEMELMAN, Los horizontes de la razón

“Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos.
Eran sociedades no sólo antecapitalistas, como se ha dicho, sino también *anticapitalistas*.
Eran sociedades democráticas, siempre.
Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales.
Yo hago la apología sistemática de las sociedades destruidas por el imperialismo.
Ellas eran el hecho, ellas no tenían ninguna pretensión de ser la idea; no eran, pese a sus defectos, ni detestables ni condenables. Se contentaban con ser. Ni la palabra *derrota* ni la palabra *avatar* tenían sentido frente a ellas. Conservaban, intacta, la esperanza.”

AIMÉ CÉSAIRE, Discurso sobre el colonialismo

TABLA DE CONTENIDOS

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS.....	I
INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO I. EL POSITIVISMO COMO MODELO HEGEMÓNICO DE REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICO.....	12
1. LA VISIÓN HEGEMÓNICA DE LA EPISTEMOLOGÍA	12
A. DEFINICIONES, OBJETOS Y TIPOS DE EPISTEMOLOGÍAS	13
B. PROBLEMAS Y UTILIDAD DE LA EPISTEMOLOGÍA.....	14
C. EL POSITIVISMO COMO MODELO HEGEMÓNICO DE REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA. 16	
a) El Empirismo Inglés: Bacon, Locke y Hume.....	17
b) La Crítica de la razón pura de Kant	20
c) La Filosofía Positiva: Augusto Comte.....	21
d) El Tractatus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein.....	23
2. EL POSITIVISMO LÓGICO	26
A. DEFINICIONES E INTEGRANTES	26
B. FUNDAMENTOS DEL POSITIVISMO	27
a) Rechazo a la metafísica	27
b) Clasificación de las proposiciones	28
c) La ciencia unificada	29
d) Principio de verificación	30
e) Fisicalismo.....	30
f) Ética.....	31
g) Función de la Filosofía	31
h) El método hipotético deductivo.....	32
3. LA CRISIS DEL PARADIGMA POSITIVISTA.....	34
A. LA TEORÍA CRÍTICA.....	34
a) Teoría Tradicional y Teoría Crítica. Max Horkheimer	36
b) La Epistemología y la disputa del Positivismo. Theodor Adorno	38
c) El pensamiento unidimensional. Herbert Marcuse	40
B. LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA	41
a) La Lógica de la investigación científica: Karl Popper	41
b) La estructura de las revoluciones científicas: Thomas Kuhn.....	43
c) Los Programas de investigación Científica: Imre Lakatos	45
C) EL PENSAMIENTO COMPLEJO: EDGAR MORIN	47
D. OTRAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO: MILLS, ALTHUSSER Y TOURAINE	50
4. NUEVAS PROPUESTAS EPISTEMOLÓGICAS.....	56
A. EPISTEMOLOGÍAS DEL NORTE	56
a) Instrumentalismo predictivo	57
b) Convencionalismo.....	57
c) Análisis retórico	58
d) Fenomenología.....	58
e) Epistemología Evolucionista	59
f) Instrumentalismo Cognitivo.....	59
B. EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR.....	60
a) Ética y política de la Liberación. Enrique Dussel.....	61
b) Decolonialidad del poder y eurocentrismo. Aníbal Quijano	65

CAPITULO II. LAS EPISTEMOLOGÍA DEL SUR: BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS.

.....	72
1. GLOBALIZACIÓN CONTRAHEGEMONICA DESDE ABAJO.	73
A. GLOBALIZACION CONTRAHEGEMÓNICA DESDE ABAJO.....	73
B. POSMODERNIDAD DE OPOSICIÓN.....	79
C. EL CONTRATO SOCIAL DE LA MODERNIDAD.....	82
D. LA CRISIS DEL CONTRATO SOCIAL DE LA MODERNIDAD.....	88
E. DEMOCRACIA DE ALTA INTENSIDAD.....	90
2. CONTRA EL DESPERDICIO DE LA EXPERIENCIA. LA RAZÓN COSMOPOLITA	97
A. CRÍTICA DE LA RAZÓN IMPOTENTE.....	98
B. CRÍTICA DE LA RAZÓN ARROGANTE.....	98
C. CRÍTICA DE LA RAZÓN METONÍMICA.....	99
a) Sociología de las Ausencias.....	100
Monocultura del saber y del rigor-Ecología del saber.....	101
Monocultura del tiempo lineal-Ecología de las temporalidades.....	104
Lógica de la clasificación social-Ecología de los reconocimientos.....	106
Lógica de la escala dominante-Ecología de las transeescalas.....	108
Lógica productivista-Ecología de las productividades.....	110
D. CRÍTICA DE LA RAZÓN PROLÉPTICA Y LA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS.....	111
a. Sociología de las Emergencias.....	112
b. El proceso de Traducción. Hermenéutica Diatópica.....	114
E. COSMOPOLITISMO SUBALTERNO E INSURGENTE.....	118
3. CONOCIMIENTO-REGULACIÓN Y CONOCIMIENTO-EMANCIPACIÓN	122
A. DEL PENSAMIENTO ABISMAL AL PENSAMIENTO POSABISMAL.....	124

CAPÍTULO III. ELEMENTOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA POLÍTICA EMANCIPATORIA DESDE LAS COMUNIDADES AUTÓNOMAS EN MÉXICO

.....	127
1. CRÍTICA A LA CULTURA POLÍTICA. HACIA UNA CULTURA POLÍTICA EMANCIPATORIA	127
A) DE LA CULTURA POLÍTICA CÍVICA A LA CIUDADANÍA CULTURAL COSMOPOLITA.....	128
B) DE LA DEMOCRACÍA LIBERAL REPRESENTATIVA A LAS AUTONOMÍAS.....	133
a) El Derecho de los pueblos a la Libre Determinación.....	136
b) ¿Qué son las Autonomías?.....	138
c) El debate sobre las autonomías: Propuestas y tipologías.....	141
C) DEL PLURALISMO LIBERAL AL MULTICULTURALISMO EMANCIPATORIO-PROGRESISTA. HACIA UN ESTADO PLURINACIONAL.....	148
D) DE LA LEGALIDAD DEMOLIBERAL A LA LEGALIDAD COSMOPOLITA (PLURALISMO JURÍDICO).....	154
E) DE LOS SISTEMAS OFICIALES EDUCATIVOS A LA EDUCACIÓN POPULAR Y COMUNITARIA.....	160
F) DE LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA A LA PRODUCCIÓN NO CAPITALISTA (ECONOMÍAS SOLIDARIAS, COOPERATIVAS Y PROYECTOS ALTERNATIVOS).....	165
G) DE LOS MEDIOS MASIVOS DE COMUNICACIÓN A LOS MEDIOS ALTERNATIVOS DE COMUNICACIÓN (LAS RADIOS COMUNITARIAS Y CIUDADANAS).....	169
2. EXPERIENCIAS AUTONÓMICAS INDÍGENAS EN MÉXICO.....	174
A. RADIAGRAFÍA DE CHERÁN (Las autodefensas del pueblo de Cherán).....	174
a) El pueblo purépecha en rebeldía.....	175
b) Crímenes y talamontes.....	178
c) La autodefensa en Cherán.....	179
d) De las barricadas a la autonomía.....	183

B. La historia a contrapelo de Chiapas, el EZLN (Las escuelas autónomas zapatistas) ...	184
a) Causas y factores de la rebelión zapatista en Chiapas.	191
b) Lo político en las comunidades autónomas zapatistas.....	194
c) La experiencia pedagógica en la comunidades autónomas zapatistas.	197
C. EL MUNICIPIO DE SULIAA' (Radio Ñomndaa en Xochistlahuaca)	202
a) Xochistlahuaca en movimiento	206
b) La política y lo político. El conflicto del año 2000 en Xochistlahuaca.....	214
c) Construyendo autonomía.	215
d) La radio comunitaria en el municipio de Suliaa'	216
CONCLUSIONES GENERALES.....	220
ANEXO A	224
ANEXO B	232
ANEXO C.....	240
ANEXO D	248
ANEXO E	254
ANEXO F.....	260
BIBLIOGRAFÍA.....	270
OBRAS LITERARIAS	276
HEMEROGRAFÍA	276
TRATADOS INTERNACIONALES Y DECLARACIONES.....	278
ANUARIOS ESTADÍSTICOS.....	278
TESIS.....	279
LIBROS ELECTRÓNICOS.....	279

TABLA DE ESQUEMAS Y MAPAS

ESQUEMA 1: REPRESENTACIÓN EQUEMÁTICA DE LA UTILIDAD, OBJETOS Y DEFINICIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA.	16
ESQUEMA 2: JUICIOS SINTETICOS A PRIORI.	21
ESQUEMA 3: JERARQUIZACION DE LAS CIENCIAS.	22
ESQUEMA 4: CUATRO FUENTES INTEGRANTES DEL POSITIVISMO COMO MODELO DE REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICO.....	25
ESQUEMA 5: FUNDAMENTOS DEL POSITIVISMO LÓGICO.....	33
ESQUEMA 6: CRISIS DEL PARADIGMA POSITIVISTA.....	55
ESQUEMA 7: EPISTEMOLOGIAS DEL NORTE.....	60
ESQUEMA 8. ETICA Y POLITICA DE LA LIBERACION.....	65
ESQUEMA 9: RELACIONES DE PODER.....	68
ESQUEMA 10: PATRON DE PODER MUNDIAL.....	69
ESQUEMA 11: GLOBALIZACIÓN CONTRAHEGÉMICA.....	78
ESQUEMA 12: LA POSMODERNIDAD DE OPOSICION.....	80
ESQUEMA 13: EL CONTRATO SOCIAL DE LA MODERNIDAD.....	87
ESQUEMA 14: DEMOCRACIA DE BAJA INTENSIDAD.....	96

ESQUEMA 15: DEMOCRACIA DE ALTA INTENSIDAD.....	96
ESQUEMA 16: LA CRITICA DE LA RAZÓN INDOLENTE.....	113
ESQUEMA 17: PROCESO DE TRADUCCION. HERMENEUTICA DIATOPICA.....	117
ESQUEMA18: COSMOPOLITISMO SUBALTERNO E INSURGENTE.....	121
ESQUEMA 19: CONOCIMIENTO-REGULACION Y CONOCIMIENTO-EMANCIPACION.....	124
ESQUEMA 20: DEL PENSAMIENTO ABISMAL AL PENSAMIENTO POSABISMAL	126
ESQUEMA 21: CIUDADANIA CULTURAL DESDE LA SOCIEDAD CIVIL INCIVIL.	133
ESQUEMA 22: ¿QUÉ SON LAS AUTONOMÍAS?	141
ESQUEMA 23: EL DEBATE SOBRE LAS AUTONOMÍAS. PROPUESTAS Y TIPOLOGÍAS.....	147
ESQUEMA24: DEL PLURALISMO DEMOLIBERAL AL MULTICULTURALISMO-PROGRESISTA. HACIA UN ESTADO PLURINACIONAL.....	153
ESQUEMA25: DE LA LEGALIDAD DEMOLIBERAL A LA LEGALIDAD COSMOPOLITA (PLURALISMO JURÍDICO)	159
ESQUEMA 26: LA EDUCACION PUPULAR Y COMUNITARIA	164
ESQUEMA 27: PRODUCCION NO CAPITALISTA. ECONOMIAS SOLIDARIAS, COOPERATIVAS Y PROYECTOS ALTERNATIVOS.....	168
ESQUEMA 28: MEDIOS ALTERNATIVOS DE COMUNICACIÓN. RADIOS COMUNITARIAS Y CIUDADANAS	173
ESQUEMA 29: LA POBLACION INDIGENA EN CHERAN	175
MAPA 1: MUNICIPIO DE CHERAN Y BARRIOS. LOCALIZACION DE LAS FOGATAS.....	182
ESQUEMA 30: RESOLUCION ELECTORAL EN CHERAN.....	184
MAPA 2: UBICACIÓN GEOGRAFICA DE LOS CARACOLES ZAPATISTAS	195
ESQUEMA 31: ORGNIZACION POLITICA EN UN CARACOL ZAPATISTA	196
ESQUEMA32: CARACOLES ZAPATISTAS Y NUMERO APROXIMADO DE ESCUELAS, ALUMNOS Y PROFESORES CORRESPONDIENTES A SUS SISTEMAS DE EDUCACIÓN AUTÓNOMAS.....	201
MAPA 3: MUNICIPIO DE XOCHISTLAHUACA EN LA COSTA CHICA DE GUERRERO. RADIO ÑOMNDA A	206
ESQUEMA 33: PRESIDENTES MUNICIPALES EN XOCHISTLAHUACA Y GOBERNADORES DEL ESTADO DE GUERRERO.	214
FOTO 1: BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS.....	231
FOTO 2: ACTIVISTA Y RESIDENTE DE CHERÁN.....	239
FOTO 3: ADALBERTO MUÑOS.....	247
FOTO 4: ESTUDIANTES DE LA PRIMARIA CASIMIRO LECO.....	253
FOTO 5: RADIO FOGATA.....	258
FOTO 6: AUTODEFENSAS EN CHERÁN.....	259
FOTO 7: ENTRADA A CHERÁN.....	259

INTRODUCCIÓN

“No se entienda por esto, desde luego, que sugiero dejar de conocer a los autores que no hayan nacido en las colonias. Tal estupidez es insostenible. ¿Cómo podríamos postular prescindir de Homero, de Dante, de Cervantes, de Shakespeare, de Whitman—para no decir Marx, Engels o Lenin—? ¿Cómo olvidar incluso que en nuestros propios días hay pensadores de la *América Latina* que no han nacido aquí? Y en fin, ¿Cómo propugnar robinsonismo intelectual alguno sin caer en el mayor absurdo?”

Roberto Fernández Retamar, Todo Caliban

La urgencia de una ciencia social no colonizada fue parte de las inquietudes de algunos sociólogos latinoamericanos durante el siglo pasado. Una ciencia propia, subversiva y rebelde que apostara por la autonomía distanciada de la ciencia de corte tradicional y conservadora. Dicha ciencia se caracterizaría por contribuir en la reconstrucción, liberación y transformación de la sociedad.

La ciencia rebelde pretendería transformar las estructuras de poder, clase, raza y género con la finalidad de conseguir una satisfacción social más amplia y real. Hablar de la liberación de los pueblos fue una tarea preponderante y fundamental que remarcaba la diferencia respecto a la teoría tradicional de corte positivista la cual imponía, sin ninguna explicación lógica, qué temas o problemáticas eran prioritarios para resolver.

Las discusiones tendientes a resolver esta problemática quedaron plasmadas en las obras de autores de la talla de Orlando Fals Borda, Oscar Varsavsky, Camilo Torres Restrepo, Rodolfo Stavenhagen, Sergio Bagú¹, entre otros no menos importantes.

¹ Orlando Fals Borda, *Ciencia Propia Y Colonialismo Intelectual*, 1 ed., La Cultura Al Pueblo (México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970); Oscar Varsavsky, *Ciencia, Política Y Cientificismo*, 1 ed. (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1969); Oscar Varsavsky, *El Colonialismo Cultural En Las Ciencias Naturales Y La Matemática De Las Ciencias Sociales*, 1 ed., vol. 1, Ensayos Y Exposiciones (Caracas: Universidad Central de Venezuela-Centro de Estudios del Desarrollo, 1970); Camilo Torres Restrepo, "Colonialismo Cultural Latinoamericano," *Revista Colombiana de Sociología* 2001; Rodolfo Stavenhagen,

Así pues, el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda señalaba en su libro *Ciencia propia y colonialismo intelectual* la necesidad de una ciencia rebelde cuya justificación residiera en la transformación del sistema por uno nuevo. La figura del *científico rebelde*, que participa directamente en la transformación social, es fundamental para la liberación del pueblo en virtud de que es consciente de su tiempo y de la realidad, por lo tanto puede determinar qué problemáticas son esenciales y cuáles son secundarias por resolver.

La propuesta de Borda radicaría, básicamente, en considerar los siguientes aspectos:

- La ciencia tiene que ser autónoma, rebelde y liberadora.
- El científico rebelde tiene que ser capaz de distinguir los problemas prioritarios de los secundarios.
- La justificación de la ciencia deriva en la transformación de las estructuras de dominación y su apuesta por un sistema más digno.
- La objetividad versará en el reconocimiento de la relación conocimiento/conflicto, teniendo en cuenta que las estructuras sociales determinan el accionar y la prioridad de la ciencia según la realidad social. La objetividad se establecerá mediante la relación de modelos sincrónicos y diacrónicos, dejando claro que objetividad es contraria a indiferencia.
- Alcanzar la pretensión de universalidad solamente es posible mediante la originalidad y respuesta de cada realidad local.
- La búsqueda y utilización de métodos más acordes al ambiente y a la realidad social.

Siguiendo la propuesta de Borda, el químico argentino Oscar Varsavsky sostenía en su libro *Ciencia, política y científicismo* y en sus ensayos *El colonialismo cultural en las ciencias naturales* y *La matemática de la ciencias sociales* la urgencia de una *ciencia guerrillera*.

"¿Cómo Descolonizar Las Ciencias Sociales?," in *Sociología Y Subdesarrollo, La Cultura Al Pueblo* (México: Editorial Nuestro Tiempo, 1974); Sergio Bagú, *Tiempo, Realidad Social Y Conocimiento. Propuesta De Interpretación*, 2 ed. (México: Siglo XXI editores, 1982); René Zavaleta Mercado, "Clase Y Conocimiento," *Historia y Sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista* 1975.

Según Varsavsky, el científico revolucionario pertenece a la posición “Rebelde” por lo tanto pretende modificar a fondo los defectos del sistema, ya que éste influye directamente en la ciencia y en consecuencia tenderá a sospechar de la neutralidad, infalibilidad, apoliticismo de las ciencias que imponen temas, métodos y criterios de evaluación.

Dicha ciencia, surgida en el Norte, tiene como arquetipo a seguir la heurística de las ciencias físicas y como reglas básicas la universalidad y la infalibilidad. Su historia está caracterizada por la unilateralidad y su desarrollo lineal. Según esto, el investigador siempre estará separado de su realidad social, estudiando ésta última en condiciones controladas y seccionadas.

En sentido contrario, Varsavsky indicará que el predominio de las ciencia naturales sobre las ciencias sociales es un hecho histórico, y no una ley de la naturaleza, ya que su preponderancia se basó en la cantidad de éxitos que tuvo, empero no atendió problemáticas tales como la injusticia, la irracionalidad, la explosión demográfica, las guerras, la pobreza, etc. El argumento de que la ciencia crea los medios o saberes de manera neutral y las fuerzas políticas los emplean a su antojo es del todo falsa en virtud de que el sistema determina qué instrumentos tiene que engendrar la ciencia.

Varsavsky señalará las diferencias existentes entre la física y las ciencias sociales de la siguiente manera:

1. Para la física las variables que se desean estudiar son pocas; para las ciencias sociales se involucran centenares o millares de variables.
2. Para la física las variaciones locales son fundamentales; para los fenómenos sociales la topología es algo artificial.
3. Las variables son cuantificables, medibles, manejables y reproducibles en condiciones externas; las variables son difíciles de cuantificar.
4. Las aproximaciones lineales son perfectas; en los casos en que la cuantificación es posible, siempre es imperfecta.
5. Los sistemas físicos se estudian casi siempre en estado de equilibrio; los sistemas sociales no se estudian en estado de equilibrio.

Siguiendo la anterior línea de razonamiento, el sociólogo colombiano y teólogo de la liberación Camilo Torres Restrepo señala en su artículo *El problema de la estructura de una auténtica sociología de América Latina* que la sociología no ha sido una excepción dentro del mosaico de nuestro colonialismo cultural, económico y político. Para ello, Camilo Torres señala la necesidad de una proyección científica de nuestra realidad alejada de la visión positivista.

La ciencia latinoamericana, apunta el prelado, tiene que ser cuidadosa de los vicios que derivan de la sociología extra-continental, tales como:

1. El nominalismo: Hacer más énfasis en la terminología que en la observación de la realidad.
2. Cobardía disfrazada de objetividad: El hacer caso omiso de la problemática de nuestro tiempo y de la realidad concreta.
3. Demagogia disfrazada de valor científico: El problema del dogmatismo y la elaboración de investigaciones anticientíficas.

Rodolfo Stavenhagen señalaba en su ensayo *¿Cómo descolonizar las ciencias?* que los métodos, las teorías, los objetos de estudio y la observación en las ciencias sociales han estado condicionadas por sistemas de dominación y explotación tales como el colonialismo y el imperialismo. El investigador suele proyectar los valores de las agencias, los mercados, la burocracia, etc., y difícilmente se puede indicar que la observación de éste sea neutral puesto que adopta la ideología del grupo social con quien trabaja.

Por lo tanto, las teorías no se pueden verificar directamente, como lo estipulan los “puristas científicos”, ya que reflejan los valores de aquellos que las emplean. El autor se cuestiona de qué manera el conocimiento de los científicos puede estar a disposición de los sujetos de estudio, y más aún de qué forma éste último se transforma en sujeto activo y se inserta dentro de un proceso dialógico.

Además, Stavenhagen indica la necesidad de superación de dos procesos o barreras: la deselitización y la desmistificación. Por lo tanto, al considerar que un buen racimo de investigaciones se han centrado en el estudio del campesinado,

indígenas, migrantes, etc., el autor precisa la urgencia de producir análisis pertinentes a las élites y grupos dominantes y su desenvolvimiento dentro del sistema social y económico en beneficio de “los de abajo”.

Cabe señalar que Stavenhagen retoma la crítica vertida por Sergio Bagú en *Tiempo, realidad social y conocimiento* pertinente a la exclusión de una parte del campo observable dentro de las ciencias sociales: la ciencia económica margina el estudio de las mafias y los gangsters, el tráfico, el juego ilegal, etc., y su función dentro del sistema capitalista; la sociología relega las conductas desviadas tales como “el delito de cuello blanco” dentro de las instituciones; y la ciencia política rehúye al estudio de la violencia anteponiendo el análisis del poder.

El conocimiento científico se ha convertido en un elemento político y el investigador tiene poco control en seleccionar sus pesquisas. Por esta razón, el investigador se desenvuelve en cualquiera de estas tres alternativas: producir información sin importar su finalidad, generar conocimiento acorde al establishment u ofrecer explicaciones alternativas que apuesten por el cambio social.

Finalmente, Stavenhagen se pronuncia a favor del investigador que asume el papel de observador activista o observador militante y que al mismo tiempo, en su rol como maestro, colabore en la descolonización de sus propios ambientes educativos.

Esta disquisición forma parte de un primer momento correspondiente a los debates sobre la descolonización de las ciencias sociales en Latinoamérica. Aunado a lo anterior, es menester apuntar que dentro del marxismo surgió una línea latinoamericana que apeló por algo similar dentro de dicha corriente. El marxismo latinoamericano, nombrado así por José Aricó, Michael Löwy y Raúl Fornet-Betancourt, se centró en la realidad concreta de la región y en su posible transformación.

Tal es el caso del peruano José Carlos Mariátegui, el venezolano Ludovico Silva, el filósofo hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez, el filósofo Bolívar Echeverría y el boliviano René Zavaleta Mercado, éste último advertía que entre el modelo degenerado de conocimiento de la sociedad irracional-fascista y el modelo

degenerado de conocimiento de la sociedad oficial-autoritaria, se encuentra el marxismo como horizonte de visibilidad explotado por el proletariado, desde la clase, que posibilita el conocimiento y la ciencia social.

Dicha corriente latinoamericana, según Néstor Kohan, intenta apropiarse “[...]del marxismo desde una visión no colonizada de antemano” y trata “[...]entonces de superar viejos esquemas, añejos dogmas, creencias coaguladas cuyos obstáculos aun siguen pesando como pesadillas en el cerebro de nosotros, los vivos.”²

Glosado lo anterior, como prosecución y relevo del proyecto de descolonización de la ciencias sociales, hemos sido testigos recientemente de las críticas vertidas en contra de la Modernidad como creación europea. Dichas críticas van desde posturas conservadoras hasta posiciones más radicales. Dentro de las últimas podemos identificar al Giro Descolonial el cual repara en la crítica de la modernidad/colonialidad y en la crítica de Europa como sitio epistémico privilegiado.

El giro descolonial se inclina por el dialogo entre formas no occidentales de conocimiento las cuales perciben al mundo como una totalidad histórica heterogénea integrada por diversas lógicas. La genealogía de este giro proviene de la intelectualidad de la diáspora africana, de la intelectualidad caribeña (tales como Cesaire y Fanon), del pensamiento chicano y de la tradición filosófica indígena..

Este giro denota que, como lo indicó Aníbal Quijano, el patrón de poder mundial consiste en la articulación de la colonialidad del poder y la idea de raza como patrón universal de clasificación social; el Estado como forma de control de la autoridad colectiva; el capitalismo como patrón universal de explotación social; el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad, intersubjetividad y la manera de producir conocimiento. Añadiría al Patriarcado como sistema de relaciones sociales sexo-políticas.

Derivado de lo anterior, el Giro Descolonial ha producido un sinnúmero de críticas en contra de la Colonialidad del Poder, el Estado, la Colonialidad del Ser, el

² Néstor Kohan, *Marx En Su (Tercer) Mundo. Hacia Un Socialismo No Colonizado*, Segunda edición ed. (Buenos Aires: Editorial Biblos, 1998).

Capitalismo, el Patriarcado y la Colonialidad del Saber como fundamentos surgidos en el seno de la matriz modernidad/colonialidad. Así pues, las categorías de raza, clase, episteme, género y sexo se vuelven fundamentales para los teóricos descoloniales.

De tal manera que el concepto de giro descolonial, en su expresión más básica, pone en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonialidad como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser y conocer.³

Una de las más interesantes críticas en contra de la colonialidad de saber ha sido formulada por el portugués Boaventura de Sousa Santos. Dentro del Giro Descolonial, las Epistemologías del Sur representan las más lucidas y ambiciosas propuestas gestadas dentro de los movimientos sociales, dichas propuestas epistemológicas apelan al diálogo intercultural e inter-político producido dentro de procesos contra-hegemónicos. Así planteado, las prácticas emancipatorias, que van acompañadas de saberes, apuntan a transformar la realidad social y, a su vez, las formas de conocer. Estas Epistemologías del Sur son necesariamente anticapitalistas (desmercantilizar), anti-patriarcales (despatriarcalizar), antiimperiales y anticoloniales (descolonizar).

A su vez, el Giro Descolonial implica un cambio en el sujeto práctico y de conocimiento y apela por la de-colonización en cuanto quehacer epistémico y político. Para ello es necesario adoptar una actitud descolonial y una razón descolonial. Para Nelson Maldonado-Torres (*v.gr.*, ANEXO F):

“[...]estos dos conceptos son claves[...]el concepto de actitud decolonial es amplio, en sentido epistemológico y existencial, puesto que se centra en cómo los sujetos se posicionan y que actitud toman. La actitud es el ángulo de aproximación y de apertura a un fenómeno o a un problema en particular, esto muchas veces determina qué es lo que se tomará como evidencia ante un problema, qué tipo de problemas se van a reconocer como significativos y cuales no. Esto ya lleva una

³ Maldonado-Torres, *La Descolonización Y El Giro Des-Colonial*, 1 ed., 9 vols. (San Cristóbal de las Casas: Cideci las Casas, 2011).

actitud particular que busca la verdad de las cosas a través de presuposiciones en donde yo tomo la actitud de un sujeto cognoscente que se acerca al mundo y, gracias al método, puedo conocerlo objetivamente. En este sentido, la actitud es crucial tanto para entender el colonialismo como para poder forjar una tarea descolonial. Entonces, debemos de tomar un tipo particular de actitud que haga claro que ciertos problemas son importantes, peculiarmente tienden a ser los asuntos y problemas que han sido considerados como secundarios en la modernidad, lo que era secundario antes adquiere relevancia ahora. Ese tipo de actitud es lo que lleva a ciertos discursos teóricos y conceptos, junto con la actitud descolonial, a forjar una razón descolonial.”

Por otra parte, la descolonización del saber implica identificar que muchos de los presupuestos de las Ciencias Sociales encuentran su génesis en la modernidad. Igualmente, las críticas y macro narrativas de emancipación producidas en contra de ella nacen ancladas dentro de su propio seno y, por lo tanto, tienen carácter eurocéntrico.

Esto no quiere decir que el giro descolonial niegue toda tradición crítica proveniente de la modernidad europea, sino que se concentra en el proceso de descolonización como proyecto todavía incompleto. Así como Jürgen Habermas ha señalado que la modernidad es aún un proyecto inacabado, los descoloniales señalarán que la descolonización lo es también.

Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos, Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Eduardo Restrepo, Arturo Escobar, Nelson Maldonado-Torres, Silvia Rivera Cusicanqui, Julieta Paredes, Enrique Dussel son tan sólo algunos de los intelectuales y activistas que forman parte del pensamiento descolonial.

Asimismo, las epistemologías y prácticas emancipatorias emanadas de los pueblos y grupos sociales que históricamente han sido oprimidos por el colonialismo y el capitalismo son muestra clara de la actitud y razón descolonial.

Partiendo de la tradición crítica Latinoamérica y del pensamiento descolonial, en la presente tesis analizo los aportes del activista e intelectual portugués Boaventura de Sousa Santos. El hilo conductor de este trabajo se apoya en la obra del otrora

autor mencionado para finalmente reparar en experiencias concretas de tres movimientos autónomos en México.

En esta tesis se pretende problematizar y responder las siguientes preguntas de investigación ¿Ante la crisis del positivismo, qué instrumentos analíticos ofrecen las Epistemologías de Sur? ¿De que manera contribuyen las Epistemologías del Sur en el rescate de conocimientos y alternativas emancipatorias? ¿Qué aportaciones dan las autonomías a la cultura política emancipatoria en México?

La hipótesis planteada es la siguiente: Si se reconoce que la racionalidad del positivismo se encuentra en crisis y, por ende, en dificultad para entender nuestra realidad social, política y económica entonces es necesario plantear y acudir a nuevas propuestas epistemológicas que, a su vez, den cuenta de las experiencias y alternativas emancipatorias que practican los movimientos autónomos y sociales en México con la finalidad de ofrecer elementos que nos permitan identificar en qué consiste la nueva cultura política emancipatoria de dichas acciones colectivas. El objetivo general es el ulterior: Presentar las experiencias sociales, pedagógicas y políticas de las comunidades autónomas indígenas en México que nos permitan teorizar e identificar elementos factibles para la construcción de una nueva cultura política emancipatoria recurriendo a la teoría social y epistemológica de Boaventura de Sousa Santos y los aportes del Giro descolonial.

Como parte de la metodología, se recurrió al estudio cualitativo, crítico y exploratorio relativo a las experiencias políticas, pedagógicas y de comunicación indígenas dentro de procesos autónomos. Para la investigación se empleó bibliografía producida desde los movimientos autónomos, también se recurrió a la entrevista individual, de panel y grupal.

Es preciso indicar que el trabajo está organizado en tres partes: un plano crítico, un momento propositivo y un análisis concreto. Para fines pedagógicos, cada capítulo cuenta con cuadros sinópticos, mapas, anexos y documentación fotográfica para facilitar la lectura. Los epígrafes y citas literarias que encabezan cada uno de los capítulos pretenden señalar al lector el camino a explorar en cada apartado.

Por otra parte, se realizó una revisión dentro del catálogo de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México con la finalidad de hallar trabajos de investigación afines a la problemática abordada en la presente tesis. Así pues se obtuvo la siguiente información:

- Se identificaron una veintena de trabajos de investigación que retoman las autonomías indígenas en México desde lo pedagógico, jurídico, económico y político. Cabe señalar, que dichos trabajos tienen como eje rector la autonomía como proceso emancipatorio.
- Se halló una decena de tesis que reparan en el positivismo lógico desde un plano jurídico, filosófico y sociológico. Entre éstos últimos trabajos sobresalen dos: “Positivismo y dialéctica; teoría tradicional y teoría crítica” de Juan José Gonzáles Mijares presentada en el año 1970; y “Ciudadanía y cultura política en el siglo XIX mexicano: el positivismo” de Gerardo Torres Salcido correspondiente al año de 1990.
- A propósito del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, en el año 2008 se defendió la tesis de maestría “Boaventura de Sousa Santos: teoría de la cartografía simbólica del derecho”. En ésta tesis se abordó la visión epistemológica del autor para posteriormente decantar en la crítica jurídica.
- En lo concerniente a Cherán, se han realizados dos trabajos de maestría que retoman los procesos políticos en la comunidad purépecha. Dichos trabajos se centran en la conformación de la radio comunitaria y la producción del espacio en el territorio cheranense, ambas fueron defendidas en el 2014. Sobre Xochistlahuaca, se encontró un trabajo de maestría que se enfocó en la conformación de la radio comunitaria amuzga, la investigación fue presentada en el 2013 y la tesis de Miguel Ángel Gutiérrez Ávila “Déspotas y caciques: una antropología política de los amuzgos de Guerrero”.
- En lo relativo a la educación autónoma zapatista, la tesis de doctorado de Bruno Baronet “Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatista de las cañadas de la selva lacandona de Chiapas, México” plasma aspectos

relacionados al funcionamiento de las escuelas autonómicas pero, además, brinda rasgos peculiares a la politización y socialización de la niñez y juventud indígena dentro del proceso autonómico. La tesis fue dirigida por Rodolfo Stavenhagen y presentada para el COLMEX en el año 2009.

Por consiguiente, en el primer capítulo se aborda de manera crítica la epistemología positivista. Recurrimos a exponer los presupuestos filosóficos que sostuvieron a esta postura hegemónica para paralelamente rescatar las críticas vertidas en su contra desde diferentes posturas teóricas. Después de presentar las debilidades del positivismo lógico, se recurre a bosquejar el abanico de propuestas epistemológicas gestadas tanto en el Norte como en el Sur, poniendo mayor énfasis en estas últimas.

En el segundo capítulo exponemos las Epistemologías de Sur de Boaventura de Sousa Santos. Repasamos de forma exhaustiva sus principales aportes teóricos tales como la Sociología de las Ausencias, la Sociología de las Emergencias, Democracia de alta intensidad, Globalización contra-hegemónica, Hermenéutica Diatópica, Cosmopolitismo subalterno y el Pensamiento Posabismal.

En el tercer capítulo y último, presentamos los debates concernientes a los procesos autonómicos en México. Igualmente exponemos sus propuestas epistemológicas y sus prácticas emancipatorias. Partiendo de lo anterior, retomamos tres experiencias autónomas en México: las autodefensas y las fogatas del pueblo de Cherán, Michoacán; las escuelas autónomas zapatistas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas; y Radio Ñomndaa en Xochistlahuaca, Guerrero.

Como colofón, cabe advertir que los procesos autónomos presentados aquí se analizan desde una perspectiva histórica, es decir, indagando y reseñando la historia de cada pueblo a contrapelo. También es preciso aclarar que no pretendemos hablar por ningún proceso autonómico analizado aquí, ellos mismo tienen su propia voz y escriben su propia historia.

CAPITULO I. EI POSITIVISMO COMO MODELO HEGEMÓNICO DE RELEXIÓN EPISTEMOLÓGICO

“Por supuesto, imaginaba que era cierto eso de que había cientos de miles de bacterias flotando y nadando por todas partes. Pero, al mismo tiempo, me di cuenta de que si no les hiciera el menor caso, se rompiera cualquier relación con ellas y entonces no serían para mí más que “fantasmas científicos”. Me atemorizaron tanto con las estadísticas [...] Pero todo esto son mentiras de la ciencia, la estadística y las matemáticas [...] En el caso de las multiplicaciones y divisiones, que son problemas de lo más simple, se dedican a calcular las probabilidades de que alguien entre al servicio con la luz apagada y tropiece con la taza y se caiga, o de que un pasajero ponga el pie en el espacio entre el vagón del metro y el andén, entre otras tonterías. Por supuesto, todo puede acontecer, pero nunca he oído de nadie herido por haber puesto el pie en la taza del inodoro. Me dio pena de mí mismo recordar que hasta poco tiempo atrás, cuando me enseñaron estos “hechos científicos”, me los creí ciegamente y me atemorizaron.”

OSAMU DAZAI, Indigno de ser humano.

1. LA VISIÓN HEGEMÓNICA DE LA EPISTEMOLOGÍA

El epígrafe anterior, tomado de la literatura japonesa, trae a colación la disputa efectuada durante el siglo pasado dentro de las ciencias sociales correspondiente al paradigma epistemológico hegemónico. Por una lado la concepción de la teoría crítica basada en la negatividad material de la vida y por el otro la visión de la teoría tradicional, representada por el positivismo, la cual sostenía la inexistencia de contradicciones sociales.

El concepto de epistemología no estaba exento de dicha disputa. Si bien la concepción de epistemología puede ser entendida, en un sentido general, como la rama de la filosofía que trata los problemas filosóficos que rodean a la denominada teoría del conocimiento, es interesante mencionar que el positivismo lógico suponía que el conocimiento se basaba en la observación, el experimento y

la predicción de los hechos; el cual puede ser despejado a través del uso de la lógica formal y la identificación de los enunciados de evidencia empírica

En referencia a lo anterior, Marx Horkheimer enunciaba que “Entre las distintas escuelas filosóficas, los positivistas [...] parecen interesarse especialmente por la imbricación del trabajo teórico en el proceso de la vida de la sociedad. Señalan como misión de la ciencia el predecir hechos y obtener resultados útiles”⁴

A. DEFINICIONES, OBJETOS Y TIPOS DE EPISTEMOLOGÍAS

Es significativo mostrar que un número considerable de autores parten de la concepción positivista para definir lo que entienden por epistemología. Contrario a lo anterior, Ramón Lucas de Ortueta define a la Epistemología como “la actividad que estudia o especula sobre el origen, proceso o crítica del conocimiento”⁵.

Por otra parte, para Fernand Van Steenberghen la Epistemología se puede definir de tres maneras diferentes:

“La epistemología analítica o descriptiva: estudia el conocimiento [...], la epistemología crítica: establece una situación de hecho [...] y la epistemología lógica: crítica, plantea y define el objeto de la lógica, desde el momento que ésta viene a revalorizar la actividad discursiva del pensamiento”⁶

Steenberghen también hace referencia a tres objetos diferentes para los tres tipos de epistemología que identifica:

“Para la epistemología analítica su objeto se lo proporciona necesariamente el conocimiento vulgar o precientífico”, [...] la epistemología crítica tiene como objeto “juzgar su papel o finalidad del conocimiento. La epistemología crítica expresa esta apreciación de los datos inmediatos por medio de juicios de valor”, [...] la epistemología lógica tiene como

⁴ Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, trans. José Luis López y López de Lizarraga (Barcelona; México: Paídos Iberica, 2000), 230.

⁵ Ramón Lucas Ortueta, *Epistemología: conocimiento o duda; un mínimo tratado sobre la duda* (Zaragoza: Mira, 1998), 116.

⁶ Fernand Van Steenberghen, *Epistemología* (Madrid: Gredos, 1956), 33.

objeto “determinar cuales son las reglas generales del proceso de conocimiento”⁷

La relevancia de las definiciones de Ortueta y Steenberghen radica en que:

1. Uno y otro se separan de las definiciones, digámoslo así, unidimensionales que resaltaban solamente la visión positivista para definir a la epistemología.
2. Ambos reparan en la posición crítica de la Epistemología.
3. Steenberghen identifica tres objetos de estudio de la epistemología según la definición que se utilice. Considera que la visión crítica tiene como objeto la apreciación de los datos inmediatos a través de juicios de valor.

B. PROBLEMAS Y UTILIDAD DE LA EPISTEMOLOGÍA

Steenberghen señala que los problemas de la epistemología se diferenciaran según el tipo de definición que se utilice:

“La epistemología analítica va a procurar y a comparar, en toda su complejidad, el conocimiento y someterlo a un autentico análisis, [la epistemología crítica] debe abordar de una manera exacta el problema del valor del conocimiento [y la epistemología lógica] la elección del vocabulario y el desarrollo de las tesis epistemológicas que deberán respetar el progreso natural del pensamiento”⁸.

De esta manera, se pueden identificar los problemas que aborda la Epistemología los cuales, a su vez, pueden dividirse en tres campos de estudio:

- a) Epistemología analítica:
 - Simplemente busca describir la naturaleza utilizando el sentido común.
 - El objeto de la epistemología analítica es el conocimiento pre-científico.

⁷ *Ibid.*, 31-33.

⁸ *Ibid.*, 34.

- Pretende formular juicios de hecho basados en la observación empírica de una forma objetiva.

b) Epistemología crítica⁹ (v.gr., *Esquema 1*):

- Determina el valor del conocimiento.
- Precisa su alcance exacto.
- Pretende formular juicios de valor respecto a cómo se adquiere el conocimiento. El sujeto expresa su opinión, razón o sentimiento.

c) Epistemología lógica:

- Estudia la naturaleza, las condiciones y el valor del conocimiento.
- No pretenden prejuzgar.
- Debe resolver de un modo positivo el problema del conocimiento.

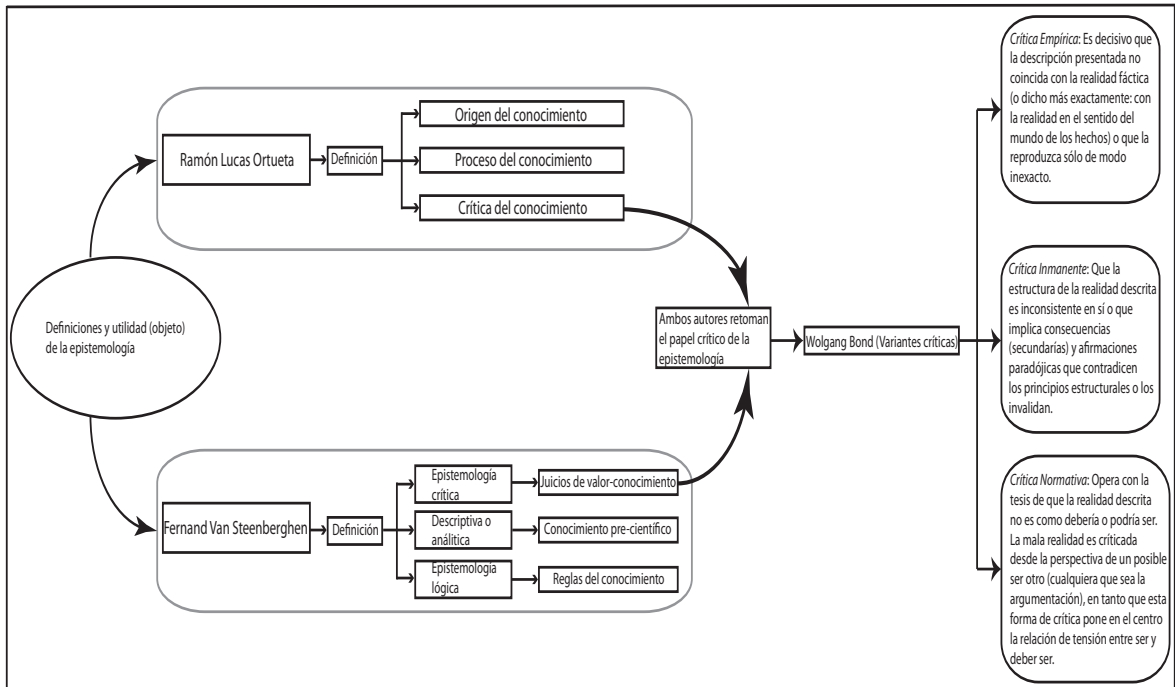
Es menester entrever que la epistemología analítica y lógica se circunscriben dentro de una visión positiva en la que el conocimiento científico, como señala Horkheimer:

“se basa en la observación y el experimento, y puede ser elucidado a partir de esa base a través del uso exclusivo de la lógica formal [...] el proyecto se reduce a identificar entre los enunciados de evidencia empírica y los restantes componentes de la teoría científica”¹⁰

⁹ Wolfgang Bond distingue tres variantes críticas: Crítica Empírica (la relación presentada no coincide con la realidad); Crítica Inmanente (la estructura de la realidad descrita es inconsistente entre si o que implica consecuencias) y la Crítica Normativa (la realidad no es como debería ser y pone en el centro la relación entre “ser” y “deber ser”). Los positivistas utilizaron la primera variante, el racionalismo crítico de Popper se centró en las dos primeras y la Teoría Crítica utilizó las tres. Ver Wolfgang Bond, “¿Por qué es crítica la teoría crítica?” in *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, ed. Gustavo Leyva (México: Anthropos, 2005).

¹⁰Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*: 232.

ESQUEMA 1: REPRESENTACIÓN EQUEMÁTICA DE LA UTILIDAD, OBJETOS Y DEFINICIÓN DE LA EPISTEMOLOGÍA.



Aclaración al esquema: Ambos autores retoman la posición crítica de la Epistemología, aunque Steenberghe va más allá y considera que esta tiene por objeto formular Juicios de Valor a cerca del conocimiento. Con lo anterior, Wolfgang Bond nos permite identificar las tradiciones y variantes de la crítica; con ello, observamos que la tradición positivista se centró en la variante empírica mientras que la Teoría Crítica consideró las tres variantes(empírica, Inmanente y Normativa) para sus análisis. Es importante rescatar esta visión en virtud de que el presente trabajo virará dentro de lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado Teoría Crítica Posmoderna (de oposición y, por tanto, desde las Epistemologías del Sur) entendida esta como “aquella que no reduce la realidad a lo que existe”.

C. EL POSITIVISMO COMO MODELO HEGEMÓNICO DE REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA

Es preciso indicar que el positivismo encuentra sus antecedentes en diversas fuentes filosóficas y científicas. En la siguiente disquisición se abordarán cuatro corrientes de pensamiento que nutrieron al llamado Círculo de Viena: el Empirismo Inglés, la Crítica de la razón pura de Immanuel Kant, la Filosofía Positiva de Augusto Comte y el primer Ludwig Wittgenstein (v.gr., Esquema 4).

a) El Empirismo Inglés: Bacon, Locke y Hume

El llamado padre del empirismo Francis Bacon publicó el *Novum Organum* en 1620, en él sostenía, básicamente, la idea de que la inteligencia humana puede apropiarse de instrumentos que le garanticen la dominación de la naturaleza. Para ello, en la primera parte de su obra descalifica la lógica Aristotélica afirmando que no puede ser utilizable para la invención científica. Además, señala que ésta lógica concebía errores que a la postre, y en su momento, podrían considerarse como verdaderos.

En contra de la visión aristotélica, Bacon propone deshacernos de las nociones falsas e ídolos que gobiernan nuestro entendimiento humano e impiden el camino hacia la verdad. Para ello, la propuesta del filósofo Inglés virará en despartarnos de cuatro clases de ídolos por medio de la inducción:

1. Los ídolos de la Tribu (*idola tribus*). Quizá aludiendo a Protágoras, filósofo Presocrático, el cual afirmaba que, parafraseándolo, el Hombre es la medida de todas las cosas de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son. Bacon exponía que estos ídolos:

“[...]Tienen su fundamento en la misma naturaleza humana, o en la tribu o estirpe de los hombre [sic], pues se afirma erróneamente que los sentidos del hombre [sic] son la medida de las cosas; más bien al contrario, todas las percepciones tanto de los sentidos como de la mente, están en analogía con el hombre [sic], no con el universo. El entendimiento humano es como un espejo desigual respecto a los rayos de los objetos y mezcla su propia naturaleza con la de aquéllos, contrahaciéndola y deformándola.”¹¹

2. Los ídolos de la caverna (*idola specus*). En contraposición a Platón, específicamente refiriéndose al mito de la caverna del capítulo VII de la República, quien afirmaba que los sentidos nos engañaban y nos imposibilitaban para conocer la verdad puesto que sólo vemos los reflejos de la misma, Bacon infiere que estos ídolos:

¹¹ Francis Bacon, *Novum Organum*, trans. Clemente Fernando Almori, 1 ed. (Buenos Aires: Losada, 2003), 87.

“[...]son los del hombre [sic] individual, pues cada hombre [sic] tiene (además de las aberraciones comunes a la naturaleza humana en general) un antro o caverna individual donde se quiebra y desbarata la luz de la naturaleza; o por el temperamento propio y singular de cada uno, o por la educación y comercio con otros, o a consecuencia de la lectura de libros o de la autoridad de aquellos que cada uno respeta y admira [...] De modo que el espíritu humano[...] es una cosa variable, sujeta a toda clase de perturbaciones y casi a merced del momento.”¹²

3. Los ídolos del foro (*idola fori*). Bacon hace referencia al lenguaje, tema muy presente en el Círculo de Viena. En este tenor, apunta que “[...]las palabras fuerzan el entendimiento humano y lo perturban todo, y llevan por ende a los hombres [sic] a mil controversias y fantasías sin contenido alguno”¹³

4. Por último, los ídolos del Teatro (*idola theatri*)

“[...]que han inmigrado en el espíritu de los hombres [sic] partiendo de diversos dogmas filosóficos y de malas reglas de demostración [...] porque[...] todos los sistemas filosóficos inventados y propagados hasta ahora son tantas comedias compuestas y representadas que contienen mundos ficticios y teatrales.”¹⁴

Para el filósofo Inglés la confusión del entendimiento humano deriva de las nociones que provienen del prejuicio, la razón, el lenguaje y las teorías que impiden el camino hacia la verdad y por ende el control de la naturaleza.

En este mismo tenor, el llamado padre del liberalismo moderno John Locke expuso de manera sistemática su teoría del conocimiento en la obra *Ensayo sobre el entendimiento humano*. En ella sostenía que nuestra mente es como una *tabula rasa* y que “La manera como adquirimos cualquier conocimiento basta para probar que no es innato”¹⁵

Según Locke, las fuentes del conocimiento que no son innatas:

“[...]vienen de la sensación o de la reflexión [...]las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles

¹²*Ibid.*, 88.

¹³*Ibid.*

¹⁴*Ibid.*, 89.

¹⁵ Jonh Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trans. Edmundo O’ Gorman (México: FCE, 1956), 21.

externos, o acerca de las operaciones internas, de nuestra mente, que percibimos, y sobre cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar”.¹⁶

Estipula, entonces, que la percepción y el conocimiento son solamente validos si están apoyados de experiencia sensible. El fisicalismo de Locke se exhibe claramente en la siguiente alusión:

“El conocimiento de la existencia de cualquier cosa solamente lo podemos obtener por la sensación; porque, como no hay ninguna conexión necesaria entre la existencia real y ninguna idea que el hombre [sic] tenga en su memoria, y como ninguna otra existencia [...] tiene conexión necesaria con la existencia de ningún hombre [sic] en particular, resulta que ningún hombre [sic] particular puede conocer la existencia de ningún otro ser, salvo sólo cuando ese ser, por la operación que realiza sobre el hombre se deja percibir por él”.¹⁷

Siguiendo esta línea de pensamiento David Hume, filósofo nacido en 1711, afirmaba en su obra *Tratado de la naturaleza humana* que:

“Todas las impresiones de la mente humana se reducen a dos géneros distintos[...] impresiones e ideas[...] A las percepciones que penetran con más fuerza y violencia llamamos impresiones, y comprendemos bajo este nombre todas nuestra sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas (se entiende) las imágenes débiles de éstas en el pensamiento y razonamiento”.¹⁸

Hume argumenta que todo conocimiento proviene de la experiencia sensible y que las percepciones que se tienen son de dos clases: *impresiones e ideas*. Por tanto, se entiende que toda idea que no provenga de una impresión no es real. Por otra parte, manifiesta que el procedimiento para elaborar ideas complejas se obtiene a partir de la asociación, semejanzas, relación o contigüidad de ideas.

¹⁶ *Ibid.*, 83.

¹⁷ *Ibid.*, 663.

¹⁸ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, trans. Felix Duque, 1 ed. (Madrid: Tecnos, 1988), 83.

b) La Crítica de la razón pura de Kant

La influencia de Kant queda plasmada en la búsqueda de conceptos que sean, al mismo tiempo, a priori y sintéticos. En su introducción a la *Crítica de la razón pura* apunta que “No hay duda alguna que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia”¹⁹, pero “[...] hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aún de toda impresión de los sentidos”.²⁰

Para esta empresa Kant identifica que los conocimientos independientes de la experiencia “llámanse *a priori* y distingúense de los empíricos, que tienen sus fuentes *a posteriori*, a saber en la experiencia”²¹

Siendo los juicios *a priori* independientes de la experiencia y los *a posteriori* aquellos que se fundamentan por medio de la experiencia sensible; Kant aprecia que:

“En todos los juicios en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado [...] es esa relación posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien B esta enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso llamo el *juicio analítico*; en el otro sintético. Los juicios analíticos (los afirmativos) son pues aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es pensado mediante identidad”.²²

En tal sentido, el filósofo alemán indica que los *juicios sintéticos* son aquellos cuyo predicado está fuera del concepto expresado en el sujeto. Se tiene que, según Kant, los:

- Juicios a priori son independientes de la experiencia;
- Juicios a Posteriori son fundamentados mediante la experiencia sensible (empíricos);
- Juicios analíticos son aquellos juicios explicativos que no añaden nuevo conocimiento;

¹⁹ Emmanuell Kant, *Crítica de la razón pura*, trans. Mario Caimi (México: FCE; UAM; UNAM, 2009), 16.

²⁰ *Ibid.*

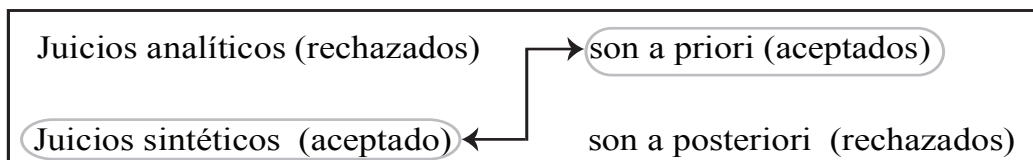
²¹ *Ibid.*, 17.

²² *Ibid.*, 20.

- Juicios Sintéticos o juicios extensivos. Añaden nuevo conocimiento a lo ya sabido del sujeto.

Kant cree que la ciencia debe estar basada en los *juicios sintéticos a priori* (v.gr., Esquema 2) en razón de que proveen nuevos conocimiento, por ende quedan anulados los *juicios analíticos a posteriori*. Empero, los *juicios analíticos* son *a priori* y los *juicios sintéticos* son *a posteriori*.

ESQUEMA 2: JUICIOS SINTETICOS A PRIORI.



Aclaración al esquema: Para la búsqueda de conocimiento Universal Kant propone hallarlo en aquellos juicios que añaden nuevo conocimiento y que son independientes de la experiencia. Como se verá, los positivistas consideraban este tipo de juicios como parte de su propuesta sobre la Clasificación de las Propositiones.

Lo que le interesa Kant es percibir como surge el conocimiento universal y necesario de las ciencias sin tener que rechazar el papel de la experiencia sensible tal y como aparece en las matemáticas, la cual se ha desarrollado a través de los juicios sintéticos a priori.

c) La Filosofía Positiva: Augusto Comte

Ahora bien, la Filosofía Positiva elaborada por Augusto Comte se sitúa como la antesala de los presupuestos que retoma el positivismo lógico. Comte entendía por filosofía positiva “[...]el estudio de las generalidades de las diversas ciencias, interrogándolas como sumisas a un método único [...]”.²³

Nuestro autor francés empleaba la palabra Filosofía:

“[...]como la emplearon los antiguos, especialmente Aristóteles, en su significación de sistema general de las

²³Augusto Comte, *La filosofía positiva* (México: Porrúa, 1979), 33.

concepciones humanas. Añadiendo la palabra positiva [...] que consiste en ver en las teorías, cualquier sea su orden de idea, como dirigidas a la coordinación de los hechos observados, lo cual constituye el tercero y último Estado de la filosofía general.”²⁴

Comte pretendía la unificación de las ciencias a un solo método y su clasificación según su generalidad o simplicidad (*v.gr., Esquema 3*). Para el llamado padre de la Sociología, las ciencias quedaban conformadas en dos clases “La primera comprende los fenómenos de los cuerpos brutos; la segunda; los de los cuerpos orgánicos.”²⁵

ESQUEMA 3: JERARQUIZACION DE LAS CIENCIAS.

CIENCIAS DE LOS CUERPOS BRUTOS	CIENCIAS DE LOS CUERPOS ORGANIZADOS
<ul style="list-style-type: none"> • Matemáticas <ul style="list-style-type: none"> a. Abstracta: cálculo aritmético, algebraico e integral b. Concreta: geometría y mecánica racional. • Física celeste o astronomía: <ul style="list-style-type: none"> a. Geometría b. Mecánica • Física terrestre o física mecánica • Química o física química: <ul style="list-style-type: none"> a. Inorgánica b. Orgánica 	<ul style="list-style-type: none"> • Física orgánica o biología <ul style="list-style-type: none"> a. Vegetal b. Animal c. Intelectual(antropología cultural) d. Afectiva (psicología) • Física social o sociología <ul style="list-style-type: none"> a. Estática b. Dinámica o historia

Aclaración al esquema: La clasificación de las ciencias representaba la unidad del pensamiento. Por una parte Comte pretendía hacerlo partiendo según su grado de complejidad y generalidad. Por otra parte, el criterio histórico también era considerado fundamental ya que según su orden de aparición se le consideraba dentro de uno de los tres Estadios. Como se verá más adelante, los positivistas proponían una Ciencia Unificada basada en un solo método.

Con el método unificado y la jerarquización de las ciencias (dependencia dogmática y sucesión histórica respectivamente) se pretendía transitar de las ideas menores a los más altos pensamientos sociales con la finalidad de acompañar la evolución progresiva del espíritu. Este plan de educación científica racional pretendía alcanzar el espíritu positivo.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 42.

Ya en sus primeros ensayos Comte delineaba la tarea que la Filosofía Positiva tendría ante los problemas que se suscitaban en Europa (el problema de los reyes contra los pueblos) y estipulaba, como solución, la ley de los *Tres Estadios* en la que argumentaba que:

“[...] cada una de nuestras principales especulaciones, cada rama de nuestros conocimientos, pasa necesariamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo...correspondientes a tres métodos de filosofar, cuyos carácter son esencialmente distintos, e incluso radicalmente opuestos: primero el método teológico, a continuación el método metafísico y por fin el método positivo”.²⁶

d) El Tractus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein

El *Tractus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein es una obra que comprende el análisis del lenguaje. El libro está estructurado de una manera matemática en la que un aforismo delinea el tema a tratar, para posteriormente hilvanar observaciones que giran en torno a la filosofía del lenguaje, la concepción del mundo y del pensamiento.

En su primer aforismo Wittgenstein sentencia que el mundo está compuesto por hechos y no de objetos. Para el filósofo alemán los hechos son los elementos lógicos del mundo. Un hecho puede ejemplificarse de la siguiente manera: “Él come mucho”, donde “Él” es un particular y “come mucho” las propiedades. Al respecto, el autor expresa lo siguiente:

“[1]. El mundo es todo lo que es el caso; [1.1] El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas; [1.11] El mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos todos los hechos; [1.12] Porque la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso; [1.13] los hechos en el espacio lógico son el mundo.”²⁷

²⁶ *Ibid.*, 33.

²⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractus Logico-Philosophicus*, trans. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, 3 ed. (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 14.

A través de la lógica es como logramos concebir los hechos que componen al mundo. Por lo que el análisis del lenguaje se presenta como el componente principal para entenderlo “[4] *El pensamiento es la proposición con sentido; [4.0001] La totalidad de las proposiciones es el lenguaje.*”²⁸

La función de la filosofía, entonces, queda reducida a una simple herramienta que nos permite aclarar el pensamiento

“[4.112] El objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consta esencialmente de aclaraciones. El resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse. La filosofía debe clarificar y delimitar nítidamente los pensamientos, que de otro modo son, por así decirlo, turbios y borrosos²⁹ y continua “[...]4.003 la mayor parte de las proposiciones e interrogantes que se han escrito sobre cuestiones filosóficas no son falsas, sino absurdas[...] La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística”³⁰

Por otra parte, Wittgenstein es contundente cuando sentencia que “[3.221] A los objetos sólo puedo nombrarlos, los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar de ellos, no puedo expresarlos. Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es.”³¹

Finalmente, se puede señalar que la obra de Wittgenstein fue fundamental para los integrantes del Círculo de Viena. La filosofía analítica fue parte medular de los postulados que sostenían los neopositivistas. Esta obra influyó directamente en Rudolf Carnap, ya que éste la retomó para la elaboración de sus proposiciones.

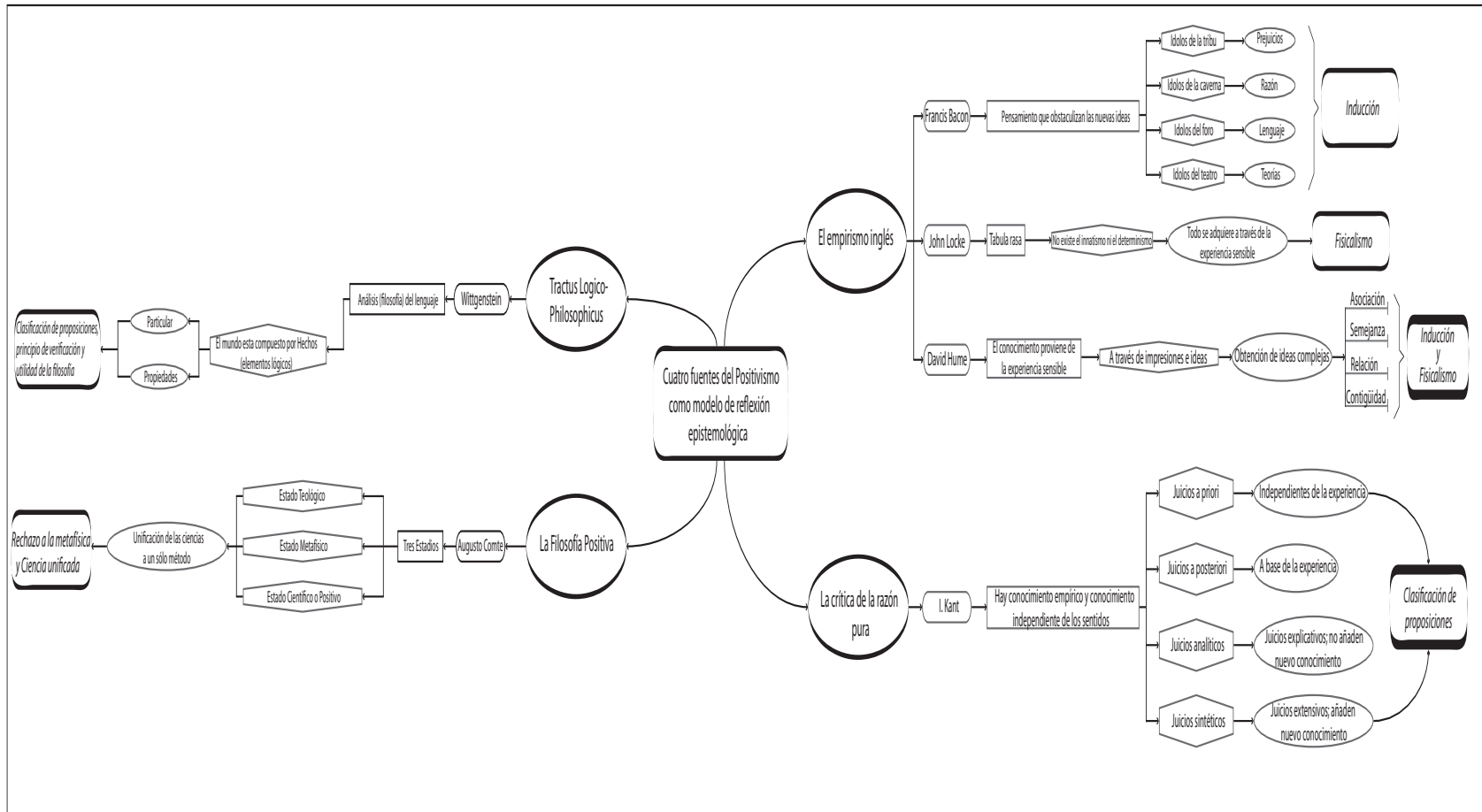
²⁸ *Ibid.*, 49.

²⁹ *Ibid.*, 65.

³⁰ *Ibid.*, 51.

³¹ *Ibid.*, 34.

ESQUEMA 4: CUATRO FUENTES INTEGRANTES DEL POSITIVISMO COMO MODELO DE REFLECIÓN EPISTEMOLÓGICA.



Aclaración al esquema: Siguiendo las manecillas del reloj. El empirismo Inglés fue medular para el positivismo puesto que estos retomaron el método Inductivo y el fisicalismo; por otro lado, las reflexiones vertidas en la Crítica de la Razón Pura por Kant significaron un aporte en lo tocante a la Clasificación de las Proposiciones; la Filosofía Positiva de Comte influyó para la Unificación de la ciencia y el rechazo a la metafísica; por último, el aporte lógico de Wittgenstein fue utilizado por los positivistas para respaldar su Principio de Verificación, la Clasificación de las Proposiciones y la utilización de la filosofía como método.

2. EL POSITIVISMO LÓGICO

Ahora bien, las cuatro influencia antes señaladas determinaron el espectro teórico sobre el cual se construyó esta visión epistemológica. Sin embargo, los mismos integrantes consideraron otras vertientes más que contribuyeron para la definición y fundamentación del paradigma positivista. En seguida se presentarán algunas figuras que conformaron el Círculo de Viena y sus principales tesis.

A. DEFINICIONES E INTEGRANTES

El Círculo de Viena según Scott Gordon

“fue un grupo de filósofos y científicos que llegó a constituir una importante escuela de pensamiento en el ámbito de la filosofía occidental contemporánea a partir de las reuniones que, de forma periódica, celebraron en el entorno de la Universidad de Viena durante las décadas de 1920 y 1930. Sus miembros propusieron un controvertido concepto de la filosofía de la ciencia e iniciaron un movimiento que recibió el nombre de positivismo lógico.”³²

Entre los principales representantes del positivismo lógico A. J Ayer denomina “En el aspecto filosófico [...] Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Edgar Zisel y Víctor Kraft; en el aspecto científico y matemático, Philipp Frank, Kurt Menger, Kurt Godel y Hans Hahn.”³³

Es menester mencionar que dentro de sus influencias los miembros del Círculo de Viena enlistaban:

“Como empiristas y positivistas[...] a Hume, a los filósofos de la Ilustración, a Comte, Mill, Anenarius y Mach, Poincare, Enriques, Deum, Boltzmann y Einstein; como lógicos teóricos y prácticos, a Leibniz, Peano, Frege, Schoroder, Rusell, Whitehead y Wittgenstein; como axiomatistas, a Pasch, Peano, Vailati, Pieri y Hilbert, y como moralistas y sociólogos de tendencia positivista, a Epicuro, Hume, Bentham, Mill, Comte, Spencer,

³² Scott Gordon, *Historia y filosofía de las ciencias sociales*, trans. J. M. Alvarez Florez (Barcelona: Ariel, 1995), 631-469.

³³ A. J. Ayer, "El positivismo Lógico," in *El positivismo Lógico*, ed. A. J. Ayer (México: FCE, 1970), 9.

Feuerbach, Marx, Muller-Lyer, Popper-Lynkeus y Kart Menger Sr.³⁴

El crisol de influencias que mencionan los positivistas lógicos en la lista elaborada por Carnap van desde el empirismo Inglés, pasa por la filosofía de la Ilustración, recorre el positivismo propuesto por Comte y termina con el materialismo histórico de Marx.

Empero, como se observó en las cuatro fuentes principales que fundamentan al positivismo anteriormente expuestas, podemos aventurarnos a indicar que:

1. El Empirismo Inglés determinó el fisicalismo y la inducción del positivismo lógico;
2. La crítica de la razón pura de Kant, y más específicamente la distinción de juicios, influyó en la clasificación de proposiciones;
3. El Positivismo de Comte influyó, sobre todo, en el rechazo a la metafísica y la pretensión de concebir una ciencia unificada;
4. Por último, la obra de Wittgenstein delineo la clasificación de proposiciones, la utilidad de la filosofía y el principio de verificación.

B. FUNDAMENTOS DEL POSITIVISMO

Con todo lo anterior, podemos indicar los aspectos que recuperaron los neopositivistas para formular sus postulados o fundamentos. A continuación se expondrán los principales puntos retomando lo que ellos mismos consideraban nodal para la conformación de su visión epistémica (*v.gr., Esquema 5*).

a) Rechazo a la metafísica

El positivismo lógico rechazaba la necesidad de la metafísica y de una epistemología que tomara prestada la justificación del conocimiento científico de cualquier otro campo más allá de la misma ciencia, consideraban que la metafísica carecía de significado y de sentido. Carnap respaldaba esta idea argumentando que:

³⁴ *Ibid.*, 10.

“[...]las proposiciones de la metafísica son pseudoproposiciones, en un lenguaje construido de un modo lógicamente correcto la metafísica no podría expresarse [...] Las proposiciones metafísicas no resultan aceptables ni aún consideradas como hipótesis de trabajo, ya que para una hipótesis es esencial la relación de derivabilidad con proposiciones empíricas (verdaderas o falsas) y esto es justamente lo que falta a las pseudoproposiciones”.³⁵

b) Clasificación de las proposiciones

La utilización de un lenguaje científico permitió diferenciar las proposiciones de dos maneras: las proposiciones de tipo formal, que son tautológicas y que no dicen nada acerca del mundo, y las fácticas o verificables empíricamente; todas las demás proposiciones se consideraban metafísica o sin significado. La construcción de los enunciados de la ciencia estaban erigidos a través de enunciados elementales y estos, a su vez, formaban uniones con otros enunciados. Carnap las clasificaba en:

“[...]las proposiciones que son verdaderas exclusivamente por virtud de su forma (“tautologías” de acuerdo con Wittgenstein, y que corresponden aproximadamente a los juicios analíticos” de Kant); estas no dicen nada acerca de la realidad. Las fórmulas de la lógica y de la matemática pertenecen a esta clase. Por sí propias no son enunciados empíricos pero sirven para la transformación de tales enunciados. En segundo término existen las formas inversas de tales proposiciones (“contradicciones”). Estas son contradictorias y, por consiguiente, falsas por virtud de su forma. Para todas las demás proposiciones la decisión sobre su verdad o falsedad reside en las proposiciones protocolares, por lo que son “proposiciones empíricas” (verdaderas o falsas) y pertenecen al dominio de la ciencias empírica.”³⁶

Por otra parte Ayer indica que:

³⁵ Rudolf Carnap, "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico," in *El positivismo lógico*, ed. A. J. Ayer (México: FCE, 1970), 75 y 78.

³⁶ *Ibid.*, 82-83.

“Como Hume, dividió todas las proposiciones auténticas en dos clases: las que en su terminología conciernen a las relaciones de las ideas, y las que conciernen a las realidades. La primera clase comprende las proposiciones *a priori* de la lógica y de la matemática pura, y yo admito que éstas son necesarias y ciertas sólo porque son analíticas. Esto es, sostengo, que la razón por la cual estas proposiciones no pueden ser refutadas por las experiencias es la de que no hacen ninguna afirmación acerca del mundo empírico, sino que simplemente registran nuestra determinación de utilizar símbolos de un modo determinado. Por otra parte, sostengo que las proposiciones empíricas son hipótesis, que pueden ser probables pero nunca ciertas”.³⁷

c) La ciencia unificada

La idea de enlazar o unir todas las ciencias a un sólo método significó una de las propuestas más ambiciosas para el Círculo de Viena, la idea surge, como anteriormente se había mencionado, de la filosofía positiva de Comte. Para esta empresa Neurath advierte que:

“La ciencia unificada consta, si hacemos abstracción de las tautologías, de proposiciones fácticas. Éstas se subdividen en: a) proposiciones protocolares y b) proposiciones no protocolares. Las proposiciones protocolares son proposiciones fácticas de la misma forma lingüística que el resto de ellas, sólo que en su caso siempre aparece varias veces un nombre personal en una asociación específica con otros términos [...] El Círculo de Viena se consagra cada vez más a la tarea de formular la ciencia unificada (que abarca tanto la sociología como la mecánica, la psicología-llamada más propiamente conductismo-como la óptica) en un lenguaje unificado, y a establecer las interconexiones de las diferentes ciencias que con tanta frecuencia se descuidan, de suerte que pueden relacionarse sin dificultar los términos de una ciencia con la otra”.³⁸

³⁷A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (Valencia: Martínez Roca, 1971), 34-35.

³⁸O Neurath, "proposiciones protocolares," in *El positivismo lógico*, ed. A. J. Ayer (México: FCE, 1970), 94-95.

d) Principio de verificación

El principio de verificación se refiere a la confirmación de los enunciados en un sentido empírico, es decir establecer la objetividad de los enunciados elementales basados en la percepción. A propósito Schlick, M. señala que:

“Una proposición posee un significado enunciable, sólo cuando muestra una diferencia comprobable entre la situación de que sea verdadera y la de que sea falsa. Una proposición que refiera una situación del mundo y la misma en los casos de ser la proposición verdadera y falsa respectivamente, es una proposición que no comunica nada sobre el mundo, es una proposición vacía, no es posible otorgarle significado. Ahora bien, sólo tenemos una diferencia verificable cuando ésta se realiza en lo dado, ya que sin género de dudas verificable no significa otra cosa que capaz de ser exhibido en lo dado”.³⁹

Al respecto, Hempel prosigue diciendo que el:

“Requisito de verificabilidad completa en principio: una oración tiene significado empírico si, y sólo si, no es analítica y se deduce lógicamente de una clase finita y lógicamente consistente de oraciones observables”.⁴⁰

e) Fisicalismo

El fisicalismo consistía en la formulación de enunciados universales que se verificaran o se confirmaran empíricamente. Dicha verificación de enunciados estriba en el cálculo de probabilidades. Para Carnap el fisicalismo se basaba en:

“Los principales problemas relativos al lenguaje de una determinada región de la ciencia son las cuestiones que se refieren al carácter de los términos contenidos en ella, el carácter de las oraciones y, sobre todo, de las reglas de transformación o traducción que conectan ese lenguaje con otros lenguajes especiales, es decir, con otros sistemas parciales de todo el conjunto del lenguaje de la ciencia. El más importante de estos lenguajes es el

³⁹M. Schlick, "Positivismo y realismo," in *El positivismo lógico*, ed. A. J. Ayer (México: FCE, 1970), 94-95.

⁴⁰C. G Hempel, "Problemas y cambios en el criterio empirista de significado," in *El positivismo lógico*, ed. A. J. Ayer (México: FCE, 1970), 117.

físico o aquel en el que hablamos sobre las cosas físicas en la física o en el lenguaje ordinario. En nuestras discusiones del Círculo de Viena hemos llegado a la conclusión de que dicho lenguaje físico es el lenguaje básico de toda ciencia, de que es un lenguaje universal que engloba los contenidos de los demás lenguajes científicos”.⁴¹

f) Ética

Los positivistas lógicos apelaban a la idea de una ética formal influenciada claramente por los arquetipos elaborados por Kant. Al respecto Schlick sostenía que:

“Si hay problemas de la ética que posean sentido, y que en consecuencia admitan solución, la ética será una ciencia. Porque la solución correcta de sus problemas constituirá un sistema de proposiciones verdaderas, y un sistema de proposiciones acerca de un objeto constituyente precisamente la ciencia de este objeto. Ello otorga conocimiento y nada más, su única meta es la verdad; lo que significa que toda ciencia como tal es puramente teórica [...] El problema central de la ética es sólo el interrogar acerca de la explicación casual de la conducta moral; frente a el, todos los demás se deducen al nivel de meros problemas preliminares o laterales [...]”⁴²

Por mucho, la ética que defendían se basaba en la doctrina propuesta por los utilitaristas en la que la felicidad constituía su única dimensión material.

g) Función de la Filosofía

Tomando en cuenta que la metafísica carece de significado y sentido, según los positivistas lógicos, Russell apunta que:

“La tarea de la filosofía [...] consiste esencialmente en el análisis lógico, seguido de la síntesis lógica. A la filosofía, más que a cualquier ciencia especial, le interesan las

⁴¹Javier Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía*, trans. L. Aldama (Madrid: Alianza Universidad, 1974), 331-34.

⁴²Schlick, "¿Qué pretende la ética?," 251-53.

relaciones de las diferentes ciencias y los posibles conflictos entre ellas [...]⁴³

Siguiendo esta misma línea de razonamiento Carnap se pregunta:

“Pero entonces, ¿Qué le queda a la filosofía si todas las proposiciones que afirman algo son de naturaleza empírica y pertenecen por tanto a la ciencia fáctica? Lo que queda no son proposiciones, no es una teoría ni un sistema, sino exclusivamente un método, esto es, el del análisis lógico”.⁴⁴

Entonces, se pretendía emplear a la Filosofía como un método o instrumento lógico debido a que no se le consideraba ni teoría ni mucho menos sistema. En tal sentido, y por antonomasia, las ramas que de ella se desprendían (ética, estética, metafísica, epistemología, etc.) quedaban anuladas en el peor de los casos.

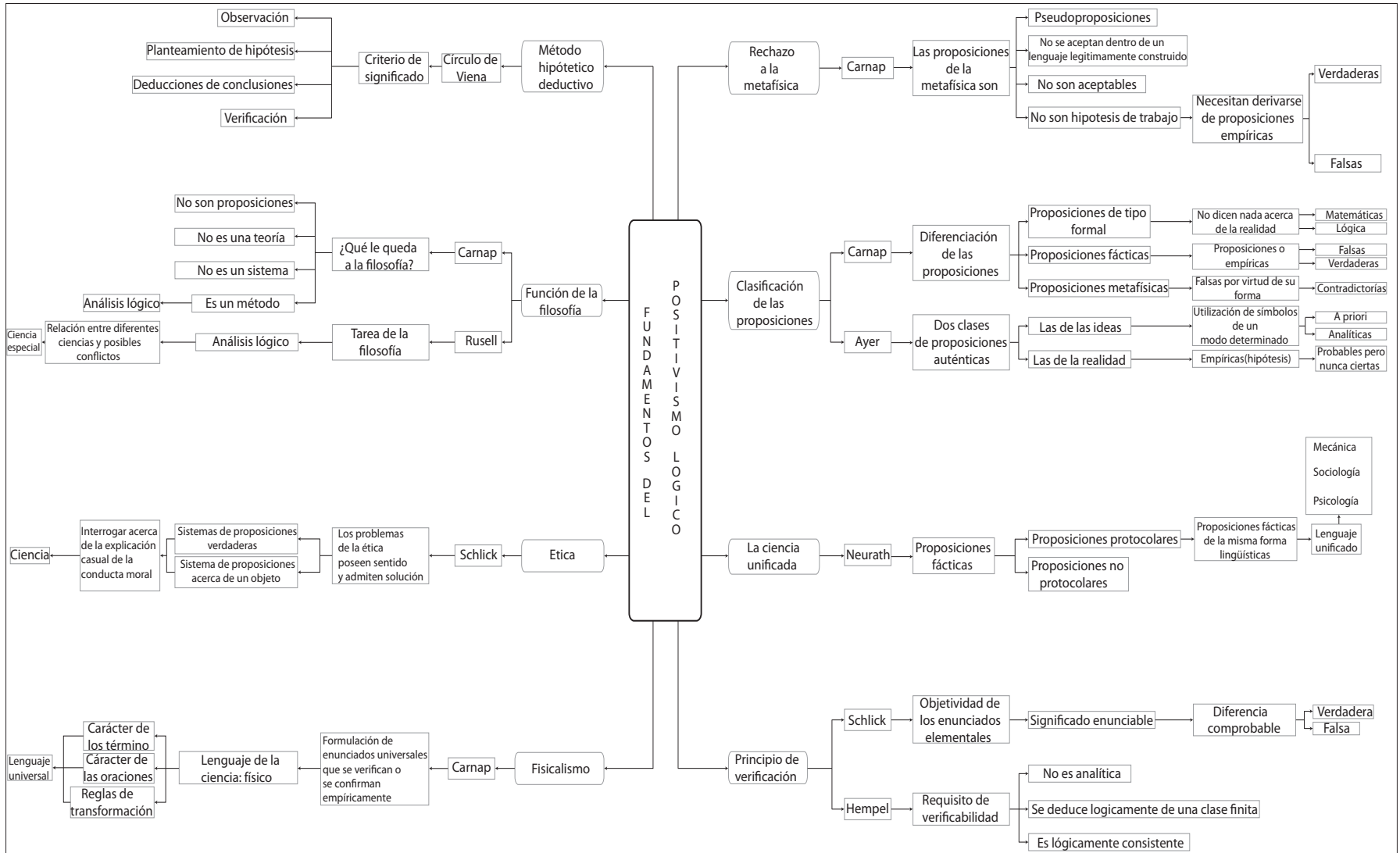
h) El método hipotético deductivo

El criterio de significado empírico y el “principio de verificación” (que requería el axioma de ser empírica o analíticamente verificable) serían las singularidades que determinarían el conocimiento científico y a la vez eliminarían la metafísica o pensamiento que pretendiera parecerlo. El método dialéctico, tal y como lo propusieron los griegos, quedaba fuera de la propuesta positivista. La dialéctica para los positivistas lógicos se expresaba como reducción a lo absurdo. Esto implicaba considerar sólo dos formas validas para argumentar y, por tanto, generar conocimiento: los argumentos deductivos y los argumentos inductivos.

⁴³F. Rusell, "Atomismo lógico," in *El positivismo lógico*, ed. A. J. Ayer (México: FCE, 1970), 53.

⁴⁴Carnap, "La superación de la metafísica mediante el analisis lógico," 84.

Esquema 5: FUNDAMENTOS DEL POSITIVISMO LOGICO



33

Aclaración al Esquema: Siguiendo las manecillas del reloj. El rechazo a la metafísica se debía a que eran pseudoproposiciones que no tenían un lenguaje lógico y por tanto comprobable. Se clasificaban las proposiciones en formales y fácticas, las primeras son a priori e ideas y las segundas son hipótesis y son empíricas. La ciencia unificada consistía en las proposiciones fácticas que permitieran considerar un lenguaje único o unificado. El principio de verificación partía de la objetividad de los enunciados elementales los cuales deben de tener significado enunciable, ser consistentes y de clase finita. El fiscalismo consistía en la formulación de enunciados universales y empíricamente comprobables. La ética debe poseer sentido y admitir solución. La filosofía tiene como fin el análisis lógico, una herramienta y el método hipotético deductivo se basaba en la observación, hipótesis, conclusión y verificación

3. LA CRISIS DEL PARADIGMA POSITIVISTA

Esa fue la estructura que construyó y respaldó a el positivismo como modelo hegemónico de reflexión epistemológico. No obstante, la desconfianza de una ciencia positiva y de sus postulados fue constante (*v, gr., Esquema 6*):

- La Teoría Crítica cuestionó todos sus presupuestos.
- La Filosofía de la Ciencia criticó todos los fundamentos aunque escasamente los referentes a la Ética y Metafísica.
- El Pensamiento Complejo de Edgar Morin fue más lejos y refutó todo el sistema sobre el cual descansaba la ciencia moderna y por tanto el positivismo.
- La sociología de Wright Mills reprobó el empirismo exacerbado de su método; Althusser se centró en la crítica de la instrumentalización de la Filosofía y el Fisicalismo y, por último, Touraine reparó en la metafísica que el positivismo enmascaraba.

A. LA TEORÍA CRÍTICA

El contexto socio-histórico en el que se desarrolla la teoría crítica se sitúa entre el período de guerras mundiales y, más específicamente, en el contexto histórico caracterizado por el ascenso del nacionalsocialismo alemán, Auschwitz, la cultura de Weimar, el triunfo del socialismo real, la ascensión de los regímenes autoritarios, el desarrollo del capitalismo tardío y, más recientemente, los movimientos estudiantiles y el surgimiento de los nuevos movimientos sociales.

La teoría crítica se caracterizó por mantener debates con pensadores y tradiciones filosóficas tales como: el racionalismo crítico, la teoría de sistemas, la filosofía analítica, el post-estructuralismo, el positivismo, entre otras corrientes no menos significativas.

En el prólogo realizado por Horkheimer sobre la obra de Martin Jay *La imaginación dialéctica. Una historia de la escuela de Frankfurt y el instituto de investigaciones sociales (1925-1950)* indica que:

“La empresa tuvo éxito solamente porque gracias a la ayuda de Hermann Weil y la intervención de su hijo Felix, un grupo de personas interesadas en la teoría social y con diferentes antecedentes académicos se reunió creyendo que la formulación de lo negativo en la época de la transición era más significativa que sus carreras académicas, lo que las unió fue el enfoque crítico de la sociedad existente”.⁴⁵

Según lo anterior, se puede determinar que la teoría crítica es un análisis crítico-dialéctico y negativo de lo existente en cuanto “es” frente a lo que “debería ser” (normativo). Por lo tanto se puede entender como una variante de la tradición crítica que, según Wolfgang Bonb:

“[...]opera con la tesis de que la realidad descrita no es como *debería o podría ser*. La (mala) realidad es criticada desde la perspectiva de un posible ser otro [...] (cualquiera que sea la argumentación); en tanto que esta forma de crítica pone en el centro la relación de tensión entre ser y deber ser, puede caracterizarse como *normativa*”.⁴⁶

El aspecto anterior refiere la posibilidad y las condiciones de hacer crítica social desde la negatividad material. Enrique Dussel⁴⁷ menciona siete cuestiones en torno al núcleo generador de las mismas, es decir, las condiciones de posibilidad de la crítica de la sociedad y de las teorías tradicionales. Estas cuestiones son:

1. El punto de partida de la Crítica: las víctimas;
2. La crítica del sistema vigente o dominante;
3. La estructura de la materialidad y la negatividad libidinal en torno a las víctimas;

⁴⁵Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1925-1950)* (Madrid: Tauros, 1991), 9.

⁴⁶Bonb, "¿Por qué es crítica la teoría crítica?," 47.

⁴⁷ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid: Trotta, 2006), 327-28.

4. El específico tipo de articulación de la teoría crítica con la praxis de la liberación;
5. El problema del sujeto social con el que se articula la crítica teórica;
6. La filosofía de la historia que éste movimiento presupone; y
7. Algunas reflexiones sobre la razón crítica misma.

En referencia con el punto anterior, Max Horkheimer diferenciaba entre teoría crítica y teoría tradicional (léase Positivismo) indicando que esta última:

“[...]equivale a un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de un modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden reducirse las restantes. Cuanto menor es el número de los principios primeros en comparación con las consecuencias, tanto más perfecta es la teoría. Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos”.⁴⁸

a) Teoría Tradicional y Teoría Crítica. Max Horkheimer

Si bien de un modo general Horkheimer caracteriza a todas aquellas teorías que se basan en proposiciones que concuerdan con eventos concretos como teorías tradicionales, es sintomático señalar que la crítica realizada en su texto *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* apunta al arquetipo epistemológico en boga, el positivismo, el cual, según sus palabras, era aquel que pretendía aplicar “El mismo aparato conceptual creado para la determinación de la naturaleza inerte para clasificar la naturaleza viva [...]”.⁴⁹

Horkheimer va más allá al sostener que “El positivismo es tecnocracia filosófica”.⁵⁰ Y al enunciar que “Los positivistas no dudan, con todo, en adoptar la propia filosofía a la ciencia, o, lo que es igual, a las exigencias de la praxis, en lugar de adoptar ésta en aquélla”.⁵¹

⁴⁸ Max Horkheimer, *Teoría Crítica* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003), 223.

⁴⁹ *Ibid.*, 224.

⁵⁰ *Ibid.*, 90.

⁵¹ *Ibid.*

Estas aseveraciones pueden ser interpretadas como la adaptación de la ciencia bajo el yugo del aparato de producción, el Capitalismo, el cual determina las exigencias que requiere su propia praxis, por lo que Horkheimer sostenía que:

“Debido a la identificación de conocimiento y ciencia, el positivismo limita a la inteligencia a funciones necesarias para la organización de un material ya conformado por los moldes de esa cultura que requeriría la crítica de la inteligencia. Semejante limitación convierte a la inteligencia en sierva del aparato de producción”.⁵²

Las críticas que realiza Horkheimer se pueden sintetizar de la siguiente manera:

1. Fundamentación del método científico. Si bien el racionalismo encontró en la duda metódica su fundamento epistemológico, es interesante tomar en cuenta la pregunta formulada por Horkheimer referente a los métodos empleados por el positivismo “¿Cómo es posible determinar correctamente qué puede ser denominado ciencia y verdad, cuando esta determinación presupone los métodos con los cuales se obtiene la verdad científica?”.⁵³ Y más adelante responde que “[...] al negarse a verificar su propio principio—según el cual ningún enunciado que no se verifique tiene sentido—, se hacen culpables de la *petitio principii* (petición de principio): presuponen lo que debe demostrarse”.⁵⁴ La crítica radica en la fundamentación del método científico, en su principio.
2. Afirmaciones autoritarias. Al afirmar que sólo hay un método a través del cual se llega a la verdad “Los positivistas [...] en un punto determinado frenan el pensamiento crítico mediante afirmaciones autoritarias que se refieren ya a la suprema inteligencia, ya a la ciencia como su sustituto”.⁵⁵
3. Utilización excesiva de los hechos y su relación con los procesos sociales. “[...]parte de las ideas del positivismo [se encargan de] reducir aquello que se le sustrae como “valor” a hechos, y presentar lo espiritual como algo cosificado, como una especie de mercancía especial o como bienes

⁵² ———, *Crítica de la razón instrumental*, trans. H. A. murena y D. J. Vogelmann (La Plata: Terramar, 2007), 87.

⁵³ *Ibid.*, 81.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, 85.

culturales”.⁵⁶ Y además identifica al concepto de “hecho” como producto de la alienación social, derivado de procesos sociales determinados.

4. Problemas éticos. Los positivistas [...] demuestran ser, en su filosofía moral, discípulos de Sócrates, quien enseñó que el saber engendra necesariamente virtud y que la ignorancia implica maldad”.⁵⁷
5. Funcionamiento del conocimiento como orden. Al creer en un modelo de comportamiento ordenado ya basado en los hechos los positivistas llegan “[...] a hipostasiar un principio aislado que excluye la negación, se hace propensa de antemano, paradójicamente, al conformismo”.⁵⁸

b) La Epistemología y la disputa del Positivismo. Theodor Adorno

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno fue parte fundamental de la Primera Escuela de Frankfurt y como tal sus trabajos se centraron en la psicología, la sociología, la música y la filosofía. En lo que respecta a la crítica del positivismo existen dos escritos fundamentales *La disputa del positivismo en la sociología alemana* y *Epistemología y ciencias sociales*. En esta última obra indica, refiriéndose al positivismo, que:

“Las reflexiones teóricas sobre el conjunto de la sociedad no pueden hacerse efectivas simplemente a través de hallazgos empíricos: son tan escurridizas como los espíritus en los experimentos parapsicológicos. Todas las ideas sobre la sociedad entendida como un todo trasciende necesariamente sus hechos dispersos”.⁵⁹

Considerando a la sociedad como totalidad y no como hechos dispersos Adorno indica que estos últimos no pueden ser efectivos aisladamente como lo intentan hacer los positivistas, esto es en referencia a los hechos empíricos. En lo que toca a los métodos empíricos Adorno menciona que:

“Paradójicamente, los métodos empíricos, cuya fuerza de atracción procede de su pretensión de objetividad, privilegian [...] lo subjetivo, las actitudes o, cuanto más,

⁵⁶ *Ibid.*, 86.

⁵⁷ *Ibid.*, 88.

⁵⁸ *Ibid.*, 91.

⁵⁹ W Adorno Theodor, *Epistemología y Ciencias Sociales*, trans. Vicente Gomez (Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, 2001), 20.

las formas de comportamiento de los sujetos, abstracción hecha, naturalmente, de datos estadísticos censuales como el sexo (genero), la edad, el estado civil, los ingresos, el nivel de información y criterios similares”.⁶⁰

La supuesta objetividad se pone de entredicho cuando el investigador social discrimina los temas que cree importantes determinando, someramente, la trascendencia de algunos hechos. Por tanto, “[...] la objetividad de la investigación empírica es una objetividad de los métodos no de lo investigado”.⁶¹

Es decir, en las discusiones sobre la investigación se prefiere la objetividad del método dejando a un lado el contenido de la investigaciones por lo que “El método amenaza tanto como fetichizar lo estudiado como con degenerar él mismo el fetiche”.⁶²

Es en la selección de los temas donde se pone en duda la objetividad del positivismo lógico puesto que las investigaciones responden a exigencias externas, Adorno explica que: “La elección de los temas y la puesta en marcha de las investigaciones se rige, cuando no por exigencias práctico-administrativas, antes por los procedimientos disponibles y, si acaso, por las que hay que perfeccionar, que por la importancia de lo investigado mismo”.⁶³

El uso generalizado en la técnica empírica superpone el método sobre la cosa por lo que lo que “Se pretende investigar un tema con un instrumento de investigación cuya propia formulación decide que es lo que hay que investigar: un círculo vicioso”.⁶⁴

Siguiendo esta línea de razonamiento, se cuestiona lo que el empirismo a determinado dentro de las ciencias sociales, la atomización mediante la clasificación la cual asciende desde lo minúsculo hasta lo general entendiéndolo metafóricamente como “[...] el espejo de Medusa de una sociedad a la vez atomizada y organizada conforme a conceptos clasificatorios abstractos, los de la administración”.⁶⁵

⁶⁰ *Ibid.*, 22.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, 23.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 24.

⁶⁵ *Ibid.*, 25.

Al considerar qué se investiga se discrimina el *a priori* que determina en última instancia los hechos empíricos dados, es decir las condiciones sociales que prevalecen; ejemplo: Cuando un cuestionario investiga el gusto fílmico introduciendo la posibilidad de elegir entre las categorías cine arte y cine comercial, da por cierto que el público investigado ve según esas categorías. Empero, no se indica el *a priori* que condiciona la elección de dichas categorías.

c) El pensamiento unidimensional. Herbert Marcuse

Herbert Marcuse fue un filósofo y sociólogo alemán y uno de los referentes de la primera generación de la Escuela Frankfurt. Una de sus obras más importantes fue *El hombre unidimensional* publicada en 1964. Su trabajo estuvo guiado por la crítica de la sociedades industriales en la que su “[...]aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en el que determina no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales.”⁶⁶

Entonces, el hombre unidimensional es aquel que se ve privado “[...] a la independencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica básica.”⁶⁷

Asimismo, Marcuse reconoce el impacto que la visión unidimensional ha tenido en la Sociedad y puntualiza el triunfo del pensamiento positivo como el sistema racional que lo justifica.

Al respecto Marcuse yuxtapone las finalidades del empirismo inglés con las del positivismo del Círculo de Viena y alude que:

“Cuando Hume atacaba las sustancias luchaba contra una fuerte ideología, mientras que sus sucesores de hoy proveen una justificación intelectual para aquello que la sociedad ha logrado hace mucho tiempo, esto es, la difamación de las formas alternativas de pensamiento que contradicen el universo establecido del discurso.”⁶⁸

⁶⁶ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, trans. Juan García Ponce, 9 ed. (México: Joaquín Mortiz, 1984), 17.

⁶⁷ *Ibid.*, 23.

⁶⁸ *Ibid.*, 190.

Para Marcuse, la dependencia del positivismo a los hechos representa una sujeción meramente lingüística en la que “El lenguaje multidimensional es convertido en lenguaje unidimensional, en el que los significados diferentes y conflictivos ya no se interpretan sino que son mantenidos aparte; la explosiva dimensión histórica del significado es silenciada.”⁶⁹ y más adelante expresa la problemática consecuente del pensamiento unidimensional en la que “[...]esta aceptación radical de lo empírico viola lo empírico, porque en ella habla el individuo “abstracto”, mutilado, que experimenta (y expresa) sólo aquello que le es dado (dado en un sentido literal), que tiene sólo los hechos y no los factores, cuya conducta es unidimensional y manipulada.”⁷⁰

Un pensamiento que pone en orden lo que hemos conocido siempre y que “no sólo es encerrado en la camisa de fuerza del uso común, sino que también se le ordena no hacer preguntas ni buscar soluciones más allá de las que ya están a la mano”⁷¹

Marcuse manifiesta las trampas en las que ha caído el pensamiento dentro de las sociedades industriales; el pensamiento unidimensional se basa en los supuestos o agendas que el propio aparato productivo le establece, una relación mandato-obediencia.

B. LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Ahora bien, las críticas en contra del positivismo también se hicieron presentes en la llamada filosofía de la ciencia. Por lo tanto, es necesario presentar en qué consisten dichas aportaciones.

a) La Lógica de la investigación científica: Karl Popper

La contribución más significativa de Popper a la filosofía de la ciencia fue su caracterización del método científico. En su *Lógica de la investigación científica* (1934) criticó la idea prevaleciente de que la ciencia es, en esencia, inductiva.

⁶⁹ *Ibid.*, 215.

⁷⁰ *Ibid.*, 199.

⁷¹ *Ibid.*, 194.

Propuso un criterio de comprobación que denominó *Falsabilidad* para determinar la validez científica y subrayó el carácter hipotético-deductivo de la ciencia.

Gordon Scott, retomando a Popper, indica que:

“las teorías científicas son hipótesis a partir de las cuales se pueden deducir enunciados comprobables mediante la observación; si las observaciones experimentales adecuadas revelan como falsos esos enunciados, la hipótesis es refutada. Si una hipótesis supera el esfuerzo de demostrar su falsedad, puede ser aceptada, al menos con carácter provisional. Ninguna teoría científica, sin embargo, puede ser establecida de una forma concluyente.”⁷²

Por lo que se puede pensar que la ciencia se basa en el análisis de una relación necesaria entre los hechos que es posible descubrir y elimina, por lo tanto, la idea de lo absoluto. El positivismo se fundamenta en la obtención de conclusiones generales a través de premisas particulares y es ahí donde Popper objeta que:

“[...] no existe nada que pueda llamarse inducción. Por lo tanto, será lógicamente inadmisibles la inferencia de teorías a partir de enunciados singulares que estén verificados por la experiencia (cualquiera que sea lo que esto quiera decir). Así pues, las teorías no son nunca verificables empíricamente. Si queremos evitar el error positivista de que nuestro criterio de demarcación elimine los sistemas teóricos de la ciencia natural, debemos elegir un criterio que nos permita admitir en el dominio de la ciencia empírica incluso enunciados que no pueden verificarse.”⁷³

Popper pone en tela de juicio la postura positivista referente al criterio de demarcación y de verificación llamándolos errores y reconociendo que no hay criterios de verdad. Por consiguiente, establece el criterio de *falsabilidad* en contraposición al de *verificabilidad*, siendo la primera la separación de “[...]dos tipos de enunciados perfectamente dotados de sentido los falsables y los no

⁷² Gordon, *Historia y filosofía de las ciencias sociales*: 636-39.

⁷³ Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, trans. Víctor Sánchez de Zabala, 5 ed. (Madrid: Tecnos, 1980), 39-40.

falsables”⁷⁴ “Las proposiciones son falsables cuando y sólo cuando hay al menos un enunciado básico que las contradiga lógicamente”.⁷⁵

El clásico ejemplo de Popper sobre los cisnes ilustra de mejor manera lo que es una proposición falsable:

“<<Todos los cisnes son blancos>>. Esta teoría es falsable, ya que contradice p. e. al siguiente enunciado básico (que dicho sea de paso, es falso): <<el 16 de mayo de 1934, entre las 10 y las 11 de la mañana, había un cisne negro ante el monumento a la emperatriz Isabel, sito en el Volksgarten de Viena>>”⁷⁶

En este sentido, la propuesta de Popper radica en sostener que lo que puede ser refutado no es el hecho sino la teoría que la describe por lo que se entiende que la observación es para comprobar cosas y en consecuencia la ciencia no se encuentra en las cosas o hechos sino en las teorías.

Solo las hipótesis falsables, contrastables empíricamente, son científicas y se pueden aceptar provisionalmente o refutar. La refutación de esta misma deriva del grado de contrastabilidad (método deductivo de contraste), plausible de ser sometida a prueba.

Por otra parte, las propias críticas de Popper se vuelven contraproducentes en virtud de que:

1. El criterio de falsación es una proposición no falsable empíricamente y, por tanto, no es científica según el propio criterio de Popper, es Metafísica.
2. Y el acto de verificación presupone disponer de una teoría previa para entender la realidad.

b) La estructura de las revoluciones científicas: Thomas Kuhn

En 1962 Kuhn publicó *La estructura de las revoluciones científicas*, en el cual mostraba la evolución de las ciencias naturales-básicas de una forma totalmente distinta a la visión predominante en ese entonces. Kuhn sostenía que la ciencia no

⁷⁴ *Ibid.*, 40.

⁷⁵ ———, "Los significados de falsabilidad," *Revista de Filosofía* IV, no. 5 (1991): 4.

⁷⁶ *Ibid.*

progresaba de manera uniforme, sin alteraciones, a través de la aplicación de un hipotético método científico. Por lo que proponía entenderlas como dos fases diferentes dentro del desarrollo científico.

- En un primer momento, existe un amplio consenso en la comunidad científica sobre cómo aprovechar los progresos conseguidos otrora en virtud de sanear o remediar los actuales, instaurándose así soluciones universales que Kuhn llamaba *paradigmas*.
- En un segundo momento, al examinar o indagar otras teorías o métodos de investigación que expliquen de manera más eficaz los problemas las anteriores dejan de funcionar. Al demostrar que una teoría es mejor que las hasta entonces aceptadas se produce lo que Kuhn llama *Revolución Científica*.

Siendo más específico sobre cómo ocurren las revoluciones científicas, Kuhn identifica tres lapsos o periodos peculiares a este proceso: *periodo pre-paradigmático*, *paradigmático* y *pos-paradigmático*.

- Periodo *pre-paradigmático*. Se caracteriza por debates frecuentes y profundos acerca de los métodos, problemas y normas de solución legítimos, que sirven para definir escuelas como para producir acuerdos.
- El periodo *paradigmático* se refiere a los “[...]logros científicos universalmente aceptados que durante algún tiempo suministran modelos de problemas y soluciones a una comunidad de profesionales.”⁷⁷
- Periodo *pos-paradigmático*. Está marcado por una profunda crisis y por el surgimiento de teorías nuevas las cuales pueden coexistir pacíficamente con la teoría en boga. Usualmente, este periodo es precedido por un lapso de profunda inseguridad profesional debido a que exige una destrucción del paradigma habitual, presenta cambios en los problemas y técnicas de la ciencia normal.

Ahora bien, es sintomático observar que para ser aceptada una teoría como paradigma debe parecer mejor que sus competidoras, pero no tiene porqué explicar todos los hechos a los que se enfrenta.

⁷⁷ Thomas Samuel Khun, *La estructura de las revoluciones científicas*, 3 ed. (México: FCE, 2006), 50.

La reputación de un paradigma en sus momentos iniciales consiste, en gran medida, en el número de éxitos que logre detectar: descubre diversas reglas (conceptuales, teóricos, instrumentales y metodológico) que ofrecen información acerca de los compromisos que los científicos derivan de dichos paradigmas.

Aunado a lo anterior, la idea de revoluciones científicas en sentido general supone aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en los que un paradigma antiguo se ve sustituido en todo o en parte por otro nuevo e incompatible con él:

- i. Los científicos realizan sus trabajos dentro del marco de las concepciones del paradigma aceptado;
- ii. Al aumentar las investigaciones surgen fragmentos empíricos que no encajan con el paradigma en boga;
- iii. Al surgir una retahíla de anomalías el paradigma se muestra insostenible.
- iv. Por último, una revolución científica destruye el paradigma.

c) Los Programas de investigación Científica: Imre Lakatos

Imre Lakatos fue un matemático y filósofo húngaro influenciado por las ideas de Karl Popper y de Thomas Kuhn, del primero adopta el falsacionismo y del segundo la idea sobre el progreso de la ciencia. Al exponer su propuesta epistemológica Lakatos defiende:

[...]que la unidad descriptiva típica de los grandes logros científicos no es una hipótesis aislada sino más bien un programa de investigación. La ciencia no es sólo ensayos y errores, una serie de conjeturas y refutaciones[...] constituyen el *núcleo firme* del programa[...] este núcleo firme está tenazmente protegido contra las refutaciones mediante un gran *cinturón protector* de hipótesis auxiliares. Y, lo que es más importante, el programa de investigación tiene también una heurística, esto es, una poderosa maquinaria para la solución de problemas que[...] asimila las anomalías e incluso las convierte en evidencia positiva.”⁷⁸

⁷⁸ Imre Lakatos, *La metodología de los programas de investigación científica*, trans. Juan Carlos Zapatero (Madrid: Alianza, 1989), 13.

Las categorías que introduce Lakatos pueden ser entendidas de la siguiente manera:

- Núcleo central (firme). Es la base sobre la que el programa de investigación descansa o se desarrolla. Es una hipótesis teórica muy general.
- Cinturón protector. Es la parte que envuelve al núcleo central y consta de hipótesis auxiliares explícitas a las que se recurre cuando se encuentra susceptible.
- Heurística positiva. Indica que se puede hacer y las líneas de investigación.

La propuesta de Lakatos está acompañada de una crítica al positivismo ya que cuestiona los dos supuestos, según el filósofo húngaro, sobre los que descansa el empirismo.

La primer conjetura se centra en las observaciones sensoriales como fundamento del conocimiento y que, a su vez, pretende desmarcarse de nociones previas que puedan interferir con lo que se aprende. Lakatos lo describe y lo refuta de la siguiente manera:

- Supuesto 1: “El primer supuesto es que existe una frontera natural, psicológica, entre las proposiciones teóricas y especulativas, por una parte, y las proposiciones fácticas u observables (o básicas) por la otra. (Por supuesto, esto es parte del enfoque naturalista del método científico).”⁷⁹
 - Empero:
- Refutación 1:

“En realidad todas las variedades de las teorías del conocimiento justificacionista que reconocen a los sentidos como fuente (bien como una fuente o como la fuente) del conocimiento se ven obligadas a incorporar una psicología de la observación. Tales psicologías especifican el estado de los sentidos (o, mejor el estado de la mente como conjunto) <<correcto>>, <<normal>>, <<sano>>, <<sin prejuicios>>, <<meticuloso>> o <<científico>> en que se observa la verdad tal cual es.”⁸⁰

⁷⁹ *Ibid.*, 24.

⁸⁰ *Ibid.*, 25-26.

Por otra parte, al hablar sobre lo que Lakatos designa como la doctrina de la prueba observacional o experimental, nos dice que ninguna proposición puede ser comprobada a través de experimentos. Es decir las cosas no están compuestas de proposiciones y éstas últimas derivan de otras, son falibles:

- Supuesto 2: “El segundo supuesto es que si una proposición satisface el criterio psicológico de ser fáctica u observacional (o básica), entonces es cierta; se puede decir que ha sido probada por los hechos.”⁸¹

- En contraposición:

- Refutación 2:

“[...]el valor de la verdad de las proposiciones <<observacionales>> no puede ser decidido de forma indubitable: *ninguna proposición fáctica puede ser probada mediante experimento*. Las proposiciones sólo pueden ser derivadas a partir de otras proposiciones: no a partir de los hechos: no se pueden probar enunciados mediante experiencias[...] *todas las proposiciones de la ciencia son teóricas e inevitablemente falibles.*”⁸²

C) EL PENSAMIENTO COMPLEJO: EDGAR MORIN

El Pensamiento Complejo fue desarrollado basándose en tres teorías: la Teoría de Sistemas, la Teoría Cibernética y la Teoría de la Información. Ante lo que se consideraba como la crisis del *paradigma occidental de simplificación* el sociólogo y filósofo francés planteó la emergencia de un nuevo paradigma, el de la Complejidad. Ejemplificando lo que es un Sistema Complejo Morin apunta:

“Tómese el ejemplo del beso. Piénsese en la complejidad que es necesaria para que nosotros, humanos, a partir de la boca, podamos expresar un mensaje de amor. Nada parece más simple, más evidente. Y sin embargo, para besar, hace falta una boca, emergencia de la evolución del hocico. Es necesario que haya habido la relación propia en los mamíferos en la que el niño mama de la madre y la madre lame al niño. Es necesario, pues, toda la evolución complejizante que transforma al mamífero en primate, luego en humano, y, anteriormente, toda la

⁸¹ *Ibid.*, 24.

⁸² *Ibid.*, 27.

evolución que va del unicelular al mamífero. El beso, además, supone una mitología subyacente que identifica el alma con el soplo que sale por la boca: depende de condiciones culturales que favorecen su expresión. Así, hace cincuenta años, el beso en el Japón era inconcebible, incongruente.”⁸³

Con el ejemplo anterior podemos identificar algunas peculiaridades del Pensamiento Complejo:

- El todo no es igual a la suma de sus partes. Las cosas deben ser comprendidas como relaciones: parte-parte, parte-todo, todo-todo y todo-parte. La simplificación tanto de los empiristas como de los racionalistas para la comprensión, control y dominación de lo real es cuestionada. Al respecto Morin declara:

“Mientras que el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar, pero rechaza las consecuencias mutilantes, reduccionista, unidimensionalizantes y finalmente cegadoras de una simplificación que se toma por reflejo de aquello que hubiere de real en la realidad”⁸⁴

- La multidimensionalidad. El rechazo a la visión unidimensional positivista en la que se pretende dar explicación a los hechos dentro de un sólo nivel y un solo lenguaje. En contraposición a esta visión se plantea que:

“[...]todo evento cognitivo necesita la conjunción de procesos energéticos, eléctricos, químicos, fisiológicos, cerebrales, existenciales, psicológicos, culturales, lingüísticos, lógicos, ideales, individuales, colectivos, personales, transpersonales e impersonales, que se engranan unos en otros. El conocimiento es sin duda un fenómeno multidimensional en el sentido de que, de manera inseparable, a la vez es físico, biológico, cerebral, mental, psicológico, cultural, social.”⁸⁵

⁸³ Edgar Morin, "La epistemología de la Complejidad," *Gazeta de Antropología* (2004): 2.

⁸⁴ ———, *Introducción al pensamiento complejo*, trans. Marcelo Pakman, 8 ed. (Barcelona: Gedisa, 2005), 22.

⁸⁵ ———, *El método. El conocimiento del conocimiento*, trans. Ana Sánchez, 3 ed., 5 vols., vol. 3 (Madrid: Catedra, 1999), 20.

- Separación causas y sus efectos. En general, esta visión es característica de la ciencia. La idea de que las causas preceden a los efectos es aceptada tanto por el empirismo como por el racionalismo. Empero, desde la complejidad se sostiene que una causa puede tener diversos efectos, un efecto puede tener muchos efectos y los efectos pueden ser, también, parte de otros procesos. Morin distingue tres tipos de causalidades: lineal, retroactiva y recursiva.

*“La antigua visión, la visión simplificante, es una visión en la que evidentemente la causalidad es simple; es exterior a los objetos; les es superior; es lineal. Ahora bien, hay una causalidad nueva, que introdujo primeramente la retroacción cibernética, o *feedback* negativo, en la cual el efecto hace bucle con la causa y podemos decir que el efecto retroactúa sobre la causa.”⁸⁶*

- El papel de la ciencia clásica es legislar. La ciencia se ha apoderado del monopolio de la verificación y de la verdad; tiende entonces a determinar qué conocimiento cumple sus cánones y cuales no. Morin apuesta por el dialogo entre conocimientos e indica que:

“La Epistemología[...]no es un punto estratégico a ocupar para controlar soberanamente todo conocimiento, rechazar toda teoría adversa, y atribuirse el monopolio de la verificación y, por lo tanto, de la verdad. La epistemología no es pontificia ni judicial; es el lugar tanto de la incertidumbre como de la dialógica[...], todas las incertidumbres que hemos revelado deben confrontarse, corregirse, las unas a las otras, inter-dialogar sin que se pueda esperar siempre taponar con el esparadrajo ideológico la brecha última”⁸⁷

- La capacidad limitada de predecir. Se ha pensado en la simplicidad de predecir actos o predecir fenómenos basándose en cálculos. Sin embargo, el filósofo francés sostiene la dificultad existente para predecir fenómenos en virtud de que las interacciones y relaciones causa-efecto se mueven en diferentes planos (aleatorio, agitador, disperso, etc.).

⁸⁶ ———, "La epistemología de la Complejidad," 8.

⁸⁷ ———, *Introducción al pensamiento complejo*: 73.

“Tomemos[...] de un fenómeno que presenta, bajo una perspectiva, un carácter aleatorio sorprendente, y, bajo otra perspectiva, un carácter de necesidad; ese fenómeno es la constitución del átomo de carbono en las calderas solares. Para que ese átomo se constituya, es necesario que se produzca el encuentro, exactamente en el mismo momento, de tres núcleos de helio, lo que es un acontecimiento completamente aleatorio e improbable. Sin embargo, desde que ese encuentro se produce, una ley entra en acción; una regla, una determinación muy estricta interviene; el átomo de carbono se crea. Así pues, el fenómeno tiene un aspecto aleatorio y un aspecto de determinación. Además, el número de interacciones entre núcleos de helio es enorme en el seno del sol; y además ha habido muchas generaciones de soles en nuestro sistema solar; finalmente con el tiempo, se crea una cantidad considerable de átomos de carbono, se crea en todo caso una amplia reserva necesaria para la creación y el desarrollo de la vida. Vemos como un fenómeno que parece ser extremadamente improbable, por su carácter aleatorio[...]"⁸⁸

El Pensamiento Complejo da la pauta para cuestionar diversos postulados que el positivismo lógico sostuvo, los cuales no se reducen solamente a estos cinco. También hay cuestionamientos sobre la separación entre lo interno y lo externo, la desconsideración del tiempo como algo irreversible, la separación de los objetos de su espacio-tiempo, entre otros no menos valiosos.

D. OTRAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO: MILLS, ALTHUSSER Y TOURAINE

Es variado y considerable el número de científicos sociales y filósofos que expusieron los problemas que representaba adoptar la racionalidad positivista como modelo único de explicación. Diversas escuelas de pensamiento señalaron las limitaciones de sus postulados.

⁸⁸ ———, "La epistemología de la Complejidad," 7.

Las críticas vertidas por Wright Mills, Louis Althusser y Alain Touraine son parte de una gama de posturas que se manifestaron en contra de las ideas del positivismo lógico. Es así que desde la Sociología Radical o Tradición Crítica estadounidense, el Estructuralismo Marxista y la Sociología de la Acción logramos identificar las opiniones que se hacen al respecto.

Wright Mills nació el 28 de agosto de 1916, su trabajo se desarrolló entre las dos guerras mundiales. Fue un sociólogo marginado y atípico de las ideas sociales que predominaban en Estados Unidos. Es así que se sus críticas se enfocaron en contra de lo que llamó *La gran Teoría* (Talcott Parsons) y el *Empirismo Abstracto*. En contra del Empirismo abstracto, el autor de la *Imaginación Sociológica* y de la *Elite del Poder* señala:

“El percibir los problemas de la estructura y su importancia explicativa aún para la conducta individual requiere un tipo de empirismo mucho más amplio. Por ejemplo, dentro de la estructura de la misma sociedad norteamericana--y especialmente de una ciudad norteamericana en un momento dado, que es lo que suele tomarse como “campo de muestra”--, hay tantos denominadores comunes, sociales, y psicológicos, que la variedad de conducta que el investigador social debe tomar en cuenta no se ofrece fácilmente de buenas a primeras. Esa variedad, y, por ende la formulación misma de los problemas, sólo se ofrece a nuestra disposición cuando nuestra visión se ensancha hasta abarcar estructuras sociales relativas e históricas. Pero, a causa del dogma epistemológico, los empiristas abstractos son sistemáticamente ahistóricos y antirrelativistas; estudian campos en pequeña escala y se inclinan al psicologismo. Ni para definir sus problemas ni para explicar sus propios hallazgos microscópicos hacen ningún uso efectivo de la idea básica de estructura social histórica.”⁸⁹

La crítica radical, entonces, en la nula importancia que el investigador social tiene sobre la categoría de estructura social histórica. Los planteamientos del empirismo carecen, según lo dicho, de teoría y filosofía de la historia alguna que permitan dar

⁸⁹ Wright Mills, *La imaginación Sociológica*, trans. Florentino M. Torner, 10 ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), 85.

explicaciones más amplias o que complemente sus investigaciones, prefiriendo las muestras y el fisicalismo relegan toda explicación histórica.

Desde el punto de vista del Estructuralismo Marxista, Louis Althusser, filósofo marxista francés que destinó sus investigaciones al estudio de la ideología, cuestiona el papel que tiene la filosofía, el método y la ciencia para el positivismo.

En este sentido, Althusser se pregunta “¿Cuál puede ser entonces el papel que se otorga a la filosofía desde que ésta deja su lugar a la ciencia?”⁹⁰ y responde que el papel es “El rol positivista, puramente epifenoménico, de la agrupación y “generalización” de los resultados científicos y ningún otro, puesto que la filosofía ya no tiene objeto propio.”⁹¹

Ahora bien, en contra de la idea de las generalizaciones y su uso, incluso por los comunistas, Althusser sostiene que “[...]un conocimiento no se reduce jamás a una simple generalización, es el empirismo positivista el que tomó la «generalización de la experiencia» como un conocimiento.”⁹²

Por otra parte, para el filósofo francés la relación que hay entre método e ideología es evidente, tanto que:

“[...]en la actualidad vemos prevalecer corrientemente una concepción “metodologista” (y por tanto ideológica) de las ciencias: la existencia de un simple método suficiente para conferir a una disciplina sus títulos de científicidad. En realidad todo método comporta una teoría, ya sea explícita o implícita.”⁹³

Siguiendo esta línea de razonamiento, observamos que la utilización de un sólo método como criterio de demarcación representa para Althusser el encubrimiento de una posición ideológica puesto que al:

“Hablar del método sin mencionar la teoría significa muy frecuentemente ocultar una teoría ideológica latente bajo las apariencias de un método científico. Esta impostura es frecuente en nuestros días en la mayor parte de las llamadas ciencias humanas, que a menudo se consideran ciencias porque manipulan, por ejemplo, métodos

⁹⁰ Louis Althusser, "Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico " in *Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico* (México: Ediciones Cuadernos de Pasado y Presente, 1977), 46.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, 50.

matemáticos, sin plantearse la cuestión de la validez de su objeto, o sea sin plantearse la cuestión de la teoría (explícita o implícita) correspondiente a este objeto.”⁹⁴

Finalmente, el filósofo francés insiste en la relación prevaleciente entre método e ideología y la incapacidad de los positivistas de validar su objeto de estudio. El problema, entonces, se centra en la ocultación de la teoría que justifique la elección del objeto de estudio por lo que para el filósofo marxista:

“[...]todas las ciencias, las ciencias sociales igual que las naturales, están constantemente sometidas al asedio de las ideologías existentes, en especial de esa ideología aparentemente no ideológica en la que el sabio reflexiona “espontáneamente” su propia práctica: la ideología empirista o positivista.”⁹⁵

Distanciado del marxismo y del estructuralismo, Alain Touraine se centra en la acción social y en los movimientos sociales como objetos que determinan o permiten pensar las transformaciones de la sociedad. Nacido en 1925 en Francia, Touraine explica en su *Introducción a la Sociología*, al hablar sobre los hechos sociales que pretenden explicarse con argumentos meta-sociales, que quizá se le:

“[...]replique diciendo que tales filosofías sociales ya han muerto y que en la actualidad a nadie se le oculta el hecho de que la sociología debe ser <<empírica>> y tiene que desembarazarse de esas consideraciones que dimanen de lo que Comte llamaba <<metafísica>>. Pero esta replica es más peligrosa que las ideas que pretende combatir.”⁹⁶

Touraine sugiere que en la capacidad de acción de las sociedades se dan las pautas para centrarse en las transformaciones que de ellas dimanen. Al hablar sobre los problemas que enfrenta la sociología indica que ella:

“[...]se pierde si permanece en el ámbito de la filosofía social; pero igualmente se pierde si no advierte que la sociedad es un sistema capaz de crear sus propias orientaciones, de actuar sobre sí mismo,[...] Este empirismo exige que nos coloquemos en el punto de vista

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, 59.

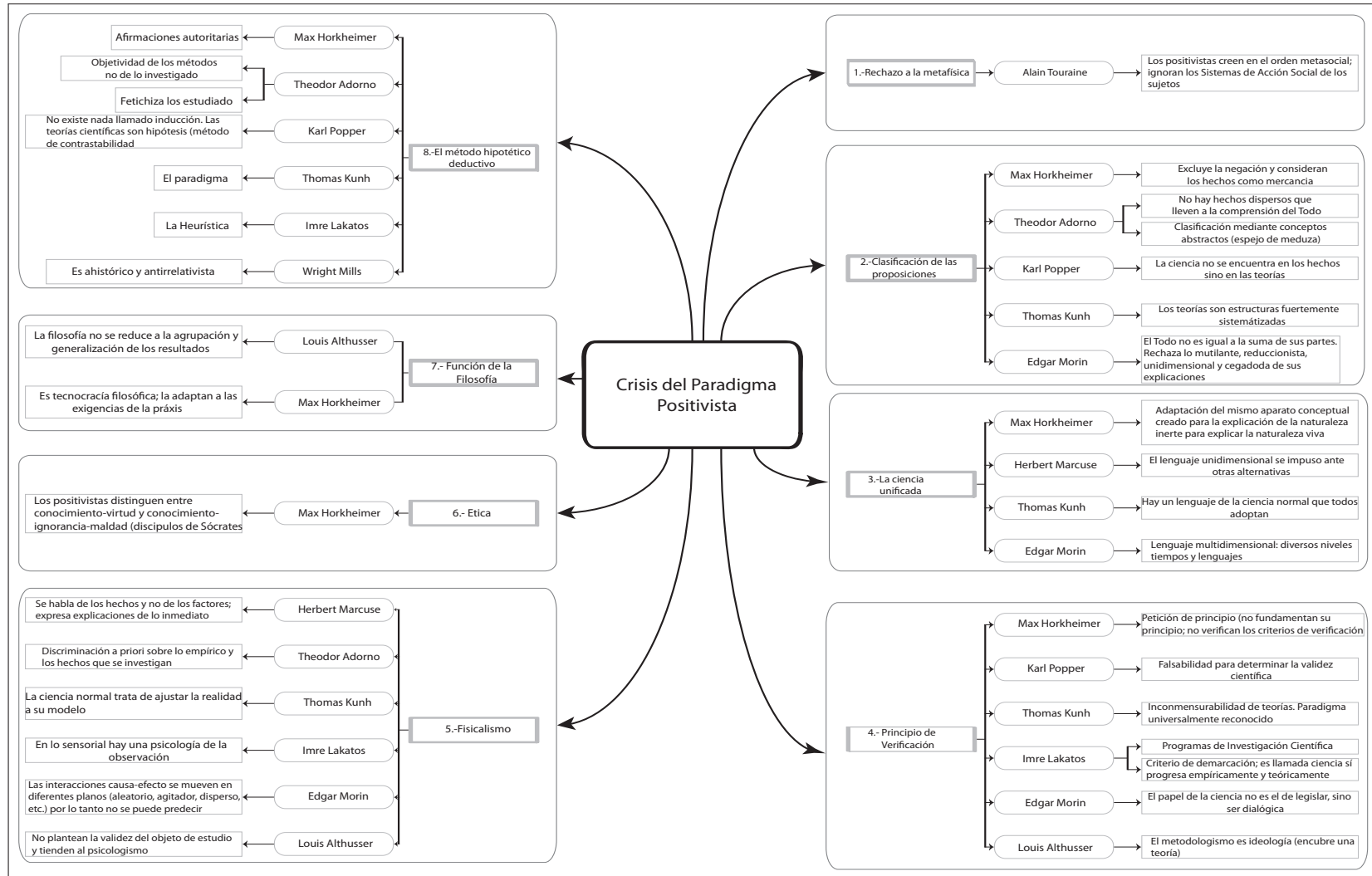
⁹⁶ Alain Touraine, *Introducción a la Sociología*, trans. Juan De Benavent, 1 ed. (España: Ariel, 1978), 12.

de la sociedad considerada, es decir, que aceptemos sus definiciones de lo central y de lo marginal, de lo normal y de lo patológico.⁹⁷

La crítica de Touraine, entonces, se enmarcará en la separación de toda explicación empirista que pretenda tomar la parte por el todo y que considere a los actores sociales como objetos. El sociólogo francés se inclinará por el Sujeto dentro de un Sistema de Acción Histórico.

⁹⁷ *Ibid.*, 12-13.

Esquema 6: CRISIS DEL PARADIGMA POSITIVISTA



55

Aclaración al Esquema: Según las manecillas del reloj. 1. Los positivistas consideran la existencia de un orden social predeterminado, casi metafísico; 2. No se puede comprender el Todo a través de hechos dispersos, no a través de los mismos puesto que abstractos; 3. Es inconcebible tratar de unificar la ciencia a través del aparato conceptual que se utiliza para entender la naturaleza inerte, la ciencia consta de lenguajes. 4; Se encubre una ideología en el principio de verificación. Hay diversas formas de verificar lo que pretende ser ciencia. 5; Lo inmediato es lo que siempre se trata de explicar. Se encubre un psicologismo de observación. 6; La ética no se puede reducir a lo formal ni mucho menos a lo pragmático; 7. La Filosofía no es tecnocracia y no se puede reducir a la lógica; y 8. La ciencia no se reduce a un solo método ni progresa de una sola forma.

4. NUEVAS PROPUESTAS EPISTEMOLÓGICAS

En la actualidad, la Epistemología se halla en un estado de confusión. Se han propuesto y debatido numerosas doctrinas epistémicas, pero hasta ahora ninguna ha alcanzado un grado de aceptación como el alcanzado por el positivismo lógico. Aunque, existe un abanico extenso de propuestas epistémicas identificadas tanto en occidente (Norte) (v. gr., *Esquema 7*) como en los países latinoamericanos, africanos y asiáticos (Sur) (v.gr., *ANEXO A*).

Entiéndase *Sur* como un recurso “[...]metafórico o retorico, en la medida que es una metáfora del conjunto de los pueblos que han sufrido sistemáticamente con el Colonialismo y el Capitalismo, o sea, hay un Sur en el Norte[...]⁹⁸

Por ello, se pondrá mayor énfasis en las propuestas derivadas del Sur. Reconocidas como propuestas epistémicas que apuntan:

“en primer lugar [a] perder la confianza en el monopolio de rigor y de racionalidad de la modernidad occidental; en un segundo momento ver que hay otras modernidades occidentales reprimidas y finalmente saber que hay otras formas de pensar modernas que no son occidentales y que vienen de pensamientos ancestrales, que son hoy contemporáneas y por eso son modernas en ese sentido.”⁹⁹

A. EPISTEMOLOGÍAS DEL NORTE

Gordon Scott identifica varias propuestas epistemológicas, pero todas ellas formuladas en el centro del Sistema-Mundo. Se recurre a la noción de *Epistemologías del Norte* apelando a la existencia de *Epistemologías del Sur*. Dicho lo anterior, se expondrán las principales epistemologías identificadas como tal.

⁹⁸ Christian Javier Castro Martínez, "Entrevista a Boaventura de Sousa Santos: Hay otras formas de pensar modernas que no son occidentales y que vienen de pensamientos ancestrales," *Rebelión*(2012), <http://rebellion.org/noticia.php?id=145096>.

⁹⁹ *Ibid.*

a) Instrumentalismo predictivo

Esta propuesta epistémica fue elaborada por el economista Milton Friedman. Gordon Scott nos expresa que:

“De acuerdo con el instrumentalismo predictivo, la ciencia no aporta conocimientos sobre el funcionamiento del mundo, sólo una serie de instrumentos que, envueltos en un misterio que no tenemos ninguna necesidad de aclarar, satisface nuestro deseo de predecir el futuro”.¹⁰⁰

Es decir, esta metodología de la economía positiva pone énfasis en la capacidad de predecir acontecimientos los cuales se aceptan o rechazan dependiendo de su utilidad futura. En esta metodología se sugiere que:

“[...]la única prueba decisiva de la *validez* de una hipótesis es la comparación de sus vaticinios con la experiencia. La hipótesis se rechaza si sus predicciones son negadas ("frecuentemente" o más a menudo que las predicciones de una hipótesis alternativa); se acepta si sus vaticinios no son contradichos; se le concede gran confianza si ha superado en muchas ocasiones la contradicción. La evidencia de hecho nunca puede "probar" una hipótesis; únicamente puede evitar el que sea desaprobada, que es lo que en general expresamos cuando decimos, algo inexactamente, que la hipótesis ha sido "confirmada" por la experiencia.”¹⁰¹

Entonces, se pone énfasis en el contraste y el éxito que la teoría tiene para predecir acontecimientos dejando de lado el realismo que los positivistas proponían. Por lo tanto se puede delinear el papel de abstracción e, incluso, irrealismo que tienen las hipótesis y teorías para su aplicación.

b) Convencionalismo

El Convencionalismo “[...] sostiene que una teoría histórica es, igual a un lenguaje descriptivo, un instrumento para ordenar y comunicar información que funciona porque los miembros de una comunidad conocen las reglas y las obedecen”.¹⁰²

¹⁰⁰ Gordon, *Historia y filosofía de las ciencias sociales*: 651.

¹⁰¹ Milton Friedman, "La Metodología de la Economía Positiva," *R.E.P.* IX(1958), http://microeconomia.org/guillermopereyra/wp-content/uploads/RECP_021_033.pdf.

¹⁰² Gordon, *Historia y filosofía de las ciencias sociales*: 651-52.

El convencionalismo sólo toma en cuenta la naturaleza de los conceptos y menosprecia el papel de las hipótesis explicativas en la investigación científica. Por otra parte, el convencionalismo sostiene que la ciencia no es más que el lenguaje adoptado por los científicos para conversar entre ellos

c) Análisis retórico

La tercer propuesta es el llamado análisis retórico que Gordon Scott lo equipara “[...]parecido al convencionalismo porque se centra en el lenguaje utilizado en discursos científicos. El lenguaje científico no consiste en términos neutros destinados a ordenar los datos sensoriales y a comunicar información; su objeto fundamental es persuadir”.¹⁰³

El análisis del arte del discurso persuasivo, por antonomasia, está vinculado inicialmente a los griegos; el análisis retórico ha sido revivido en los tiempos modernos por disciplinas que estudian el discurso y los actos de habla, tal es el caso de John Austin.

d) Fenomenología

La Fenomenología es aquella propuesta epistémica que “sostiene que lo que sabemos seguro consiste en nuestras impresiones mentales internas [...] según la fenomenología, el conocimiento del mundo externo se puede conseguirse porque es posible, mediante reflexión profunda sobre las propias impresiones mentales, captar la naturaleza fundamental de los fenómenos del mundo. [...] es tan radical en su visión subjetiva de conocimiento como el positivismo del círculo de Viena en su objetivismo”.¹⁰⁴

En oposición al positivismo la fenomenología se centra en la esencia de las cosas y destaca el poder de la intuición. Por lo que considera el conocimiento como algo totalmente subjetivo. Edmund Husserl está asociado directamente con esta corriente.

¹⁰³ *Ibid.*, 652-53.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 653-54.

e) Epistemología Evolucionista

Como quinto planteamiento aparece lo que es nombrado como la Epistemología Evolucionista la cual indica que los filósofos deben descender de su altura trascendente y dar un versión naturalista de la ciencia.

“De acuerdo con mi enfoque -afirma Quine- esta relación se da en el interior de individuos de carne y hueso que habitan un mundo externo cuya existencia ha sido admitida de antemano, y su estudio constituye un capítulo más de la ciencia que estudia ese mundo. Llamo epistemología naturalizada a esta empresa”.¹⁰⁵

Esta propuesta considera a la filosofía de la ciencia como una rama de la biología. Es una disciplina autónoma y considera que el proceso evolutivo que actúa en el desarrollo de la ciencia no es literalmente darwiniano, sino sólo análogo al proceso darwiniano. La epistemología evolutiva opera por argumentación analógica.

Sostiene, además, que “la relación entre la veracidad del conocimiento del hombre [*sic*] y de su utilidad práctica es que el conocimiento no es primero verdadero y luego útil, sino que es más bien primero útil y luego se le califica de verdadero”.¹⁰⁶

f) Instrumentalismo Cognitivo

El instrumentalismo cognitivo “[...]considera que la tarea de los filósofos de la ciencia es examinar la naturaleza de esa actividad investigadora con el objetivo de explicar su capacidad para producir conocimiento fidedigno (pero no seguro) del mundo”.¹⁰⁷

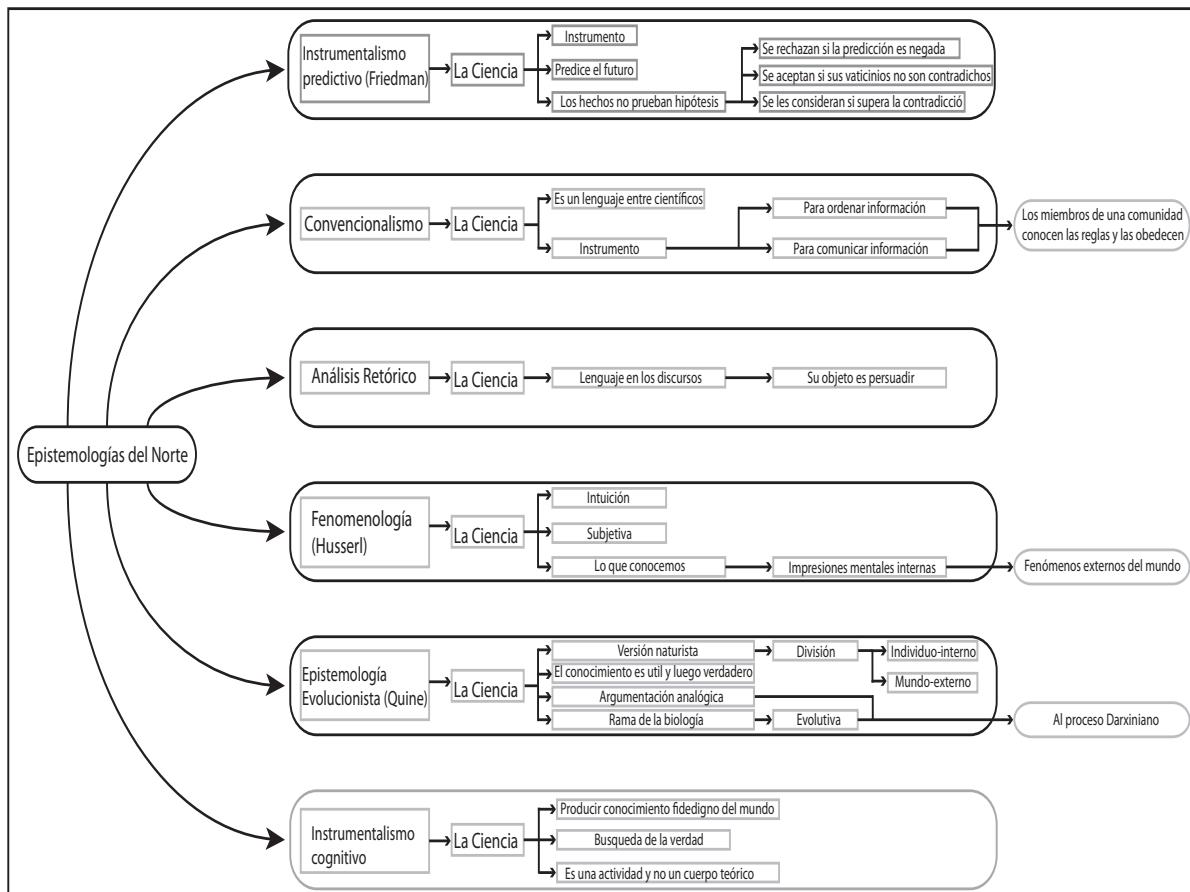
Esta propuesta pone énfasis en la orientación de la ciencia como búsqueda de la verdad y no como la posesión de ella. Por otra parte, se distancia de considerar a la ciencia como un cuerpo teórico o de conocimiento por lo que prefiere considerarla como actividad.

¹⁰⁵ Willard Van Orman Quine, *La búsqueda de la verdad*, trans. Javier Rodríguez Alcazar (Barcelona: Critica, 1992), 41.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Gordon, *Historia y filosofía de las ciencias sociales*: 667.

ESQUEMA 7: EPISTEMOLOGÍAS DEL NORTE



Aclaración al Esquema: Las seis propuestas epistemológicas que se exponen aquí se suscriben dentro de lo que se conoce como Epistemologías del Norte: Su comprensión se limita al mundo occidental; creen que la diversidad de pensar es finita y única; se presentan como teorías generales; Monopolizan el saber y niegan otros saberes; se engloban dentro de la modernidad eurocéntrica.

B. EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Hasta aquí las críticas y propuestas epistemológicas se han centrado en Occidente y su forma de producir conocimiento. A continuación, la disquisición abordará las propuestas formuladas desde la filosofía de liberación, la descolonialidad del poder, del ser y del saber y las epistemologías del Sur. Estas propuestas comparten las siguientes características:

- Se enmarcan dentro de la tradición crítica latinoamericana y dentro del *Giro Decolonial*;
- Identifican y parten de una noción geopolítica del conocimiento;

- Hablan desde la subalternidad: víctimas, explotados, dominados, etc.;
- Proponen un programa ético-político;
- Enfatizan la pérdida del rigor de la modernidad occidental y la heterogeneidad de la misma;
- Coinciden en considerar que hay otras formas de pensar modernas que no son occidentales; y
- Consideran la producción del conocimiento desde practicas alternas al Capitalismo, Eurocentrismo, Colonialismo y al propio Estado.

a) **Ética y política de la Liberación. Enrique Dussel**

La Filosofía de la liberación diseñada por Enrique Dussel surge como una propuesta que pretende superar el pensamiento filosófico europeo, puesto que este último funciona como instrumento represor (no liberador) al servicio de los países del centro del sistema-mundo. En su obra *Filosofía de la Liberación*, y más precisamente en el capítulo primero que lleva por nombre *Geopolítica y Filosofía*, Dussel sentencia que:

“La filosofía que sepa pensar esta realidad, la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro, del poder político, económico o militar, sino desde más allá de la frontera misma del mundo actual central, desde la periferia, esa filosofía no será ideológica (o al menos lo será en menor medida). Su realidad es la tierra toda y para ella son (no son el no-ser) realidad también los "condenados de la tierra".¹⁰⁸

Por lo que la Filosofía de la Liberación se presenta como herramienta para la liberación de las víctimas, oprimidos o excluidos de cualquier sistema que no afirme la vida de los sujetos ético-políticos.

Siguiendo la anterior línea de razonamiento, tanto su ética como su política de la liberación están integradas por seis principios. Los tres primeros parten de una situación positiva que no afirma la vida y los tres restantes comparten su carácter crítico en virtud de que afirman la vida desde las víctimas o desde la negatividad. Este proceso de liberación se integra de la siguiente manera:

Primer momento:

¹⁰⁸ Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 2 ed. (Bogotá: Editorial Nueva América, 1988), 21.

1. Principio material
2. Principio Formal o procedimental
3. Principio de Factibilidad

Segundo momento-liberación:

4. Principio crítico material
5. Principio crítico Formal o procedimental
6. Principio crítico de Factibilidad-Liberación.

1. La ética de Enrique Dussel es una ética de la vida. Su Principio Material

“[...]tiene por contenido fundamental el deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en última instancia de la humanidad, en largo plazo”.¹⁰⁹ “[...]la vida humana [será] el contenido de la ética. El proyecto de una *Ética de la Liberación* se juega de manera propia desde el ejercicio de la crítica ética [...] donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido.”¹¹⁰

Es decir, el contenido material es la afirmación de la vida considerando el aspecto neuro-cerebral de los sujetos; la concreción histórica o espacio inmediato de las identidades culturales, movimientos sociales, etcétera; la base hermenéutico cultural o interpretación, construcción y reconstrucción simbólica del sujeto-ético.

2. El Principio Formal o Procedimental:

“Debe alcanzar validez o legitimidad formal por la participación pública, efectiva, libre y simétrica de los afectados, los ciudadanos como sujetos autónomos, en ejercicio de la plena autonomía de la comunidad de comunicación política, que por ello es la comunidad intersubjetiva de la soberanía popular, fuente y destino del derecho, cuya decisiones tienen por ello pretensión de validez o legitimidad política universal”¹¹¹ “[...]el aspecto moral, en relación al criterio de validez, funda el principio procedimental de universalidad (extensivo o intersubjetivo) del consenso moral”¹¹²

Por tanto, es el aspecto de validez moral intersubjetiva y comunitaria a través de la participación simétrica de los participantes que buscan acuerdos con pretensión de validez universal.

¹⁰⁹ ———, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, 1 ed. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 44.

¹¹⁰ ———, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*: 91.

¹¹¹ ———, *Hacia una Filosofía Política Crítica*: 50-51.

¹¹² ———, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*: 167.

3. Principio de factibilidad:

“[...]debe obrar teniendo en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, ecológicas, económicas, sociales, históricas, etc. De la posibilidad real de la efectuación concreta de una máxima, norma, ley, la acción, la institución, el subsistema, etc. Podrán tener pretensión de eficacia o éxito político”.¹¹³

Es el proceso procesual que deriva de la confrontación entre el principio material y formal dando como resultado un sistema o institución legítima.

4. Principio Crítico Material:

“Esta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la *corporalidad* [...], expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados[...] y la toma de conciencia de dicha negatividad”.¹¹⁴ por lo que “[...]se transforma en razón política crítica en tanto que debe asumir la responsabilidad por los efectos no-intencionales negativos de las decisiones, leyes, acciones o instituciones y lucha por el reconocimiento político de las víctimas de acciones políticas, pasadas o presente. La crítica ético-política tiene pretensión de establecer la no-verdad, la no-validez (deslegitimación), la no-eficacia de la decisión, norma, ley, acción, institución u orden político vigente e injusto desde la perspectiva específica de la víctima”.¹¹⁵

Cuando un sistema niega la vida, desde la negatividad las víctimas tomarán conciencia de esta situación y se dará la pauta para un proceso crítico de las mismas.

5. Principio Crítico Formal o Procedimental:

“La consensualidad crítica de las víctimas promueve el desarrollo de la vida humana. Se trata, entonces, de un nuevo criterio de validez discursiva, la validez crítica de la razón liberadora.”¹¹⁶ “La *ratio política*, en tanto crítica, debe asumir discursiva y democráticamente, desde los actores sociales diferenciados y excluidos, la responsabilidad: a) de enjuiciar negativamente el orden político como "causa" de sus víctimas, b) organizar los movimientos sociales necesarios, y c) proyectar positivamente alternativas a los sistemas político, del derecho, económico,

¹¹³ ———, *Hacia una Filosofía Política Crítica*: 54.

¹¹⁴ ———, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*: 309.

¹¹⁵ ———, *Hacia una Filosofía Política Crítica*: 58.

¹¹⁶ ———, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*: 411.

ecológico, educativo, etc. Así surgen de la lucha por el reconocimiento de los excluidos los nuevos sistemas de derechos. Estos movimientos sociales críticos tienen pretensión *creciente de legitimidad* (validez crítica) ante la decreciente legitimidad del orden político en el poder. Transversalmente tienen igualmente pretensiones de universalidad”.¹¹⁷

Las víctimas cuestionan el orden que les niega la vida por lo que buscaran procesos alternos a través de un nuevo criterio de validez. Alternativas económicas, pedagógicas, políticas, jurídicas, etc.

6. Principio Crítico de Factibilidad:

“La *ratio política*, como "*ratio liberationis*", debe organizar y efectuar estratégica e instrumentalmente (*ratio critica factibilitatis*) el proceso eficaz de transformación, a) sea negativo o destructivo (de-constructivo) de las estructuras injustas del sistema vigente, b) sea positivo de construcción de aspectos o sistemas nuevos en el mismo orden político, o en los niveles de los sistemas del derecho, la economía, la ecología, la educación, etc. Estas máximas, normas, acciones, instituciones tienen pretensión estratégica de ser transformaciones *posibles* (liberación como factibilidad crítica: es toda la cuestión de la utopía posible, real aunque no presente)".¹¹⁸ “El «Principio-Liberación» formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general”.¹¹⁹

Finalmente, se presenta el momento de la liberación (*v. gr., Esquema 8*). Se debe considerar que la propuesta de Dussel no es estática, es decir en cuanto el sistema produzca víctimas o niegue la vida de los sujetos los momentos se repiten, iniciando nuevos procesos de liberación. Dussel sostiene que “Son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo. Fue siempre así. No puede ser de otra manera”.¹²⁰

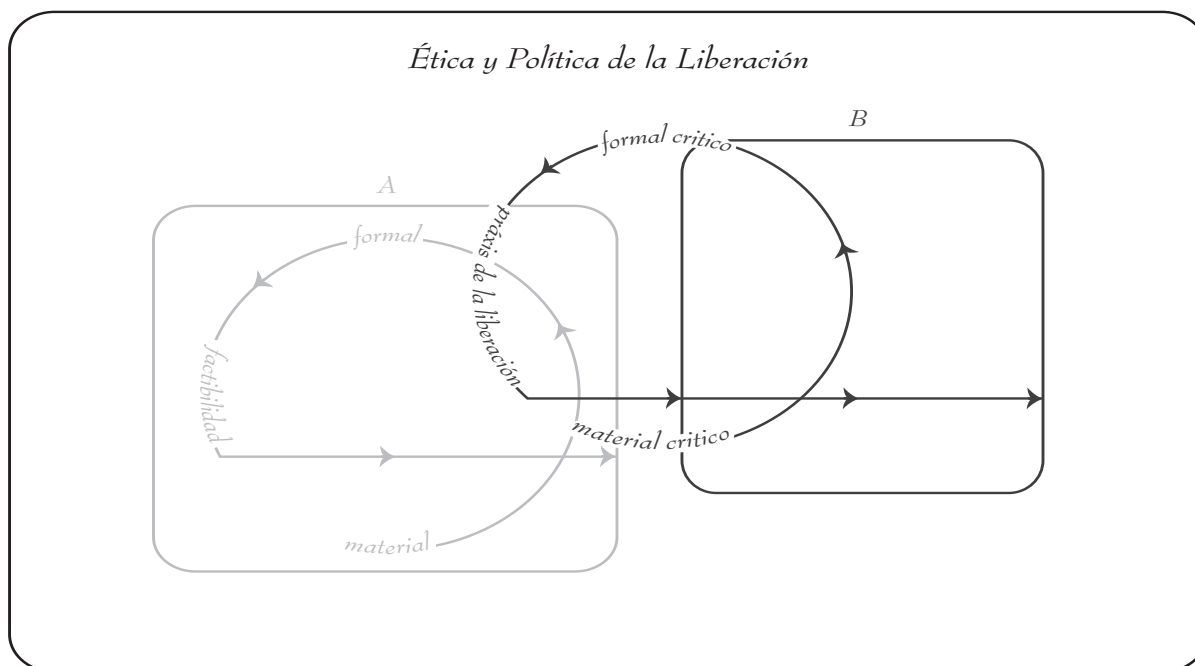
¹¹⁷ ———, *Hacia una Filosofía Política Crítica*: 60.

¹¹⁸ *Ibid.*, 62.

¹¹⁹ ———, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*: 558.

¹²⁰ *Ibid.*, 495.

ESQUEMA 8. ETICA Y POLITICA DE LA LIBERACION



Aclaración al Esquema: La ética y política de la liberación representa la opción epistemológica que parte desde la subalternidad dentro de la lógica geopolítica del saber/conocer y de la liberación del mismo en cuanto un sistema genere víctimas.

b) Decolonialidad del poder y eurocentrismo. Aníbal Quijano

Walter Dignolo a denominado como *Epistemología Otra* a las perspectivas cognitivas que buscan situarse en racionalidades diferentes a la Eurocéntrica. El proyecto de Aníbal Quijano se inscribe dentro de esta propuesta epistemológica.

Como tal, el pensamiento de Quijano es considerado como parte de la tradición crítica desarrollada en América Latina la cual se caracteriza por no reducir la realidad a lo que existe sino que la entiende como un campo de posibilidades más allá de lo empíricamente dado.

La influencia de José Carlos Mariátegui, conocido por ser el primer marxista latinoamericano en adecuar el socialismo a las características propias de América Latina y más específicamente a la realidad indígena, representó la posibilidad de considerar otra perspectiva cognoscitiva para Quijano, alterna a la modernidad eurocéntrica y basada en la autonomía intelectual.

En este sentido, sus críticas a las teorías de la modernización occidental decantan en el cuestionamiento de sus concepciones dualista y evolucionista de entender la realidad social. Por un lado está la visión estructural-funcionalista y por la otra el marxismo-leninismo. La primera consideraba, de forma dual, la existencia en América Latina de sociedades pre-modernas y de sociedades modernas (capitalistas) siendo esta última el camino, evolucionismo, al que tenían que llegar las primeras. Por otra parte, el marxismo-leninismo representó la dualidad feudalismo-capitalismo siendo esta última la evolución que tenía que seguir la anterior.

Alejado de la nociones cognoscitivas de entender e interpretar la realidad latinoamericana como si se tratase de Europa, Aníbal Quijano propone las categorías de heterogeneidad estructural y dependencia.

La teoría de la heterogeneidad estructural apunta la diferencia que hay entre América Latina y Europa recalcando así los procesos sociales que se suscitan en la primera, por lo tanto recupera la especificidad y diversidad de la estructura social latinoamericana. Así pues, hace referencia a las diversa formas de producción que acontecen alrededor del patrón del capital.

Por dependencia entiende una “[...]estructura de poder que consiste en una asociación de explotación y dominación entre los dominantes de orden internacional con los del orden interno de un país, con todo lo que ello implicaba para todos los ámbitos de la existencia social”¹²¹

Así pues, se ponen en tela de juicio los cambios que produjo la modernidad bajo la hegemonía europea la cual determinó la racionalidad y la modernización de la existencia social en América Latina; la misma racionalidad llamada por Max Weber como *Razón Instrumental* y expresada por Horkheimer, posteriormente, como *Razón Burguesa*, donde la utilidad es entendida como dominación.

Contra esta modernidad Quijano expresa:

“Fue bajo su imperio que nos fueron impuestas las tareas de satisfacer las peores necesidades del capital, en beneficio del poder de las burguesías de Europa y de los Estados Unidos, comenzando por desplazar de la conciencia de los latinoamericanos, en el momento mismo de la

¹²¹ Aníbal Quijano, "La nueva heterogeneidad de América Latina," *Hueso Húmero* 28(1990).

Independencia, la hegemonía de la razón histórica, sin pérdida del prestigio del nombre de modernidad”.¹²²

Entonces, Quijano apunta que a través de la racionalidad histórica y

“[...]principalmente por la virtud de las experiencias sociales de vastas colectividades, que los elementos de esa herencia cultural pueden ser reconocidos, comienzan a ser reconocidos, como portadores de un sentido histórico opuesto por igual al imperio de la razón instrumental y a un culturalismo oscurantista. Es que las prácticas sociales constituidas con la trama de la reciprocidad, de la equidad, de la solidaridad, de la libertad individual, de la democracia cotidiana, han probado contra muy adversos factores, su aptitud para ser parte de los nuevos tejidos de una racionalidad liberadora”.¹²³

Siguiendo la anterior línea de razonamiento, el autor peruano sugiere entender la problemática de la modernidad y la constitución histórica de América Latina a través de lo que ha llamado *Colonialidad del poder*, un patrón de poder inaugurado:

“Con la conquista de las sociedades y de las culturas que habitan lo que hoy es nombrado como América Latina [con el cual] comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta. Ese proceso implicó, por una parte, la brutal concentración de los recursos del mundo, bajo el control y en beneficio de la reducida minoría europea de la especie y, ante todo, de sus clases dominantes”.¹²⁴

Como se observa, Aníbal Quijano se separa de las explicaciones que simplifican la vida social y opta por la idea de *Totalidad* articulada al poder; De acuerdo con lo dicho:

“La idea de totalidad histórica excluye la posibilidad de que una lógica única presida la constitución y el proceso histórico de una totalidad social concreta, puesto que esta es históricamente heterogénea y no puede sino estar integrada por diversas lógicas. Ellas se articulan, ciertamente, producen una estructura y se ordenan en torno a una lógica de conjunto y en este sentido forman también una continuidad”.¹²⁵

¹²² ———, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, 1 ed. (Lima: Ediciones Apartado, 1988), 19.

¹²³ *Ibid.*, 29.

¹²⁴ ———, "Colonialidad y Modernidad-Racionalidad," in *Los Conquistados. 1942 y la población indígena de las Américas*, ed. Heraclito Bonilla (Colombia: Tercer mundo Editores, 1992). 437.

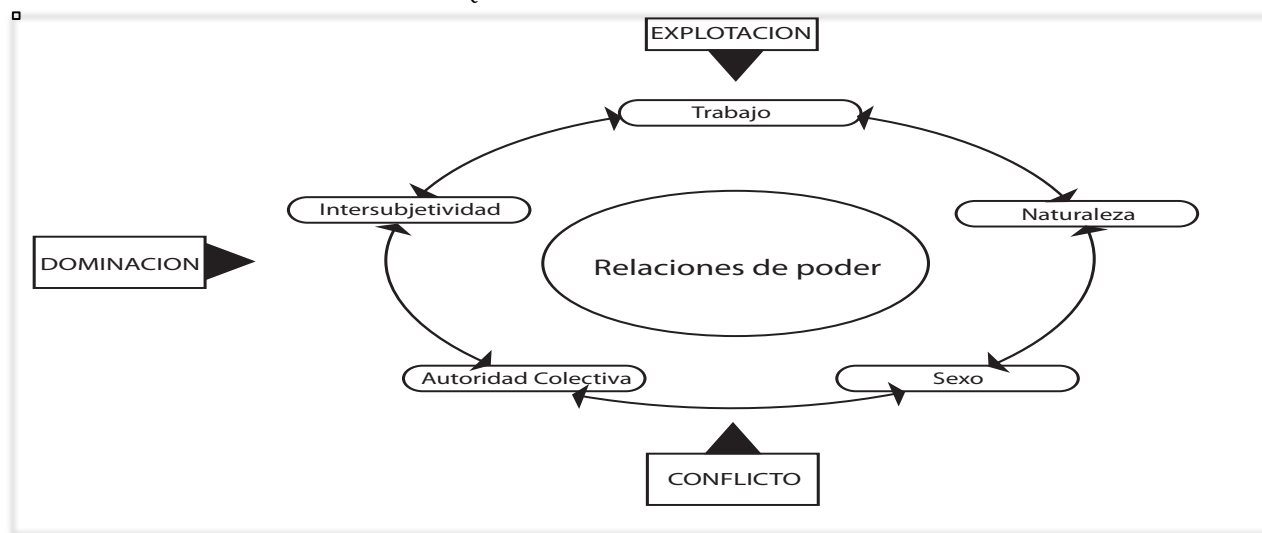
¹²⁵ José Carlos Mariátegui, *Textos Básicos.*, 1 ed. (Lima-México-Madrid: FCE, 1991). 6.

El poder es entendido como relaciones que involucran o implican tres elementos (dominación, explotación y conflicto) y, a su vez, afectan cuatro áreas de la existencia social (v, gr., Esquema 9):

“Desde esta perspectiva, el fenómeno del poder es caracterizado como un tipo de relación social constituido por la co-presencia permanente de tres elementos: dominación, explotación y conflicto, que afecta a las cuatro áreas básicas de la existencia social y que es resultado y expresión de la disputa por el control de ellas: 1) el trabajo, sus recursos y sus productos; 2) el sexo, sus recursos y sus productos; 3) la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 4) la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos”.¹²⁶

Recientemente, Edgardo Lander introdujo como quinta área de la existencia social “El control de la naturaleza y los recursos naturales[...]”¹²⁷

ESQUEMA 9: RELACIONES DE PODER



Aclaración al Esquema: Para Quijano el poder son relaciones que implican dominación, explotación y conflicto. Estos tres elementos afectan el sexo, la autoridad, la subjetividad/intersubjetividad, el trabajo y la naturaleza, áreas básicas de la existencia social.

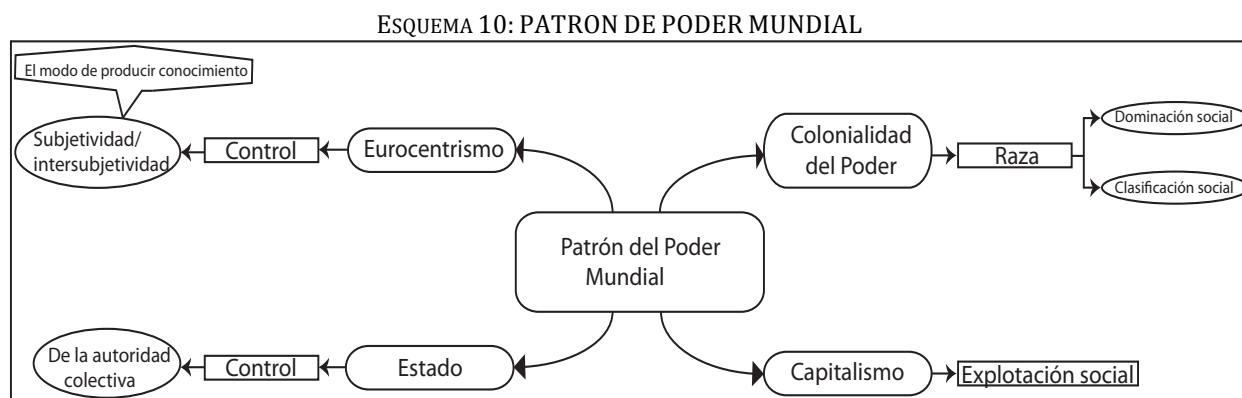
Este sistema histórico de poder surgido con la conquista tiene como eje fundamental la Colonialidad y la idea de Raza a través de la cual se estableció la dominación de la

¹²⁶ Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder, globalización y democracia* (Caracas: Gual, 2000), 1.

¹²⁷ Walter D. Mignolo, *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y gramática de la Descolonialidad*, 1 ed. (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010), 80.

población. Aunado a la Colonialidad como eje central del patrón del poder mundial surgen tres componentes constitutivos (*v. gr., Esquema 10*):

“El actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento”.¹²⁸



Aclaración al Esquema: De los cuatro componentes que se presentan en el esquema nos centraremos en el Eurocentrismo y su relación con la Colonialidad del Poder. A través de la Decolonialidad del saber/conocer es como se puede acceder a una racionalidad histórica.

Por lo que, en consecuencia, las relaciones de poder quedaron controladas por alguno de los elementos constitutivos de la Colonialidad del poder:

“el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo”.¹²⁹

Con el eurocentrismo, y para ello fue necesaria toda la disquisición anterior, se estableció la Colonialidad del saber/conocer. Ante el imaginario de las poblaciones

¹²⁸ Quijano, *Colonialidad del poder, globalización y democracia*: 1.

¹²⁹ ———, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina," in *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, ed. Eduardo Landier (Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2005), 214.

conquistadas se impuso el imaginario y las perspectivas cognoscitivas de los dominadores. Este proceso queda explicado de la siguiente manera:

“La prolongada duración del mundo colonial del capitalismo, enraizó profunda y perdurablemente la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante, "raza", no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados. Sobre esa base, la "superioridad racial" de los "europeos" fue admitida como "natural" entre todos los integrantes del poder. Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador”.¹³⁰

Con el eurocentrismo se afirmaron las ideas raciales de superioridad por parte de los dominadores e implicó su hegemonía como perspectiva de conocimiento. Aunque Quijano sostiene que:

“No se trata, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo”.¹³¹

Las nuevas relaciones de intersubjetividad determinaron también la apropiación de los descubrimientos de las poblaciones colonizadas a favor del capitalismo; la represión de las formas de producción de conocimiento y el forzado aprendizaje de la cultura de los dominadores:

“En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas - entre sus descubrimientos culturales- aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, reprimieron tanto como pudieron, es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de

¹³⁰ ———, "Raza, Etnia y Nación: Cuestiones abiertas," in *José Carlos Mariátegui y Europa* (Lima: Amauta, 1992).

pagina 3

¹³¹ ———, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina."219,

objetivación de la subjetividad.[...] En tercer lugar, forzaron también en medidas variables en cada caso- a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa".¹³²

Finalmente, lo que Aníbal Quijano propone es la Decolonización del Conocimiento puesto que el saber ocupa un lugar primordial para la Decolonización del poder. Por lo tanto "[...]es indispensable liberar nuestra retina histórica de la prisión eurocéntrica y reconocer nuestra experiencia histórica".¹³³

¹³² *Ibid.*, 210.

¹³³ ———, "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina," *Investigaciones Sociales*, no. 16 (X). 6

CAPITULO II. LAS EPISTEMOLOGÍA DEL SUR: BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

Siempre que el señor Brown iba a aquella aldea pasaba largas horas con Akuna en su obi conversando sobre religión a través de un intérprete. Ninguno de los hombres consiguió convertir al otro, pero llegaron a saber más sobre sus diferentes creencias.

---Dices que hay un Dios supremo que hizo el cielo y la tierra—dijo Akuna al señor Brown en una de sus visitas---. También nosotros creemos en Él y le llamamos Chukwu. Él creó el mundo y a los demás dioses.

---No hay otros dioses---le dijo el señor Brown---. Chukwu es el único Dios y los otros son falsos. Talláis un trozo de madera como éste (señalo las vigas de las que colgaba el Ikenga tallado de Akuna) y lo llamáis dios. Pero sigue siendo un trozo de madera.

---Si---dijo Akuna---. Es realmente un trozo de madera. El árbol del que procede fue creado por Chukwu, lo mismo que todos los dioses menores. Pero Él los hizo para que sean sus mensajeros y podamos acercarnos a Él por su mediación. Es como tú mismo. Eres el jefe de tu Iglesia.

Chinua Achebe, Todo se desmorona: 180.

El fragmento anteriormente citado nos invita a colocarnos dentro de dos percepciones o racionalidades que difieren una de la otra. Una que se impone como hegemónica y busca subordinar o desaparecer toda idea que no quepa dentro de su marco conceptual; otra que se presenta como alternativa política, social, cultural, económica, pedagógica, etc., y que ha tenido vigencia social como la otra cara negada de la modernidad.

Así señalado, la categoría de Epistemologías del Sur propuesta por el portugués Boaventura de Sousa Santos nos permite imaginar y rescatar experiencias gestadas desde espacios locales que resisten los embates del Capitalismo y Colonialismo del proyecto de la modernidad occidental hegemónica.

Dichas alternativas siguen adelante no por ideas de un grupo de científicos sociales sino por los movimientos sociales que reclaman otras epistemologías que hagan

visibles sus alternativas sociales y que, a su vez, las traduzcan como emancipatorias y, por tanto, pugnen por un diálogo intercultural e inter-político.

1. GLOBALIZACIÓN CONTRAHEGEMONICA DESDE ABAJO.

A. GLOBALIZACION CONTRAHEGEMÓNICA DESDE ABAJO

Dentro de los debates actuales en torno al concepto de globalización se pueden identificar diversas posturas que conceptualizan el término partiendo de características unidimensionales en las que se “[...]hace hincapié en el estudio del comportamiento concreto, observable”¹³⁴; Bidimensional en lo referente a todos los tipos de influencia entre personas y grupos; Tridimensional en el que se considera “[...]las muchas formas de mantener fuera de la política problemas potenciales, bien mediante la actuación de fuerzas sociales y practicas institucionales, bien mediante las decisiones tomadas entre los individuos”.¹³⁵ y que pueden dar la pauta para un conflicto latente “[...]que estriba en la contradicción entre los intereses de aquellos que ejercen el poder y los intereses reales de aquellos a quienes excluyen”.¹³⁶

Siendo así, el Fondo Monetario Internacional (FMI) define a la globalización de manera unidimensional como:

“la interdependencia económica creciente en el conjunto de los países del mundo, provocada por el aumento del volumen y de la variedad de las transacciones transfronterizas de bienes y servicios, así como de los flujos internacionales de capitales, al mismo tiempo que por la difusión acelerada y generalizada de la tecnología”.¹³⁷

Para Ulrich Beck, representante de la dimensión bidimensional, es necesario diferenciar la Globalización en referencia a las nociones de Globalismo y Globalidad.

¹³⁴ Steven Lukes, *El poder: Un enfoque radical* (México: Siglo XXI, 1974), 6.

¹³⁵ *Ibid.*, 21.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Gloria Martínez Cousinou, "Joseph E. Stiglitz. El malestar en la globalización. Madrid, Taurus, 2002," *Revista Internacional de Sociología* 61(2003),

<http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/search/advancedResults>.

Así pues, entiende por Globalismo “[...]la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al poder político”.¹³⁸

Beck sostiene que la Globalidad “[...]significa la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del Estado nacional ni están determinadas (ni son determinables) a través de ésta”.¹³⁹

Por último, define a la Globalización como “los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios”.¹⁴⁰

Además de lo anterior, Beck describe a la globalización como “un proceso que crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano a terceras culturas”¹⁴¹ teniendo como singularidad “la ramificación, densidad y estabilidad de sus recíprocas redes de relaciones regionales globales empíricamente comprobables y de su autodefinición de los medios de comunicación así como los espacios sociales y de las citadas corrientes icónicas en los planes cultural, político, militar y económico”.¹⁴²

Siguiendo la anterior línea de razonamiento, la conceptualización elaborada por David Held y Anthony McGrew también queda enmarcada dentro de la visión bidimensional puesto que indican que:

“La globalización, dicha llanamente, designa la escala ampliada, la magnitud creciente, la aceleración y la profundización del impacto de los flujos y patrones transcontinentales de interacción social. La globalización remite a un cambio o transformación en la escala de la organización humana que enlaza comunidades distantes y expande el alcance de las relaciones de poder a través de regiones y continentes de todo el mundo”.¹⁴³

¹³⁸ Ulrich Beck, *¿Qué es la Globalización? Falacias al Globalismo, respuestas a la Globalización.*, trans. Reinaldo Moreno y María Rosa Borrás, 1 ed. (Barcelona: Paídos, 2008), 32.

¹³⁹*Ibid.*, 33.

¹⁴⁰*Ibid.*, 34.

¹⁴¹*Ibid.*, 36.

¹⁴²*Ibid.*, 37.

¹⁴³ David Held, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, trans. Andrés de Francisco (Barcelona: Paídos, 2003), 13.

Por lo tanto, las conceptualizaciones tanto del FMI y de autores como Beck y Held comparten las siguientes características:

- Se centran en cuestiones económicas y financieras en las que las empresas multinacionales adquieren una importancia como actores internacionales.
- Es de notar, también, que el concepto de globalización implica los conjuntos de relaciones sociales que a su vez incluyen conflictos, vencedores y vencidos, siendo los primeros aquellos que, finalmente, elaboran el discurso de la globalización desde su punto de vista.
- Sí bien el proceso de globalización enlaza comunidades distantes su conceptualización no hace referencia al poder de influencia que una entidad local tiene sobre las otras.

En contraposición y tomando en cuenta las dimensiones sociales, políticas y culturales podemos indicar que lo que solemos llamar globalización constituye conjuntos diferenciados de relaciones sociales que dan diferentes fenómenos de globalización. Por lo tanto, es pertinente hablar de globalizaciones.

Boaventura de Sousa Santos define a la globalización como “el proceso mediante el cual determinada condición o entidad local extiende su influencia a todo el globo y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar como local otra condición social o entidad rival”.¹⁴⁴

Tal como lo indica Santos, las implicaciones de esta definición son las siguientes:

- Ante las condiciones del sistema mundo-occidental, no existe globalización genuina. Aquello que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de determinado localismo.
- La segunda implicación es que la globalización presupone la localización. El discurso científico hegemónico tiende a privilegiar la historia de los vencidos, por tanto tiende a hablar de la globalización, en singular.

Para explicar estas asimetrías de Sousa Santos sugiere considerar a la globalización de forma plural, identificando cuatro modos diferentes de producción de la misma.

¹⁴⁴ Boaventura de Sousa Santos, *Una concepción multicultural de los derechos humanos* (México: UNAM; IIS, 1998), 13.

La primera forma es el *localismo globalizado* que:

“[...]consiste en el proceso mediante el cual determinado fenómeno local se globaliza con éxito, ya sea la actividad mundial de las multinacionales, la transformación de la lengua inglesa en lengua franca, la globalización de la *fast food* estadounidense o su música popular [...]”.¹⁴⁵

La segunda forma de globalización es *el globalismo localizado* que “Consiste en el impacto específico de prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales, las cuales por esa vía, se destrukturan y se reestructuran de manera que respondan a esos imperativos transnacionales”.¹⁴⁶ Como ejemplo se pueden citar los enclaves de comercio libre, destrucción de los recursos naturales para pago de la deuda externa, dumping ecológico, uso turístico de tesoros históricos, etnización local del trabajo, etc.

Estos dos modos de producción de globalización presuponen que los países centrales se concentren en el localismo globalizado mientras que los países periféricos les toca apiñarse dentro del globalismo localizado.

Sin embargo, también existe otros dos procesos que son diferentes al globalismo localizado y al localismo globalizado. Procesos que por su naturaleza son gestados desde la resistencia de los pueblos y, por tanto, se presentan como practicas contra-hegemónicas. El *Cosmopolitismo* es uno de ellos, el cual considera que:

“Las formas predominantes de dominación no excluyen a los Estados-nación, regiones, clases o grupos sociales subordinados a la oportunidad de organizarse transnacionalmente en la defensa de intereses percibidos como comunes y de usar en su beneficio las posibilidades de interacción trasnacional creadas por el sistema mundial”.¹⁴⁷

Diálogos y organizaciones Sur-Sur, organizaciones mundiales de trabajadores, redes internacionales de asistencia jurídica alternativa, organizaciones trasnacionales de derechos humanos, redes mundiales de movimientos feministas, movimiento literarios, son ejemplo de esta forma de Globalización.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 15.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, 16.

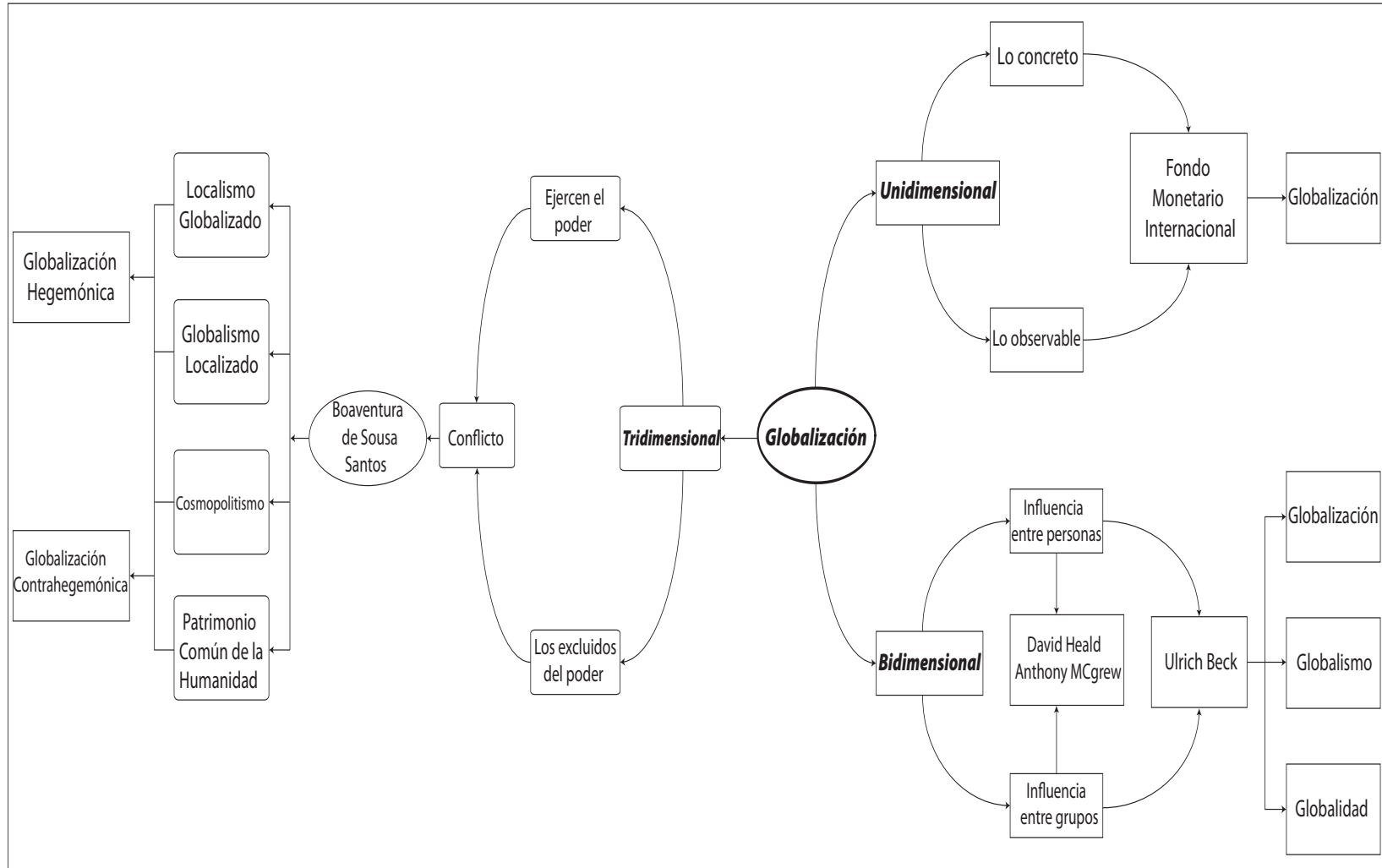
El otro proceso es el *patrimonio común de la humanidad* que:

“Se trata de temas que sólo tienen sentido si se relacionan con el globo en su totalidad: la sustentabilidad de la vida en la tierra, la protección de la capa de ozono, la preservación de la Amazonia, la Antártida, la biodiversidad [...] la exploración del espacio exterior [...]”.¹⁴⁸

En esta línea de razonamiento, es conveniente distinguir entre globalización de arriba hacia abajo y globalización de abajo hacia arriba o entre globalización hegemónica y globalización contra-hegemónica (v.gr., *Esquema 11*). El globalismo localizado y el localismo globalizado pertenecen a la globalización de arriba hacia abajo o globalización hegemónica; el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad pertenecen a la globalización de abajo hacia arriba o globalización contra-hegemónica.

¹⁴⁸ *Ibid.*, 17.

Esquema 11: GLOBALIZACIÓN CONTRAHEGEMONICA



Aclaración al Esquema: La mayor parte de los teóricos reparan en los procesos hegemónicos de la Globalización. La propuesta de Boaventura de Sousa Santo se separa de estas tendencias y afirma la existencia de procesos Contrahegemónicos tales como: el Cosmopolitismo y el Patrimonio Común de la Humanidad.

B. POSMODERNIDAD DE OPOSICIÓN

El debate filosófico Modernidad/posmodernidad ha tomado relevancia en Latinoamérica y más específicamente en la periferia del sistema mundo moderno. La obra de Boaventura de Sousa Santos no es la excepción en virtud de que su propuesta y su dialogo se sitúa en lo que él ha llamado *Post-modernidad de oposición*.

Primeramente, es sintomático destacar que las concepciones que se articulan en torno a la modernidad difieren según la identificación de su origen. En forma general, Bolívar Echeverría señala que “Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de la forma histórica de totalización civilizatoria que comienza a prevalecer en la sociedad europea en el siglo XIV”.¹⁴⁹

Respaldando lo anterior, para Aníbal Quijano y Enrique Dussel la Modernidad encuentra su génesis en un momento histórico específico, el año de 1492 en el que “[...]comenzó la centralidad europea en la historia universal y con ella la “modernidad”. América Latina (aún antes que África y Asia, por ser primera “periferia” como indica I. Wallerstein en su obra *The world system*) fue desde su nacimiento la contrapartida dialéctica de la «modernidad»”.¹⁵⁰

Siguiendo la anterior línea de razonamiento, en su ensayo *¿El fin de cuál modernidad?* Immanuel Wallerstein acata que la idea de modernidad contempla dos connotaciones: Por un lado la modernidad de la tecnología que “[...] estaba situada en el marco conceptual de la supuesta interminabilidad del progreso tecnológico, y por consiguiente de la innovación constante.”¹⁵¹; y por el otro, la Modernidad de la Liberación que “Era, en suma, el presunto triunfo de la libertad humana contra las fuerzas del mal y de la ignorancia [...] Su camino [...] era de [...] conflicto social”.¹⁵²

Es esta última Modernidad de conflicto social inaugurada en el año de 1492 la que da la pauta para poder hablar de la Racionalidad Histórica o De-colonialidad del poder por parte de Aníbal Quijano; la Transmodernidad de Enrique Dussel; la Modernidad de lo

¹⁴⁹Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, 2 ed. (México: Ediciones Era, 2000), 144.

¹⁵⁰ Enrique Dussel, "La introducción de la "Transformación de la Filosofía" de Karl-Otto Apel y la Filosofía de la Liberación(reflexiones desde una perspectiva Latinoamericana)," in *Fundamentos de la ética y filosofía de la Liberación*, ed. Enrique Dussel Karl-Otto Apel, Raúl Fornet B. (México: UAM-Iztapalapa-Siglo XXI, 1992), 48.

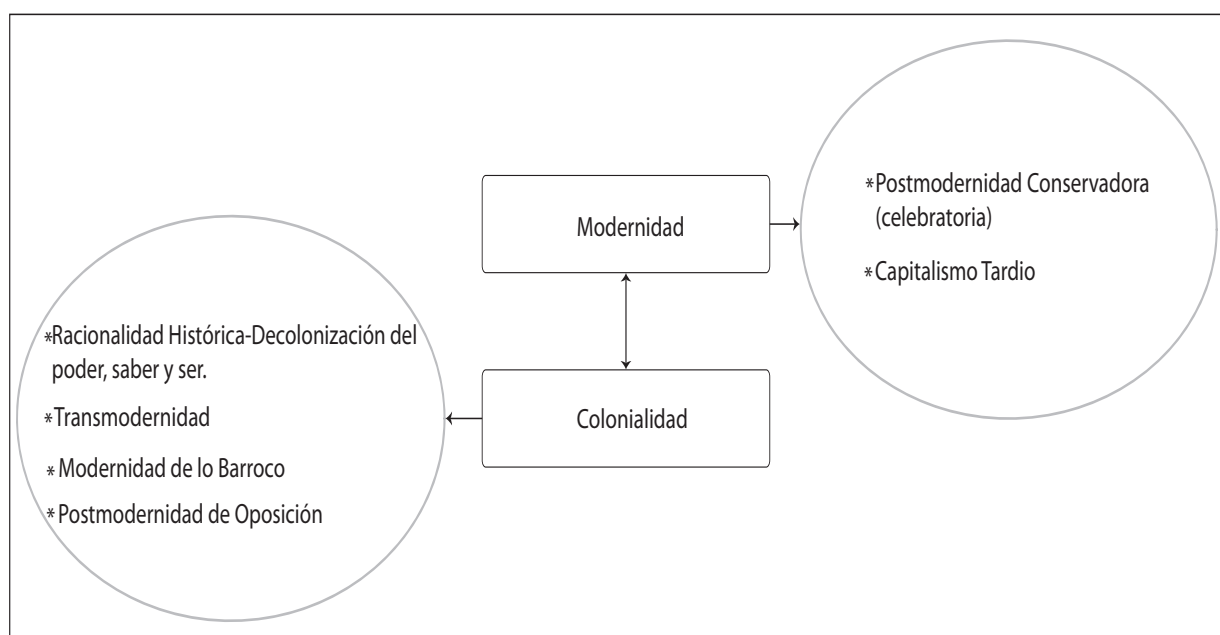
¹⁵¹ Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, trans. Stella Mastrángelo, 6 ed. (México: Siglo XXI-UNAM, 2005), 129.

¹⁵² *Ibid.*, 130.

Barroco de Bolívar Echeverría y, por supuesto, el Postmodernismo de oposición de Boaventura (v.gr., Esquema 12).

Mencionado lo anterior, entra a colación el tratamiento que en Latinoamérica le dan al tema de la modernidad y la colonialidad como su contraparte.

ESQUEMA 12: LA POSMODERNIDAD DE OPOSICION



Aclaración al Esquema: ¿Desde dónde entendernos? La respuesta es variada, Concebirnos como parte del proceso moderno occidental denotaría un error. Enrique Dussel opta por la Transmodernidad, Aníbal Quijano propone la Decolonización del poder y Bolívar Echeverría, desde su análisis de la cultura, apunta la Modernidad de lo Barroco como característica alterna a la Modernidad Occidental. La propuesta de Boaventura de Sousa Santos se circunscribe dentro de lo que llama Postmodernidad de Oposición la cual apunta hacia una sociedad mejor dentro de futuros posibles.

Boaventura habla de la relación histórica entre modernidad y capitalismo e identifica cuatro grandes interpretaciones sobre las transformaciones sociales de nuestro tiempo. Primeramente, con Francis Fukuyama se infiere que “[...] el capitalismo y el liberalismo triunfaron y ese triunfo constituye la más acabada realización posible de la modernidad”.¹⁵³

¹⁵³ Boaventura de Sousa Santos, *La crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, trans. Joaquín Herrera Flores (Bilbao: Descée de Brouwer, 2003), 189.

En lo referente al Posmodernismo, y partiendo de lo que el propio Jean-François Lyotard señala en *La Condición Postmoderna*, la condición del saber se identifica con las sociedades más desarrolladas y :

“[...]la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas del juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se le llama filosofía. Cuando ese meta-discurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador se decide llamar moderna a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse”.¹⁵⁴

En tal sentido, Santos nos señala que esta interpretación parte de que “la modernidad zozobró a los pies del capitalismo cuya expansión y reproducción socio-cultural irá asumiendo una forma postmoderna (postmodernismo conservador de Daniel Bell, Lyotard, Baudrillard, Vattimo y Lipovetsky)”.¹⁵⁵ y se expresa más como Postmodernidad celebradora ya que “reduce la transformación social a la repetición acelerada del presente y rehúsa distinguir entre versiones emancipadoras y progresistas de hibridación y versiones reguladoras y conservadoras”.¹⁵⁶

La tercera posición del esquema es la del capitalismo tardío propuesta por Habermas la cual apuesta por la plena realización de la modernidad y en la que “[...] la modernidad es, aún hoy, un proyecto inacabado con capacidad intelectual y política para concebir y poner en práctica un futuro no capitalista”.¹⁵⁷ Intentar imitar lo que sucede en Europa o Estados Unidos en la periferia nos haría caer, tal como lo dice Dussel, en la “falacia desarrollista”

Por último, Boaventura afirma que “la modernidad entró en colapso como proyecto epistemológico y cultural, lo que abrió un vasto abanico de posibilidades futuras para la

¹⁵⁴ Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, trans. Mariano Antolin Rato, 4 ed. (Madrid: Catedra, 1989), 9.

¹⁵⁵ Santos, *La crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*: 189.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 39.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 189.

sociedad, siendo una de ellas un futuro no capitalista y eco-socialista (postmodernidad de oposición)”.¹⁵⁸

Es una postmodernidad de oposición que permite a través de las alternativas de los pueblos pensar en otras formas de vida o de buen vivir como lo dicen los indígenas en Bolivia. Es aquella que mantiene la idea de una sociedad mejor y:

“[...]concibe el socialismo como una aspiración de democracia radical, un futuro entre otros futuros posibles[...], la normatividad a la que aspira es construida sin referencia a universalismos abstractos de lo que casi siempre se ocultan preconceptos racista y eurocéntricos. Es una normatividad construida a partir de las luchas sociales, de modo participativo y multicultural”.¹⁵⁹

C. EL CONTRATO SOCIAL DE LA MODERNIDAD

Boaventura de Sousa Santos define al Contrato Social de la Modernidad como “[...] el meta-relato sobre el que se asienta la moderna obligación política [...] El cual se basa en unos criterios de inclusión a los que, por lógica, se corresponden unos criterios de exclusión”.¹⁶⁰

De acuerdo con lo expresado, Santos menciona la existencia de tres criterios de exclusión que se presentan en la modernidad y que determinan qué sujetos entran dentro del Contrato Social y quienes quedan fuera:

- El primero se identifica en la inclusión de los individuos y sus asociaciones, la naturaleza humana, y en la que, por antonomasia, ninguna otra naturaleza tiene cabida, ejemplo de ello es la exclusión de la naturaleza (aquella que es controlada y sirve para los fines de la propia humanidad), en la mayor parte de las legislaciones de los países. En éste primer criterio se incluye a la naturaleza humana y se excluye el estado natural. Ejemplo de este criterio son las Declaraciones de Derechos Humanos que hasta la fecha han ignorado a la Naturaleza como sujeta de derechos. Recientemente el pueblo de Bolivia ha dado un paso adelante reconociendo los Derechos de la Naturaleza dentro de su legislación.

¹⁵⁸*Ibid.*

¹⁵⁹*Ibid.*, 39 y 40.

¹⁶⁰———, *Reinventar la Democracia: Reinventar el Estado* (Buenos Aires: CLACSO, 2005), 7 y 8.

- La ciudadanía territorialmente fundada. Este criterio radica en la inclusión de los ciudadanos como parte del Contrato Social. En este tenor, Rousseau indicaba que “[...] los asociados, toman colectivamente el nombre de pueblo, y se llaman en particular ciudadanos, en cuanto son participantes de la actividad soberana, y súbditos, en cuanto sometidos a las leyes del Estado”.¹⁶¹ Por lo que todos aquellos que no formen parte de la actividad serán excluidos del Contrato (extranjeros, inmigrantes, minorías étnicas, entre otros). Su lógica se expresa en la inclusión del ciudadano y la exclusión de lo otro, aquello que no pertenecen a la actividad soberana y a las leyes del Estado.
- Por último, el criterio del comercio público de los intereses. Sólo aquellos intereses que pueden expresarse en la sociedad civil son objeto del contrato, los intereses privados o del espacio domestico son relegados del Contrato Social. Se incluye la vida pública y se excluye la vida privada.

La lógica del Contrato Social radica en la tensión inclusión/exclusión que determina y fundamenta su legitimidad. Empero, su contrapartida o paradoja reside en que los excluidos de un determinado lapso pueden pasar a ser incluidos en otro. En consecuencia, la inclusión siempre lo será en detrimento de nuevos o viejos excluidos. Así pues, estas tensiones y antinomias de la contractualización social no se resuelven mediante la vía contractual sino a través de presupuestos que Santos llama de carácter meta-contractual, estos son:

1. *El régimen general de valores* el cual “[...] se asienta sobre las ideas del bien común y de la voluntad general en cuanto principios agregadores de sociabilidad que permiten designar como sociedad las interacciones autónomas y contractuales entre sujetos libres e iguales”.¹⁶²
2. *El sistema común de medidas* que “[...] se basa en una concepción que convierte el espacio y el tiempo en unos criterios homogéneos, neutros y lineales con los que, a modo de común denominador, se definen las diferencias relevantes”.¹⁶³ Su funcionamiento reside en la distinción de la naturaleza de la

¹⁶¹Jean-Jacques Rousseau, *Contrato Social*, trans. Fernando de los Rios, 1 ed. (Madrid: Espasa-Calpe, 2003), 47 y 48.

¹⁶²Santos, *Reinventar la Democracia: Reinventar el Estado*: 10.

¹⁶³*Ibid.*

sociedad y la comparación de las interacciones sociales. La graduación y la homogeneidad que crea permite la correspondencia entre valores antinómicos. “La perspectiva y la escala aplicadas al principio de la soberanía popular permiten la democracia representativa: a un número x de habitantes corresponde un número de representantes”.¹⁶⁴

3. *El espacio-tiempo privilegiado que “es el espacio-tiempo estatal nacional”*.¹⁶⁵

Santos identifica los siguientes espacios-tiempos:

- El espacio-tiempo doméstico donde la forma del poder es el patriarcado, las relaciones sociales de sexo;
- El espacio-tiempo de la producción, donde el modo de poder es la explotación;
- El espacio tiempo de la comunidad, donde la forma de poder es la diferenciación desigual, entre quienes pertenecen a la comunidad y quienes no;
- El espacio estructural del mercado, donde la forma de poder es el fetichismo de las mercancías¹⁶⁶;
- El espacio-tiempo de la ciudadanía, lo que normalmente llamamos el espacio público: ahí la forma de poder es la dominación, el hecho de que hay una solidaridad vertical entre los ciudadanos y el Estado;
- El espacio-tiempo mundial, en cada sociedad, que está incorporado en cada país, donde la forma de poder es el intercambio de poder.¹⁶⁷

El contrato social y sus principios reguladores son el fundamento ideológico y político en el que se asienta la sociabilidad y la política de las sociedades modernas. Por lo tanto, éste paradigma socio-político pretende producir de manera normal cuatro bienes: legitimidad del gobierno, bienestar económico y social, identidad colectiva y seguridad (*v.gr., Esquema 13*).

¹⁶⁴*Ibid.*

¹⁶⁵*Ibid.*, 11.

¹⁶⁶ Es necesario señalar que aquí se hace alusión al fetichismo mercantil que implica la propia alienación, en donde aparece como alienación suprema la forma dinero. Ludovico Silva, *El estilo literario de Marx*, 1 ed. (México: Siglo XXI editores, 1971), 82-91.

¹⁶⁷Boaventura de Sousa Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Buenos Aires: CLACSO, 2006), 52 y 53.

La consecución de estos bienes se logró a través de diversas luchas sociales que fueron concretadas en contractualizaciones parciales que modificaron los mínimos hasta entonces. Santos menciona tres grandes constelaciones institucionales en donde se pueden observar dichas modificaciones:

- La socialización de la economía. Que se encuadra en el progresivo reconocimiento de la lucha de clases como instrumento, no de su superación, sino de su transformación del capitalismo. Los sindicatos lograron cambios significativos como el derecho de huelga, disminución de la jornada laboral, seguridad social, aumento de salarios, entre otras negociaciones. El Estado ocupó la centralidad de la economía.
- La politización del Estado. Esta manifestación se asentó sobre el desarrollo de su capacidad reguladora. En las sociedades capitalistas se expresó de dos maneras: el Estado de bienestar en el centro del sistema mundial y el Estado desarrollista en la periferia y semiperiferia del Sistema Mundial. “A medida que fue estatalizando la regulación, el Estado la convirtió en campo para la lucha política, razón por la cual acabó politizándose”.¹⁶⁸
- La nacionalización de la identidad cultural. Que queda definido como “[...] el proceso mediante el cual las, cambiantes y parciales, identidades de los distintos grupos sociales quedan territorializadas y temporalizadas dentro del espacio-tiempo nacional”.¹⁶⁹

Ahora pues, todo el amplio proceso de contractualización social, política y cultural con sus criterios de inclusión-exclusión se topa con dos límites:

- El primero queda expuesto en la inclusión que siempre tiene como límite lo que excluye. Ejemplo de ello es que la socialización de la economía se logró a costa de una doble des-socialización: la de la naturaleza y la de los grupos sociales, los delitos ecológicos y la discriminación tanto racial como sexual. Por otra parte, la politización del Estado “tuvo como contrapartida la despolitización y

¹⁶⁸ ———, *Reinventar la Democracia: Reinventar el Estado*: 14.

¹⁶⁹ *Ibid.*

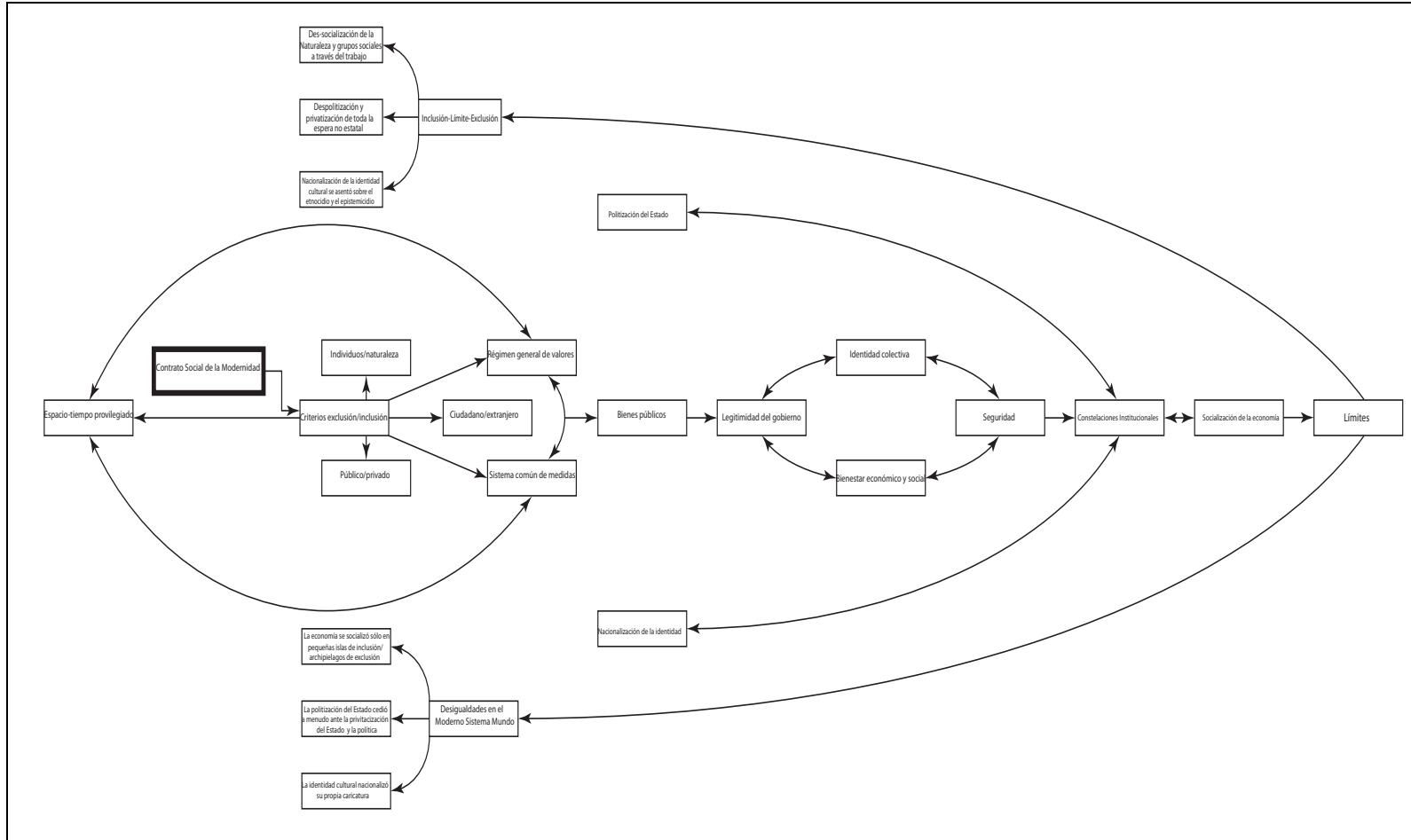
privatización de toda la esfera no estatal".¹⁷⁰ Por último, la nacionalización de la identidad cultural se asentó sobre el etnocidio y el epistemicidio.

- El Otro límite se enmarca en las desigualdades articuladas en el moderno sistema mundial. La contractualización varía dependiendo la posición de cada país en el sistema mundial.

Finalmente, Santos expone la forma en que funciona el contrato social de la modernidad poniendo énfasis en los criterios de inclusión-exclusión y sus principios meta-contractuales. Los mecanismos que se utilizan para pernear o para promover esta lógica son los que funcionan en las sociedades modernas.

¹⁷⁰*Ibid.*, 15.

Esquema 13: EL CONTRATO SOCIAL DE LA MODERNIDAD



Aclaración al Esquema: Boaventura de Sousa Santos parte de la idea de que existen criterios de exclusión e inclusión dentro de Contrato Social de la Modernidad los cuales, serán resueltos por mecanismo meta-contractuales que se orientan a resolver las anomalías que se presenten. Pero, este proceso se topara con dos problemas: 1. Toda lógica de inclusión trae consigo la exclusión de algo más. 2. Los procesos de inclusión-exclusión se verán determinados por la posición que ocupen los Estados dentro del Sistema mundo moderno.

D. LA CRISIS DEL CONTRATO SOCIAL DE LA MODERNIDAD

Dos son los poderes que se han fragmentado y desorganizado en las sociedades modernas. Siguiendo a Michael Foucault, Santos infiere que el poder disciplinario ha perdido seguridad epistemológica hecho que origina una rivalidad entre conocimientos. El poder jurídico, centrado en el Estado y el Derecho, se desorganiza y propicia la coexistencia con un derecho no oficial dictado por múltiples legisladores fácticos, disputándole el monopolio de la violencia y del derecho.

Los rasgos de esta crisis se pueden observar en los presupuestos meta-contractuales: el régimen general de valores, el sistema general de medidas y el espacio tiempo privilegiado.

En lo que atañe al primero, se señala que ya no puede resistir como presupuesto meta-contractual, hay una polarización en torno a temáticas económicas, sociales, políticas y culturales. Además, las luchas por el bien común y la voluntad general han perdido el ánimo que las fundamentaba.

El sistema común de medidas, al desaparecer el espacio y el tiempo neutros, lineales y homogéneos de las ciencias y al hacerse más evidentes en las relaciones sociales, genera perplejidad al observar fenómenos que ya no cuadran con dicho presupuesto.

Por último, el espacio-tiempo nacional y estatal está perdiendo su primacía ante la creciente competencia de los espacios-tiempo globales y locales por lo que se está destruyendo ante el cambio de sus ritmos, duraciones y temporalidades.

Santos señala que el nuevo Contrato Social poco tiene que ver con el Contrato Social de la Modernidad. En consecuencia resulta sintomático resaltar algunos aspectos en los que se hacen evidentes los síntomas de la crisis:

- El nuevo contrato social trata de una contractualización liberal individualista basada en la idea del contrato de derecho civil celebrado entre individuos y no entre sujetos.
- El nuevo contrato social no tiene estabilidad. Son muchas las tensiones y demandas sociales que hacen insostenible al mismo.
- En tercer lugar, “[...] la contractualización liberal no reconoce el conflicto y la lucha como elementos estructurales del contrato [...] los sustituye por el

asentimiento pasivo a unas condiciones supuestamente universales e insoslayables”.¹⁷¹

Santos infiere que con la crisis de los presupuestos meta-contractuales y con la aparición de una nueva forma de contrato, se puede hablar de un “falso contrato” que rige a las sociedades modernas.

Siguiendo esta línea de razonamiento, Santos apunta que la crisis de la contractualización se manifiesta, predominantemente, en los procesos de exclusión. Estos procesos de exclusión aparecen de dos formas:

1. El Post-contractualismo “[...] es el proceso mediante el cual grupos e intereses sociales hasta ahora incluidos en el contrato social quedan excluidos del mismo, sin perspectivas de poder llegar a su seno”.¹⁷²
2. El Pre-contractualismo que “[...] que consiste en impedir el acceso a la ciudadanía a grupos sociales anteriormente considerados candidatos a la ciudadanía y que tenían expectativas fundadas de poder acceder a ellas”.¹⁷³

Ambos procesos de exclusión suelen confundirse en los discursos políticos. Tanto el post-contractualismo como el pre-contractualismo nacen de las transformaciones de la socialización de la economía, la politización del Estado y la nacionalización de la identidad cultural.

Como ejemplo de lo anterior, se puede reconocer las expectativas que tiene miles de migrantes por ser reconocidos como ciudadanos, caso que puede ser característico del pre-contractualismo. Los miles de desplazados por conflictos étnicos o por las acciones paramilitares exteriorizan la pérdida de ciudadanía, en el mayor de los casos, éste es un claro ejemplo de post-contractualismo.

Estos dispositivos son provocados directa o indirectamente por lo que Santos llama el consenso liberal, y en el cual convergen cuatro consensos básicos.

- El consenso económico neoliberal o consenso de Washington. “Este consenso se refiere a la organización de la economía global y promueve la liberalización de los mercados, la desregulación, la privatización, el minimalismo estatal, el

¹⁷¹ *Ibid.*, 24.

¹⁷² *Ibid.*, 22.

¹⁷³ *Ibid.*

control de la inflación, la primacía de las exportaciones, el recorte del gasto social, la reducción del déficit público y la concentración del poder mercantil en la grande empresas multinacionales y del poder financiero en los grandes bancos transnacionales”.¹⁷⁴

- El consenso del Estado débil. El Estado deja de ser el espejo de la sociedad civil para convertirse en su opresor “[...] el Estado puede producir su propia debilidad por lo que es necesario tener un Estado fuerte capaz de producir eficientemente y de asegurar con coherencia, esa su debilidad. El debilitamiento del Estado produce, por lo tanto, unos efectos perversos que cuestionan la viabilidad del Estado débil: el Estado débil no puede controlar su debilidad”.¹⁷⁵
- La primacía del derecho y de los tribunales. El cual se centra en la propiedad privada, las relaciones mercantiles y el sector privado.
- El consenso democrático liberal. Este consenso se basa en “[...] la promoción internacional de unas concepciones minimalistas de la democracia erigidas en condición que los Estados deben superar para acceder a los recursos financieros internacionales”.¹⁷⁶

E. DEMOCRACIA DE ALTA INTENSIDAD

Las democracias representativas liberales pertenecen a lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado *Democracias de baja intensidad*. Esta afirmación está respaldada por la clara convivencia que mantiene con los *Fascismos Sociales*, los cuales no son entendidos como parte de un régimen político sino como parte de un régimen social, es un fascismo que “[...]no sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo sino que la fomenta hasta el punto en que ya no resulta necesario, ni siquiera conveniente, sacrificarla para promover el capitalismo”.¹⁷⁷

¹⁷⁴ *Ibid.*, 24.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ ———, *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*, trans. Antonio Barreto (Madrid: Trotta, 2005), 353.

Estos fascismos sociales confluyen con las democracias de baja intensidad y promueven seis formas de sociabilidad:

1. El fascismo del apartheid social. La promoción de espacios abiertamente excluyentes representan a este tipo de sociabilidad. La diferenciación entre zonas salvajes y zonas civilizadas son cada vez más evidentes en las democracias de baja intensidad: condominios, condados, calles privadas, zonas exclusivas, etc.

“La división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, en un nuevo espacio-tiempo hegemónico que cruza todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y que se reproduce en las acciones tanto estatales como no estatales”.¹⁷⁸

2. El fascismo del Estado paralelo. Es el distanciamiento que el Estado hace del derecho positivo:

“[...]el Estado paralelo adquiere una dimensión añadida: la de la doble vara en la medición de la acción; una para las zonas salvajes, otra para las civilizadas. En estas últimas, el Estado actúa democráticamente, como Estado protector, por ineficaz o sospechoso que pueda resultar; en las salvajes actúa de modo fascista, como Estado predador, sin ningún propósito, ni siquiera aparente, de respetar el derecho”.¹⁷⁹

3. El fascismo paraestatal. Se presenta cuando algunos actores sociales usurpan atribuciones del Estado ya sea por aquiescencia, omisión o acción del propio Estado: grupos paramilitares, escuadrones de la muerte, grupos de choque, etc., y que tiene como finalidad la regulación social. Por ello, explica Boaventura, en Latinoamérica “[...]hay mucho paramilitarismo [...] Si hay luchas emancipatorias fuertes hay, por otro lado, mucho paramilitarismo y hay, por supuesto, criminalización de la protesta que es lo que está pasando con las leyes antiterroristas, con la lucha contra el narcotráfico y con centenares de líderes indígenas que están enjuiciados como terroristas”.¹⁸⁰

¹⁷⁸ *Ibid.*, 354.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ Castro Martínez, "Entrevista a Boaventura de Sousa Santos: Hay otras formas de pensar modernas que no son occidentales y que vienen de pensamientos ancestrales".

Boaventura apunta que existen dos vertientes dentro de este tipo de fascismo:

- El fascismo contractual. Se da entre las dos partes que componen el contrato social y en la cual reside la disparidad de poder, en la que la parte fuerte obliga a la parte débil aceptar condiciones despóticas.
 - El fascismo territorial. Ocurre “cuando los actores sociales provistos de gran capital patrimonial sustraen al Estado el control del territorio en el que actúan o neutralizan ese control, cooptando u ocupando las instituciones estatales para ejercer la regulación social sobre los habitantes del territorio sin que éstos participen y en contra de sus intereses”.¹⁸¹
4. El fascismo populista. El cual “Consiste en la democratización de aquello que en la sociedad capitalista no puede ser democratizado[...]”.¹⁸² El consumo ostentoso (estilos de vida) y la pasividad política ejemplifican este fascismo.
 5. Fascismo de la inseguridad. “Se trata de la manipulación discrecional de la inseguridad de las personas y de los grupos sociales debilitados por la precariedad del trabajo o por accidentes y acontecimientos desestabilizadores.”¹⁸³ La guerra contra el narcotráfico es un ejemplo de esto. “Estas formas de despojo están surgiendo por la violencia, la lucha contra el narcotráfico, por ejemplo, es una forma de acumulación de destrucción que pasa por una acumulación por despojo, acumulación por la violencia[...]”.¹⁸⁴
 6. Fascismo financiero. “Por ejemplo, cuando se reducen los salarios que fueron contratados a través de un Contrato Social y se retiran para rescatar bancos, esto es despojo; cuando a un señor jubilado se le retira parte de su pensión, eso es un despojo”.¹⁸⁵ Son esos espacios financieros internacionales en los que impera el lucro, la especulación y son modelos a seguir por las instituciones del Estado para garantizar la regulación social.

¹⁸¹ Santos, *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*: 355.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Castro Martínez, "Entrevista a Boaventura de Sousa Santos: Hay otras formas de pensar modernas que no son occidentales y que vienen de pensamientos ancestrales".

¹⁸⁵ *Ibid.*

Estos son los seis tipos de fascismo social con los que conviven las democracias de baja intensidad (*v.gr.*, *Esquema 14*). En contra de estos modelos liberales, se propone una democracia de alta intensidad la cual garantice la participación directa de todos los actores sociales. Estas democracias de alta intensidad son parte de los proyectos alternos que practican los movimientos sociales y representan opciones viables desde el Sur.

Siendo así, se apela a la ampliación del canon democrático puesto que la democracia liberal se ha venido presentando como hegemónica, universal y exclusiva. Los proyectos de emancipación social confieren las características que van delineando alternativas contrahegemónicas y democráticas.

Siguiendo la anterior línea de razonamiento, Santos rescata cuatro cuestiones que son propias de las democracias de alta intensidad (*v.gr.*, *Esquema 15*):

1. *La pérdida de la demodiversidad.* Santos entiende por demodiversidad “la coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas”¹⁸⁶ Se reconoce la existencia de procesos alternativos que han quedado relegados por la preferencia y hegemonía de la democracia liberal. La visibilización de experiencias contrahegemónicas rescata formas participativas propuestas desde el Sur.
2. *Lo local y lo global.* La importancia de las redes entre las prácticas locales y las prácticas globales resulta de vital importancia en virtud de que se potencializan diálogos entre diferentes experiencias democráticas. Es menester, que “La fuerza de la globalización contrahegemónica en el dominio de la ampliación y de la profundización de la democracia depende en buena medida de la ampliación y profundización de redes nacionales, regionales, continentales o globales de prácticas locales”.¹⁸⁷
3. Los peligros de la perversión y de la cooptación. Sin duda, muchos de los problemas a los que se enfrenta cualquier práctica alternativa no está exenta de ser cooptada o caer en la perversión tales como “[...]la burocratización de la

¹⁸⁶ Boaventura de Sousa Santos, "Democratizar la Democracia: los caminos de la democracia participativa," in *Democratizar la Democracia: los caminos de la democracia participativa*, ed. Boaventura de Sousa Santos (México: FCE, 2004), 65.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 67.

participación, por la reintroducción del clientelismo bajo nuevas formas, por la instrumentalización partidaria, por la exclusión de intereses subordinados a través del silenciamiento o de la manipulación de instituciones participativas”.¹⁸⁸

4. Democracia participativa y democracia representativa. El debate sobre estas dos formas de participación democrática aluden a la coexistencia y complementariedad de ambas. “La coexistencia implica una convivencia, en niveles diversos, de las diferentes formas de procedimentalismo, organización administrativa y variación de diseño institucional”.¹⁸⁹ Y la complementariedad “[...]implica una articulación más profunda entre democracia representativa y la democracia participativa”.¹⁹⁰

Para respaldar lo anterior, Santos recurre a tres tesis que pretenden fortalecer las democracias participativas o de alta intensidad.

1. El fortalecimiento de la demodiversidad. Esta tesis sostiene la importancia de ampliar diversas formas de participación democráticas e interpela la creencia de que la democracia asume una forma única. “El primer elemento importante de la democracia participativa sería la profundización de los casos en las cuales el sistema político desiste de prerrogativas de decisión a favor de instancias participativas”.¹⁹¹
2. El fortalecimiento de la articulación contrahegemónica entre lo local y lo global. Las experiencias alternativas de democracia necesitan el apoyo de actores transnacionales, “Por lo tanto, el pasaje de lo contrahegemónico del plano local al plano global es fundamental para el fortalecimiento de la democracia participativa”.¹⁹²
3. La ampliación del experimentalismo democrático. “Es necesario para la pluralización cultural, racial y distributiva de la democracia que se multipliquen experimentos en todas[...] direcciones”.¹⁹³

¹⁸⁸*Ibid.*, 68.

¹⁸⁹*Ibid.*

¹⁹⁰*Ibid.*, 69.

¹⁹¹*Ibid.*, 70.

¹⁹²*Ibid.*

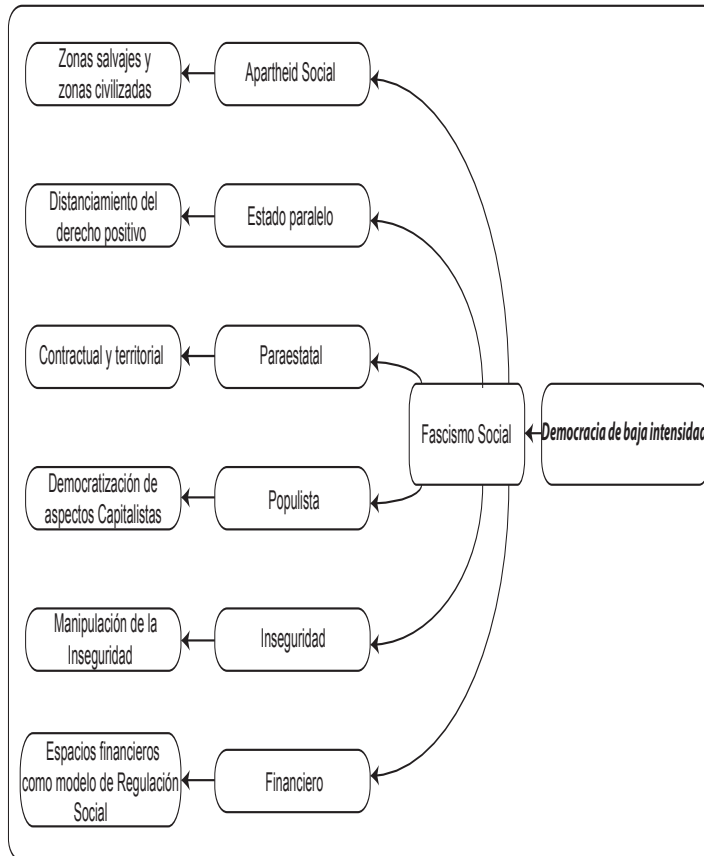
¹⁹³*Ibid.*

Finalmente, al exponer las alternativas democráticas contrahegemónicas, Santos sostiene que:

“las comunidades autónomas tiene sus formas democráticas de organización que no se parecen de ninguna manera a las de las Democracias Liberales, por ejemplo en este momento la constitución de Bolivia establece que hay tres formas de Democracia: la Democracia representativa, la participativa y la comunitaria, las dos primeras son eurocéntricas, la tercera es la indígena y por eso hay formas de producción por consenso, asamblearia, por rotación, mandando obedeciendo y que son formas democráticas de las comunidades [...] entonces hay aquí todo un esfuerzo para democratizar la democracia indígena[...]”¹⁹⁴

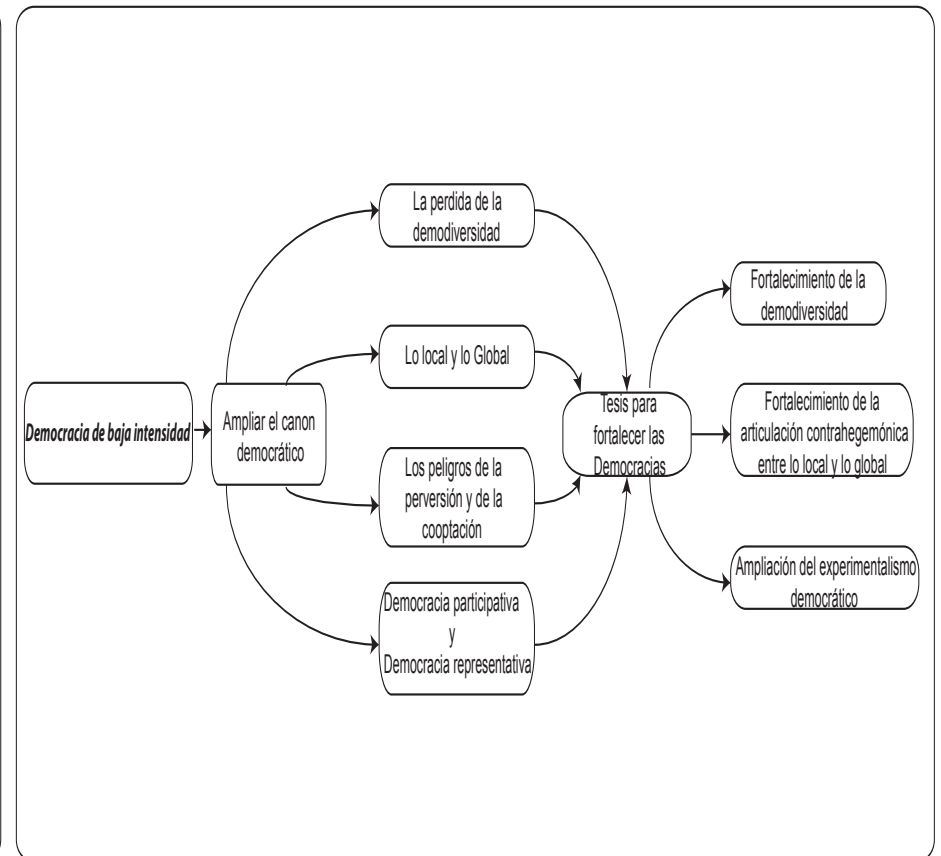
¹⁹⁴ Castro Martinez, "Entrevista a Boaventura de Sousa Santos: Hay otras formas de pensar modernas que no son occidentales y que vienen de pensamientos ancestrales".

Esquema 14: DEMOCRACIA DE BAJA INTENSIDAD



Aclaración al esquema: La Democracia de baja intensidad promueve la presencia de Fascismos Sociales: Apartheid social, Estado paralelo, paraestatal, populista, inseguridad y financiero. Estos Fascismos impiden el desarrollo de las democracias de alta intensidad. La Democracia Liberal representativa se impone como el modelo hegemónico, único y viable para los demás países.

Esquema 15: DEMOCRACIA DE ALTA INTENSIDAD



Aclaración al esquema: La Democracia de alta intensidad apela por la ampliación de las experiencias democráticas, la articulación contrahegémica de las mismas y la apuesta por el experimentalismo democrático. Por otra parte, repara en la pérdida de demodiversidad, las dificultades entre lo local y global, los peligros de la perversión y cooptación de la misma y la relación entre democracia participativa y representativa.

2. CONTRA EL DESPERDICIO DE LA EXPERIENCIA. LA RAZÓN COSMOPOLITA

La producción teórica que ha desarrollado Boaventura de Sousa Santos radica en rescatar toda la experiencia contemporánea a través de lo que ha denominado crítica de la *razón indolente*. Siguiendo al filósofo alemán Gottfried Leibniz, Santos señala que esta razón se caracteriza por ser determinista, resignada, indiferente y pasiva. Leibniz esbozaba que:

“En todo tiempo se han dejado llevar los hombres [*sic*] de un sofisma, que los antiguos llamaban la razón perezosa, porque lleva a no hacer nada, o por lo menos, a no cuidarse de nada, y a seguir sólo la inclinación por los placeres del presente. Porque, se decía, si el porvenir es necesario, lo que debe suceder, sucederá, hágase lo que se quiera”.¹⁹⁵

Esta razón indolente encontró su génesis en el contexto del paradigma de la modernidad occidental y devino como conocimiento hegemónico. La razón indolente se da a través de dos vías: La razón inerte “ante la necesidad que ella se imagina como si fuera externa.”¹⁹⁶ y la razón displicente “que no siente la necesidad de ejercitarse porque se imagina incondicionalmente libre y, por tanto, libre de la necesidad de probar su libertad”.¹⁹⁷

Como alternativa a esta razón perezosa y olvidadiza, Santos propone la *razón Cosmopolita* que se basa en la idea de que no hay “justicia social global[...]sin una justicia cognitiva global.”¹⁹⁸ Es una razón que prefiere imaginar el mundo partiendo del presente y de las experiencias que han sido desperdiciadas por el conocimiento hegemónico. Entonces, la propuesta de Santos es:

“[...]una racionalidad cosmopolita que[...] seguirá la trayectoria inversa [de] expandir el presente y contraer el futuro. Solo así será posible crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy. En otras palabras, solo así será posible evitar el gigantesco desperdicio de la experiencia que sufrimos hoy en

¹⁹⁵ Gottfried W. Leibniz, "Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal." (Santiago: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS), <http://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/Teodicea.pdf>.

¹⁹⁶ Santos, *La crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*: 44.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ ———, *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*: 185.

día. Para expandir el presente, propongo una sociología de las ausencias; para contraer el futuro, una sociología de las emergencias”.¹⁹⁹

Así entendido, la razón indolente se da bajo cuatro formas: razón impotente, arrogante, metonímica y proléptica. A continuación serán expuestas y se pondrá mayor énfasis en los dos últimos tipos de razón en virtud de que la propuesta de Santos se finca sobre la crítica de ambas.

A. CRÍTICA DE LA RAZÓN IMPOTENTE

La razón impotente es aquella “que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma”.²⁰⁰

Esta forma de razón fue enarbolada por el estructural-funcionalismo y se caracteriza por ser deterministas. Es menester indicar que las críticas vertidas durante el siglo pasado en contra de ésta se centraron en sus nulas explicaciones históricas y más al determinismo de las estructuras que componen a la sociedad. En consecuencia, la capacidad de acción de los sujetos no es tomada en cuenta desde esta óptica.

B. CRÍTICA DE LA RAZÓN ARROGANTE

La razón arrogante es aquella que “no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad”.²⁰¹

Este tipo de pensamiento se configuró a través de la filosofía existencialista y su peculiaridad se basaba en la idea del libre arbitrio y su apuesta por el constructivismo. Como ejemplo de esto, Sartre afirmaba que:

“Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio

¹⁹⁹*Ibid.*, 153.

²⁰⁰*Ibid.*

²⁰¹*Ibid.*

luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre [sic] está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialismo no cree en el poder de la pasión”.²⁰²

Estas dos razones limitan la experiencia y el mundo que pretenden fundar. La razón impotente, a través del determinismo y de la diada causa-efecto, negó otras causalidades; la razón arrogante, por el libre albedrío, optó por nociones individualistas de entender el mundo.

C. CRÍTICA DE LA RAZÓN METONÍMICA

La tercera forma que asume la razón indolente se da través de la razón metonímica. Santos recurre a la metonímica²⁰³, figura de la teoría literaria, para denominar aquellas racionalidades que pretenden comprender la totalidad de las experiencias partiendo de las partes que la integran.

Es así que para la comprensión del todo se tiende a reducirlo a sus partes, entendiendo que estas últimas se pueden amalgamar en razón de que son homogéneas. Aunado a lo anterior, con este tipo de razón se desperdicia experiencia ya que contrae o disminuye el presente y, por ende, la realidad.

El proceso de contracción del presente nos orienta a invisibilizar y desperdiciar experiencias que están siendo practicadas, anteponiéndolas por visiones centradas en el futuro. Santos indica que:

“[...]esta es una racionalidad que fácilmente toma la parte por el todo, porque tiene un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas, y nada interesa de lo que queda por fuera de esa totalidad. Entonces, tiene un concepto restringido de totalidad construido por partes homogéneas. En nuestro concepto, el presente es un momento, pero es un momento, entre el pasado y el futuro, en el cual vivimos siempre, nunca lo hacemos en el

²⁰² Jean-Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, trans. Victoria Orati de Fernández, 3 ed. (Buenos Aires: SUR, 1973), 27.

²⁰³ Como figura retórica, la metonimia designa diversas funciones: la causa por el efecto, el autor por su obra, lo abstracto por lo concreto, etc. La función metonímica utilizada por Boaventura es aquella que toma la parte por el todo.

pasado ni en el futuro. Entonces, este concepto de razón metonímica contrae el presente porque deja por fuera mucha realidad, mucha experiencia, y al dejarlas afuera, al tornarlas invisibles, desperdicia la experiencia”.²⁰⁴

Así planteado, esta razón se caracteriza por ser:

- Reduccionista. Pretender tomar la parte por el todo.
- Homogénea. Considera las partes que constituyen a la totalidad como iguales.
- Hegemónica. Se vindica como la única forma de racionalidad.
- Monolítica. Plantea un orden.
- Completa. “La razón metonímica no es capaz de aceptar que la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo.”²⁰⁵
- Total. Ninguna de las partes puede ser entendida sin su relación con la totalidad:

“La forma más acabada de totalidad para la razón metonímica es la dicotomía, ya que combina, del modo más elegante, la simetría con la jerarquía. La simetría entre las partes es siempre una relación horizontal que oculta una relación vertical. Por ello, todas las dicotomías sufragadas por la razón metonímica contienen una jerarquía: cultura científica/cultura literaria; conocimiento científico/conocimiento tradicional; hombre/mujer; cultura/naturaleza; civilizado/primitivo; capital/trabajo; blanco/negro; Norte/Sur; Occidente/Oriente; y así sucesivamente”.²⁰⁶

Para poder visibilizar las experiencias desperdiciadas por la razón metonímica, Santos propone una Sociología Insurgente, Una Sociología de las Ausencias. Esta Sociología consiste en mostrar que la Totalidad coexiste con otras Totalidades y que cualquier Totalidad está conformada heterogéneamente.

a) Sociología de las Ausencias

La Sociología de las Ausencias cuestiona el desperdicio de experiencia que la razón metonímica desplaza. Boaventura entiende por Sociología de las Ausencias a(v.gr., *Esquema 14*):

²⁰⁴ Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*: 20 y 21.

²⁰⁵ ———, *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*: 156.

²⁰⁶ *Ibid.*, 155-56.

“La investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes”.²⁰⁷

Ante el desperdicio de experiencia que se realiza a través de la razón metonímica, la Sociología de las Ausencia se presenta como opción por medio de la cual se pretende recuperar las prácticas sociales que se realizan fuera de los cánones convencionales.

Representa la disyuntiva epistemológica contraria a la noción hegemónica del conocimiento. La tarea de éste tipo de Sociología es ampliar el presente puesto que se nos ha reducido a sazón de una racionalidad perezosa que nos obliga a ver la realidad unidimensionalmente.

Apelar a la ampliación del presente significa, también, proponer opciones o alternativas viables a la Modernidad Capitalista Occidental, opciones llevadas a cabo en contra del colonialismo y el capitalismo. Por otra parte, representa una opción emancipatoria para los pueblos en virtud de que plantea acciones contra-hegemónicas.

Así pues, la producción de las Ausencias se da a través de cinco lógicas por parte de la racionalidad occidental: “el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril.”²⁰⁸

Monocultura del saber y del rigor-Ecología del saber

Aníbal Quijano señala que el eurocentrismo, como articulación del sistema histórico del poder, consiste en la forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad y de la producción del conocimiento.

Así pues, las ciencias y el pensamiento occidentales fungieron como paradigmas hegemónicos que determinaron los mecanismo a través de los cuales se validaba el conocimiento verdadero. Con base a características como objetividad, universalidad,

²⁰⁷———, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*, 3 ed. (México: Siglo XXI, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 2010), 42.

²⁰⁸*Ibid.*

unificación, etc., se determinó que experiencias eran auténticas y, por lo tanto, verdaderas. La asimetría que inauguró la racionalidad occidental consistió en imponer la supremacía del eurocentrismo sobre los otros conocimientos nombrados ignorantes. Así pues, Boaventura de Sousa Santos nombra a este tipo de monocultura como aquella que considera:

“la idea de que el único saber riguroso es el saber científico, y por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico. Esta monocultura reduce de inmediato, contrae el presente, porque elimina mucha realidad que queda afuera de las concepciones científicas de la sociedad, porque hay prácticas sociales que están basadas en conocimientos populares, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos urbanos, pero que no son evaluados como importantes o rigurosos. Y como tal, todas las prácticas sociales que se organizan según este tipo de conocimientos no son creíbles, no existen, no son visibles. Esta monocultura del rigor se basa, desde la expansión europea, en una realidad: la de la ciencia occidental”.²⁰⁹

Con la monocultura del saber y del rigor científico se desperdició conocimiento y experiencias provenientes de otros saberes, por ejemplo: populares, campesinos, urbanos, indígenas, etc. Empero, en algunas ocasiones estos conocimientos fueron apropiados por las ciencias occidentales, o epistemologías del norte, para beneficio propio. La Biopiratería, nombre asignado a este proceso, consiste en la asignación de validez o apropiación de conocimientos del Sur por parte de la ciencia hegemónica la cual le asigna significado.

Por lo tanto, la función o ecuación que caracteriza a esta monocultura se dibuja mediante la lógica de la asimetría, donde el conocimiento científico se presenta como medida única que pondera, legitima o rechaza otras racionalidades, “La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura”.²¹⁰

Ahora pues, la propuesta de Santos radica en dotar de significado y visibilidad a las experiencias desperdiciadas a través de lo que llama Ecologías de las prácticas, las cuales consisten en la “[...] agregación de la diversidad a través de la promoción de

²⁰⁹ ———, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*: 23.

²¹⁰ ———, *Una epistemología del Sur* (México: CLACSO; SIGLO XXI, 2009), 110.

interacciones sustentables ente entidades parciales y heterogéneas”.²¹¹ A las Ecologías de saberes, en sentido plural, les corresponde el dialogo con otros saberes, proceso que elimina las asimetrías ocultas en toda visión que se pretenda única. Santos es claro al afirmar que:

“No se trata de “descredibilizar” las ciencias ni de un fundamentalismo esencialista “anti-ciencia”; nosotros, como científicos sociales, no podemos hacer eso. Lo que vamos a intentar hacer es un uso contrahegemónico de la ciencia hegemónica. O sea, la posibilidad de que la ciencia entre no como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino. Esto no significa que todo vale lo mismo. Lo discutiremos con el tiempo. Estamos en contra de las jerarquías abstractas de conocimientos, de las monoculturas que dicen, por principio, “la ciencia es la única, no hay otros saberes”. Vamos a partir, en esta ecología, de afirmar que lo importante no es ver cómo el conocimiento representa lo real, sino conocer lo que un determinado conocimiento produce en la realidad; la intervención en lo real”.²¹²

La tarea de identificar y considerar otros criterios de rigor permite legitimar practicas sociales que en el presente plantean alternativas a los modelos hegemónicos y que por su credibilidad contextual nos concede identificarlos como viables y reales.

Al considerar que todo conocimiento mantiene cierta ignorancia frente a otros saberes, puesto que desconoce la forma de proceder de los otros y viceversa, podemos apostar por el dialogo entre ambos con la finalidad de reconocer las experiencias que enarbolan cada uno. La utopía del «interconocimiento»²¹³ permitirá la comprensión de nuevos conocimientos sin la necesidad de olvidar los propios.

Aunado a lo anterior, el conocimiento científico se ha beneficiado por el sistema capitalista en el sentido de que funciona como instrumento que produce y reproduce al mismo, y como sucede con la riqueza, el conocimiento científico no se encuentra distribuido de forma socialmente equitativa “La injusticia social descansa en la injusticia

²¹¹ *Ibid.*, 113.

²¹² _____, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*: 26.

²¹³ _____, *Una epistemología del Sur*: 114.

cognitiva”.²¹⁴

La opción no consiste solamente en la distribución del conocimiento científico sino en el dialogo simétrico con otros saberes. Con la Ecología del saber se logran cuatro cosas:

1. Superar la monocultura del saber y del rigor.
2. Presentar alternativas epistemológicas al conocimiento científico.
3. Identificar las practicas sociales emancipatorias llevadas a cabo en el Sur.
4. Fomentar el dialogo entre conocimientos de forma simétrica

Monocultura del tiempo lineal-Ecología de las temporalidades

Al poner en evidencia los mitos que prevalecen en las sociedades contemporáneas, Franz Hinkelammert sostiene que:

“El gran mito, que sustenta la modernidad hasta hoy—aunque ya se esté quebrando— es el mito del progreso. Surge con la modernidad y le da su alma: su alma mítica. El progreso es infinito, no hay sueños humanos cuya realización no prometa. Es el conjunto de ciencias empíricas, laboratorio, tecnología y mercado”.²¹⁵

Es así que la Historia es entendida como un proceso lineal que se recorre en una sola dirección. Esta trayectoria se traduce en la modernidad como progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización, civilización, etc. Los países centrales del Sistema-mundo se presentan como ejemplos a seguir por los países periféricos, determinando las pautas temporales a cumplir.

Es así que a juicio de esta lógica se fomenta la no existencia a través de la diada avanzado-atrasado erigida por la modernidad occidental capitalista. Dicha asimetría parte de la idea de que mediante la norma temporal lo atrasado es llamado así en comparación a lo avanzado.

Boaventura indica que esta lógica se diferencia por sostener:

“la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección, y de que los países desarrollados van adelante. Y como van adelante, todo lo que existe en los países desarrollados es, por

²¹⁴*Ibid.*, 115.

²¹⁵ Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, 1 ed. (México: DRIADA, 2008), 57.

definición, más progresista que lo que existe en los países subdesarrollados: sus instituciones, sus formas de sociabilidad, sus maneras de estar en el mundo. Este concepto de monocultura del tiempo lineal incluye el concepto de progreso, modernización, desarrollo, y, ahora, globalización. Son términos que dan idea de un tiempo lineal, donde los más avanzados siempre van adelante, y todos los países que son asimétricos con la realidad de los países más desarrollados son considerados retrasados o residuales”.²¹⁶

Ante el predominio de la visión temporal hegemónica, la Ecología de las temporalidades enfatiza y propone una concepción más amplia del tiempo. Es así que el tiempo lineal es yuxtapuesto con otros como una de las tantas temporalidades existentes. Junto al tiempo lineal se reconoce la existencia de prácticas que denotan temporalidades cíclicas, circulares, glaciales, etc. Estas temporalidades son activas y, por tanto, modernas en razón de que pueden ser identificadas en diversos contextos o situaciones.

Planteado así, se entiende que la sociedad está constituida por variadas reglas, prácticas y sociabilidades; aunque, por otro lado, para reconsiderarlas es necesario liberarlas de la temporalidad hegemónica, proceso que determinara la inteligibilidad y legitimidad que de ellas derivan.

Con este proceso se entiende, entonces, que la realidad se presenta como multi-temporal y que “Lo importante es saber que aunque el tiempo lineal es uno, también existen otros tiempos. Los campesinos, por ejemplo, tienen tiempos estacionales muy importantes. En comunidades de África, el tiempo de los antepasados es fundamental”.²¹⁷ El diálogo entre diferentes temporalidades determinara la viabilidad de todas sin la preponderancia de una sola.

Con la Ecología de la Temporalidad se logra:

1. Superar la temporalidad lineal hegemónica
2. Considerar la existencia de diversas temporalidades
3. Reconocer prácticas alternativas y procesos de sociabilización en torno a la variedad de tiempos.

²¹⁶Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*: 24.

²¹⁷ *Ibid.*, 27.

4. Admitir múltiples formas de producción diferenciadas de la Capitalista.
5. Considerar como modernas las reglas y temporalidades cíclicas, glaciares, circulares, zigzagueantes, etc., en virtud de que son actuales y pueden ser contextualizadas.
6. Predominar el dialogo simétrico entre diversas temporalidades.

Lógica de la clasificación social-Ecología de los reconocimientos

Retomando a Aníbal Quijano, podemos indicar que la idea de raza se inauguro, como patrón de distinción, con la modernidad capitalista eurocéntrica. A consecuencia de este proceso la racialización de la población fue sustentada y justificada biológicamente. De ello resultó la superioridad racial de los europeos sobre los demás integrantes del poder: indígenas, mestizos, negros, etc.

La clasificación social derivada de las distinciones biológicas decantaron en una lógica que asentó y reforzó la naturalización de las diferencias:

“[...]la distribución de la poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías[] La clasificación racial y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. Al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser, incluso, considerada como una obligación de quien es clasificado como superior[...]”.²¹⁸

En nombre de esta lógica se sostiene que la relación superioridad-inferioridad es insuperable y, por tanto, natural y eterna. En consecuencia, todas aquellas alternativas que se practiquen y promuevan desde la inferioridad tenderán a ser consideradas indubitables e ilegítimas en el mejor de los casos.

Para la superación de esta lógica de clasificación Santos propone la ecología del reconocimiento, proceso que consiste en:

“[...]descolonizar nuestras mentes para poder producir algo que distinga, en una diferencia, lo que es producto de la jerarquía y

²¹⁸ ———, *Una epistemología del Sur*: 110,11.

lo que no lo es. Solamente debemos aceptar las diferencias que queden después de que las jerarquías sean desechadas. O sea: mujer y hombre son distintos después de que nosotros utilicemos una sociología ecológica para ver lo que no está conectado con la jerarquía. Las diferencias que permanezcan después de eliminar las jerarquías son las que valen”.²¹⁹

Esta lógica se centra en la descalificación de los sujetos y deriva, por ende, en la anulación de sus experiencias. Así pues, los sujetos son colocados dentro de una asimetría fundada en cuestiones biológicas que, por antonomasia, determina si sus conocimientos y prácticas sociales son inferiores.

En contraposición, la Ecología de los reconocimientos permite una nueva articulación entre el principio de igualdad y diferencia que, así mismo, confiere la posibilidad de reconocer diferencias iguales a partir de reconocimientos recíprocos. La deconstrucción de lo que se cree diferente y de lo que se piensa a través de las jerarquías constituirá el reconocimiento de la diferencia cultural.

La ecología de los reconocimientos se vuelve necesaria en virtud de la diversidad social y cultural que representan los sujetos colectivos que luchan por la emancipación social. Así pues, al ensanchar el círculo de la reciprocidad se crean nuevas formas de inteligibilidad.

Por otra parte, la multidimensionalidad de resistencias crean vocabularios y alternativas ante la dominación y opresión. Las nuevas gramáticas permiten romper con la naturalización de las diferencias y fomentan la traducción de diálogos entre diferentes grupos sociales.

Así expuesto, con la Ecología de los reconocimientos se permite:

1. Superar las diferencias y jerarquías fundadas por la lógica de la clasificación social.
2. Abrir la posibilidad de reconocimientos recíprocos.
3. Reconocer la variedad de luchas emancipatorias en la medida que combaten la opresión y dominación inaugurada por la clasificación social gestada en la modernidad occidental.
4. Validar nuevas racionalidades en el sentido de que se fomenta la ampliación de

²¹⁹ ———, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*: 28 y 29.

las subjetividades.

5. Crear nuevas formas de inteligibilidad recíprocas.
6. Superar las inteligibilidades que se pretendan hegemónicas.

Lógica de la escala dominante-Ecología de las transescalas

Al exponer las características del Colonialismo Interno (entendido éste como la estructura en la que un grupo dominante se relaciona asimétricamente y desigualmente con un grupo étnico) Pablo González Casanova señala que:

“Ciertas categorías han aparecido y se han manejado en relación con los problemas internos de una nación o un territorio y otras con problemas internacionales, sin que se precise sistemáticamente hasta qué punto unas y otras son intercambiables, esto es, sin que se investigue suficientemente hasta qué punto las categorías que generalmente se usan para explicar los problemas internos sirven para explicar los problemas internacionales y viceversa. Estas circunstancias han oscurecido o puesto en un segundo plano cierto tipo de fenómenos, que no se ajustan al carácter internacional, o interno de las categorías”.²²⁰

El problema de la frontera entre lo internacional y lo interno se entiende bajo la luz de la lógica de la escala dominante, la cual prioriza la importancia de las escalas globales o universales en contraposición de las locales o particulares.

Por tanto, el universalismo se presenta como la única escala creíble y real sobre otros contextos que no entran dentro de su lógica. Así pues estos otros contextos encuentran credibilidad solamente como escalas vernáculos o particulares.

A este proceso que privilegia lo universal sobre lo particular Boaventura de Sousa Santos lo entiende como la lógica que produce inexistencia a través de una:

“[...]escala adoptada como primordial [la cual] determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos”.²²¹

²²⁰ Pablo González Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*, 1 ed. (Bogotá: Siglo del hombre y Clacso, 2009), 185.

²²¹ Santos, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*: 44.

La concepción hegemónica de la globalización es un ejemplo claro de este proceso puesto que determina qué espacios o prácticas son locales y cuáles no. Esta globalización toma las formas de, como se explicó en capítulos anteriores, globalismo localizado y localismo globalizado.

Con la Ecología de las transescalas lo que se pretende es recuperar las aspiraciones globales/locales alternativas a la globalización hegemónica en virtud de que presenta como un supuesto universal que trata de constituir principios generales y abstractos.

En contrapartida,

“Al descubrir la existencia de una globalización alternativa, contra-hegemónica, la sociología de las ausencias muestra que el nuevo universalismo es simultáneamente excesivo y fraudulento. Emergen así las aspiraciones universales alternativas de justicia social, dignidad, respeto mutuo, solidaridad, comunidad, armonía cómica de la naturaleza y la sociedad, espiritualidad, etc. En nuestro mundo, el universalismo sólo existe como una pluralidad de aspiraciones plurales parciales y competitivas, todas ellas ancladas en contextos particulares”.²²²

Con ello no se está apostando por un relativismo sustentado en aspiraciones subjetivas, sino a la visibilidad y credibilidad de “[...] conflictos localizados entre aspiraciones universales y globales alternativas”.²²³

Así explicado, la Ecología de las transescalas opta por globalizaciones alternativas que rescaten las prácticas que en ella se realizan desde lo contra-hegemónico. Esto es, la identificación de formaciones locales que aspiren a la oposición y resistencia ante la escala dominante. El Cosmopolitismo y el Patrimonio Común de la Humanidad son opciones viables y creíbles en oposición a las transescalas dominantes.

La Ecología de las transescalas es fundamental debido a que:

1. Supera la lógica de la escala dominante.
2. Recupera aspiraciones alternativas a la globalización hegemónica
3. Desenmascara la pretensión de universalismo de ciertos localismos que se presente así.
4. Rescata las aspiraciones universales alternativas: justicia social, comunicación

²²² ———, *Una epistemología del Sur*: 122.

²²³ *Ibid.*

alternativa, solidaridad, pedagogías populares, comunidad, Democracias, etc.

5. Sostiene la existencia de Globalizaciones contra-hegemónicas (Cosmopolitismo y Patrimonio Común de la Humanidad) que se presentan como oposición al globalismo localizado y al localismo globalizado.

Lógica productivista-Ecología de las productividades

Esta lógica sostiene que los únicos criterios reales de productividad son los que determina el Capitalismo. Con esta lógica el crecimiento económico es incuestionable puesto que tiende a enrollar todo dentro de la diada capital-trabajo.

Boaventura la define como:

“[...]la idea de que el crecimiento económico y la productividad mensurada en un ciclo de producción determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta. Esta es una manera contraria a toda otra forma de organizar la productividad. Entonces, hay otra lógica productiva que no cuenta. La lógica productiva es una novedad de la racionalidad occidental que existe desde hace casi cien años, cuando nacieron los productos químicos en la agricultura y la tierra pasó a ser productiva en un ciclo de producción, porque los fertilizantes cambiaron el concepto de productividad de la naturaleza, que apareció al mismo tiempo que el concepto de productividad en el trabajo. Todo lo que no es productivo en este contexto es considerado improductivo o estéril”²²⁴.

Esta monocultura enfatiza la maximización de la producción y del lucro, a la vez que considera como improductiva toda forma que no entre en sus cánones. La naturaleza, siguiendo lo anterior, representa esterilidad y el trabajo pereza o descualificación profesional.

Ante esta generación de ausencias, Santos propone la Ecología de las productividades la cual pretende recuperar y valorar los sistemas alternativos de producción y organización puesto que toda una gama de alternativas a la productividad capitalista fueron negadas ante la dominación y predominio de ésta.

Con la Ecología de las productividades se fomenta:

²²⁴ ———, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*: 25.

“[...]la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o desacreditó”.²²⁵

Por tanto, con esta Ecología se apuesta a formas productivas gestadas en el seno de las poblaciones que sufren por el Colonialismo y el Capitalismo y que, tal como lo afirma José Luis Coraggio, abren una retahíla de

“[...] posibilidades de generar normas jurídicas y políticas públicas integrales, dirigidas a reconocer, potenciar y desarrollar formas de producción, distribución, circulación y consumo, las mismas que constituyen alternativas para la vida, ante las excluyentes y predominantes formas capitalistas y sus socialmente insensibles transformaciones, asociadas a la globalización y la revolución tecno-organizativa del capital”.²²⁶

Las productividades, también, crean relaciones que van desde la participación democrática pasando por la sustentabilidad ambiental hasta la solidaridad de las comunidades que las llevan a cabo.

Finalmente, la importancia de esta Ecología va a consistir en:

1. Superar la lógica productivista impuesta por el Capitalismo.
2. Reconocer y valorar sistemas alternativos de producción
3. Conformar y constituir nuevas formas de vida éticas
4. Promover relaciones democráticas y de sustentabilidad.
5. Gestar practicas emancipatorias.
6. Demostrar alternativas que garantizan el “Buen vivir”
7. Apelar por la soberanía alimentaria.

D. CRÍTICA DE LA RAZÓN PROLÉPTICA Y LA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS

La crítica de la razón proléptica tiene como objetivo dilatar el futuro, proceso que se obtiene a través de la Sociología de las Emergencias el cual consiste en “sustituir el

²²⁵ *Ibid.*, 29.

²²⁶ José Luis Coraggio, "La economía social y solidaria como estrategia de desarrollo en el contexto de la integración regional latinoamericana," in *De foro a foro. Contribuciones y perspectivas de la economía solidaria en México en contexto de crisis global*, ed. Felix Cadena Barquín (México: Fundación Latinoamericana de Apoyo al Saber y a la Economía popular, 2009), 302.

vacío del futuro según el tiempo lineal[...] por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado”²²⁷

a. Sociología de las Emergencias

Se concibe la monocultura del tiempo lineal como referente a superar puesto que con ella se dilata el futuro y se reduce el presente. La tarea, por tanto, consistirá en pensar el futuro como un conjunto de posibilidades plurales y concretas orientado a la recuperación de experiencias que se realizan en el presente. Planteado así, con la Sociología de las Emergencias (*v.gr.*, *Esquema 16*) se intenta:

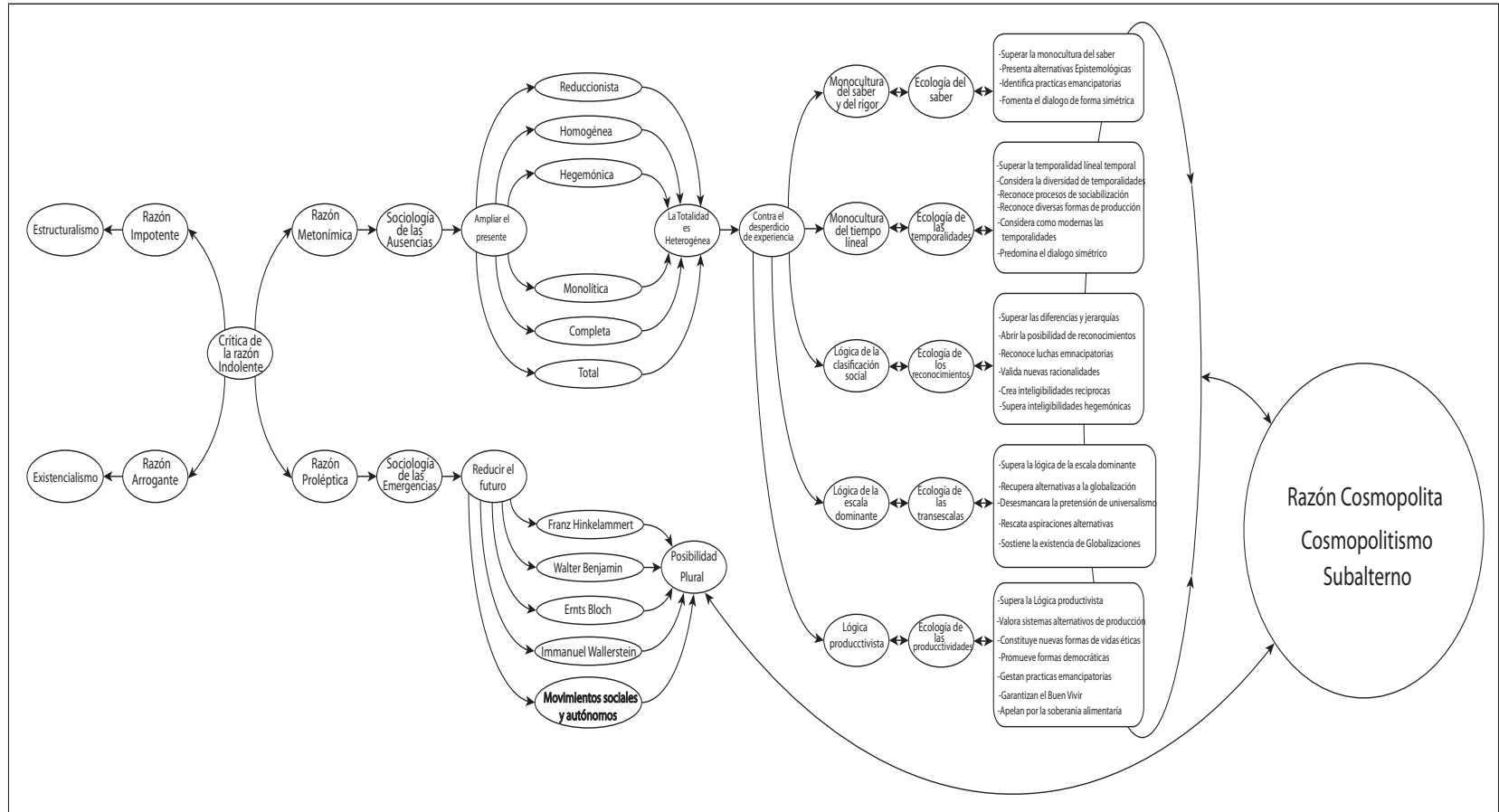
“[...] interpretar de una manera expansiva las iniciativas, los movimientos y las organizaciones que se resisten a la globalización neoliberal y que ofrecen alternativas frente a ella. Los rasgos de estas luchas se amplían con el propósito de hacer visible y creíble el potencial que está implícito o permanece embrionario en las experiencias que se examinan. Con la contribución de este enfoque, buscamos identificar características y entidades que emergen en momentos en los cuales pueden ser fácilmente descartadas (y de hecho, son descartadas por los actores hegemónicos y la ciencia social dominante) acusándolas de ser supuestamente idealistas, insignificantes, orientadas hacia el pasado o inviables”.²²⁸

Reconociendo que la crítica de la razón proléptica se ha trabajado de manera más consistente en Occidente, resulta sintomático retomar a los teóricos que han reparado en la crítica de la monocultura del tiempo lineal. Señalado así, es la *crítica de la razón mítica* expuesta por Franz Hinkelammert; *el ángel de la historia* que está vuelto hacia el pasado de Walter Benjamin; el *Todavía No* de Ernst Bloch; la *utopística* de Immanuel Wallerstein; los movimientos sociales y autonómicos que practican alternativas en resistencia al Colonialismo y al Capitalismo y que a su vez reclaman otras epistemologías.

²²⁷ Santos, *Una epistemología del Sur*: 127.

²²⁸ ———, *El Derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*, trans. Carlos F. Morales de Setien Ravina (Barcelona/ México: Anthropos; UAM-Cuajimalpa, 2007), 21.

Esquema 16: LA CRITICA DE LA RAZON INDOLENTE



Aclaración al Esquema: La crítica de la razón indolente se centra en cuatro razones: razón arrogante, razón impotente, razón metonímica y razón proléptica. Las dos últimas son las de mayor importancia para Boaventura de Sousa Santos. La razón metonímica se encargará de apelar por la ampliación del presente a través de la Sociología de las Ausencias. Esta ampliación se centrará en cinco monoculturas y sus respectivas ecologías: 1. Monocultura del Saber/Ecología de Saberes. 2. Monocultura del tiempo lineal/Ecología de las temporalidades. 3. Lógica de la clasificación social/Ecología de los reconocimientos. 4. Lógica de la escala dominante/Lógica de las trasescalas y 5. Lógica productivista/Ecología de las productividades. Por otra parte, la razón proléptica se encargará de reducir el futuro a través de la Sociología de las Emergencias la cual apelará por las posibilidades posibles. Todo, finalmente, apuntará hacia una Razón Cosmopolita.

b. El proceso de Traducción. Hermenéutica Diatópica

Al recurrir a una teoría que de coherencia a toda la diversidad de conocimientos y practicas que derivan de la Sociología de las Ausencias y de las Emergencias surge una pregunta ¿Cómo dar sentido a los variados conjuntos de realidades sin recurrir a una teoría general que pretenda concebirse como hegemónica?

El procedimiento de traducción propuesto por Boaventura de Sousa Santos radica en saber qué hay de común entre diversos saberes, practicas, sujetos, movimientos, etc., con la finalidad de generar diálogos comprensibles entre culturas de manera intercultural, intersocial e interpolítica.

“[...]nosotros proponemos una traducción interpolítica e intercultural. No es una traducción lingüística en la que hay un referente, una lengua base y otra lengua en el que los flujos son siempre unilaterales de la lengua digamos referente a una lengua que se llama lengua blanca y que queremos traducir en la nuestra; es una forma de absorción, una traducción reciproca que los diferentes movimientos, y siempre dentro de los movimientos sociales, se traducen a sí mismo, el porqué considero que esto es más importante que esto, [...] vamos a discutir, traducir importancias, traducir prioridades y este traducir es un dialogo entre diferentes términos”.²²⁹

Este proceso de traducción se centrará tanto en los saberes como en las prácticas. La traducción entre saberes toma la forma de hermenéutica diatópica, la cual consiste en el trabajo de interpretación entre dos o más culturas con la finalidad de identificar las respuestas y diferencias que dan ante determinadas experiencias. Entonces “La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas la culturas son incompletas y, por tanto, pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas”²³⁰

Partiendo de la idea de que las culturas son incompletas, Santos apuesta por un universalismo negativo que puede ser entendido como la crítica de toda teoría que se pretenda completa, general y universal. De esta manera se distancia de teorías o propuestas relativistas típicas del posmodernismo celebratorio.

²²⁹ Castro Martinez, "Entrevista a Boaventura de Sousa Santos: Hay otras formas de pensar modernas que no son occidentales y que vienen de pensamientos ancestrales".

²³⁰ Santos, *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*: 177.

El trabajo de traducción puede basarse entre saberes no-hegemónicos y saberes hegemónicos; aunque para los efectos de construir procesos contra-hegemónicos lo ideal es enfocarse en los saberes y diálogos entre propuestas no-hegemónicas.

El segundo tipo de trabajo de traducción se enfoca en las practicas sociales y sus agentes en el que “[...] el trabajo de traducción intenta crear inteligibilidad reciproca entre formas de organización y entre objetivos de acción[...] en este caso, el trabajo de traducción incide sobre los saberes en tanto que saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades”.²³¹

El proceso de traducción entre saberes y prácticas tiende a crear puentes o articulaciones entre diversos movimientos, a la vez que, también, delinea las diferencias que caracterizan a cada una de ellas. La importancia que de ello radica en la configuración de un poder contra-hegemónico fraguado desde abajo y desde las alternativas de los pueblos.

Por tanto, la traducción tenderá a crear inteligibilidad, coherencia y articulación entre la multiplicidad de experiencias visibilizadas por la Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias, que representará un trabajo político intelectual y emocional basado “[...]en un presupuesto sobre el cual debe ser creado el consenso transcultural: la teoría general de la imposibilidad de una teoría general.”²³²

Además de todo lo anterior, surgen diversas cuestiones pertinentes a los procesos, condiciones y procedimientos que posibilitan el trabajo de traducción (*v.gr.*, *Esquema 17*):

- ¿Qué traducir? Al igual que el concepto de frontera abordado por Walter Mignolo, con las *zonas de contacto* se logrará identificar relaciones de poder desiguales en las que “[...] diferentes mundos de vida normativos, prácticas y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan”.²³³ Con la modernidad occidental se presentaron dos zonas de contacto fundamentales: la epistemológica y la colonial.
- ¿Entre qué traducir? Como se indicó anteriormente, la traducción se da entre las

²³¹ *Ibid.*, 178.

²³² *Ibid.*, 181.

²³³ *Ibid.*

zonas de contacto epistemológicas y las zonas de contacto coloniales. Los Movimientos Sociales apelan por relaciones horizontales entre saberes y prácticas con la finalidad de construir zonas de contacto que no sean imperiales ni hegemónicas.

- ¿Cuándo traducir? La monocultura del tiempo lineal descartó temporalidades e impuso su hegemonía sobre ellas. En las zonas de contacto multiculturales debemos tomar en cuenta los diferentes [...] tiempos y duraciones de modo que liberen las prácticas y los saberes del estatuto residual que les impuso el tiempo lineal”.²³⁴
- ¿Quién traduce? Los saberes y prácticas existen en virtud de que grupos sociales las ejercen, por tanto el trabajo de traducción se realizará con miembros perteneciente a esos grupos, “Los traductores de culturas deben ser intelectuales cosmopolitas”.²³⁵
- ¿Cómo traducir? El trabajo de traducción es una labor argumentativa que implica poner atención en la lengua mediante la cual se lleva a cabo la argumentación, los silencios o ritmos entre diferentes saberes y, por último, las premisas argumentativas o *Topoi*.

Los *Topoi* son entendidos por Boaventura de Sousa Santos como los “[...]«lugares comunes», puntos de vista ampliamente aceptados, de contenido muy abierto, inacabado o flexible y fácilmente adaptables a diferentes contextos de argumentación”.²³⁶ En su obra *Crítica de la Razón Indolente*, y más específicamente en el capítulo que lleva por nombre «No disparen sobre el utopista»²³⁷, identifica los siguientes *Topoi*:

1. Comunidades domésticas cooperativas. Los *topoi* de la democracia, de la cooperación y de la comunidad efectiva.
2. Producción eco-socialista. Los *topoi* de la democracia y del socialismo y antiproductivismo ecológicos.
3. Necesidades humanas y consumo solidario. Los *topoi* de las

²³⁴ *Ibid.*, 183.

²³⁵ *Ibid.*, 184.

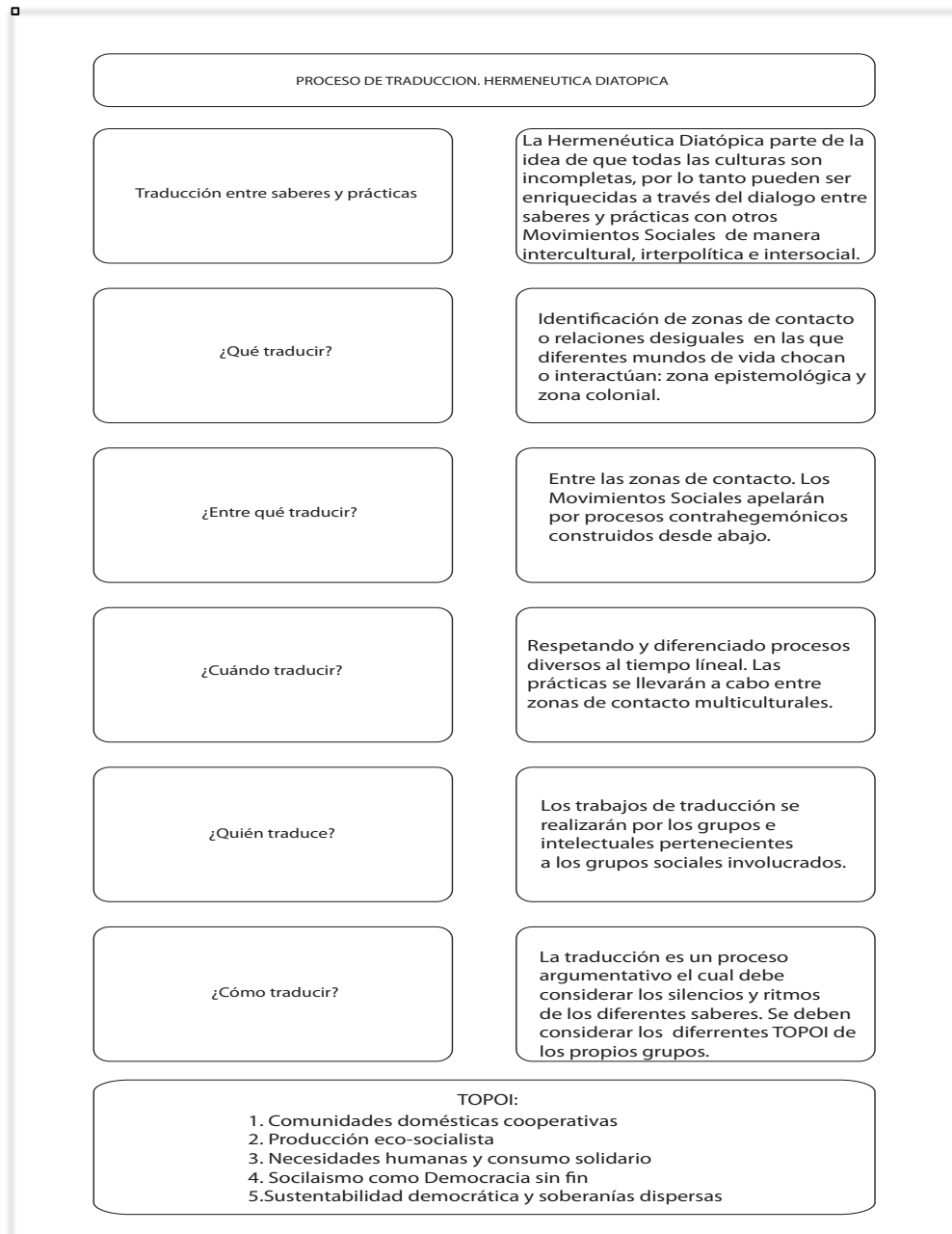
²³⁶ ———, *La crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*: 111.

²³⁷ *Ibid.*, 383-90.

democracia de las necesidades radicales y de los medios de satisfacción genuinos.

4. Socialismo como democracia sin fin. Los topoi del socialismo como democracia sin fin.
5. Sustentabilidad democrática y soberanías dispersas. Los topoi de la democracia, del cosmopolitismo y del patrimonio común de la humanidad.

ESQUEMA 17: PROCESO DE TRADUCCION. HERMENEUTICA DIATOPICA



E. COSMOPOLITISMO SUBALTERNO E INSURGENTE.

De la misma manera que la globalización, la categoría de cosmopolitismo puede ser tratado desde la óptica hegemónica y desde la visión contra-hegemónica. Cuando se habla de cosmopolitismo subalterno e insurgente se hace alusión al proceso contra-hegemónico y, por lo tanto, a los proyectos emancipatorios que reivindican criterios de inclusión social.

El Cosmopolitismo subalterno, entonces, virará fuera de los centros dominantes del poder y se colocará desde la visión de los excluidos. Si la razón indolente representó la consolidación de monoculturas hegemónicas y el cosmopolitismo tradicional apeló por configuraciones tales como aldea global, la ciudadanía mundial, el universalismo, etc., el cosmopolitismo subalterno propuesto por Boaventura de Sousa Santos responderá a todos aquellos que están socialmente excluidos:

“[...]quienquiera que sea una víctima de la intolerancia y la discriminación necesita tolerancia; quienquiera al que se le niegue la dignidad humana básica necesita una comunidad de seres humanos; quienquiera que sea un no-ciudadano necesita la ciudadanía mundial en cualquier comunidad o nación determinada”.²³⁸

Por lo tanto, con la Sociología e las Ausencias, la Sociología de las Emergencias y el trabajo de Traducción se pretende promover diálogos entre movimientos contra-hegemónicos con la finalidad de superar “[...] las jerarquías y fronteras interestatales[...]”²³⁹ basadas “[...]en diálogos entre distintos sitios, mediante los cuales personas que se encuentran en lugares geográficos y culturales muy diversos comprenden y celebran sus diferencias, al tiempo que luchan por hacer realidad propósitos compartidos”.²⁴⁰

Así pues, con la razón cosmopolita se pretende superar la razón indolente (propia de nuestros tiempos). Sin embargo, la existencia de alternativas dentro de los movimientos sociales dan la pauta para imaginar posibilidades o alternativas al capitalismo y colonialismo, “De ahí que la razón cosmopolita prefiera imaginar el mundo mejor a

²³⁸ ———, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*, trans. Carlos Martín Ramirez (Madrid: Trotta, 2009), 567, 68.

²³⁹ ———, *El Derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*: 18.

²⁴⁰ *Ibid.*

partir del presente. Por eso propone la dilatación del presente y la contracción del futuro.”²⁴¹

Imaginar porque el futuro es abierto y lleno de posibilidades. Puesto que no existe una teoría unificadora ni una estrategia unificada a los proyectos contra-hegemónicos, la apuesta radicará en concebir las propuestas realizadas en contra de la exclusión social tales como, según Boaventura, el proyecto Zapatista (EZLN).

A través de la reconstrucción de las alternativas propuestas por el Zapatismo (*v.gr.*, *Esquema 18*), Boaventura rescata las siguientes novedades que contribuyen a la configuración del cosmopolitismo subalterno e insurgente:

- 1) La concepción del poder y la opresión. “[...] en el centro de la lucha zapatista no están los explotados sino más bien los excluidos, no hay clases sociales sino más bien humanidad”.²⁴² Todas las luchas sociales confluyen y no se privilegia a ningún sujeto social sino a toda una gama de sujetos excluidos por el capitalismo y el colonialismo.
- 2) La equivalencia entre los principios de igualdad y de la diferencia. “Si se consideran de forma separada las once reivindicaciones zapatistas están lejos de ser innovadoras o revolucionarias: el trabajo, la propiedad, la vivienda, la comida, la salud, la educación, la independencia, la libertad, la democracia, la justicia, la paz. Juntas componen un nuevo mundo, un proyecto civilizador que ofrece una alternativa respecto al neoliberalismo”.²⁴³
- 3) La Democracia y la conquista del poder. “Lo que está en juego es la constitución de una globalización contra-hegemónica que abarque varios mundos, varios tipos de organizaciones y movimientos sociales y varias concepciones de emancipación social. La obligación política que une tal diversidad es una obligación política horizontal que se alimenta de la sustitución de relaciones de poder por relaciones de autoridad compartida”.²⁴⁴
- 4) La rebelión y no la revolución es el tema clave. “[...] las luchas cosmopolitas subalternas [...] están guiadas por un principio pragmático basado en el

²⁴¹ ———, *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*: 186.

²⁴² ———, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*: 568, 69.

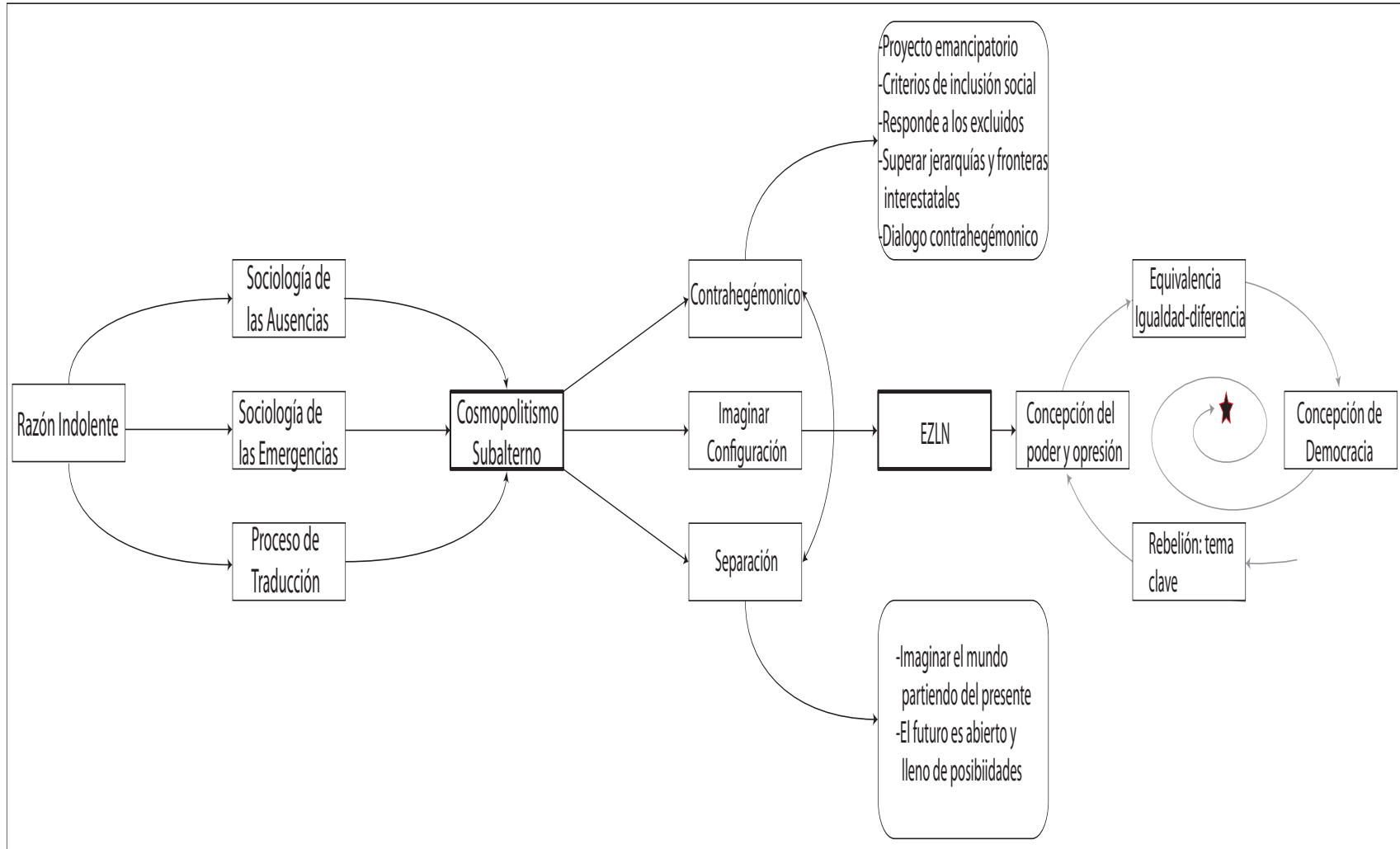
²⁴³ *Ibid.*, 569,70.

²⁴⁴ *Ibid.*, 570.

conocimiento del sentido común en lugar del conocimiento teórico: hacer que el mundo le sea cada vez menos cómodo al capital global”.²⁴⁵

²⁴⁵ *Ibid.*, 572.

Esquema 18: COSMOPOLITISMO SUBALTERNO E INSURGENTE



Aclaración al esquema: la superación de la razón indolente se da a través de la utilización de la Sociología de las Ausencias y de las Emergencias. El proceso de Traducción propicia el dialogo entre prácticas y conocimientos. Entonces, la razón cosmopolita surge como alternativa de racionalidad inaugurada por los Movimientos Sociales, los cuales plantean proyectos emancipatorios, criterios de inclusión, diálogos contrahegemonicos, etc. Como ejemplo, Santos expone la experiencia del EZLN el cual apela por relaciones y proyectos desde lo contrahegemonico.

3. CONOCIMIENTO-REGULACIÓN Y CONOCIMIENTO-EMANCIPACIÓN

Inherente a la modernidad occidental son las dicotomías mediante las cuales se funda ésta, tales como las siguientes categorías: sujeto-objeto, hombre-mujer, razón-fe, civilización-naturaleza, público-privado, etc., y en la que una se sobrepone sobre la otra. La discrepancia entre experiencias y expectativas forma parte, también, de esta tradición binaria.

La tensión entre la realidad inmediata de las sociedades, en sentido material, y la esperanza de anhelar una sociedad o vida mejor en la actualidad está resquebrajada puesto que se encuentra invertida.

“[...]las expectativas para la gran mayoría de la población mundial no son más positivas que las experiencias corrientes; por el contrario, resultan más negativas. Veinte años atrás, cuando nosotros mirábamos la primera página de los periódicos y esta decía “reforma de la salud” o “reforma de la educación”, era para mejor. Hoy día, cuando abrimos el periódico y vemos una noticia sobre reforma de la salud, la educación o la seguridad social, es ciertamente para peor.”²⁴⁶

A su vez, esta discrepancia sostiene dos pilares sobre los cuales se edifica el paradigma de la modernidad: el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. El Pilar de la regulación moderna “[...] es el conjunto de normas, instituciones y prácticas que garantizan la estabilidad de las expectativas. Lo hace al establecer una relación políticamente tolerable entre las experiencias presentes, por una parte, y las expectativas sobre el futuro, por la otra.”²⁴⁷

El segundo pilar es el de la emancipación moderna o “[...] el conjunto de aspiraciones y prácticas oposicionales, dirigidas a aumentar la discrepancia entre experiencias y expectativas, poniendo en duda el statu quo, esto es, las instituciones que constituyen en nexos políticos existentes entre experiencia y expectativas.”²⁴⁸

Así pues, el conocimiento también se fundamentó sobre la diada regulación-emancipación. Ambos tipos de conocimiento implican un punto de partida “A” y un punto de llegada “B”. Para el conocimiento-regulación la “[...]trayectoria entre un punto

²⁴⁶ ———, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*: 14.

²⁴⁷ ———, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*: 30.

²⁴⁸ *Ibid.*, 31.

de ignorancia [A], denominado caos, y un punto de conocimiento [B], denominado orden.”²⁴⁹

Para el conocimiento-emancipación la “[...] trayectoria entre un punto de ignorancia [A], [es] denominado colonialismo, y un punto de conocimiento [B], [es] denominado solidaridad”²⁵⁰

En la modernidad el triunfo del conocimiento-regulación significó la adopción del orden como la forma hegemónica del conocimiento y el caos como el lado de la ignorancia. Por otra parte, también implicó recodificar al conocimiento-emancipación bajo sus propios términos: la solidaridad significó ignorancia y el colonialismo fue codificado como orden(v.gr., *Esquema 19*).

La apuesta de Boaventura de Sousa Santos es:

“Frente a esto, la orientación epistemológica que hace posible la comunicación y la complicidad debe revalorar la solidaridad como forma de conocimiento, y el caos como una dimensión de la solidaridad. En otras palabras, debe pasar por la revalorización del *conocimiento-emancipación* en detrimento del conocimiento-regulación..”²⁵¹ y “Esta es la manera en que intento ver lo que pasó y por qué es necesario reinventar el conocimiento-emancipación. Porque de alguna manera la ciencia moderna se desarrolló totalmente en el marco del conocimiento-regulación que recodificó, canibalizó, pervirtió las posibilidades del CE. Y es por eso que el CE tiene que ser una ecología de saberes, no puede ser simplemente el saber moderno científico que tenemos: este es importante, necesario, pero tiene que estar incluido en una ecología de saberes más amplia.”²⁵²

Por tanto se inclinará por:

- El conocimiento-emancipación como forma de explicación epistemológica.
- Reinventar el conocimiento-emancipación en virtud de que fue codificado a través de los mecanismos del conocimiento-regulación.
- La configuración radicarán en la posibilidad emancipadora del conocimiento, la neutralidad de pensar y observar las cosas, la diferencia de las culturas y de sus

²⁴⁹ ———, *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*: 133.

²⁵⁰ *Ibid.*, 132.

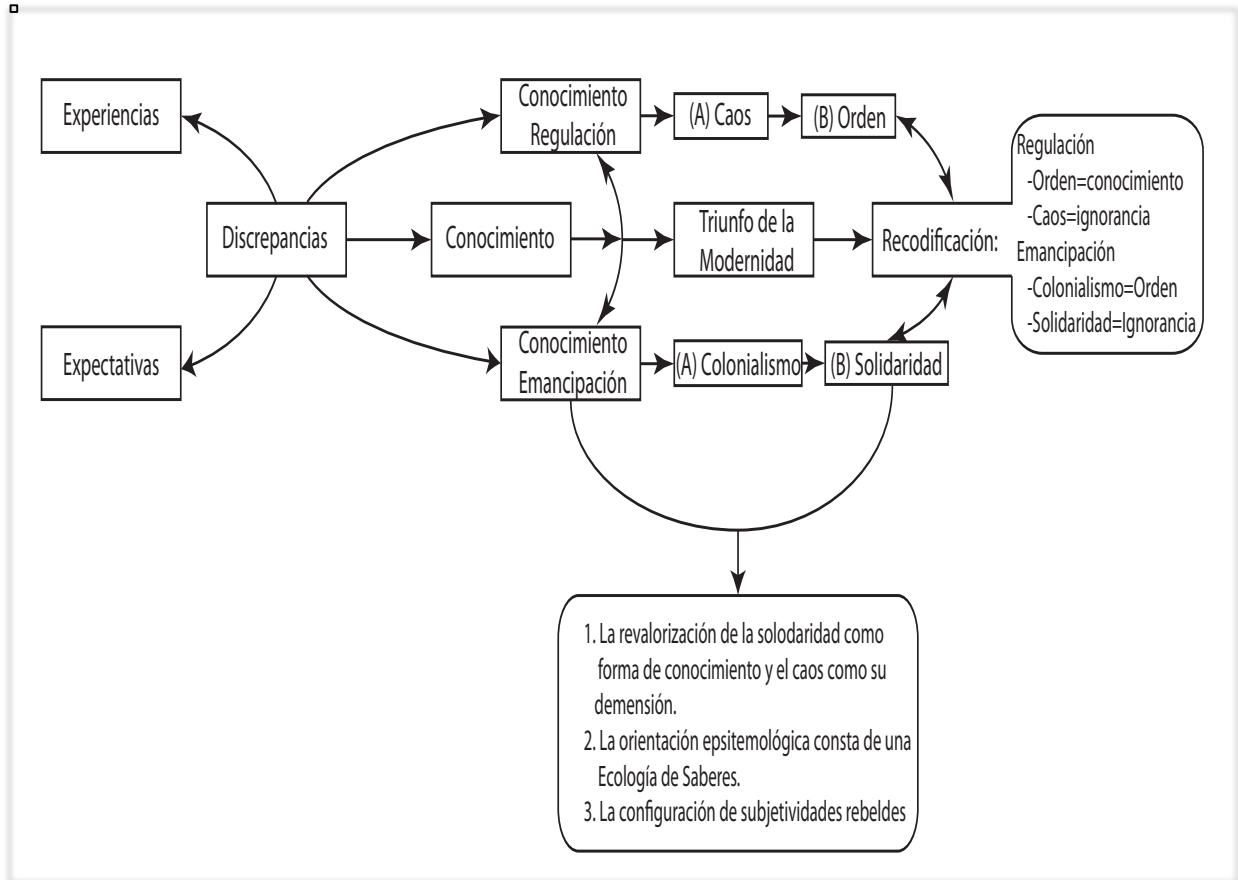
²⁵¹ *Ibid.*, 133.

²⁵² ———, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*: 45.

forma de conocer y la necesidad de desarrollar subjetividades rebeldes.

- El conocimiento se entenderá como una ecología de saberes que incluya todos los conocimientos, sin apostar por la hegemonía de uno sólo.

ESQUEMA 19: CONOCIMIENTO-REGULACION Y CONOCIMIENTO-EMANCIPACION



Aclaración al esquema: La orientación epistemológica que propone Boaventura de Sousa Santos radica en revalorización de la Solidaridad como forma de conocimiento y el caos como una dimensión del mismo. A través de una Ecología de Saberes, que implique el dialogo entre diferentes saberes, se plantea configurar el conocimiento-emancipación.

A. DEL PENSAMIENTO ABISMAL AL PENSAMIENTO POSABISMAL

Bajo la distinción moderna entre regulación/emancipación existe otra marginación, la cual tiene que ver con las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales. A las sociedades metropolitanas les correspondió la dicotomía regulación/emancipación y a los territorios coloniales les competió la dicotomía apropiación/violencia.

Esto quiere decir, que hay aspectos que quedan visibles y otros invisibles según el lugar que ocupen. La visibilidad e invisibilidad forman parte de lo que Boaventura llama Pensamiento Abismal, éste tipo de pensamiento consiste en:

“[...]un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. la división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. no existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro”.²⁵³

Santos señala que el conocimiento moderno y el derecho moderno representan la más consumada manifestación del pensamiento abismal. Por lo tanto, la ciencia moderna tuvo (tiene) el monopolio de la distinción entre verdadero y falso; y con el derecho se determinó (determina) lo legal e ilegal según el estado oficial o el derecho internacional. La invisibilidad en lo tocante al conocimiento moderno radicó en la negación de los conocimientos populares, indígenas, campesinos, etc., puesto que se les consideró inconmensurables y, por ende, más allá de la verdad y de la falsedad; se les llegó a nombrar: magia, idolatría, creencia, intuición, etc.

La invisibilidad del derecho moderno residió en el territorio sin ley, lo a-legal, lo no legal e incluso lo legal e ilegal según el derecho no reconocido oficialmente (justicia alternativa).

Cabe mencionar, a manera de ejemplo, el cuidado que los pueblos indígenas de América Latina brindan a sus territorios, sus conocimientos populares han procurado históricamente por la naturaleza. Así pues, el Estado Plurinacional de Bolivia ha aprobado una legislación que contempla 11 derechos básicos a la naturaleza. En contraposición, las compañías mineras, que se valen de la ciencia y la técnica, impactan negativamente en los territorios que se asientan dejando como consecuencia

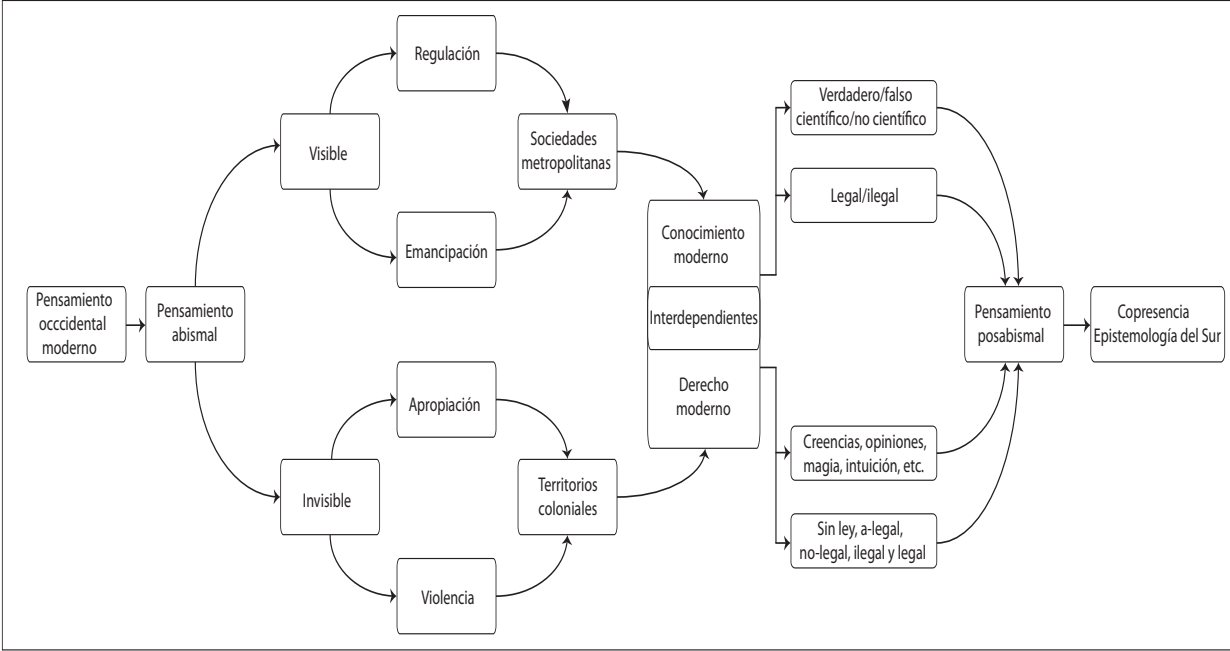
²⁵³ ———, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, 1 ed. (Buenos Aires-Chiapas: CLACSO-Cideci Las Casas A.C, 2011), 11-12.

problemas ambientales, sociales, económicos, culturales, políticos e, incluso, civilizatorios.

Tan sólo en México, según el Sistema Integral de Administración Minera (SIAM) actualmente existen más de 31 mil concesiones mineras con 39 millones 743 mil 690 hectáreas en poder de 301 compañías, 48 de origen estadounidense y 207 de procedencia canadiense.

Así pues, el pensamiento occidental moderno no es la única forma histórica de pensamiento que ha existido y que se ha posicionado como pensamiento abismal, empero, actualmente, mantiene como abismales otras formas de pensamiento no-occidentales. Por lo tanto, es necesario recurrir a un pensamiento posabismal (*v.gr.*, *Esquema 20*) el cual reconozca la diversidad epistemológica partiendo de los aprendizajes del Sur, a través de las Epistemologías del Sur, y que, necesariamente, considere como contemporáneos y simultáneos los agentes y prácticas que se localizan en ambos lados de la línea, por consiguiente es menester apelar por la co-presencia epistémica.

ESQUEMA 20: DEL PENSAMIENTO ABISMAL AL PENSAMIENTO POSABISMAL



Aclaración al esquema: El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal que produce distinciones visible e invisibles. En su forma visible opera la diada regulación/emancipación y en su forma invisible opera la diada apropiación/violencia; la primera se desarrolla en sociedades metropolitanas y la segunda en territorios coloniales. Así pues, las áreas en las que inciden corresponden al ámbito del derecho y de la epistemología. La superación del pensamiento abismal se da a través de las Epistemologías del Sur y la co-presencia entre ambos, su orientación es el pensamiento posabismal

CAPÍTULO III. ELEMENTOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA POLÍTICA EMANCIPATORIA DESDE LAS COMUNIDADES AUTÓNOMAS EN MÉXICO

Yo también soy un ser humano,
Tengo mi pensamiento,
Mi propia vida;
desde hace mucho estoy en la tierra
desde hace mucho habito en esta tierra,
nacé aquí mismo,
aquí vi la claridad.
Algunos blancos dicen que soy animal,
que es inútil mi existencia.
Es una opinión equivocada,
tengo mi propia sabiduría,
mi propia vida:
vale mi palabra, mi palabra es bella.
Llego el día de mostrar mi pensamiento,
llego el día de mostrar mi vida.
esparciré en toda la tierra mis conocimientos
los haré llegar más allá del Anáhuac[...]

*Natalio Hernández, Yo también soy ser humano.
Náhuatl.*

Bendíceme en totonaco, Dios mío,
porque en español me maldicen.
Ilumíname con el sol totonaco,
porque me opacan en español.
Dame sabiduría totonaca, Dios mío,
porque en español me llaman tonto.
Dame letras en totonaco,
porque las letras españolas
mienten[...]

Jun Tiburcio, Bendiciones. Totonaco.

[...]Aquello que falta
es organizar
así viviremos
en comunidad.
Venid, venid,
juntémonos,
forjemos bien
la comunidad.

*Anónimo,
El calzón verdadero.
Tojolabal.*

1. CRÍTICA A LA CULTURA POLÍTICA. HACIA UNA CULTURA POLÍTICA EMANCIPATORIA

Las relaciones intersubjetivas y la sociabilidad que practican la mayor parte de los indígenas en México aportan elementos plausibles que permiten pensar en culturas políticas emancipatorias, aquellas que sobrepasan la cultura indolente institucionalizada. Las subculturas políticas identificadas en las comunidades autónomas se contraponen a la cultura política nacional.

Algunos elementos que denotan la cultura política emancipatoria de las comunidades autónomas y, por tanto, la ampliación simbólica de dichas experiencias son las siguientes:

- a) El acogimiento de ciudadanías culturales emparentadas al cosmopolitismo subalterno;
- b) La adopción de la autonomía como modelo democrático;
- c) La configuración de Estados plurinacionales que enfatizen el pluralismo cultural.
- d) El reconocimiento de justicias alternativas o del pluralismo jurídico;

- e) La puesta en práctica de pedagogías populares o comunitarias apegadas a la realidad de las comunidades;
- f) La práctica de economías solidarias, cooperativas y proyectos productivos que enfatizan la igualdad, solidaridad, el respeto y la protección de los recursos naturales; y
- g) La existencia y construcción de medios alternativos y radios comunitarias que permiten fortalecer la identidad y la cultura de los pueblos. El poder de la palabra.

La multiplicidad de culturas políticas tradicionales encubiertas y sometidas a través de la modernización de la sociedad permiten resaltar, tal como lo indica Bolívar Echeverría, que:

“El panorama de la cultura política moderna, lejos de reducirse a ser el escenario del avance de una sola e inevitable cultura política --la de la democracia liberal--, abarca por el contrario una variedad de culturas políticas diversas que hace de él un panorama extremadamente complejo y dinámico. Si bien durante ya más de un siglo ofrece una apariencia unitaria, puesto que las distintas culturas políticas modernas se han visto obligadas a disimularse como simples versiones distintas de la cultura política que prevalece en los países capitalistas de la Europa noroccidental y los EEUU de América --la cultura política democrática liberal--, esa apariencia se descompone frecuentemente, cada vez que en alguna parte de Occidente la simbiosis entre un estado y su nación se descompone y debe recomponerse. El panorama real de la cultura política moderna se deja ver entonces tal como es: diverso y lleno de contradicciones.”²⁵⁴

A) DE LA CULTURA POLÍTICA CÍVICA A LA CIUDADANÍA CULTURAL COSMOPOLITA

Los mecanismos de inclusión-exclusión derivados de la ciudadanía territorialmente fundada nos permite reconocer grupos (inmigrantes, étnicos, de disidencias sexuales, etc.) que han quedado exentos ante dichos criterios. El Estado moderno se ha constituido sobre la idea de nación cívica entendida ésta como “[...]el conjunto de los

²⁵⁴ Bolívar Echeverría, "La clave barroca de la América latina,"(2002), <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La%20clave%20barroca%20en%20America%20Latina.pdf>.

habitantes (no necesariamente residentes) de cierto espacio geopolítico, a quienes el Estado reconoce el estatuto de ciudadanos[...]y por lo tanto, en la idea de que en cada Estado sólo hay una nación: el Estado-nación.”²⁵⁵

Aunado a lo anterior, estos procesos revelan la crisis contractual en las sociedades modernas. Así pues, partiendo del caso mexicano, podemos mencionar dos grupos que evidencian esta crisis.

1. Post-contractualismo. Los conflictos internos de México, tales como: la guerra contra el narcotráfico, la paramilitarización del país (Chiapas y Guerrero), los problemas relacionados con los megaproyectos (Guerrero, Oaxaca, Chiapas, Michoacán, Puebla, Morelos, etc.), nos permiten identificar grupos que pierden la ciudadanía. Como ejemplo, se puede aludir a los 115 mil desplazados a consecuencia de la lucha contra el narcotráfico.²⁵⁶ Los Triquis del Municipio Autónomo de San Juan Copala en Oaxaca son un ejemplo claro de población desplazada violentamente.
2. Pre-contractualismo. Los afrodescendientes o afromexicanos constituyen una población étnica invisible y, por tanto, excluida. En México, según el Consejo Nacional para prevenir la Discriminación (CONAPRED), existen más de 450 mil afrodescendientes²⁵⁷ ubicados en: la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca; Acapulco y Costa Grande de Guerrero; Veracruz; los Mascogos del Municipio de Múzquiz en Coahuila y los africanos refugiados (Casa Refugio Hankili Africa).

La existencia de grupos excluidos y destinados a permanecer en el post-contractualismo y en el pre-contractualismo nos posibilita cuestionar la categoría de ciudadanía aceptada en las sociedades modernas. Esta última oscila entre lo que es aceptado (incluido) y lo que es rechazado, el otro excluido. Así entendido, la categoría de ciudadanía y los mecanismos a través de los cuales se vale experimentan tensiones que evidencian, siguiendo a Immanuel Wallerstein, la dicotomía inclusión-exclusión:

²⁵⁵ Santos, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*: 96, 97.

²⁵⁶ International Displacement Monitoring Centre, "Mexico: Limited response to displacement following local and regional conflicts,"(2011), <http://www.internal-displacement.org/publications/global-overview-2010-america-mexico.pdf>.

²⁵⁷ Julia Flores Dávila, "Afrodescendientes en México; reconocimiento y propuestas antidiscriminación," ed CONAPRED. (México2006), http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=documento&id=24&id_opcion=40&op=215.

1. El sufragio. En México, según el artículo 34, son ciudadanos todos aquellos que hayan cumplido los 18 años. Hasta el año de 1953 las mujeres ganaron el derecho a votar.
2. Estado de bienestar. La participación y redistribución de la plusvalía. Dar lo suficiente a la clase trabajadora para evitar la perturbación del orden, pero no tanto para rehuir la acumulación del capital.
3. La Identidad. La unificación de la población en un solo sentimiento, unidad, lealtad, etc., la identidad homogeneizada o blanquitud²⁵⁸ expuesta por Bolívar Echeverría. Los dispositivos a través de los cuales se delineó la identidad consistieron en:
 - Definiciones legales: La categoría jurídica-política de elector o votante.
 - Unidad lingüística. Una sola lengua dentro del Estado, el Castellano. Quedan excluidas las lenguas de los indígenas.
 - Racismo. Se considera como superior una raza. En el caso mexicano la superioridad de la raza mestiza significó la exclusión de los indígenas y afrodescendientes.

Resultado de lo anterior es el hecho de concebir como ciudadano a todo aquel mexicano (nación), heterosexual (género), mestizo (raza), hablante de español, mayor de 18 años (adulto-centrismo) y que tenga un modo honesto de vivir (clase). La homogeneización de la población enraizada en ideales liberales significó la exclusión de diversos grupos étnicos, además de ignorar las diferencias de clase, género y edad. Como componente y sustento sobre el que descansa la cultura política de las democracias liberales, la ciudadanía o el modelo cívico dentro de los Estados exterioriza la dificultad que tienen muchos sectores sociales para alcanzarla. Por lo tanto, es menester distinguir entre tres tipos de sociedades civiles:

1. Sociedad civil íntima. Que se refiere “[...]al círculo interior del Estado. Se compone de individuos y grupos sociales (hiperinclusión)[...]los incluidos en la sociedad civil íntima disfrutaban de toda la gama de derechos. Pertenecen a la

²⁵⁸ “Podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación[...]Bolívar Echeverría, "Imágenes de la "blanquitud",” in *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, ed. Diego Lizarazo (México: Siglo XXI, 2007), 19.

comunidad dominante que está muy estrechamente vinculada al mercado y a las fuerzas económicas que lo gobiernan.”²⁵⁹ Es decir, su relación con el Estado es muy cercana y el acceso a los recursos públicos está muy por encima de cualquier grupo. Su relación con el Estado se traduce en privatización del mismo.

2. Sociedad civil extraña. Se caracteriza por ser “[...] el círculo intermedio alrededor del Estado. Las clases sociales o grupos incluidos en éste tienen una mezcla de vida de inclusión y exclusión social.[...] se observa que aquellos que viven en la sociedad civil extraña pueden ejercer con más o menos libertad los derechos civiles o políticos[...].”²⁶⁰ Su dinámica entre inclusión y exclusión los condena a transitar entre una inclusión moderada con poco acceso a derechos económicos y sociales y la exclusión atenuada por algunas redes de seguridad.
3. Sociedad civil incivil. “[...]es el círculo externo habitado por aquellos que están completamente excluidos. Son los más invisibles socialmente[...]aquellos que lo habitan no pertenecen a la sociedad civil, puesto que son arrojados al nuevo estado de naturaleza[...]en la práctica no tienen derechos.”²⁶¹

Esta radiografía visibiliza la dicotomía Estado-sociedad civil²⁶² y, además, permite mostrar que la retórica liberal o hegemónica, bajo el modelo cívico, encubre una múltiple estratificación de grupos que se encuentran excluidos dentro de las sociedades modernas. Pensar que la sociedad está compuesta por grupos homogéneos que comparten los mismo proyectos políticos, económicos, etc., reduce las alternativas y diferencias que estos promueven. Además de la ocultación y negación de las diferencias se comete un *epistemicidio* respecto a sus prácticas y experiencias.

²⁵⁹ Santos, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*: 564.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² Coincido con la vertiente de análisis que emplea la noción de sociedad civil “[...] para aludir a iniciativas de base y movilizaciones populares, de una enorme heterogeneidad, que en el mundo entero reaccionan ante la globalización mediante sus empeños, la recuperación de sus ámbitos de comunidad y el fortalecimiento de sus autonomía. Estos empeños estarían desbordando el marco del estado-nación y de la democracia formal[...] la sociedad civil no delega en el Estado su poder político, sino que intenta retenerlo en los espacios autónomos de la gente, para procesar por sí misma sus contradicciones y escapar a la lógica del capital y del modelo industrial de producción.” Gustavo Esteva, "Sentido y alcance de la lucha por la autonomía," in *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, ed. Rosalva Aída Hernández y Jan Rus Shannan L. Mattiace (México: CIESAS-IWGIA, 2002), 372,73.

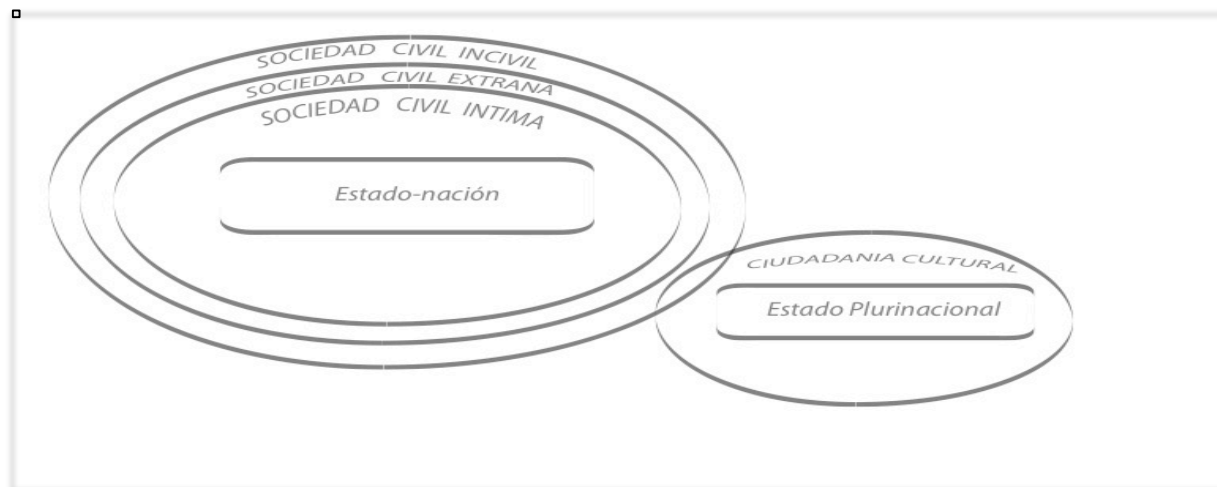
Por otra parte, Santos indica que buena parte del círculo intermedio se ha ido comprimiendo por lo que ha propiciado que un número considerable de personas haya pasado a la sociedad civil incivil y otra poco a la sociedad íntima. Así también, en términos del sistema-mundo moderno/colonial, los países del centro, periferia y semiperiferia se han polarizado entre la hiper-inclusión e hiper-exclusión.

Dicho lo anterior, el creciente aumento de la sociedad civil incivil da la pauta para pensar en ciudadanía cultural articulada desde el cosmopolitismo subalterno (v.gr., *Esquema 21*). Es decir, la promoción de sociabilidades de convivencia más incluyentes. Santos indica que esto:

“[...]conlleva un proceso cultural y político mediante el cual los grupos oprimidos, excluidos o marginados crean esferas públicas subalternas o sociedades civiles insurgentes provenientes de la sociedad civil incivil, las que han sido lanzadas por las estructuras de poder dominantes. Aquí reside el carácter de oposición de la búsqueda por la ciudadanía cultural y su éxito depende de la capacidad de los grupos subalternos para movilizar estrategias cosmopolitas jurídicas y políticas. El objetivo es promocionar sociabilidades de convivencialidad entre diferentes identidades culturales cuando éstas se encuentran y disputan un terreno potencialmente común para la inclusión y la pertenencia. A través de la convivencialidad, el terreno común, mientras se vuelve más inclusivo, también se vuelve menos común en el sentido de menos común homogéneamente para todos aquellos que reivindican pertenecer a él.”²⁶³

²⁶³ Santos, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*: 588.

ESQUEMA 21: CIUDADANIA CULTURAL DESDE LA SOCIEDAD CIVIL INCIVIL.



Aclaración al esquema: Desde la sociedad civil incivil se articula la ciudadanía cultural la cual remite a la construcción de sociedades más incluyentes que promueven sociabilidades de convivencias entre diferentes identidades.

B) DE LA DEMOCRACÍA LIBERAL REPRESENTATIVA A LAS AUTONOMÍAS

Los trabajos realizados por los estudiosos de la cultura política tuvieron como paradigma las características e ideales de las democracias representativas liberales. Con la experiencia de las democracias occidentales se configuró el arquetipo de cultura política a través del cual se ponderaban las culturas políticas de las demás naciones.

El modelo de democracia liberal es el producto político de la civilización occidental que, contemporáneamente, se afianzó como hegemónico. El paradigma de la democracia representativa liberal, tal como lo indica Santos, “[...]tiende a ser sociológicamente una isla de democracia que flota en medio de un archipiélago de despotismos.”²⁶⁴

Esto último queda respaldado por la coexistencia de los fascismos sociales dentro de las democracias representativas liberales que, en última instancia, disminuyen la intensidad de la misma. La baja intensidad democrática, además, conlleva la invisibilización de las experiencias de democracia contrahegémica.

Ante la pérdida de experiencias de democracias y a favor de las democracias de alta intensidad Boaventura de Sousa Santos propone democratizar la democracia, proceso que consiste en “[...]des-pensar la naturalización de la democracia liberal

²⁶⁴ ———, *De las dualidades a las ecologías*, 1 ed., Cuadernos de trabajo No. 18 (La Paz: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía, 2012), 125.

representativa y legitimar otras formas de deliberación democrática (demodiversidad); encontrar nuevas conexiones entre la democracia representativa, la democracia participativa y la democracia comunitaria”²⁶⁵

Antes de exponer la manera en la que pueden relacionarse los diferentes tipos de democracia, es menester advertir sobre las dificultades o problemas²⁶⁶ que enfrentan en la actualidad las democracias representativas:

1. La democracia representativa liberal surge con el capitalismo. Emanada con la idea de los dos mercados, el económico y el político. En el mercado económico los empresarios luchan por controlar a los trabajadores como ciudadanos y como consumidores y en el mercado político el control se enfoca en la vida ciudadana y en las ideas.
2. La renuncia a la participación política. Los ciudadanos no hacen decisiones políticas sino eligen a los decisores políticos.
3. La democracia es de orden formal. Sus aspectos se caracterizan por centrarse en los procedimientos y reglas.
4. Es monocultural. No acepta otras formas alternativas de democracia.

Aunado a lo anterior, una de las problemáticas o límites para articular experiencias contrahegémicas deriva de que muchas de estas prácticas existen normalmente a nivel local y no a nivel nacional ni mucho menos global. Por lo tanto, Santos indica que para superar dicha diatriba es necesario recurrir a la complementariedad o coexistencia para sobrepasar los límites de las escalas y para promover las posibles combinaciones entre democracia participativa y democracia representativa.

La coexistencia implica que “La democracia representativa en el plano nacional (dominio exclusivo en el nivel de la constitución de gobiernos; la aceptación de la forma vertical burocrática como forma exclusiva de la administración pública) coexiste con la democracia participativa en el plano local, acentuando determinadas características

²⁶⁵ *Ibid.*, 144.

²⁶⁶ ———, *Democracia de alta intensidad: apuntes para democratizar la democracia* (La Paz: Corte Nacional Electoral, 2004), 57.

participativas ya existentes en algunas democracias de los países centrales.”²⁶⁷ El referéndum y el plebiscito son claro ejemplo de esto.

La complementariedad “[...]implica la decisión de la sociedad política de ampliar la participación en el plano local a través de la transferencia o de la devolución, a formas participativas de deliberación de prerrogativas decisorias que eran impedidas inicialmente por los gobernantes.”²⁶⁸ Este tipo de combinación emerge dentro de los países periféricos y semiperiféricos, tal es el caso del presupuesto participativo en Brasil y las autonomías en México.

La coexistencia y la complementariedad representarían la combinación entre democracia participativa y democracia representativa. Las Autonomías en México funcionarían como promotoras de procesos capaces de impulsar la democratización de la democracia.

Para tales efectos, en México se tendría que optar por la experimentación de modelos en los que confluyan ambas respetando los procesos civilizatorios de las comunidades étnicas. Así pues, la cuestión, además de asumir la presencia política de lo étnico, radicaría en la aceptación del derecho a ejercer sistemas alternativos de justicia, la práctica de economías solidarias, la puesta en curso de pedagogías populares o comunitarias, la promoción de radios comunitarias, etc.

Por lo tanto, es sintomático considerar tres aspectos medulares para la posible concreción de dicha empresa:

1. Las Autonomías son de *Hecho*. La existencia de comunidades étnicas que en el presente se relacionan dentro de espacios autonómicos difiere ante la nula normatividad o leyes que reconozcan dichas prácticas y espacios.
2. El *descentralismo* democrático. Contrario a la descentralización en la que predomina la relación vertical entre el Estado y las unidades locales, el descentralismo “[...]busca retener el poder en manos de la gente, devolver escala humana a los cuerpos políticos, y construir, de abajo hacia arriba, mecanismos que deleguen funciones limitadas en los espacios de concertación

²⁶⁷ *Ibid.*, 60.

²⁶⁸ *Ibid.*, 44.

que regulen la convivencia de las unidades locales y cumplan para ellas y para el conjunto algunas tareas específicas.”²⁶⁹

3. El derecho de los pueblos a la libre determinación. Los mecanismos internacionales reconocidos por el estado mexicano se tendrían que reflejar en la carta magna reconociendo el derechos de los pueblos a la libre determinación. Tal es el caso de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo los cuales son reconocidos por el estado mexicano.

a) El Derecho de los pueblos a la Libre Determinación

El sistema internacional de los derechos indígenas incluye un vasto abanico de pactos, convenciones y protocolos en los que se tratan cuestiones como territorio, derecho, educación, salud, recursos naturales, etc. El pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC) es significativo en virtud de que en su artículo primero enuncia que: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.”²⁷⁰

El derecho a la libre determinación también ha sido retomado y plasmado en el artículo 2 párrafo 4 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (Pacto federal):

“El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.”

²⁶⁹ Gustavo Esteva, "Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad," in *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, ed. Alicia M. Barabas Miguel A. Bartolomé (México: CONACULTA-INAH, 1998), 313.

²⁷⁰ "Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales," (1996), <http://www.cinu.org.mx/onu/documentos/pidesc.htm>.

Sin embargo, en el mismo artículo 2, fracción VII párrafo segundo se inscribe que:

“Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.”

Es evidente la ambigüedad con la que se trata el tema de la libre determinación de los pueblos indígenas en la Carta Magna. Por un lado estipula el derecho a la Libre Determinación y por el otro faculta a las entidades federativas a normar sobre el tema. Contrario a los candados jurídicos que a nivel nacional y federal se presentan, el debate sobre la libre determinación por parte de los pueblos indígenas en México torna de cierta claridad el asunto. Por consiguiente, Los pueblos mayas de Chiapas delinearon la forma en la que entendían la libre determinación, así pues en los Acuerdos de San Andrés se indicaba que ésta:

“[...]es una prerrogativa que tienen de por sí y colectivamente todos los pueblos, y que les hace sujetos de derecho. La libre determinación es el derecho de los pueblos de decidir su propio destino. Esta decisión tiene varias modalidades: por ejemplo, un destino de independencia (como parece quererlo y todavía no conseguirlo los vascos y los Kurdos), o de Estado asociado (en el caso de los puertorriqueños con Estados Unidos) o de provincia autónoma (como lo escogieron los flamencos de Bélgica, y es el estatuto de los catalanes en el Estado Español).”²⁷¹

Tomando en cuenta lo anterior, es sintomático expresar las vías a través de las cuales los pueblos entienden y hacen valer el derecho a la libre determinación. Por una parte, el camino de la independencia o secesión es la aspiración que siguen pueblos como los kurdos o vascos. Por otra parte, la condición de estado asociado (aún con sus resistencias internas) es un ejemplo más de la libre determinación pactada entre dos

²⁷¹ Andres Aubry, *Los acuerdos de San Andres. Edición Bilingüe Español-Tsotsil*, trans. Enrique Perez Lopez, 1 ed. (Tuxtla Gutierrez Gobierno del Estado-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas-Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indigenas-Secretaría del Pueblos Indios, 2003), 132.

Estados, tal es el caso de Taiwán y Puerto Rico. Finalmente, las autonomías son el camino que practican los pueblos indígenas en México.

El reconocimiento y respeto, por parte del Estado, son los atributos que posibilitan llevar a cabo plenamente la libre determinación de los pueblos a través de la autonomía. Autonomías *de hecho* que plantean el descentralismo y la búsqueda de la dignidad de los pueblos.

b) ¿Qué son las Autonomías?

El concepto de autonomía varía según la perspectiva que se aborde, siguiendo los análisis elaborados por Mabel Thwaites Rey²⁷² se pueden concebir las siguientes aristas:

1. Autonomía del trabajo frente al capital. Se refiere a la capacidad de los trabajadores o campesinos de articular relaciones de producción alternas (superadoras) del poder capitalista vinculadas a la autogestión: cooperativas, economías solidarias, etc.
2. Autonomías en relación con las instancias de organización que puedan representar intereses colectivos (partidos políticos, grupos de presión sindicatos, etc.). La existencias de organizaciones sociales alejadas de partidos políticos u otras acciones colectivas en las que prevalezcan la delegación de decisiones, representación ciudadana, la prevalencia de liderazgos, etc. La apuesta radicaría en la auto-organización de la sociedad.
3. Autonomía con referencia al Estado. Supone la organización de las clases, etnias, etc., oprimidas por parte del Estado con la finalidad de rechazar toda presencia de éste último. La auto-organización y auto-defensa caracterizaría esta perspectiva.
4. Autonomía de las clases dominadas respecto de las dominantes. El rechazo a toda manifestación ideológica, económica, social, política, etc., que implique la

²⁷² Mabel Thwaites Rey, "La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora," in *Pensar las autonomías* (México: Sísifo Ediciones-Bajo Tierra, 2011), 157-61.

subordinación o imposición de los dominantes sobre los dominados. La lucha por un sistema distinto distinguiría este enfoque.

5. Autonomía social e individual. Este punto lo entiende Cornelius Castoriadis como “[...]la idea de que lo que define a una sociedad autónoma es su actividad de autoinstitución explícita y lúcida, el hecho de que ella misma se da su ley sabiendo que lo hace.”²⁷³

Buscando una definición que englobe las cinco perspectivas descritas por Mabel Thwaites y considerando que los pueblos indígenas mantienen una visión holística civilizatoria, autores como Gilberto López y Rivas, Héctor Díaz Polanco y Francisco López Bárcenas coinciden en definir a la autonomía como:

“[...] un régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos.”²⁷⁴

Por otra parte, la palabra autonomía, etimológicamente, no existía dentro del lenguaje de los pueblos indígenas, sin embargo las prácticas y experiencia de organización que practicaban y ejercen actualmente indican la prevalencia de relaciones comunitarias al interior de sus territorios emparentadas a la autonomía, tales como autogobierno, autogestión y autodefensa. Es necesario indicar que, actualmente, la autonomía es parte medular de las demandas de los pueblos indígenas en México.

Como ejemplo, Carlos Lenkersdorf expone en su célebre libro *Filosofar en clave tojolabal* que:

“La autoderterminación[...] se estructura conforme a principios organizativos internos. En este caso, es de una comunidad; en otros, puede incluir una región más amplia. [Por lo tanto] La autonomía, finalmente, manifiesta un tipo de filosofar muy notable. Tiene dos orientaciones, una interna y otra externa. La interna se caracteriza por el NOSOTROS conocido, que se amplía por una extensión cósmica que incluye la diversidad biosférica, la de usos y

²⁷³ Cornelius Castoriadis, "La cuestión de la autonomía social e individual," *Contra el poder*(1998), <http://nomadant.wordpress.com/biblioteca/textos/autonomia/>.

²⁷⁴ Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, 4 ed. (México: Siglo XXI, 2003), 151.

costumbres, la convivencia con la naturaleza y la responsabilidad socio-económica. La externa, en cambio, introduce una relación dialéctica de la autonomía. Es la vinculación con la realidad del estado nacional, cuya autoridad y cuyas autoridades se reconocen, y con quienes los autónomos se identifican.”²⁷⁵

En el caso de las comunidades *tseeltales* la concepción de autonomía se expresa a través de los consensos que la comunidad toma en asambleas. La expresión *Kochelin jbahtik* se puede traducir como autonomía de un individuo o de una sociedad:

“La expresión *Kochelin jbahtik* significa que todos los miembros del grupo al interior de la colectividad tenemos responsabilidad y derecho, que todos otorgamos los recursos y definimos intersubjetivamente los fines, la actividad y los procesos.”²⁷⁶

Siguiendo la anterior línea de razonamiento, un habitante del Municipio de Cherán precisa, a la pregunta sobre la construcción de su autonomía, que:

“Esos son los términos como la gente habla, si eso lo podemos considerar como el inicio o como parte del procesos autonómico. Por lo tanto, no podemos hablar, al nivel al que vamos, de autonomía o autodeterminación porque no hemos llegado ahí. Aunque en la misma visión que tenemos algunos, que somos de aquí de Cherán, tal vez si lo estamos (hablando) porque después del proceso que hemos vivido, primero de autodefensa y luego de conformación de un gobierno propio, vamos a pasar al siguiente que es el de la conformación de un modelo de desarrollo propio[...]Lo que estamos haciendo es querer dirigirnos, gobernarlos y conducirnos por nosotros mismos, a eso tenemos derecho y lo estamos ejerciendo.”²⁷⁷

Finalmente, la autonomía (*v.gr.*, *Esquema 22*), como lo ha detallado un dirigente *Yaqui*, “[...] no es algo que tengamos que pedirle a alguien o que alguien nos puede conceder.” Y continua su disquisición manifestando que; “poseemos un territorio, en el

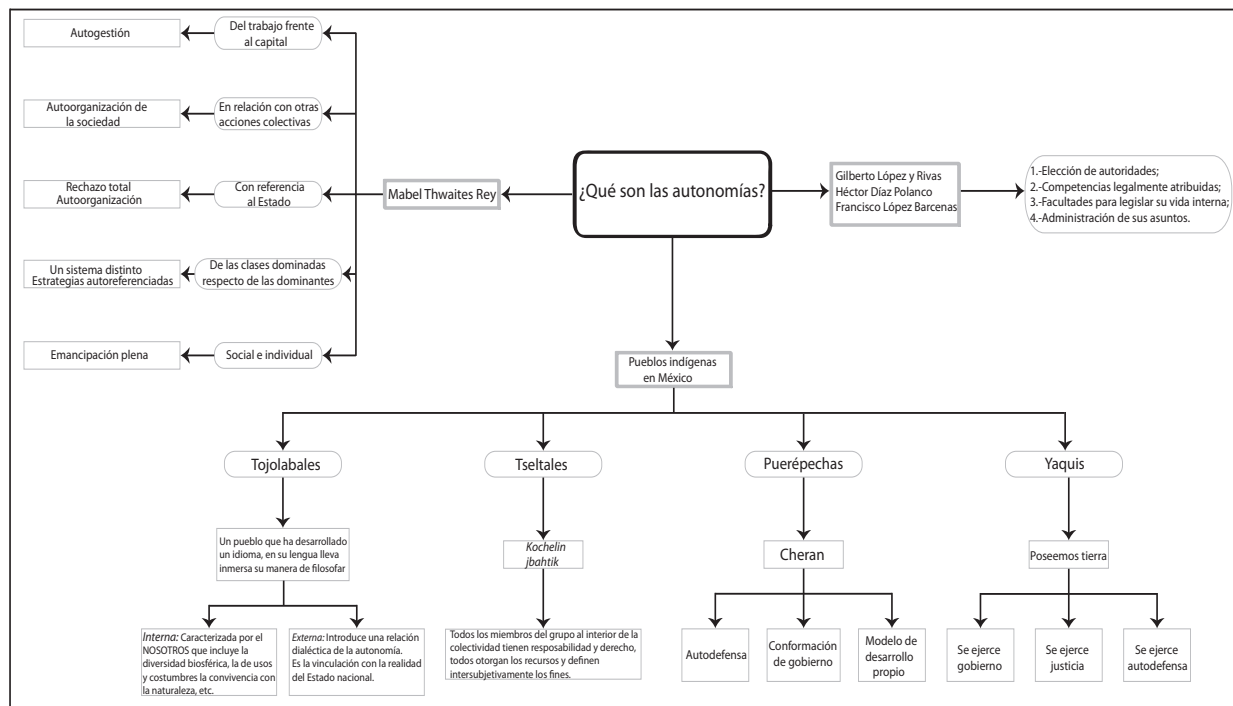
²⁷⁵ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, 1 ed. (México: Miguel Angel Porrúa, 2005), 98-100.

²⁷⁶ Antonio Paoli, *Educación, Autonomía y LEKIL KUXLEJAL: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tseeltales*, 1 ed. (México: UAM-Xochimilco-Cómite de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada A. C., 2003), 145.

²⁷⁷ Entrevista realizada a José de Cherán, residente y egresado de la UNAM el día 25 de mayo en Cherán, Michoacán de Ocampo.

que ejercemos gobierno y justicia a nuestra manera, lo mismo que capacidad de autodefensa.”²⁷⁸

ESQUEMA 22: ¿QUÉ SON LAS AUTONOMÍAS?



c) El debate sobre las autonomías: Propuestas y tipologías.

Partiendo de la tesis de que hay autonomías en sentido plural y de que no es posible presentar categorías específicas que nos indiquen cuál es una auténtica autonomía, es sintomático apuntar la existencia de referentes teóricos que han planteado desde lo jurídico, político y social lo que entienden por autonomías.

Durante las reuniones nacionales realizadas por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), acaecidas entre los años de 1995 y 1996, se logró delinear la propuesta de autonomía regional. Así también, en yuxtaposición a las asambleas del ANIPA, se configuró el planteamiento de autonomía comunal por parte del Foro Nacional Indígena (FNI) y por los Acuerdos de San Andrés Larraínzar (ASAL) y se discutió la viabilidad de las autonomías municipales (v.gr., *Esquema 23*):

²⁷⁸ Gustavo Esteva, "Otra autonomía, otra democracia," in *Pensar las Autonomías* (México: Sísifo Ediciones-Bajo Tierra, 2011), 124.

- Autonomías regionales:
 1. La ANIPA logró configurar la propuesta de autonomía regional la cual tendía a convertirse en un cuarto nivel de gobierno situada entre el estado y el municipio. Los adeptos a esta corriente se inclinaban por la configuración pluriétnica, aunque después se delinea el modelo mono-étnico. En la iniciativa del ANIPA “[...]se sustentaba la conveniencia de que la autonomía tuviera carácter regional, pluriétnico y democrático.”²⁷⁹
 2. En cuanto a su base territorial, su conformación se erigiría tanto de ejidos como de municipios y de comunidades indígenas como mestizas en su versión pluriétnica. Por otra parte, la modalidad monoétnica se adecuaría a través de la unión de municipios, comunidades o pueblos. Como ejemplo, en la V asamblea de la ANIPA “[...]el Consejo Guerrerense 500 años propuso a los representantes indígenas la creación de “cuatro regiones autónomas en el estado”, que serían: 1) la Región de la Montaña-Costa Chica, en los municipios de Xochistlahuaca y Tlacoachistlahuaca; 2) la Región del Alto Balsas, en la zona Centro y Norte; la Región de la Montaña, en los Municipios de Acatepec, Malinaltepec, Zapotitlan Tablas, San Luis Acatlán y Metlatónoc; y 4) la Región Hueycatenango.”²⁸⁰
 3. En lo referente a las autoridades y representantes, cada región autónoma contaría con un gobierno interno el cual tendría como nivel superior un gobierno regional elegido a través de los usos y costumbres por parte de las regiones participantes. Los ayuntamientos se conformarían según el principio de composición pluriétnica. La representación del gobierno autónomo regional consistiría en un Ejecutivo de Gobierno. *La Ley de Autonomía* coordinaría a las comunidades y municipios participantes y garantizaría la organización autónoma. Se estipulaba que “Las autoridades del gobierno regional y los ayuntamientos serían elegidos de acuerdo con el “principio pluriétnico”[...]”²⁸¹
 4. Así pues, además de la redacción de *La Ley de Autonomía*, también se fomentarían reformas constitucionales a los artículos 115 y 116 para poder elegir

²⁷⁹ Consuelo Sánchez, "ANIPA: lucha por la autonomía en México," *CEMOS-MEMORIA*, no. 104 (Octubre de 1997): 9.

²⁸⁰ *Ibid.*, 13.

²⁸¹ *Ibid.*, 9.

un diputado por cada región autónoma y, por lo tanto, la integración de una circunscripción territorial autónoma para la elección de representantes por el principio de representación proporcional. Así mismo se propondrían reformas a “[...] los artículos 3, 4, 14, 18, 41, 53 y 73.”²⁸² Consuelo Sánchez señala que “En el artículo 115 [...] se proponía crear un nuevo piso al régimen federal--las regiones autónomas--como parte de la organización vertical de los poderes de la nación.”²⁸³

5. Respecto a sus competencias, la planeación (políticas públicas y desarrollo social-económico), el territorio (uso, control y defensa del territorio y recursos naturales), la educación y cultura (ejecución de planes y programas culturales y educativos) y justicia (prácticas jurídicas de los pueblos) serían competencias de las propias regiones autónomas.
- Autonomías comunales²⁸⁴:
 1. Esta corriente se presentó como alternativa a la visión regional, los promotores de esta postura fomentaban la práctica de autonomías en las comunidades indígenas en virtud del alto nivel de atomización de los pueblos indígenas. Los representantes sostenían que “[...] en este momento es que lo que ya se da de hecho sea reconocido de derecho, y que sea también ampliado paulatinamente.”²⁸⁵
 2. La extensión territorial se basaría en las autonomías *de hecho* o de facto que las comunidades indígenas han construido como resistencia frente al Estado. Por lo tanto, el territorio constaría de la extensión de las comunidades autónomas ya existentes y el número de habitantes de la misma. Floriberto Díaz indica la existencia de varios niveles autonómicos “[...] comunitarios, municipal,

²⁸² *Ibid.*, 14.

²⁸³ *Ibid.*, 9.

²⁸⁴ Es necesario destacar la categoría *comunalidad* que surge de las discusiones sobre las autonomías indígenas y denota una característica civilizatoria la cual descansa en cuatro pilares: poder comunal, asamblea y sistema de cargos; trabajo comunitario, tequio, faena y ayuda mutua; fiesta comunal, reciprocidad; y territorio comunal, respeto al territorio.

²⁸⁵ Adelfo Regino Montes, "Los pueblos indígenas: diversidad negada," *Chiapas ERA*, no. 7 (1999): 31.

intercomunitarios, intermunicipal, del conjunto de comunidades de un solo pueblo, entre varios pueblos indígenas y otros sectores sociales.”²⁸⁶

3. En lo referente a las autoridades y representantes, se conformarían considerando los usos y costumbres de las propias comunidades apelando al autogobierno democrático que de por sí practican los pueblos indígenas. Por lo tanto, las autoridades y representantes también se elegirían mediante usos y costumbres: consejo de ancianos, gobernadores, topiles, alférez, etc. Así entendido “En la asamblea se mantiene el poder supremo de la comunidad y de ahí se derivan los trabajos y los servicios a desarrollar. Por ejemplo, las autoridades nombradas en el marco de una asamblea tienen que rendirle cuentas sobre los actos y las gestiones realizadas en el transcurso de su mandato.”²⁸⁷
4. Algunas de las reformas constitucionales se enfocarían en los artículos 4, 26, 53, 73, 155 y 116 del pacto federal. Empero, esta propuesta se enfocaría en el reconocimiento y respeto de las autonomías por parte del Estado y la interrelación con otros pueblos para proponer alternativas a sus problemas. Gustavo Esteva indica la necesidad de “[...]reformas legales e institucionales que pavimenten el camino para plantearse una nueva constitución formal[...] por medio de un Congreso Constituyente en el que se mantuviese el principio de mandar obedeciendo[...].”²⁸⁸
5. Sus competencias radicarían en el reconocimiento y respeto de sus prácticas comunitarias, basadas en “Una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso [además de] Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.”²⁸⁹ Por otra parte, Adelfo Regino Montes subraya que “[...]se trata de dar también a las comunidades la capacidad para

²⁸⁶ Floriberto Díaz, "Comunidad y Comunalidad," in *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujksenaa 'yen-ayuujkwenmaa 'ny-ayuujk mekájten*, ed. Sofía Robles Hernández-Rafael Cardoso Jiménez, *La Pluralidad cultural en México* (México: PUMC-UNAM, 2006), 36.

²⁸⁷ Montes, "Los pueblos indígenas: diversidad negada," 38.

²⁸⁸ Esteva, "Sentido y alcance de la lucha por la autonomía," 392.

²⁸⁹ Díaz, "Comunidad y Comunalidad," 38.

que puedan ser sujetos en la gestión de sus proyectos y programas de desarrollo, así para recibir la asignación de recursos financieros.”²⁹⁰

- Autonomías municipales:

1. Esta modalidad cree que la puesta en marcha de las autonomías regionales significaría tensiones interétnicas y la promoción de faccionalismos. La concreción de las autonomías comunales impediría la existencia de diferentes niveles asociativos. Siguiendo las corrientes europeas y el modelo practicado en Nicaragua este enfoque de autonomía se basaría en las afinidades (religiosas, políticas, lingüísticas, económicas, etc.) intercomunitarias de los pueblos indígenas para construir municipios. Por lo tanto, se cree que el municipio (tercer nivel de gobierno) cuenta con los atributos suficientes para responder a las necesidades de las autonomías (cuarto nivel de gobierno).
2. En cuanto al territorio, se tendería a crear nuevos municipios considerando la libre decisión de las comunidades o la remunicipalización buscando aglutinar comunidades afines con sus respectivas cabeceras indígenas. Alicia M. Barabas señala que es necesario “[...]repensar y reestructurar el municipio; convertir una estructura de dominación en un instrumento para la autonomía[...].”²⁹¹
3. Las autoridades seguirían los presupuestos plasmados en la Carta Magna apelando, también, a la coexistencia o complementariedad de los métodos practicados por las comunidades (usos y costumbres).
4. En lo referente a las reformas constitucionales, los partidarios de las autonomías municipales indican que el constitucionalismo mexicano permite realizar los cambios necesarios para instaurarla. Las adecuaciones legales precederían a las reformas legales, explícitamente el artículo 115 constitucional. “Así, por ejemplo, la constitución del Estado de Oaxaca señala que el municipio puede celebrar convenios con el Estado, con otros ayuntamientos o con entidades

²⁹⁰ Montes, "Los pueblos indígenas: diversidad negada," 40.

²⁹¹ Alicia M. Barabas, "Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía," in *Autonomías étnicas y Estados Nacionales*, ed. Alicia M. Barabas-Miguel A. Bartolomé (México: CONACULTA- INAH, 1998), 345.

privadas; asociarse con otros ayuntamientos tomando en cuenta la filiación étnica e histórica; reproducir sus prácticas tradicionales[...]"²⁹²

5. Algunas de sus facultades consistirían en la planeación, desarrollo municipal-urbano, la participación y la administración de sus reservas territoriales. Grosso modo, apostarían por la vinculación con todos los demás ordenes de gobierno.

Finalmente, es menester indicar otras maneras mediante las cuales se ejercen las autonomías, ya sean a través de la composición étnica o por la localización de las mismas. La experiencia autonómica que las comunidades zapatistas practican puede ser entendida como una *autonomía regional pluriétnica* que se lleva a cabo en situaciones en las que conviven mestizos y pueblos indios de diversos orígenes.²⁹³ Otros ejemplos serían los pueblos Tlapanecos, Mixtecos, Náhuas y mestizos de la Montaña y Costa Chica de Guerrero.

Por otra parte, la *autonomía monoétnica* se concibe como aquella que presenta una concentración territorial de un pueblo determinado. Algunas comunidades de Oaxaca como los Triquis y Mixes o los Purépechas en Cherán Michoacán ejemplifican esta forma de autonomía.

Por último existe la *autonomía personal-cultural* que se caracteriza por tener una población dispersa en zonas urbanas donde se localizan poblaciones étnicas. Tal es el caso de los *ñäñho* en la Colonia Roma, Ciudad de México.

²⁹² *Ibid.*, 351.

²⁹³ Gilberto Lopez y Rivas, "México: Las Autonomías de los pueblos indios en el ámbito nacional," in *Autonomías indígenas en América latina. nuevas formas de convivencia política*, ed. Leo Gabriel (Barcelona: UAM-iztapalapa; Plaza y Valdes Editores, 2005), 57.

Esquema 23: EL DEBATE SOBRE LAS AUTONOMIAS. PROPUESTAS Y TIPOLOGIAS

MODELOS	EXTENSION GEOGRAFICA	AUTORIDADES Y REPRESENTANTES	COMPETENCIAS	REFORMAS CONSTITUCIONALES	FUNCIONAMIENTO ORGANIZACIONAL	EJEMPLOS DE AUTONOMIAS	RECONOCIMIENTO JURIDICO	PARTIDARIOS
AUTONOMIA REGIONAL	Extensión variable	-Gobierno regional -Ayuntamiento pluriétnico -Diputados locales y federales	-Económicas -políticas -sociales -administrativas -culturales -educativas -jurídicas -ambientales	-Artículos: 3, 4, 14, 18, 41 53, 73, 115 y 116 -Creación de un Estatuto de Autonomía	-Descentralización	Cherán (De Hecho)	De Derecho	-ANIPA -Héctor Díaz Polanco
AUTONOMIA COMUNAL	Ajustable a la comunidad	-Autoridades tradicionales	-Económicas -políticas -sociales -administrativas -culturales -educativas -jurídicas -ambientales	-Artículos 2, 4, 26, 53, 73 115 y 116 -Nuevo Constituyente nueva Constitución	-Descentralismo	-Chiapas-EZLN -Ostula	De Hecho	-CNI -Adelfo Regino Montes -Floriberto Díaz -Gustavo Esteva
AUTONOMIA MUNICIPAL	Extensión variable	-Ayuntamiento indígena electo por usos y costumbres	-Definidas por el Congreso de la Unión y legislaturas estatales	-Artículo 115 -Adecuaciones a las constituciones locales	-Descentralización	----- (Nicaragua y España)	De Derecho	-Miguel A. Bartolomé -Alicia M. Barabas

Aclaración al esquema: El presente cuadro comparativo expone los elementos que caracterizan los modelos planteados por las organizaciones indígenas, autonomías, activistas e intelectuales sobre las propuestas autonómicas a ejercer en México: modelos, extensión geográfica, competencias, reformas constitucionales, reconocimiento jurídico, funcionamiento organizacional, ejemplos de autonomías y partidarios.

C) DEL PLURALISMO LIBERAL AL MULTICULTURALISMO EMANCIPATORIO-PROGRESISTA. HACIA UN ESTADO PLURINACIONAL

Los ideólogos de las democracias liberales representativas adoptan la noción de pluralismo en la que prevalece la idea de competencia. El pluralismo liberal se concibe como aquel que reconoce la subsistencia de una multiplicidad de organizaciones o grupos que compiten por obtener o influir en el poder político.

Por antonomasia, a los partidos políticos les corresponde, legítimamente y legalmente, competir abiertamente con la finalidad de ejercer el poder. El resto de las organizaciones sociales son reconocidas solamente como capaces de influir en la toma de decisiones.

Para el pluralismo liberal el espacio-tiempo privilegiado es el estatal, en el cual confluyen y se agregan todos los intereses y a través del cual se ponderan o jerarquizan los demás espacios-tiempo.

Para Giovanni Sartori, teórico que defiende esta corriente, el pluralismo se manifiesta “[...]como una sociedad abierta muy enriquecida por pertenencias múltiples”²⁹⁴ que intenta “[...]asegurar la paz intercultural, no fomentar una hostilidad entre culturas.”²⁹⁵ y que apunta a un modelo de “sociedad integrada”²⁹⁶

Aventurándonos a someter críticamente esta postura podemos referir que se caracteriza por ser:

- Hegemónica. Se concibe como única y superior en sentido mono-étnico.
- Competitiva. En el sentido de lucha o juego político. Adopta las peculiaridades del mercado a la política.
- Homogeneizante. No concibe ni respeta la diversidad interna de un estado e insiste “[...]en retener el término “minoría” para todo problema étnico[...].”²⁹⁷
- Integracionista. La aculturación y la transculturación como proceso de integración son utilizadas como política de estado orientadas a la modernización.

²⁹⁴ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trans. Miguel Angel Ruíz de Azúa, 1 ed. (Madrid: Taurus, 2001), 127.

²⁹⁵ *Ibid.*, 32,33.

²⁹⁶ Giovanni Sartori, *Extranjeros e islámicos: (apéndice de la sociedad multiétnica pluralismo, multiculturalismo y extranjeros)*, trans. Miguel A. Ruiz de Azúa, 1 ed. (Madrid: Taurus, 2001), 35-42.

²⁹⁷ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, 1 ed. (México: Paidós-UNAM-FFL, 1998), 46,47.

- Liberal. “Comprende, en lo jurídico, la vigencia de un Estado de derecho bajo una ley uniforme; en lo social, la homogeneidad de todos los ciudadanos frente al Estado; en lo político, la democracia representativa; en lo económico, el desarrollo capitalista.”²⁹⁸ Privilegia las libertades individuales y plantea la tolerancia frente a creencias diferentes.
- Elitista. Se presenta como un sistema social que favorece o se inclina por la sociedad civil-intima. Además de ensalzar la representación de lo diverso a través de los partidos políticos.
- Se asienta en la idea de Nación-cívica (Estado-nación). Además de beneficiar a la sociedad civil-intima y desfavorecer a la sociedad civil-incivil y extraña, se promueve la exclusión de lo diferente (migrantes, desplazados, etc.)
- Jerárquica. Se inclina por beneficiar el pluralismo político sobre el cultural y social.
- Eurocéntrica. Forma parte del proyecto modernizante occidental adoptado e impuesto en el Sur.

La crítica más severa, retomando la experiencia mexicana, radica en su apuesta por procesos de integración. Ejemplo de ello fue el indigenismo en México el cual representó la homogeneización de la población frente al Estado y, principalmente, la supresión de “[...]las naciones y etnias preexistentes para forjar una nueva unidad histórica[...].”²⁹⁹

Las tensiones entre exclusión e inclusión en el contrato social moderno evidencian estos procesos; en contrasentido, la concepción de multiculturalismo emancipatorio se presenta como la versión antitética a las corrientes del pluralismo integracionista.

“[...]el reconocimiento del multiculturalismo y de la multinacionalidad lleva consigo la aspiración a la autodeterminación, esto es, la aspiración al goce de igualdades diferenciadas así como de un reconocimiento igual[...].”³⁰⁰

²⁹⁸ *Ibid.*, 34.

²⁹⁹ *Ibid.*, 30.

³⁰⁰ Santos, *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política*. 236) Hacia los nuevos manifiestos

Para Boaventura de Sousa Santos las condiciones para lograr un multiculturalismo progresista o emancipatorio³⁰¹ consisten en ir:

1. De la completud a la incumpletud. Primeramente, es necesario reconocer la completud de las culturas con la finalidad de identificar las perplejidades e incertidumbres a las que no pueden dar respuesta para posteriormente reconocer y dialogar con otras culturas. La conciencia autorreflexiva significa el reconocimiento en el dialogo de la incompletud cultural de la propia cultura como es vista en el espejo de la incumpletud cultural de la otra.
2. De versiones estrechas de cultura a versiones amplias de cultura. Las culturas representan variedades internas, de ellas se deben seleccionar aquellos círculos que representen un amplio sentido de reciprocidad para entablar diálogos con otras culturas.
3. De tiempos unilaterales a tiempos compartidos. Los diálogos entre culturas ocurren cuando las culturas deciden el momento para propiciarlo. Reconocer los silencios, las pausas y los tiempos de cada una es importante para alentar la traducción y articulación del cosmopolitismo subalterno.
4. De partes y asuntos impuestos unilateralmente, a partes y asuntos escogidos mutuamente. Los asuntos y partes son acordados por las culturas, preocupándose por asuntos isomorfos, inquietudes y perplejidades comunes.
5. De la igualdad o la diferencia a la igualdad y la diferencia. Para fundar una política multicultural emancipatoria la hermenéutica diatópica debe tomar en cuenta que las personas tienen el derecho a ser iguales cuando las diferencias las haga inferiores, pero también tienen el derecho a ser diferentes cuando la igualdad ponga en peligro la identidad.

Además de señalar las condiciones anteriores, Santos desarrolla cinco tesis sobre multiculturalismo emancipatorio y escalas de lucha contra la dominación en su obra colectiva *Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade*³⁰²:

³⁰¹ ———, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, trans. Consuelo Bernal y Mauricio Gracia (Bogotá: Siglo del hombre Editores, Ediciones Uniandes Universidad de los Andes, 1998), 352-60. Y ———, *Una concepción multicultural de los derechos humanos*.

³⁰² ———, "Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade " in *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, ed. Boaventura de Sousa Santos (Porto: Edições Afrontamento., 2004), 42-50.

1. Diferentes colectivos humanos producen formas diversas de ver y dividir el mundo, que no obedecen necesariamente a las diferenciaciones eurocéntricas como por ejemplo, aquellas que dividen las prácticas sociales entre la economía, la sociedad, el Estado y la cultura, o aquellas que separan drásticamente la naturaleza de la sociedad. Está en curso una revalidación de las relaciones entre esas diferentes concepciones del mundo y las repercusiones en el derecho y la justicia. Las visiones y las diversas formas de vivir de los pueblos indígenas en América, África y Oceanía expresan peculiaridades diferenciadas a las eurocéntricas. Como ejemplo, los pueblos indígenas conciben su territorio como un espacio colectivo que configura la vida de la comunidad; contrario a lo anterior, desde la concepción eurocéntrica el territorio indígena representa mercancía y propiedad sujeta a derecho.
2. Diferentes formas de opresión o de dominación generan formas de resistencia, de movilización, de subjetividades e identidades colectivas también distintas, que involucran nociones de justicia diferenciadas. En estas resistencias y sus articulaciones locales/globales reside el impulso de la globalización contra-hegemónica. Las luchas contra la opresión, explotación, dominación, patriarcado etc., representan resistencias y luchas que apelan por sociedades más incluyentes.
3. La incompletud de las culturas y de las concepciones de identidad humana, del derecho y de la justicia exigen el desenvolvimiento de formas de dialogo (la hermenéutica diatópica) que promuevan la ampliación de los círculos de reciprocidad. El dialogo y la traducción de los diferentes *topoi* entre pueblos resulta fundamental para la exigencia del reconocimiento y la diferencia que de ellos derivan.
4. Las políticas emancipatorias y la invención de nuevas ciudadanías se juegan entre el terreno de la tensión y de la diferencia, entre la exigencia del reconocimiento y el imperativo de la redistribución. Como ejemplo, se puede citar la concepción occidental de los derechos humanos en la que priva una visión individualista de los mismos. Al mismo tiempo, se niegan las identidades y experiencias culturales de los pueblos en las que imperan los derechos

colectivos. El dialogo entre ambas concepciones se hace necesario para articular ciudadanías cosmopolitas.

5. El éxito de las luchas emancipatorias depende de las alianzas que sus protagonistas son capaces de forjar. En el inicio del siglo XXI, esas alianzas tienen que recorrer una multiplicidad de escalas locales, nacionales y globales y tendrán por objeto los movimientos y luchas contra las diferentes formas de opresión. La globalización contra-hegemónica se asienta en la construcción de ciudadanías emancipatorias que articulan lo local y lo global a través de redes.

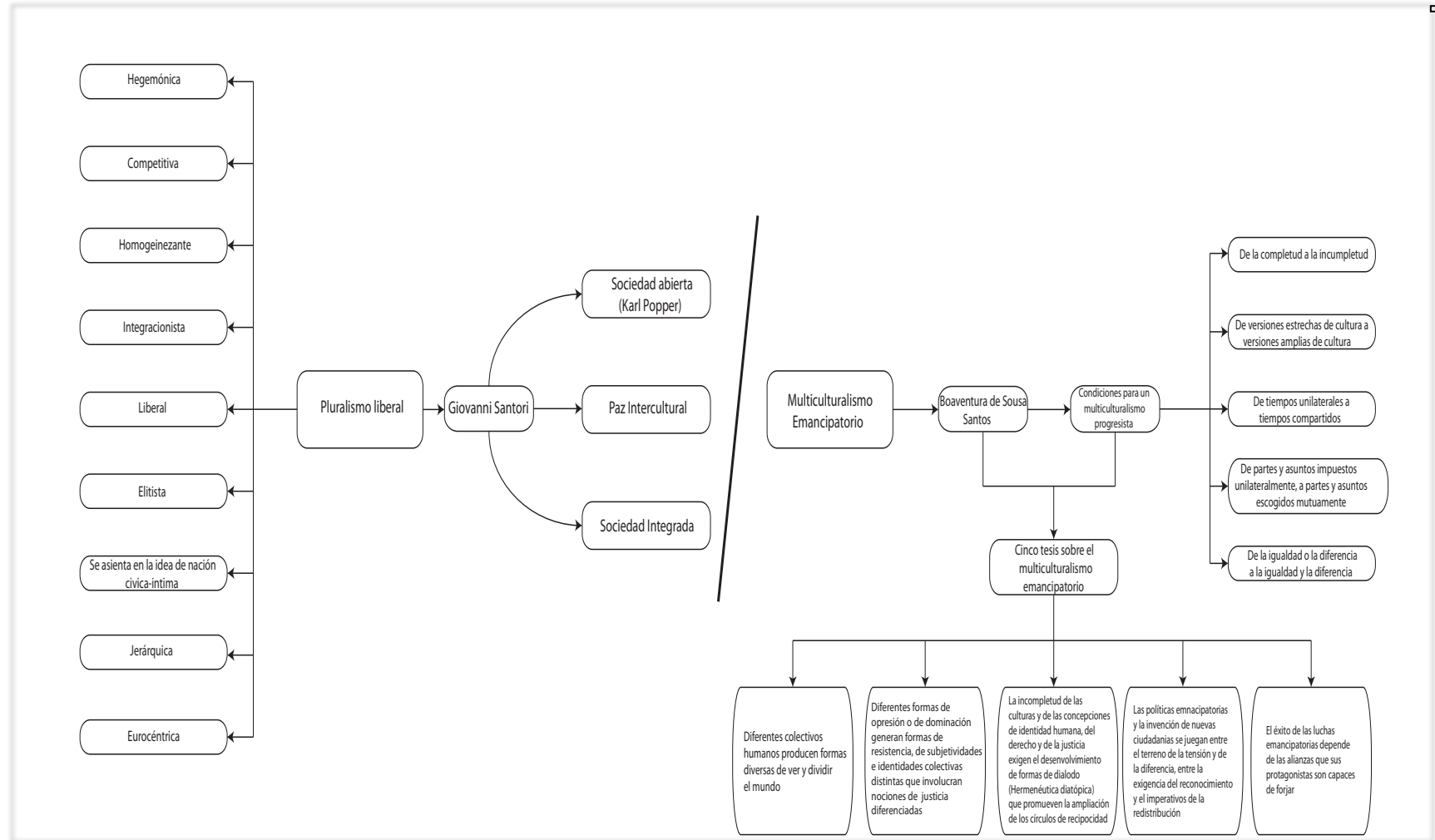
Finalmente, es sintomático señalar que el principio de pluralismo, propuesto por autores como Sartori y Robert Dahl, encuentra su génesis en los modelos de democracia liberales representativas y en la noción de *naciones proyectadas*, entiéndase ésta última como aquella que “[...]pasa de la aceptación de una identidad heredada a la decisión de construirla [con base en] la adhesión a un proyecto hacia el futuro,[...] mediante una decisión voluntaria[...]³⁰³ y que converge con el Estado.

La apuesta se orienta en la construcción de un multiculturalismo emancipatorio que parta del reconocimiento y respeto de las autonomías como formas democráticas, a través del dialogo entre naciones históricas³⁰⁴ (específicamente con estas) con la finalidad de cimentar un Estado plurinacional (*v.gr., Esquema 24*).

³⁰³ Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*: 11,12.

³⁰⁴ “[...]el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional, los que miden la pertenencia a ella El reconocimiento de la nación está basado en las costumbres y creencias colectivas, instauradas por una historia y legitimadas por la aceptación común.[...] La nación deriva de una pasado; herencia es destino.” *Ibid.*, 11.

Esquema 24. DEL PLURALISMO DEMOLIBERAL AL MULTICULTURALISMO-PROGRESISTA. HACIA UN ESTADO PLURINACIONAL



Aclaración al esquema: La noción de pluralismo demoliberal esta basado en aspectos como hegemonía, competencia, homogeneización, integración, elitismo y jerarquías. Su génesis es de corte liberal y corresponde a una visión eurocéntrica. En contra parte, El multiculturalismo emancipatorio o progresista se separa del multiculturalismo celebratorio y se centra en cinco condiciones: la incompletud y versión amplias de cultura, tiempos y asuntos compartidos para fomentar el dialogo y respeto a la igualdad y la diferencia. El Estado pluralista se centra en la sociedad civil extraña e incivil, en las naciones históricas para su construcción.

D) DE LA LEGALIDAD DEMOLIBERAL A LA LEGALIDAD COSMOPOLITA (PLURALISMO JURÍDICO)

De la misma manera en que la democracia liberal representativa confluye con otras experiencias democráticas, se reconoce que la justicia oficial, producida por el Estado, forma parte de una constelación más amplia de sistemas jurídicos y judiciales. Aunque, de manera contraria, se ha favorecido:

- La unicidad del derecho. La cual reposa en las dicotomías que contribuyen a despolitizar los demás dominios de la vida social: oficial/no oficial, Estado/sociedad civil, público/privado, etc.
- El Estado como única escala natural de derecho. Las demás escalas fueron declaradas inexistentes. La concepción de derecho, elaborada por la teoría política liberal, fue construida sobre las bases del positivismo jurídico y reconoce la hegemonía del espacio-tiempo nacional.
- El centralismo jurídico como ideología y legado del positivismo jurídico. El papel hegemónico de la legalidad demoliberal y la preponderancia de la legalidad surgida del Estado encuentra sus raíces en el *juspositivismo*, en las normas positivas.

En contra de la escala hegemónica, Santos concibe el derecho como:

“[...] un cuerpo de procedimientos regularizados y estándares normativos que se considera exigible--es decir, susceptible de ser impuesto por una autoridad judicial—en un grupo determinado y que contribuye a la creación, prevención y resolución de disputas a través de discursos argumentativos unidos a la amenaza de la fuerza.”³⁰⁵

Esta concepción de derecho está integrada por tres componentes estructurales³⁰⁶:

- Retórica. Forma de comunicación y estrategia de toma de decisiones basada en la persuasión por medio de la movilización del potencia argumentativo verbal y no verbal.

³⁰⁵ Santos, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*: 56.

³⁰⁶ ———, *El Derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*: 21-23. Y ———, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*: 57.

- Burocracia. Forma de comunicación y estrategia de toma de decisiones fundadas en imposiciones autoritarias mediante la movilización del potencial demostrativo de los procedimientos regulados y los estándares normativos.
- Violencia. Forma de comunicación y estrategia de toma de decisiones basada en la amenaza de la violencia física.

Los campos jurídicos son constelaciones de retórica, burocracia y violencia que forman diferentes articulaciones entre los componentes estructurales. Boaventura distingue tres tipos posibles de articulaciones³⁰⁷ permisibles entre ellos:

1. Covariación. En donde se hace referencia a la correlación cuantitativa entre los componentes estructurales de los diferentes campos jurídicos. Por ejemplo, los campos jurídicos en los que el componente retórico es dominante mientras que la violencia y burocracia son recesivas.
2. Combinación geopolítica. Una forma de articulación centrada en la distribución interna de la retórica, la burocracia y la violencia en un campo jurídico determinado. Según sea el componente que domine una articulación concreta: dominación por persuasión o convicción, imposición autoritaria o ejercicio violento del poder.
3. Interpenetración estructural. Consiste en la presencia y reproducción de un cierto componente dominante dentro de uno dominado.

Así expuesto, y para eso fue necesaria la disquisición anterior, los elementos estructurales del derecho no son siempre distinguidos y diferenciado. Empero, el Estado tiende a elevar el derecho en cuanto producto burocrático, oficial y público destinado al control de la organización de la sociedad civil y, por lo tanto, disminuye el papel de la retórica y la violencia. Consecuencia previa, es la despolitización de ámbitos sociales en los que el poder y el derecho, también, se reproducen.

Siguiendo el concepto amplio de derecho y los tres tipos de articulación se sostiene “que más de un sistema jurídico opera en una misma unidad política.”³⁰⁸ Por lo tanto, se reconoce que el pluralismo jurídico está presente en todas las sociedades contemporáneas, lo cual se expresa en la existencia de una constelación de justicias

³⁰⁷ ———, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*: 58-60.

³⁰⁸ ———, *El Derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*: 23.

entre las cuales se encuentra la justicia oficial. Santos distingue seis tipos diferentes de espacio-tiempo³⁰⁹ estructurales en los que se articulan la retórica, violencia y burocracia los cuales producen diferentes tipos de derecho y, por consiguiente, el pluralismo jurídico:

- El espacio-tiempo doméstico, donde la forma de poder es el patriarcado;
- El espacio-tiempo de la producción, donde el modo de poder es la explotación;
- El espacio-tiempo del mercado, donde la forma de poder es el fetichismo;
- El espacio-tiempo de la ciudadanía, donde el espacio tiempo es la dominación
- El espacio-tiempo de la comunidad, donde el modo de poder es la explotación;
- El espacio tiempo mundial, donde la forma de poder es el intercambio desigual.

Por otra parte, al reconocer la existencia del pluralismo jurídico en las sociedades contemporáneas, se contempla la manera en que se relacionan los diferentes mundos de vida normativos. Las zonas de contacto³¹⁰ son los campos sociales en los que los conflictos entre legalidad demoliberal y legalidad cosmopolita confluyen, estas zonas son las siguientes:

- Violencia. En la cultura dominante reivindica el control de la zona de contacto y, por consiguiente, la destrucción o marginación de la cultura subalterna.
- Coexistencia. En esta forma de sociabilidad se permite la presencia de diferentes culturas jurídicas pero se evita si hibridación o mezcla. Esta zona se le conoce como *apartheid* en donde predominan las jerarquías y la incomunicabilidad.
- Reconciliación. Se centra en la justicia restaurativa, es una sociabilidad orientada hacia al pasado en el que se reproducen los desequilibrios del poder.
- Convivencia. Es una reconciliación orientada al futuro. Los diferentes sistemas jurídicos son tratados como visiones alternativas del futuro.

Las tres primeras zonas de contacto son típicas de la legalidad demoliberal mientras la última, convivencia, es peculiaridad de la legalidad cosmopolita. La convivencia

³⁰⁹ ———, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*: 61. ———, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*: 51-53. ———, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*: 373-418.

³¹⁰ ———, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*: 582-85. Y ———, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*: 107.

contempla un concepto más amplio del derecho, permite la interculturalidad y la autonomía de las comunidades indígenas y representa una alternativa emancipatoria. Finalmente, el cosmopolitismo subalterno y el derecho son condiciones para una legalidad cosmopolita. Santos resume estos requisitos en ocho tesis (v.gr., *Esquema 25*)³¹¹:

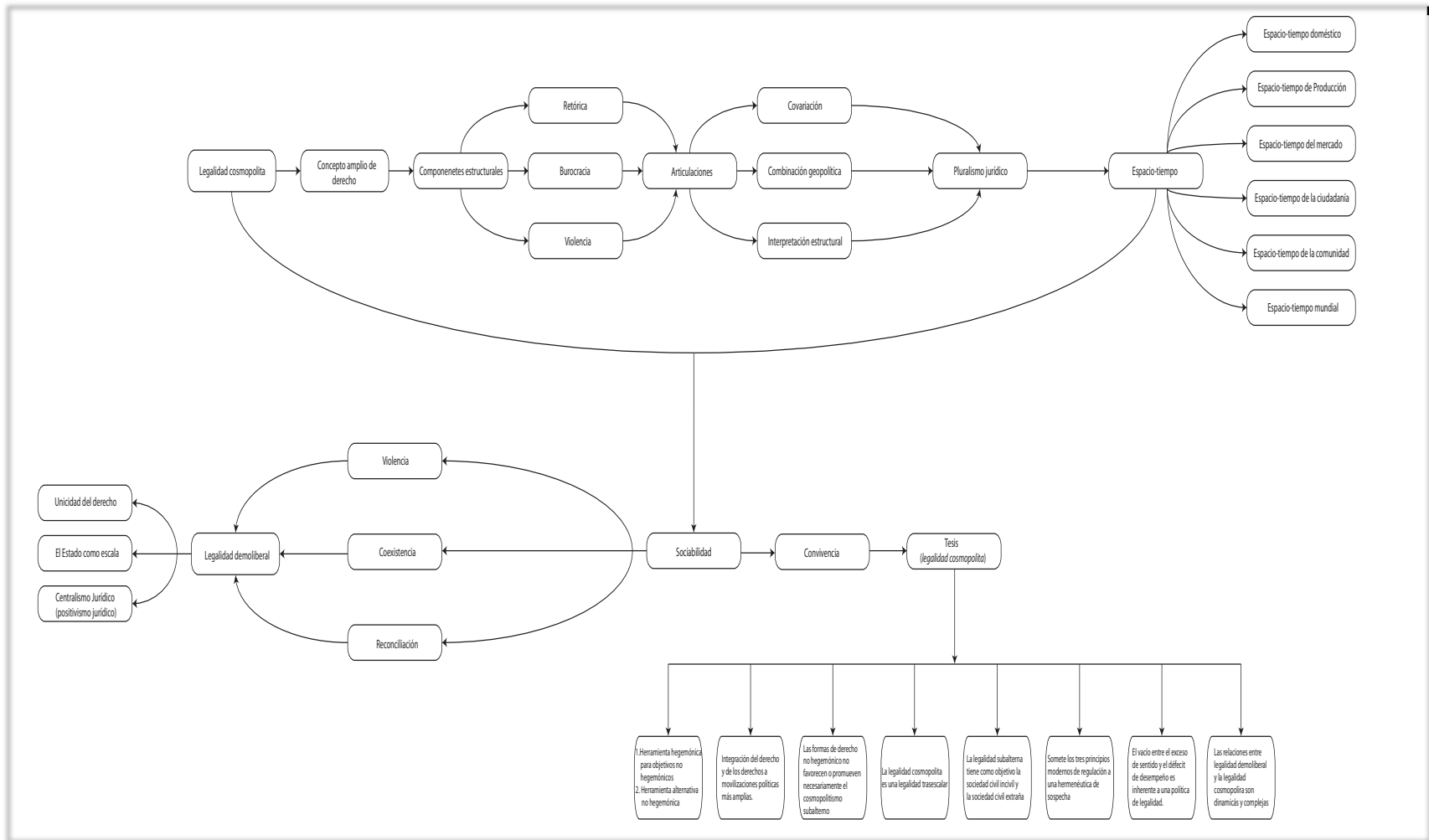
1. Una cosa es utilizar una herramienta hegemónica en una determinada lucha política, otra es utilizarla de una manera hegemónica. El derecho puede ser considerado, primeramente, como una herramienta hegemónica para objetivos no hegemónicos. Por otra parte, se puede contemplar como herramienta alternativa no hegemónica.
2. El uso hegemónico de herramientas jurídicas hegemónicas reposa en la idea de integrarlas en movilizaciones políticas más amplias que puedan incluir acciones legales como ilegales. La integración del derecho y de los derechos a movilizaciones políticas más amplias.
3. Las formas de derecho no hegemónico no favorecen o promueven necesariamente el cosmopolitismo subalterno. Las formas de derecho no son necesariamente contrahegemónicas, se hayan en condiciones de que el derecho hegemónico contribuya a su reproducción bajo nuevas condiciones y de que realmente acentúe sus rasgos excluyentes.
4. La legalidad cosmopolita es voraz en cuanto a las escalas de legalidad. La legalidad cosmopolita es una legalidad trasescalas.
5. La legalidad cosmopolita es una legalidad subalterna que tiene como objetivo la sociedad civil incivil y la sociedad civil extraña. Se dirige a erradicar la exclusión social o el fascismo social.
6. Como forma de legalidad subalterna el cosmopolitismo somete a los tres principios modernos de regulación a una hermenéutica de sospecha. La legalidad cosmopolita concibe las relaciones de poder no limitadas al Estado sino también en el mercado subalterno y las comunidades subalternas.
7. El vacío entre el exceso de sentido y el déficit de desempeño es inherente a una política de legalidad. La legalidad cosmopolita está preocupada por ese vacío.

³¹¹ ———, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho*: 573-72.

La expansión simbólica por medio de promesas abstractas y la estrechez de los logros concretos puede acabar desacreditando las luchas cosmopolitas en su conjunto.

8. A pesar de las profundas diferencias entre la legalidad demoliberal y la legalidad cosmopolita, las relaciones entre ellas son dinámicas y complejas. La hibridación entre ambas legalidades y su combinación posibilitan estrategias o luchas emancipatorias.

Esquema 25. DE LA LEGALIDAD DEMOLIBERAL A LA LEGALIDAD COSMOPOLITA (PLURALISMO JURIDICO)



Aclaración al esquema: La legalidad cosmopolita se basa en un concepto amplio que contempla tres componentes estructurales para reconocer un sistema: retórica, burocracia y violencia. Estos componentes se articulan de tres formas covariación, combinación geopolítica o interpretación estructural. Estas a través de estas articulaciones se reconoce la existencia del pluralismo jurídico en diferentes espacios-tiempo o producciones de poder (además del Estado): espacio-tiempo doméstico, de producción, de mercado, de la ciudadanía y mundial. Finalmente, Santos ofrece cinco tesis sobre la legalidad cosmopolita.

E) DE LOS SISTEMAS OFICIALES EDUCATIVOS A LA EDUCACIÓN POPULAR Y COMUNITARIA

La educación oficial y su orientación pedagógica en América Latina, y más específicamente en México, se encuentra en crisis. Los modelos educativos de los países del norte adaptados a la realidad de los países del Sur muestran dificultades que se evidencian en sus principales postulados, por ejemplo:

- La educación es concebida dentro de un proceso de modernización. Aníbal Quijano sostiene que el proceso de modernización, por un lado, conlleva la presión de ejercer agentes no latinoamericanos o externos en la zona. Por otra parte, el paradigma de la modernización exitosa anglo-europea funge como modelo óptimo a seguir: modo de producir, estilo de consumir, de cultura y sistemas de organización social y política. La producción de conocimiento y la orientación pedagógica no es la excepción al proceso de modernización.
- La educación es percibida de manera economicista y eficientista. La competencia y el desarrollo en el aspecto económico, son características impulsadas por el Banco Mundial, siendo estas emparentadas con la visión neoliberal: privatización, reducción del gasto público, incremento tributario, desregulación financiera, comercio libre, tipo de cambio competitivo, etc.
- Este proceso modernizante, propio de los países del norte, es adaptado en los países del sur. La falacia desarrollista es acogida y considerada en las agendas nacionales de los países latinoamericanos. El proceso de modernización se presenta como único paradigma que dicta las políticas en educación a seguir.
- El proceso de educación carece de fundamentos pensantes, actuantes y éticos. La educación formal se caracteriza por favorecer enfoques contemplativos los cuales marginan la transformación social de los sujetos. La onceava tesis de Marx expuesta en su obra *Tesis sobre Feuerbach* refleja críticamente este punto: "Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*."³¹²

³¹² Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach," in *C. Marx-F. Engels. Obras Escogidas. Tomo I* (Moscu: Editorial Progreso, 1974), 26.

- Se tiende a dar importancia a los aspectos económicos sobre los humanos. “Debe entenderse claramente que el currículum oculto de las escuelas traduce la enseñanza de una actividad en una mercancía cuyo mercado lo monopoliza la escuela. El nombre que ahora damos a esa mercancía es “educación”, producto cuantificable y acumulativo de una institución profesionalmente diseñada denominada escuela, cuyo valor puede medirse por la duración y lo costoso de la aplicación de un proceso (el currículum oculto) al estudiante.”³¹³
- Se orienta por un modelo positivista. Tal y como se expuso en la primera parte del capítulo uno del presente trabajo, el paradigma positivista fungió como modelo a través del cual se estipulaban los aspectos a cumplir y seguir por los demás conocimientos. La separación de las partes del todo, la escisión de las causas y sus efectos, la división de lo externo y lo interno, la dimensión unidimensional, la capacidad ilimitada de predecir y el pragmatismo en cuestiones éticas son algunos de los aspectos que denotan la crisis de la ciencia hegemónica.
- Es elitista y academicista. Al exponer las características del currículum oculto, Iván Illich indica el carácter elitista de la educación: “Mientras más educación consume un individuo, “mayor es el acervo de conocimientos” que adquiere y más se eleva en la jerarquía de los capitalistas del conocimiento. Así, la educación define una nueva estructura de clase para la sociedad dentro de la cual los grandes consumidores de conocimientos—aquellos que han adquirido un gran acervo de conocimientos—puede alegar que tiene mayor valor para la sociedad. Ellos representan los valores de primera en la cartera de capital humano de una sociedad, y a ellos queda reservado el acceso a los instrumentos más poderosos o escasos de la producción”³¹⁴
- Considera que el saber científico es el único que tiene validez. La preponderancia del conocimiento científico sobre los demás conocimientos; la ciencia es concebida como monocultura del saber y del rigor, marginando el

³¹³ Iván Illich, "La sociedad desescolarizada," in *Iván Illich. Obras reunidas I*, ed. Valentina Borremans-Javier Sicilia (México: FCE, 2006), 127.

³¹⁴ *Ibid.*

saber popular, indígena, plebeyo, campesino, laico y el de las poblaciones urbanas.

Con esta concepción bancaria³¹⁵ de la educación, utilizando la categoría de Paulo Freire, la separación entre sujeto y objeto perpetúa las diferencias sociales y funciona como instrumento de opresión. El currículum oculto de las escuelas, retomando a Illich, crea jerarquías y nuevas estructuras de clase.

Contrario a lo anterior, para Freire la alternativa se encuentra en la educación popular y liberadora la cual rompe con la opresión a través de la concientización de los sujetos por medio del trabajo educativo crítico, responsable, dialogal y activo. Esta postura concibe que el conocimiento también se adquiere fuera de las escuelas. Para Iván Illich el proceso de desescolarización de la sociedad, parte medular de su pensamiento, “[...] no es más que una mutación cultural mediante la cual un pueblo recupera el uso efectivo de sus libertades constitucionales: el aprender y enseñar por hombres [sic] que saben que han nacido libres y no con una libertad que les ha sido otorgada.”³¹⁶

La educación popular y comunitaria, además de la liberación, proporciona un nuevo sentido común intercultural lo cual implica concebir otras mentalidades y diversas subjetividades. Mediante la ecología de saberes y la traducción intercultural se procedería en reconocer y ampliar otras formas de producir conocimiento y, por lo tanto, la utopía del inter-conocimiento.

Aunado a lo anterior, la viabilidad de la educación popular sólo es posible si considera y reconoce la diversidad de conocimientos en el mundo. Las tesis expuestas por Boaventura de Sousa en su obra *Para ampliar o cânone da ciência: A diversidade*

³¹⁵ “En la visión “bancaria” de la educación, el “saber”, el conocimiento, es una donación de aquellos que se juzgan sabios a los que se juzgan ignorantes. Donación que se basa en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión: la absolutización de la ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual siempre se encuentra en el otro” La educación bancaria, además, mantiene y promueve contradicciones: a) el educador es siempre quien educa; el educando el que es educado. b) el educador es quien sabe; los educandos quienes no saben. c) el educador es quien piensa, el sujeto del proceso; los educandos son los objetos pensados. d) el educador es quien habla, los educandos quienes escuchan dócilmente. e) el educador es quien disciplina; los educandos los disciplinados. f) el educador es quien opta y prescribe su opción; los educandos quienes siguen la prescripción; g) el educador es quien actúa; los educandos son aquellos que tienen la ilusión de que actúan, en la actuación del educador. h) el educador es el que escoge el contenido programático; los educandos, a quienes jamás se escucha, se acomodan a él. i) el educador identifica la autoridad del saber con su autoridad funcional, la que opone antagónicamente a la libertad de los educandos. Son estos quienes deben adaptarse a las determinaciones de aquél. j) finalmente, el educador es el sujeto del proceso; los educandos, meros objetos. Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* trans. Jorge Mellado, 55 ed. (México: Siglo XXI, 2005), 77-80.

³¹⁶ Illich, “La sociedad desescolarizada,” 141.

*epistemológica do mundo*³¹⁷ (v.gr., *Esquema 26*) nutre y profundiza la propuesta de la educación popular al declarar que:

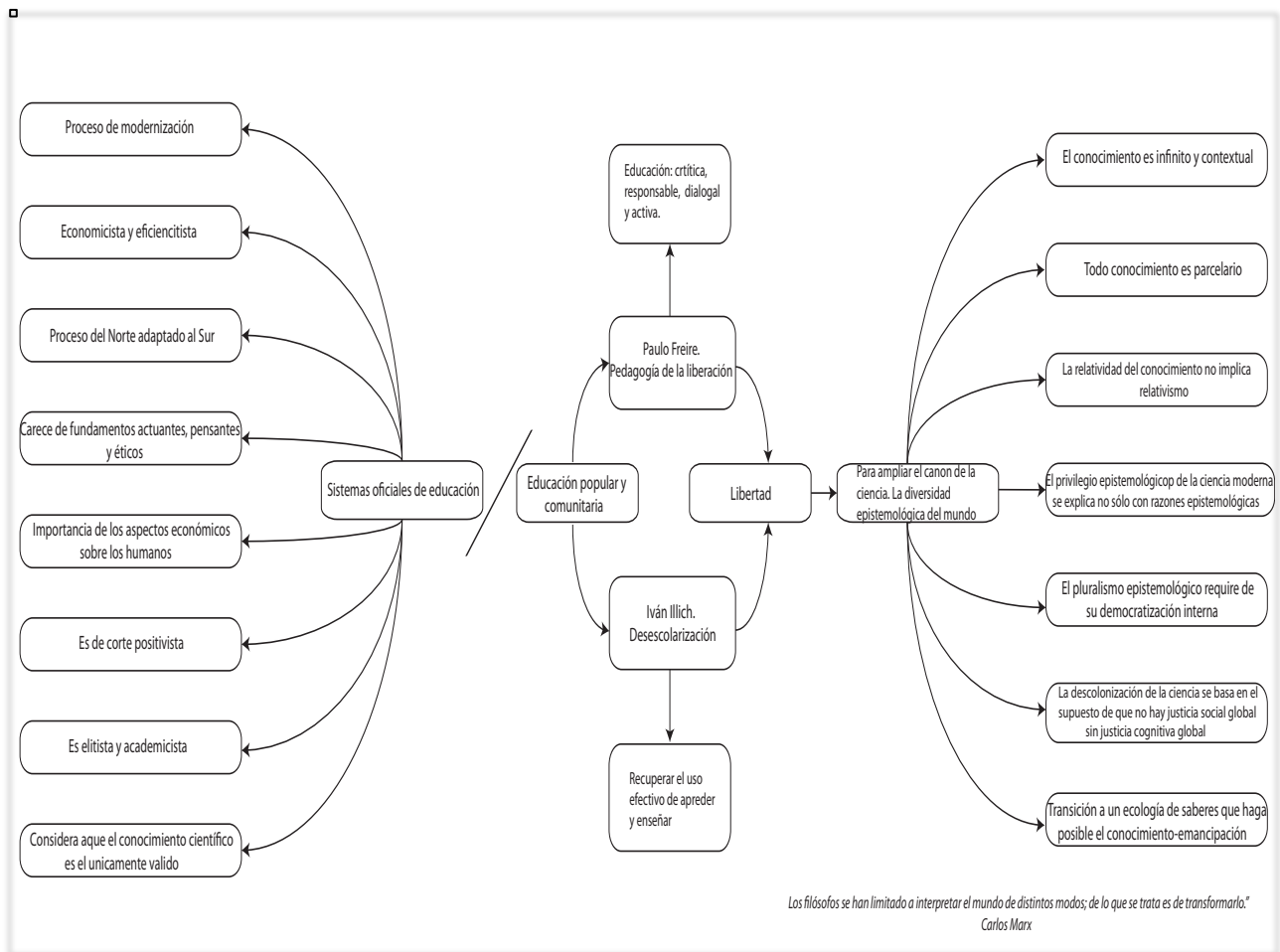
1. La diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita; todos los conocimientos son contextuales, y lo son tanto más cuanto que pretenden no serlo. Producir conocimiento es en sí una práctica social, lo que la distingue de otras prácticas sociales es el pensar y reflexionar acerca de los actores, las acciones y las consecuencias. La diversidad cosmológica del mundo no se reduce a la occidental.
2. Todo conocimiento es parcelario, y las prácticas sociales rara vez se basan únicamente en una forma de conocimiento. Se sostiene la existencia de constelaciones de conocimientos y la pluralidad de los mismos en toda actividad humana.
3. La relatividad de los conocimientos no implica el relativismo. Todo conocimiento vale y todo proyecto de transformación social es válido o igualmente inválido.
4. El privilegio epistemológico de la ciencia moderna es un fenómeno complejo que se explica no sólo con razones epistemológicas. La búsqueda del pluralismo epistemológico implica la democratización radical y la descolonización del saber y del poder.
5. El pluralismo epistemológico comienza por la democratización interna de la ciencia. El reconocimiento de la pluralidad interna de la ciencia aumenta los debates teóricos, analíticos y epistemológicos. Al mismo tiempo, se abre a la diversidad epistemológica del mundo y a la relación entre comunidad científica y ciudadanos.
6. La descolonización de la ciencia se basa en el reconocimiento de que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global. La justicia cognitiva global sólo es posible mediante la sustitución de la monocultura del saber científico por la ecología de los saberes. Con la ecología de saberes es posible pensar la descolonización de la ciencia y, por lo tanto, una nueva relación entre saber

³¹⁷ Boaventura de Sousa Santos, "Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo," in *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, ed. Boaventura de Sousa Santos (Porto: Edições Afrontamento, 2004), 48-53.

científico y otros saberes. Se trata de la transición epistemológica que apunta a la democracia radical y a la descolonización del poder y del saber.

7. La transición de la monocultura del saber científico a la ecología de saberes se hace posible la sustitución del conocimiento-regulación por el conocimiento-emancipación. Es necesario que la ciencia deje de ser metonimia del conocimiento y pase a ser parte de la constelación de ecologías de saberes orientada hacia los objetivos de la emancipación social.

ESQUEMA 26: LA EDUCACION PUPULAR Y COMUNITARIA



Aclaración al esquema: la crítica al sistema oficial de educación o educación bancaria permite identificar los aspectos que han apuntalado su crisis. Pedagogos como Paulo Freire y teóricos como Iván Illich plantean alternativas tales como la pedagogía de la liberación y la desescolarización de la sociedad. Así también, aspectos como la ampliación de la ciencias y el reconocimiento de la pluralidad y de la diversidad epistemológica tienden a nutrir el cambio de paradigma basado en la ecología de saberes que haga posible el conocimiento emancipación, la educación popular.

F) DE LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA A LA PRODUCCIÓN NO CAPITALISTA (ECONOMÍAS SOLIDARIAS, COOPERATIVAS Y PROYECTOS ALTERNATIVOS)

Las alternativas que plantean las economías solidarias, cooperativas y proyectos productivos configuran formas de organización basadas en la igualdad, solidaridad y la protección del ambiente; En el Capitalismo predominan relaciones desiguales de recursos y de poder, formas de sociabilidad basadas en el beneficio personal y la explotación de los recursos naturales:

1. Las relaciones de desigualdad fueron expuestas en su momento por Karl Marx. Dichas relaciones encontraban su génesis en la apropiación de la plusvalía que el capital hacía sobre el trabajo. Relación expresada, dentro del Capitalismo, por la lucha de clases entre la burguesía (capital) y el proletariado (trabajo). Entiéndase por plusvalía “[...] la duración de la jornada de trabajo y el remanente del trabajo sobrante sobre el trabajo necesario que el obrero rinde para reproducir el salario[...].”³¹⁸
2. En lo referente a las relaciones de sociabilidad basadas en el beneficio personal, la teoría de la alienación expuesta por Karl Marx indica la relación existente entre el producto y el trabajo, la alienación del producto del trabajo. Así pues, el dinero se define como mediador alienado perdiendo su carácter de relación social el cual termina convirtiéndose “[...]en una cosa material dotada de poderes mediadores en las relaciones entre los hombres, de modos que éstos se cosifican mientras que el dinero se personaliza.”³¹⁹
3. La explotación de los recursos naturales es exigida por la producción capitalista la cual “[...]sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre [sic].”³²⁰ La acumulación originaría³²¹, como fase

³¹⁸ Carlos Marx, *El Capital: crítica de la economía política, III*, trans. Wenceslao Roces, 21 reimpresión ed. (México: FCE, 1987), 824.

³¹⁹ Silva, *El estilo literario de Marx*: 85.

³²⁰ Carlos Marx, *El capital: Crítica de la economía política, I*, trans. Wenceslao Roces, 6 reimpresión ed. (México: FCE, 1974), 424.

³²¹ Aquí es necesario traer a colación la interpretación que hace Silvia Federeci, separándose de la interpretación que parte desde el punto de vista del proletariado asalariado de sexo masculino y el desarrollo de producción de mercancías, la cual indica el sometimiento del trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres, la construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres y la mecanización del cuerpo

del capitalismo, actualmente es entendida como un componente permanente o acumulación por despojo (v.gr., ANEXO A),. al distinguir ambos procesos, David Harvey indica que al “[...]relegar la acumulación basada en la depredación, el fraude y la violencia a una “etapa originaria”[...]”³²² se despreja su importancia, “Dado que denominar “primitivo” u “originario” a un proceso en curso parece desacertado, en adelante voy a sustituir [menciona Harvey] estos términos por el concepto de «acumulación por desposesión».”³²³ el cual implica: la privatización y mercantilización; financiarización; la gestión y la manipulación de la crisis y las redistribuciones estatales.³²⁴

Contrario a lo anterior, las relaciones de producción que contemplan la igualdad, solidaridad y la protección de los recursos naturales es detallada en la obra colectiva coordinada por Boaventura de Sousa Santos *Producir para vivir. Los caminos para la producción no capitalista* (v.gr., Esquema 27), y en la que se presentan nueve tesis que comparten los estudios de caso analizados en dicho textos sobre las alternativas de producción tanto en la periferia como en la semiperiferia del sistema mundo moderno.³²⁵

1. *Las alternativas de producción no son solamente económicas, su potencial emancipador y sus perspectivas de éxito dependen, en buena medida, de la integración que logren estos procesos de transformación económica con los procesos culturales, sociales y políticos.* Las alternativas económicas forman parte de procesos emancipatorios amalgamados a transformaciones sociales, políticas y culturales. La toma de decisiones democráticamente, dentro de los espacios laborales, implica la participación de los sujetos dentro de sus propias problemáticas. El cuidado integral de los sujetos: educación y cuidado de familiares, seguros de desempleo, cuidado de la naturaleza, creación de

proletario, en el caso de las mujeres, en una máquina de producción de nuevos trabajadores. Silvia Federeci, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trans. Verónica Hendel/Leopoldo Sebastián Touza, 1 ed. (México: Pez en el árbol, 2013), 25-30.

³²² David Harvey, "El nuevo Imperialismo: acumulación por desposesión," in *Socialist Register* (Argentina-Canada: CLACSO-Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005), 112.

³²³ *Ibid.*, 113.

³²⁴ ———, *Breve historia del neoliberalismo*, trans. Ana Varela Mateos, 1 ed. (Madrid: Akal, 2007).

³²⁵ Boaventura de Sousa Santos, *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*, trans. Eliseo Rosales-Mario Morales, 1 ed. (México: FCE, 2011), 49-58.

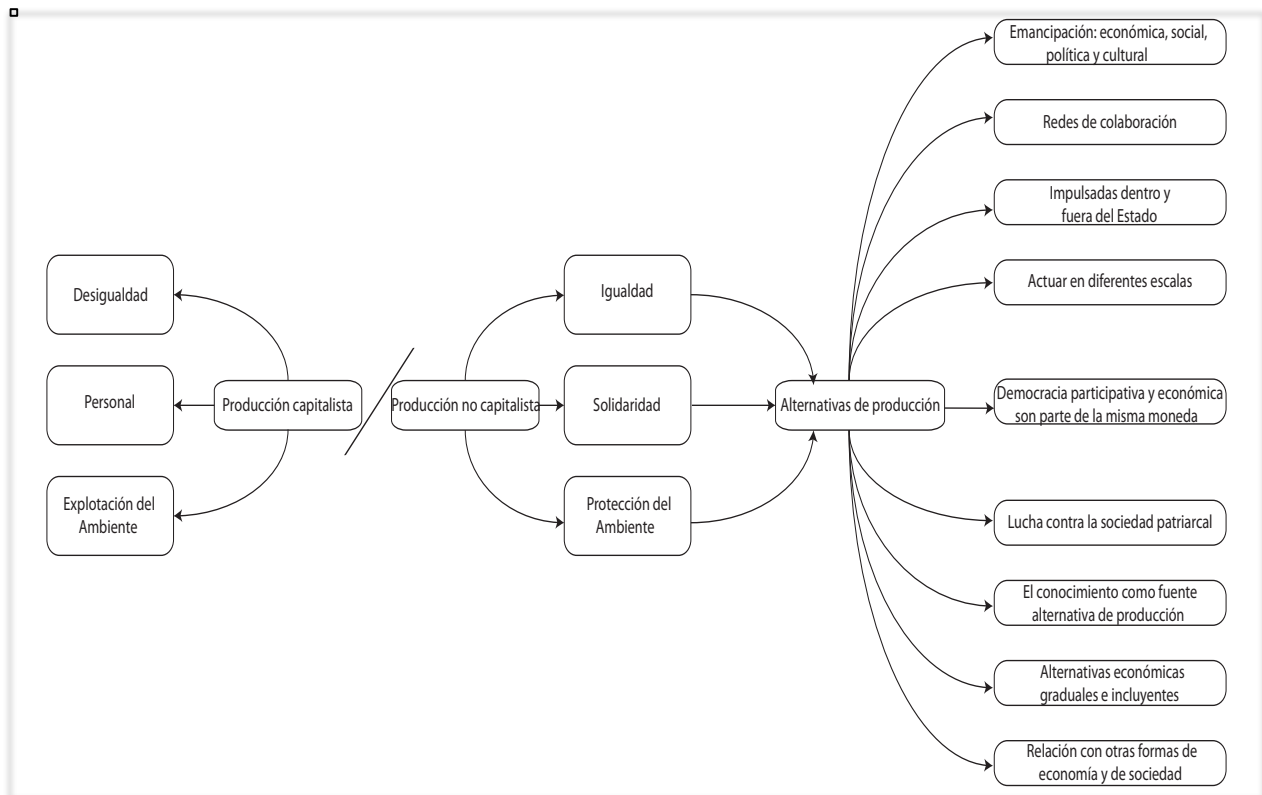
espacios comunes de recreación, nuevos espacios y oportunidades laborales, etc., conllevan procesos políticos y sociales vinculados con los económicos.

2. *El éxito de las alternativas de producción depende de su inserción en redes de colaboración y de apoyo mutuo.* El fracaso y la cooptación son obstáculos a los que se enfrentan los proyectos alternativos de producción, para superarlos es necesario que las alternativas de producción se integren a través de redes con otras alternativas similares. La integración de un movimiento social amplio, heterogéneo, horizontal y democrático por parte de diferentes tipos de producción alternativa dan la pauta para sobrepasar las dificultades que se presenten.
3. *Las luchas por la producción alternativa deben ser impulsadas dentro y fuera del Estado.* Es decir, la capacidad de las alternativas productivas depende de la movilización de recursos provenientes del Estado y su idoneidad para no subordinarse a los ciclos políticos.
4. *Las alternativas de producción deben ser voraces en términos de escala.* Las alternativas de producción deben ser capaces de conformar redes en ámbitos locales, globales, regionales y nacionales. Las escalas de acción impiden el predominio de una escala en particular.
5. *La radicalización de la democracia participativa y de la democracia económica son dos caras de la misma moneda.* La ampliación del campo de acción de la democracia dentro de las unidades de producción y de las redes que se logren articular depende de la participación horizontal de los integrantes de las mismas.
6. *Existe una estrecha conexión entre las luchas por la producción alternativa y las luchas contra la sociedad patriarcal.* El patriarcado representa una forma de poder, la visibilización de las formas de opresión (patriarcado, racismo y explotación) permite identificar las luchas que de ellas derivan. Así pues, los feminismos representa una lucha hermana dentro del movimiento social articulada a luchas emancipatorias contra la opresión, machismo, explotación, racismo, homofobia, etc.
7. *Las formas alternativas de conocimiento son fuentes alternativas de producción.* La construcción de nuevos paradigmas de conocimiento y de acciones

cosmopolitas diferenciadas a la globalización neoliberal es fundamental para respetar y rescatar visiones alternativas de ver el mundo (producción, consumo, uso, trabajo, tiempo libre, etc.)

8. *Los criterios para evaluar el éxito o el fracaso de las alternativas económicas deben ser graduales e incluyentes.* Las transformaciones graduales que representan las alternativas productivas implican espacios de solidaridad dentro o en los márgenes del capitalismo. Las alternativas representan e implican transformaciones estructurales.
9. *Las alternativas de producción deben entrar en relación de sinergia con alternativas de otras esferas de la economía y de la sociedad.* La vinculación con gobiernos progresistas, mercados alternativos, organizaciones progresistas, etc., conllevan a promover alternativas sobre: iniciativas de comercio, de inversión, emigración y de coordinación de la economía global.

ESQUEMA 27: PRODUCCION NO CAPITALISTA. ECONOMIAS SOLIDARIAS, COOPERATIVAS Y PROYECTOS ALTERNATIVOS



Aclaración al esquema: el presente cuadro expone sintéticamente la diferencia entre la producción capitalista basada en relaciones desiguales, personales y en la explotación del ambiente y la producción no capitalista centrada en relaciones de igualdad, solidarias y en la protección del ambiente.

G) DE LOS MEDIOS MASIVOS DE COMUNICACIÓN A LOS MEDIOS ALTERNATIVOS DE COMUNICACIÓN (LAS RADIOS COMUNITARIAS Y CIUDADANAS)

La concentración monopólica del espacio radioeléctrico en México se ha traducido en la conformación de un poder factico que impide la competencia en telecomunicaciones y, por lo tanto, frena la participación de actores sociales tales como la sociedad civil, universidades, instituciones públicas, movimientos sociales, comunidades indígenas, etc., en dicho sector.

Entre algunas de las críticas que se han planteado en contra de la concentración del espectro radioeléctrico en México predominan las siguientes:

- Son espacios cerrados a la sociedad. La legislación sobre la materia impide la conformación y competencia de la sociedad civil en la obtención de licitaciones que promuevan su participación en el espacio radioeléctrico;
- Concentran la propiedad de los medios electrónicos. “[...] en el país hay 461 estaciones de televisión comercial. El 95% de ellas son propiedad de dos compañías. Televisa tiene el 56% de las estaciones comerciales en México y TV Azteca el 39%. En radio ocurre algo parecido: 10 grupos controlan el 72% de las estaciones, entre los grupos más poderosos están; Radiorama que maneja 190 estaciones, ACIR con 159, Radiocima con 92, Organización impulsora de Radio (OIR) con 89, Somer con 77, Promosat de México con 62, RASA con 57, MVS Radio con 51 y Ramsa-Radio Fórmula con 43 estaciones[...].”³²⁶ Contrario al punto 12 de la Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión (DPLE) claramente antimonopólica, en México la concentración de los medios recae en los oligopolios los cuales impiden la competencia en dicho espectro.
- Imposibilitan que la sociedad civil ejerza su libertad de expresión. Aunque en el artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (DUDH), ratificada y firmada por México, se indique que: “Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser

³²⁶ AMARC, *Bases para una política pública en materia de libertad de expresión y medios comunitarios*, trans. <http://www.libertad-expresion.org.mx/wp-content/uploads/2009/01/MediosComunitarios.pdf>, 1 ed. (México: AMARC, 2009), 1.

molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.”³²⁷ Como también en la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH), de la que México forma parte, se señale que “No se puede restringir el derecho de expresión por vías o medios indirectos, tales como el abuso de controles oficiales o particulares de papel para periódicos, de frecuencias radioeléctricas, o de enseres y aparatos usados en la difusión de información o por cualesquiera otros medios encaminados a impedir la comunicación y la circulación de ideas y opiniones.”³²⁸ Y, por último, se reconozca en la DPLE que “La libertad de expresión, en todas sus formas y manifestaciones, es un derecho fundamental e inalienable, inherente a todas las personas.”³²⁹, en México la criminalización de radios comunitarias y ciudadanas, la censura, la persecución, secuestro, intimidación y asesinato de periodistas continua siendo la constante que prevalece en el país e impide el ejercicio pleno de la libertad de expresión.

- Obstaculiza que la sociedad civil desempeñe su Derecho a la información. La Ley General de Bienes Nacionales, en su artículo 149 y 150, sanciona hasta con 12 años a quien opere una radio sin permiso expreso de la Comisión Federal de Telecomunicaciones (COFETEL).
- Bloquea el desarrollo de una cultura de la comunicación ciudadana. Lejos de ser reconocido como un proceso de participación que empodere a la ciudadanía, el empleo del derecho penal en México en contra de las radios comunitarias evidencia su carácter hegemónico y respaldo a los medios de comunicación oficiales.
- Influye como poder factico y de derecho, a nivel legislativo, en la obstrucción de propuestas que contravengan sus intereses. La llamada “Ley Televisa” o Ley Federal de Telecomunicaciones consagra la desregulación del espectro digital a favor del duopolio mediático televisivo en México. Por otra parte, la conformación

³²⁷ "Declaración Universal de Derechos Humanos ", (1948).

³²⁸ "Convención Americana sobre Derechos Humanos," (1969 San José).

³²⁹ "Declaración de Principios sobre la Libertad de expresión," *defensor. Revista de Derechos Humanos*, no. 10 (2011): 57.

de la llamada “Tele-bancada” en el legislativo garantiza los intereses de ambas empresas.

- Evita la democratización de los medios de comunicación. En la DPLE se señala que la libertad de expresión es “[...]un requisito indispensable para la existencia misma de una sociedad democrática.”³³⁰ Caso contrario sucede en México, puesto que el debate sobre la democratización de los medios sólo ocurre a nivel social (Movimientos Sociales) sin llegar a repercutir en el ámbito formal.

Considerando las críticas vertidas a los medios masivos de comunicación y recurriendo a los derechos internacionales que reconocen la libertad de expresión y de información, las radios comunitarias y ciudadanas se manifiestan como procesos y proyectos democratizadores contra-hegemónicos planteados desde la sociedad. Entiéndase por radio comunitaria:

“[...]una propuesta social que un colectivo u organización ofrece a la sociedad, exponiendo claramente cómo pretenden estar y en consecuencia incidir en ese tejido social. Entendida así, la radio comunitaria es un proyecto político, en el sentido de que asume compromisos y toma posición respecto a la problemática concreta en que vive y se ubica en el contexto social en donde se desarrolla.”³³¹

Así definidas, algunas de las peculiaridades que exhiben las radios comunitarias (*v.gr.*, *Esquema 28*) en afinidad con sus procesos independiente y autonómicos son:

- La democratización de los medios. Uno de los rasgos que caracterizan la conformación de las radios comunitarias es su singularidad en lo concerniente a la democracia. Los procesos que determinan la estructuración de las radios surgen a través de la toma de decisiones a través de asambleas en las que los pueblos acuerdan la viabilidad e importancia de la misma en su territorio.
- La defensa de los derechos humanos. Las radios ponderan la importancia de la promoción y defensa de los derechos humanos como procesos que garantizan la búsqueda y reconocimiento de la dignidad de los sujetos y de las comunidades.

³³⁰ *Ibid.*

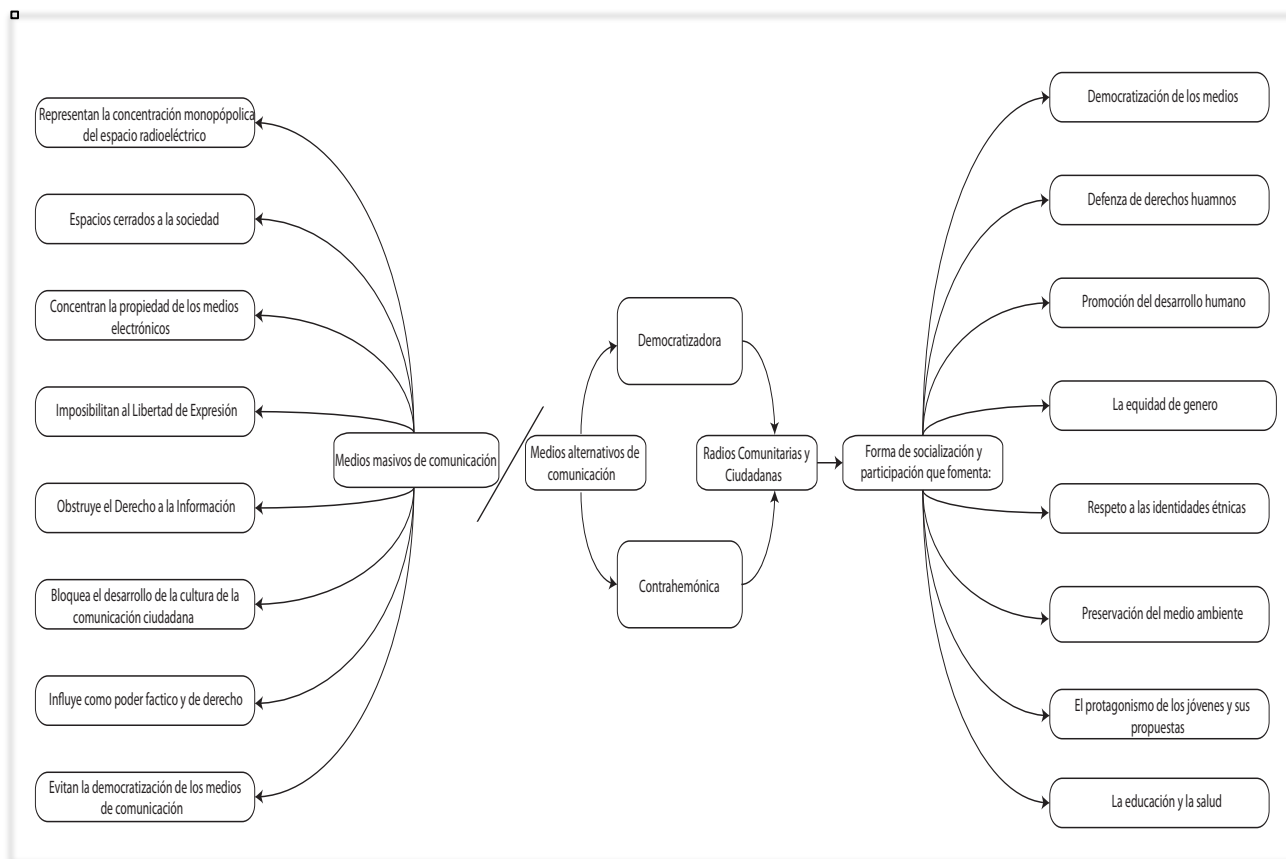
³³¹ Aleida Calleja, *Con permiso. La radio comunitaria en México*, 1 ed. (México: AMARC-AMEDI-CMDPDH, 2005), 24.

- La promoción del desarrollo humano. Se reconoce como un “[...]un proceso social que promueve el dialogo y la expresión entorno a temas que las comunidades consideran relevantes con el fin de producir cambios sociales a favor de su propio bienestar.”³³² Como ejemplo se pueden citar: el desarrollo de los vínculos comunitarios, el fortalecimiento de las organizaciones de base, la promoción del dialogo, la participación democrática, generación de conocimiento local, la capacidad de negociación y la transformación positiva del conflicto.
- La equidad de género. La promoción y defensa de los derechos de las mujeres a través de los medios alternativos de comunicación forma parte de los cambios acaecidos en las comunidades. Así también, el fomento y construcción de nuevas masculinidades libres de violencia y machismo se colocan como temas centrales.
- El respeto a las identidades étnicas. Una parte medular de las radios comunitarias radica en el fortalecimiento de las raíces identitarias de la comunidad y de el respeto a los derechos colectivos de los pueblos: libre determinación, autoafirmación, autodefinición, auto-delimitación, auto-organización, y autogestión. La mayor parte de las radios comunitarias transmite sus programación en su idioma.
- La preservación del medio ambiente y del territorio. Los procesos de despojo en los territorios de México: la mega-minería(San Xavier y Wirikuta, San Luis Potosí y), la tala descontrolada de bosques (Cherán, Michoacán), la construcción de presas (Temacapulin, Jalisco,), los parques eólicos (San Dionisio del Mar, Oaxaca), la construcción de acueductos para abastecer zonas industriales (Valle del Yaqui, Sonora), megaproyectos de vivienda (Xoco, Distrito Federal), etc., detentan y violan los derechos colectivos de la comunidades indígenas y pueblos originarios. Las radios comunitarias son piezas fundamental para evidenciar las injusticias y vejaciones producidas por la violencia y despojo del Estado; como también, la contribución en la configuración de las luchas de resistencia en contra de dichos atropellos.

³³² José Álvarez Ibargüengoitia, "Medios comunitarios, desarrollo y democracia," *dfensor. Revista de Derechos Humanos*, no. 10 (2011): 9.

- El protagonismo de las y los jóvenes y sus propuestas. Regularmente la participación de las y los jóvenes en la estructuración y operación de las radios comunitarias visibiliza la importancia de las juventudes en la comunidad.
- La educación y la salud. Los colectivos que operan las radios comunitarias hacen hincapié en la promoción al derecho a la salud y en contra de la discriminación, así como a la libertad en el uso de la medicina tradicional y alternativa. Por otra parte, se promueve la educación popular, la educación para la paz y la educación en derechos humanos.

ESQUEMA 28: MEDIOS ALTERNATIVOS DE COMUNICACIÓN. RADIOS COMUNITARIAS Y CIUDADANAS



Aclaración al esquema: El presente cuadro está dividido en dos partes: la primera parte del lado izquierdo se centra en la crítica a los medios masivos de comunicación, la segunda parte del esquema, del lado derechos, rescata los postulados de las radios comunitarias como procesos de socialización, participación y rectoras del tejido social: democracia, derechos humanos, desarrollo humano, equidad de género, identidad étnica, medio ambiente, participación de las juventudes y educación y salud. Finalmente, la orientación de los medios alternativos de comunicación representan procesos democratizadores y contrahegemónicos.

2. EXPERIENCIAS AUTONÓMICAS INDÍGENAS EN MÉXICO

¿En qué consiste esta nueva cultura política emancipatoria? Las epistemologías del Sur nos permiten visibilizar las experiencias y practicas gestadas por los movimientos autónomos en México. Dichas practicas se construyen a nivel local y tienden a crear redes con otros movimientos contra-hegemónicos a nivel global. La novedad consiste en que estos movimientos construyen de alternativas en todas las áreas de la vida.

Como ejemplo, en el siguiente apartado se expondrán las practicas alternativas surgidas de las autodefensas del pueblo de Cherán, Michoacan; las escuelas autónomas zapatistas del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas; y Radio Ñomndaa en Xochistlahuaca, Guerrero. Es preciso aclarar, que cada una de estas experiencias forma parte de una constelación de practicas más amplia proveniente de procesos de resistencia histórico-sociales.

A. RADIAGRAFÍA DE CHERÁN (Las autodefensas del pueblo de Cherán)

El Municipio de Cherán³³³ pertenece al estado mexicano de Michoacán de Ocampo. Se localiza en el centro del estado en la denominada Meseta purépecha, limita al noroeste con el municipio de Zacapu, al sureste con el municipio de Nahuatzen, al sur y suroeste con el municipio de Paracho y al noroeste con el municipio de Chilchota.

Su extensión territorial es de 221. 88 kilómetros cuadrados con una superficie que alberga bosque mixto de pino y encino con una superficie de más de 28 mil hectáreas. Las principales actividades económicas de la región son la ganadería, la fabricación de muebles y el cultivo de maíz, trigo, papa, avena, alfalfa y sorgo.

En lo correspondiente a la demografía, el *Censo de Población y Vivienda de 2010*³³⁴ registraba que la población total era de 18 mil 141 habitantes, de las cuales 8 mil 701 eran hombres mientras que 9 mil 440 mujeres; entretanto para el *II Conteo de*

³³³ En purépecha “lugar de tepalcates” algunos estudiosos le dan el significado de “asustar” que proviene de “Cherani”

³³⁴ INEGI, "Censo de Población y Vivienda 2010. Cherán, Michoacán de Ocampo," <http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=487&e=16>.

Población y Vivienda de 2005³³⁵ se registró un total de 15 mil 734 habitantes, de los cuales 7 mil 521 mil eran hombres y 8 mil 213 mujeres.

El conteo de población y vivienda de 2005 reportó que un total de 4 mil 421 integrantes de la población de Cherán eran hablantes de lengua indígena, específicamente purépecha; mientras que el censo de 2010 marcó un descenso de 111 hablantes quedando en 4 mil 310 (*v.gr., Esquema 29*).

ESQUEMA 29: LA POBLACION INDIGENA EN CHERAN

	Población total	Hombres	Mujeres	Hablantes de lengua indígena
Censo de Población y Vivienda 2010	18,141	8,701	9,440	4,310
II Conteo de Población y Vivienda 2005	15,734	7,521	8,213	4,421

Aclaración al esquema. Si bien el incremento de la población en el municipio de Cherán fue de 2 mil 407 habitantes y la reducción de la población hablante de idioma indígena de 111, no se puede determinar que la localidad cheranense no forme parte de un pueblo o etnia indígena.

Advirtiendo la incertidumbre de los datos y la nimia confiabilidad de los censos, el llamado *etnocidio estadístico*³³⁶, derivado del colonialismo y del racismo, tiende a disminuir de manera considerable a las poblaciones indígenas. Aunado a lo anterior, el *estigma étnico* asumido por los propios indígenas dota de poca certeza los resultados obtenidos de los conteos.

Conscientes de lo previo, se puede señalar que el municipio de Cherán forma parte de la población indígena purépecha que habita en México y que mantiene sus propias formas de organización social, económica-política y su propia identidad.

a) El pueblo purépecha en rebeldía

La capacidad de defensa y de resistencia de la comunidad de Cherán no es algo fortuito, la historia del pueblo purépecha está caracterizada por levantamientos en

³³⁵ _____, "Conteo de Población y Vivienda 2005. Consulta de: Población total con estimación. Por entidad municipio y localidad. Según: sexo,"

<http://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/consulta.asp?p=10215&c=16851&s=est#>.

³³⁶ Gilberto López y Rivas, *Autonomías. Democracia o contrainsurgencia*, 1 ed. (México: ERA, 204), 29.

contra de la intromisión de agentes externos. La manera en que han venido defendiendo su territorio desde la época colonial da cuenta de esto.

Durante el dominio colonial el pueblo de Cherán se caracterizó por repeler toda influencia externa, José Velázquez Pañeda, habitante de Cherán y egresado de la UNAM, narra que (*v.gr.*, ANEXO B):

Cherán se mantuvo como una comunidad alejada de la intromisión de los españoles, por eso [...]se le puede calificar como una comunidad en resistencia permanente, porque aquí, en Cherán, históricamente ha sido difícil la penetración de grupos ajenos a la misma comunidad; no tanto así con los pueblos vecinos de Paracho y Nahuatzen, donde sí llegaron a establecerse los españoles.”

Entrada la revolución, los cheranenses demostraron su potencial de rebeldía al organizarse en contra de las compañías extranjeras que pululaban en todo el territorio mexicano. El desarrollo ferrocarrilero significó el gran logro de la dictadura porfirista, sus líneas se extendieron a lo largo de la superficie nacional, en el caso de la población de Cherán esto se interpretó como intromisión. Uno de los primeros levantamientos de la población de Cherán, durante la revolución, fue el que encabezó Casimiro Leco López, figura que por antonomasia representa la rebeldía y el orgullo de los cheranenses. El mismo Velázquez Pañeda nos relata que:

“Hablamos de Cherán y de una resistencia defensiva, resistencia a no integrarse, resistencia ante la presencia de agentes externos pero unida, a la vez, a una acción defensiva. La resistencia que recordamos, y eso lo platican los abuelos y también viene consignado en algunos libros, es el levantamiento que se da durante la época de la revolución mexicana, en esa época el carácter de resistencia y de defensa se manifestó al cien por ciento. Aquí en Cherán, entre 1910 y 1915, se firmó un contrato con una empresa norteamericana, el empresario era Santiago Leigh. El contrato se hizo con el representante de la comunidad de ese entonces para explotar el recurso [forestal] durante 20 años, pero esa decisión la tomó el representante del pueblo a espaldas de la comunidad y cuando ésta se enteró, de que ese contrato se hizo a espaldas, reaccionó en sentido defensivo. A través de asambleas determinaron echar abajo el contrato para, posteriormente, ir con la autoridad y decirle “Que no estaban de acuerdo con ese compromiso...ya nos enteramos que firmaste un contrato con el gobierno de Porfirio Díaz pero nosotros

desconocemos ese contrato y no estamos de acuerdo”, por lo que lo rompieron y quemaron. Acto seguido, habiéndose organizado la comunidad de Cherán, surgió uno de los defensores más grandes que a existido en Cherán, se llamaba Casimiro Leco, él hizo el primer levantamiento durante la revolución y el más sonado en la región. Posteriormente se fueron [la población] a dismantelar el tendido de vías que ya estaba entrando a Cherán. Lo que hace la gente es ir en unidad a levantar las vía que ya habían sido tendidas y destruirlas para después poner un alto a la intromisión de la locomotora o del ferrocarril que entraba, de esa manera echaron para afuera a la empresa. El contrato fue con una empresa extranjera llamada Compañía Forestal Michoacana, nombre utilizado para poder penetrar sicológicamente en México.”

Otro de los instantes que exteriorizó el carácter rebelde de los cheranenses fue la defensa que hicieron en contra de los bandoleros que asolaban la región. Casimiro Leco organizó y dirigió al pueblo para atacar a la banda liderada por Inés Chaves García. La tradición oral hace patente que Leco López:

“[...]formó un ejercito de voluntarios que se unieron a él para defender a Cherán, fueron voluntarios que actuaron como parte de la comunidad. Esto es muy importante para poder entender el levantamiento y la defensa que tuvimos ahora porque Casimiro Leco se levantó para frenar la intromisión de los bandoleros que, concretamente, fueron organizados por Inés Chaves García, así se llamaba el bandolero principal que llegaba a asolar a la gente y a quemar las casas. Las casas entonces eran de madera, en la parte de arriba había un tapanco para almacenar el maíz que se cultiva. Al quemar las trojes los bandoleros acabaron con todo el alimento que se guardaba para alimentar al pueblo durante un año. Casimiro Leco se levanta en contra de Inés Chaves García y de los bandoleros que lo acompañaban y logran, primero, platicar con él. Logran convencerlo de que se retire de Cherán, la gente no lo quería ver jamás aquí(Cherán), y le advierten que “Sí volvía a hacer sus fechorías lo iban a ejecutar. En uno de los combates defensivos hubo una tregua y un intento de negociar, se sentaron a platicar y le dijeron “Lo que no queremos es que sigas viniendo a Cheran para hacer tus desmanes...y entiende por las buenas porque si no te vamos a declarara la guerra y te vanos a acabar”, el bandolero Inés Chávez entendió y no volvió jamás.”

Por otro lado, las rebeliones surgidas en el pueblo purépecha se caracterizaron por estar dirigidas y organizadas por las mujeres de la región. El médico y ex presidente municipal Adalberto Muños sostiene que (*v.gr., ANEXO C*):

“Dentro de la historia de Cherán el grupo de mujeres siempre han iniciado los movimientos. Como antecedente, no sé si era presidente municipal o no, fue sacrificado Ignacio Morales por un grupo de mujeres para fines de 1800 o principio de 1900. Hay antecedentes de que las mujeres lo asesinaron en el palacio municipal, ahora casa comunal. Las mujeres siempre han iniciado buena parte de los movimientos.”

Posterior a la etapa de la revolución, es sintomática la participación de la población en la coyuntura política de 1988. La caída del sistema en el computo de los votos y el triunfo del candidato del partido hegemónico, Carlos Salinas de Gortari, generalizó la idea del fraude electoral en la población. Adalberto Muños, elegido por los cheranenses como presidente popular en 1988, nos explica que:

“Con el surgimiento del PRD aquí en el estado de Michoacán, que tiene 113 municipios, se tomaron cerca de 90 alcaldías, el pueblo tomó casi la mayoría por el llamado que hizo el Ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas y el desconocimiento del presidente del PRI en 1988. En ese año fui presidente popular reconocido. En 1989 hubo votaciones y fui postulado por el PRD, dure tres años como presidente municipal”

Aspecto no menos importante, fueron los conflictos internos de 1984 cuando por resolución presidencial se reconoció y tituló los bienes comunales, beneficiando a 2 mil 100 comuneros. Desde entonces el padrón no ha sido modificado pese al fallecimiento de varios de ellos.³³⁷

Finalmente, lo que se observa es el carácter rebelde de la población de Cherán en lo correspondiente a la intromisión de grupos que amenazan la integridad de la comunidad. Por otra parte, es fundamental reconocer la importancia de las mujeres en la mayor parte de los movimientos suscitados en la comunidad purépecha de Cherán ya que, como se verá más adelante, fueron pieza clave en las movilizaciones de 2011 en el municipio.

b) Crímenes y talamontes

La llamada “Guerra en contra del narcotráfico” cobró la vida de más 6 mil personas entre el lapso que va del 1 de enero de 2011 al 1 de julio del mismo año. El número de

³³⁷ Marcela Turati, "Cherán y su rebelión contra la mafia michoacana," *Proceso*, no. 1864 (21 de julio de 2012).

personas asesinadas hasta julio de 2011, penúltimo año de gobierno del presidente Felipe de Jesús Calderón Hinojosa, ascendió a 41 mil 648 según el diario *La Jornada*³³⁸; mientras que el semanario *Zeta de Tijuana*³³⁹ reportó una cifra de 50 mil 490 asesinatos relacionados con el crimen organizado.

En el estado de Michoacán, preámbulo de la estrategia de seguridad, las cifras de asesinatos indicaron que para el 2006 se contabilizaron 1349 homicidios; en 2007 la cifra se elevó a 1484; para 2008 se presentaron un total de 1906; en 2009 se registraron 2 mil 265 crímenes y, finalmente, para el año de 2010 el número ascendió a 2 mil 419 asesinatos, según informes del *Instituto ciudadano de Estudios Sobre Inseguridad (ICESI)*³⁴⁰.

La comunidad de Cherán es una de las 15 localidades que conforman el Estado de Michoacán. Cherán cuenta con 28 mil hectáreas de bosques entre las cuales 20 mil³⁴¹ se explotan de manera indiscriminada por grupos foráneos provenientes de las comunidades de Tanaco, Rancho Seco y Capácuaro.

Cherán se encuentra entre el asedió de las bandas o carteles del narcotráfico y los grupos de talamontes que depredan los bosques de la región. Además de lo anterior, la indiferencia de los tres niveles de gobierno para garantizar la seguridad de los pobladores se ha traducido en violaciones graves de derechos humano, ya sea por acción, omisión o aquiescencia.

c) La autodefensa en Cherán

Durante tres años fueron devastados por la tala clandestina al menos 20 mil hectáreas de bosque en la comunidad de Cherán. En su mayoría, la explotación indiscriminada de los bosques fue realizada por personas externas al territorio que después de talar los arboles incendiaba la zona.

³³⁸ Gustavo Castillo, "Más de 6 mil muertos este año; 41 mil en el sexenio," *La jornada*, no. 9658 (27).

³³⁹ ZETA, "50 mil ejecuciones," *ZETA* 1945, no. 1945 (Julio 11 de 2011), <http://www.zetatijuana.com/2011/07/11/50-mil-ejecuciones/>.

³⁴⁰ ICESI, "Homicidios del orden común total y por cada 100 mil habitantes. Registro ante agencias del ministerio público de las entidades federales,"

http://www.icesi.org.mx/documentos/estadisticas/estadisticasOfi/denuncias_homicidio_1997_2010.pdf.

³⁴¹ Daniela Osorio Cabrera, "La fogata, un símbolo de la resistencia política en Cherán," *La Jornada Michoacán*, no. 2770 (6).

El problema de la tala clandestina fue acompañada por la intromisión de grupos pertenecientes a los carteles de la droga que dominan la región. Los secuestros, los asesinatos y las extorsiones por parte de los narcotraficantes, acompañado de la omisión, acción o aquiescencia del estado mexicano, fueron los detonantes que dieron génesis al movimiento de autodefensa de la población cheranense. El punto de quiebre se suscitó cuando el grupo de tala-montes utilizó para sus fines el manantial *La Cofradía*, el cual abastece a toda la comunidad.

El 15 de abril de 2011 la comunidad decidió atrincherarse y construir barricadas en las cuatro entradas del pueblo. Sobre este proceso, cuentan los niños y las niñas de la primaria Casimiro Leco que “Se acercaba la fiesta de la resurrección y estaban todos los palos para poner el castillo de la fiesta, comenzamos todos lo vecinos a poner palos y a atravesarlos para tapar la carretera...a colocar palos y llantas quemadas.” (v.gr., ANEXO D).

El proceso de autodefensa fue iniciado por las mujeres de la región las cuales, cansadas de los crímenes e injusticias, decidieron perseguir a los grupos de tala-montes que se encontraban en los bosques. Armadas con pirotecnia, lucharon y aprendieron a algunos de los responsables de la reforestación de los bosques. Posteriormente, los sospechosos fueron entregados a las autoridades locales pero no se actuó penalmente en contra de ellos.

Por otra parte, la participación de la iglesia fue activa, su poder de persuasión para alentar el levantamiento de Cherán fue tema constante es las homilías. Adalberto Muños sostiene que “El sacerdote fue una de las personas que estimuló al pueblo. En sus homilías decía que se levantará el pueblo de Cherán[...]Muchas personas mencionan y dicen que el padre fue [quien alentó el levantamiento].”

Durante el proceso de autodefensa se desconoció a los policías y al edil de la comunidad acusándolos de proteger a los delincuentes que asechaban la población. Para resguardar la seguridad, la comunidad se organizó a través de un sistema democrático llamado fogatas³⁴², cerca de 50 o 70 por cada uno de los cuatro pueblos de la comunidad (*Karhakua*, *Parhikutini*, *Jarkutini* y *Ketsikua*). Mediante el sistema de

³⁴² El fuego provocado por la combustión de madera acomodada de forma piramidal fue el símbolo del levantamiento en Cherán. Su utilización en las calles (cocinar, transmitir calor, alumbrar) fungió como mecanismo de sociabilización.

fogatas, además de resguardar y vigilar a la comunidad, se construyeron espacios de socialización y organización asamblearia para la toma de decisiones (*v.gr., Mapa 1*). Al respecto, los niños y las niñas de la primaria Casimiro Leco narran lo ulterior:

“Convivíamos todas las noches y todas las mañanas, haciendo comida y haciendo la cena, yendo a ver como estaban[los compañeros]. Después abrieron la presidencia y todos íbamos cuando había un nuevo aviso, todos iban corriendo para ver que había de nuevo o si había pasado algo en las barricadas, era como una forma de aviso estar participando en las fogatas. Todos cooperaban para ayudarles a los muchachos, nosotros también cooperábamos con ellos. Las señoras grandes iban a reforzar por las noches las salidas a Zamora, Paracho y Nahuatzen.

Así pues, el movimiento de autodefensa³⁴³ de la población de Cherán (2011) se sumaba a la experiencias de la Policía Comunitaria de Guerrero (1995); Ostula (2009); la Guardia Tradicional Seri en Sonora; las guardias tradicionales Yaqui y Maya (Siglo XIX); a las Rondas Campesinas del Perú³⁴⁴ y a la Guardia Tribal de los indígenas Nasa en el Valle del Cauca en Colombia en su búsqueda por la protección de su territorio.

Además de lo anterior, la participación de las juventudes en las comisiones (general, honor y justicia, finanzas, alimentos, educación y cultura, salud, identidad, alimentos, limpieza, agua, fogatas y jóvenes) fue determinante para montar la radio comunitaria que se encargó de informar las decisiones y las actividades a realizar por la asamblea. Radio Fogata funcionó y funciona como un medio alternativo que promueve la participación de la población y que informa sobre las problemáticas que se suscitan al interior de la misma.

Sin embargo, la resistencia de los cheranenses costó el asesinato de 15 comuneros, 5 personas desaparecidas, 13 habitantes secuestrados³⁴⁵ y el desplazamiento de la población en algunas áreas durante tres años de enfrentamientos y emboscadas. La

³⁴³ Es sintomático distinguir entre guardias y policías comunitarias, grupos de autodefensa y paramilitarismo: las primeras son una realidad histórica y son designados por los propios pueblos, las segundas son designadas, algunas veces, por el pueblo pero pueden no formar parte de la estructura del mismo; y las últimas son creadas por los militares, actúan de manera paralela a él para combatir a los pueblos.

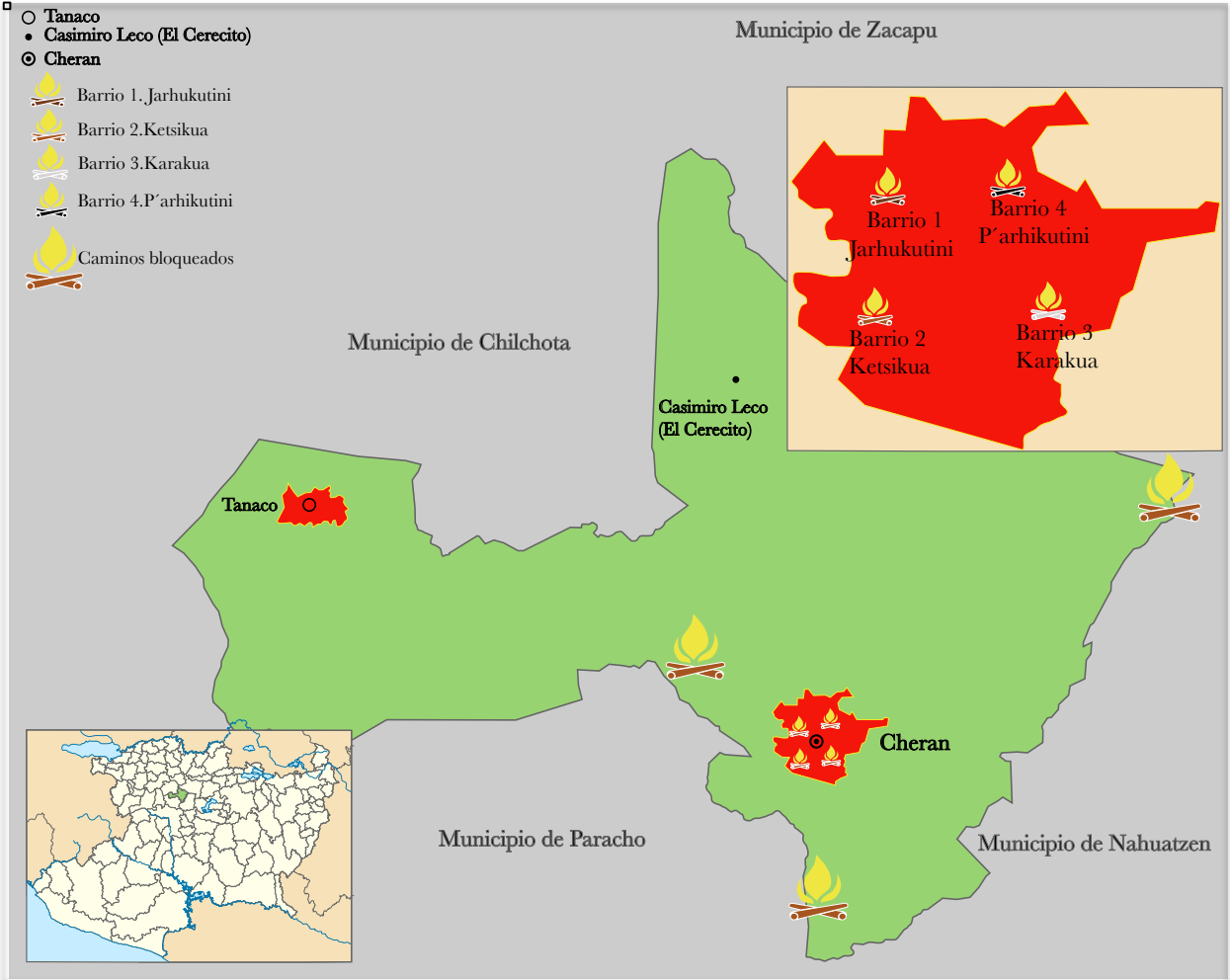
³⁴⁴ Leif Korsbaek, "La ronda campesina en el Perú. Los ciudadanos contra el estado," in *La defensa de los derechos de los pueblos originarios, afroamericanos y migrantes*, ed. José Emilio Rolando Ordoñez (México: UNAM/IIIJ, 2008), 15-40.

³⁴⁵ Francisco Castellanos J., "Cheran: ira y dolor," *Proceso*(17 DE JULIO DE 2012), <http://www.proceso.com.mx/?p=314323>.

manera a través de la cual se organizó la comunidad de Cherán exhibió la falta de seguridad que no estaba brindando y garantizando el estado mexicano.

La autodefensa de los habitantes de Cherán formó parte de una estrategia autónoma que fortaleció la seguridad comunitaria y logró obtener la tranquilidad en la población. Esta es la radiografía de una comunidad autónoma que desde el 15 de abril de 2011 optó por defenderse ante la indiferencia del estado mexicano.

MAPA 1: MUNICIPIO DE CHERAN Y BARRIOS. LOCALIZACION DE LAS FOGATAS



Aclaración al mapa: El presente mapa pretende ubicar las zonas del municipio en las que se construyeron las barricadas (fogatas). En la zona sur del municipio se encuentran los barrios y a su alrededor algunas de las carreteras o caminos bloqueados por la comunidad. También se ubica la localidad de Casimiro Leco (el cerecito) con la que la comunidad de Cherán mantiene conflictos latentes.

d) De las barricadas a la autonomía

La Comisión de honor y justicia integrada por representantes de los cuatro barrios reguló las rondas comunitarias que se encargaban de salvaguardar la seguridad y el orden público. La comisión se ocupó, además, de procurar la justicia mientras que las más de 200 fogatas, como símbolo de su lucha, garantizó la construcción de un gobierno provisional. La toma de decisiones y el carácter asambleario del gobierno provisional fueron fundamentales para la autodefensa de los cheranenses, mientras que la organización mediante fogatas alentó la participación directa de los mismos.

De forma paralela al levantamiento, con siete meses de barricadas, se llevarían a cabo el día 13 de noviembre de 2011 las elecciones estatales en Michoacán. Los cheranenses acordaron cancelar las elecciones en el municipio y no permitir la instalación de las casillas.

Siendo el único municipio en donde no se celebraron elecciones, el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) determinó que los pobladores de Cherán elegirían a sus autoridades mediante *usos y costumbres*. Aunque la legislación estatal no reconoce el derecho a la libre determinación, la decisión del TEPJF se basó en el Convenio 169 de la OIT y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas.

Derivado de lo anterior, el 18 de diciembre de 2011 se llevó a cabo la consulta para determinar la posibilidad de elegir autoridades locales apelando a su derecho a la libre determinación y a través de los usos y costumbres de Cherán. Para dicho ejercicio democrático los resultados registraron un total de 4 mil 844 votos a favor y siete en contra.

Concluidas las gestiones municipales el 31 de diciembre de 2011, el 22 de enero de 2012 se realizaron elecciones para determinar a los integrantes del Consejo Mayor. Por medio de asambleas se eligieron tres representantes por cada uno de los cuatro barrios.

El Consejo Mayor quedó conformado por 11 hombres y una mujer los cuales pueden ser removidos del cargo en virtud de que se considere que no están cumpliendo con sus responsabilidades (*v.gr., Esquema 30*).

La estructura política de Cherán está conformada por la Asamblea del Pueblo, el Consejo Mayor que está integrado por 12 comuneros que representan a los 4 pueblos de la región, 7 Consejos Operativos o Ejecutivos y los grupos de vigilancia y de seguridad.

Finalmente, para las elecciones presidenciales de 2012, el pueblo de Cherán determinó no participar, aunque no se prohibió que la población lo hiciera, mientras no fuera al interior del municipio.

ESQUEMA 30: RESOLUCION ELECTORAL EN CHERAN.

Barrio	Nombre del Barrio	Asamblea de desarrollo	Registro de Asistentes	Consejo Mayor de Gobierno Comunal del Municipio de Cherán, Michoacán de Ocampo	Votos	Inicio y conclusión del cargo
1	Jarhukutini	Escuela Casimiro Leco, ubicada en Calle Morelos Poniente, número 176	521	-Salvador Estrada Castillo → -Salvador Tapia Servin → -J. Trinidad Estrada Aviles →	81 240 164	5 de febrero de 2012- 31 de agosto de 2015
2	Ketsikua	Escuela Secundaria Lázaro Cardenas, con domicilio en Aquiles Serdán, sin número	875	-Jafet Sánchez Robles → -J. Trinidad Niniz Pahuamba → -Gloria Fabián Campos →	392 184 228	5 de febrero de 2012- 31 de agosto de 2015
3	Karakua	Escuela José María Morelos, ubicada en calle Guerrero esquina 18 de Marzo, sin número	987	-Héctor Duran Juárez → -Antonio Duran Velázquez → -José Trinidad Ramírez Tapia →	437 158 226	5 de febrero de 2012- 31 de agosto de 2015
4	P'arhikutini	Escuela Federico Hernández, con domicilio calle Francisco I. Madero, sin número.	1072	-Francisco Fabián Huaraco → -Gabino Bacilio Campos → J. Guadalupe Tehandón Chapina →	160 147 306	5 de febrero de 2012- 31 de agosto de 2015

Aclaración al esquema: Elaboración realizada de acuerdo con la decisión tomada por el Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, con fecha del 8 de febrero de 2012, correspondiente a la celebración de elecciones bajo normas, procedimientos y prácticas tradicionales en el municipio de Cherán.

B. La historia a contrapelo de Chiapas, el EZLN (Las escuelas autónomas zapatistas)

Recuperar la tradición de resistencia de los pueblos vencidos conlleva “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”³⁴⁶, es decir mostrar la otra cara de la historia, la historia de los vencidos y de sus resistencias.

Tres obras que se colocan dentro de esta tradición son *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de sus historia* de Antonio García de León; La trilogía elaborada por Jan de Vos *La paz de dios y del rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821), Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por los madereros tabasqueños, (1822-1949) y Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva lacandona, (1950-2000)*; y, por último, el libro de Andrés Aubry *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. Sobre la otrora obra, Andrés Aubry³⁴⁷ rescata la historia de Chiapas y de sus resistencias siguiendo la tradición crítica de Walter Benjamin y la *larga duración* de Fernand Braudel. Dichas rebeliones merecen una breve puesta en perspectiva histórica.

- *Chiapas en la órbita mesoamericana*

Una de las primeras rebeliones se da en el contexto de sujeción de Chiapas por Mesoamérica. Con el dominio Mexica, en todo Tenochtitlán se cobró tributo dentro de su área de sujeción. Entre los años de 1440 y 1518 se enlistan un total de 260 pueblos tributarios, de los cuales Chiapa, hoy de Corzo, se resistió a pagar (algodón, cacao, pieles de jaguar, ámbar claro, jade, plumas de quetzal, etc.). El sistema-histórico mesoamericano significó la oportunidad hegemónica de Tenochtitlán y congeló a Chiapas es su estatuto periférico a fines del Siglo XV.

³⁴⁶ “No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Y puesto que el documento de cultura no es en sí inmune a la barbarie, no lo es tampoco el proceso de la tradición, a través del cual se pasa de lo uno a lo otro, el materialismo histórico se distancia en la medida de lo posible. Considera que su misión es la de pasar por la historia el cepillo a contrapelo” Walter Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*, trans. H. A. Murena y D. J. Vogelmann, 1 ed. (La Plata: Terramar, 2007), 69.

³⁴⁷ Andrés Aubry, *Chiapas a Contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*, 1 ed. (México: Editorial Contrahistorias/Centros(De Estudios, Información y Documentación) Immanuel Wallerstein, 2005), 3-225.

- *Chiapas en la Conquista*

Durante la conquista, la invasión de occidente y la agresión en contra de Tenochtitlán afectó diversas zonas de Chiapas, pero ésta fue acompañada de una respuesta de resistencia ya rutinaria en contra del enemigo en la zona Zoque y en el Soconusco.

Para el año de 1522 se entrevistaron la máxima autoridad del Señorío de Zinacantán con los vencedores, en la ciudad de Espíritu Santo (Coatzacoalcos), para decidir una acción conjunta en Chiapas, con el adagio “quien es enemigo de mi enemigo es mi amigo” lograron aliarse.

Por lo que Cortés envió a Pedro de Alvarado a Guatemala, (llegando por el Soconusco que se encontraba resistiendo) desde donde sus tropas exploraron e invadieron el oriente de Chiapas (Comitán, Huistán y parte de la Selva Lacandona), y a Luis Marín a Chiapas vía Tabasco y los Zoques.

Después de una carnicería en la ciudad de Chiapa, los Zinantecos, en la semana santa de 1524, auxiliaron a los conquistadores contra Chamula (probablemente para desquitarse de los múltiples ataques a los pozos de sal de Ixtapa y Ats´am). Así los pueblos del actual valle de San Cristóbal, entonces territorio de Chamula, fueron destrozados por Bernal Díaz del Castillo. La resistencia fue tan tenaz que obligó a los españoles a una nueva retirada de cuatro años, hasta la conquista definitiva.

Posteriormente, los Señoríos existentes en la zona fueron pulverizados y convertidos en cacicazgos para borrar la memoria de zoques, lacandones, choles, tzeltales, chujes, mames y qánjob´ales. Para 1528 se fundó la Ciudad Real con apoyo de los zinacantecos; el resto de la población indígena se alzó, durando la resistencia doce años.

- *Chiapas en la Colonia*

Con el arribo de Bartolomé de las Casas y los jóvenes frailes que lo acompañaron, en el siglo XVI se organizó la resistencia eclesial. El prelado y los frailes fueron activistas del *derecho de gentes* que condenaban la encomienda, los hechos de armas y los botines de guerra. Sus actos se orientaron en redactar la *Teología india*, rescatar el *Popol Vuh* y dignificar las lenguas indígenas.

Con la entrada de un nuevo sistema social y del capitalismo temprano, la Colonia, como nueva periferia de la Corona, trajo consigo cambios en la mente de los indios: desde la alteración de la lengua y la manera de pensar, pasando por el cobro de tributo o impuesto personales sobre el tributo colectivo, llegando a la transformación de la vestimenta con la finalidad de identificar a los tributarios, hasta la prohibición de acercarse a los sitios antiguos para evitar reactivar la memoria y resistencia. Por otro lado, se obligó transitar de la escritura vernácula a la estructura alfabética de occidente lo que causó la des-alfabetización de la población y, por ende, la desvalorización y satanización de los pocos documentos producidos por los indios.

Con los cambios anteriores, también se dividió la Ciudad de Chiapa en dos partes: Chiapa de indios y Chiapa de Españoles. Estos procesos causaron la muerte de los indios, la población comenzó a sucumbir por epidemias, maltrato caciquil, deportaciones masivas, repartimientos, represión y el trabajo rudo al que eran sometidos.

Sin embargo, la dominación y opresión en la colonia fue seguida de tres sublevaciones:

1. La rebelión de Tuxtla. Transcurrió en mayo de 1693, un acto de los zoques desarmados. 4, 000 personas participaron con discursos políticos y protestas. Finalizó con la masacre de los insurrectos: descuartizados, ahorcados, deportados y presos.
2. La segunda fue en Guatemala en el año de 1701 y se prolongó hasta Chiapas. Los actores fueron pluriétnicos y fue causada por el desbarajuste colonial de la guerra entre Habsburgo vs Borbones, la ingobernabilidad y los fraudes de las autoridades coloniales. Se convocó a rebelarse en cada pueblo y se registró la primer huelga en la zona.
3. La rebelión de Cancuc. Se gestó en 1701 y comenzó en 1702. Organizada por un ejercito rebelde que tenía por consigna "Ya no hay tributos, ni rey, ni obispo, ni alcalde mayor". Fue una guerra marcada por la crueldad, con indios castigados, ejecutados y deportados.

Otra de las rebeliones fue la llamada guerra Chol, las pugnas entre los bandos conquistadores y la obstinación de los indios hicieron que la guerra durara hasta el año

de 1697, cerca de 162 años. Estas guerras fueron incesantes y marcaron la extinción de los lacandones. Resultado de estas rebeliones fue que la colonización se retrasó en esas zonas casi dos siglos (1624-1697).

En el año de 1737 el cura de Palenque, Padre Antonio Solís, encontró algunos vestigios que a la postre fueron identificados como «la ciudad de los antiguos mayas». Para 1784 el funcionario chiapaneco comisionado por la Audiencia de Guatemala, Joseph Calderón, hace el primer reconocimiento de las ruinas y, al percatarse que el hallazgo era susceptible de reactivar la conciencia rebelde, decide guardarlas confidencialmente. En correspondencia con autoridades superiores se indica que el mismo Calderón tuvo que apaciguar tres sublevaciones indígenas.

- *Chiapas en la Independencia*

Durante el proceso de independencia, Chiapas aún no formaba parte del territorio nacional. Fue hasta el años de 1824, mediante un plebiscito, que la provincia perteneciente a la Capitanía General de Guatemala pasa a conformar un Estado más de México. Contraría a la versión oficial, la culminación de la independencia fue declarada un mes antes en algunas zonas de Chiapas: 28 de agosto de 1821 en Comitán; Ciudad Real a inicios de septiembre y Tuxtla el 4 de septiembre. El proceso de insurgencia e independencia puede dividirse de la siguiente manera:

1. 1813-1821. La insurgencia en Chiapas comienza en abril de 1813, Mariano Matamoros se acerca a Tonalá y la toma. Posteriormente, comienzan a circular por Chiapas proclamas y pliegos cerrados. Algunos de los actores que participaron en esta etapa inicial fueron:
 - Los clérigos. Principalmente la influencia del español diocesano Don Francisco Polanco y sus ideales rebeldes.
 - Las clases políticas que se encontraban divididas y que decidieron evacuar a sus familias rumbo a España.
 - Los militares que se hallaban en crisis financiera.
 - Nuevos actores: indios, mulatos, artesanos, condes, etc.

- Las clases populares tales como sirvientes y peones. La primera huelga de trabajadores en Chiapas fue realizada por los albañiles de las obras de la catedral logrando contagiar al personal del hospital.
2. El grito ocurrió el 27 de agosto de 1821 en Comitán y el 28 del mismo mes se firma la independencia.
- *Chiapas en el Primer Imperio y en la Federación*

Colocados en los albores del primer imperio del México independiente, Iturbide intentó incorporar a Chiapas al territorio mexicano pero dicha empresa fue frustrada por la disolución de la Junta Suprema Provisional. Posterior a la caída del imperio, se presentan cuatro opciones o alternativas para Chiapas:

1. Ser parte de Guatemala.
2. Ser una nueva provincia de Centro América.
3. Anexarse a Tabasco, Oaxaca o Yucatán.
4. O ser un Estado más de México.

La última opción fue la elegida. Sin embargo el triunfo de independencia y la incorporación de Chiapas al Estado mexicano no significó el triunfo de los indígenas sino simplemente el cambio de amos. Siguieron silenciados, abandonados y olvidados. Jan de Vos³⁴⁸ caracteriza la historia de la Selva Lacandona, entre los años que van de 1822 a 1980, como un enfrentamiento entre conquistadores y pobladores autóctonos. Esta vez los conquistadores serán los madereros provenientes de Tabasco y los agraviados los arboles, pinos, cedros y caobas de la región. Una segunda etapa que va de 1980 a 1895 está caracterizada por la entrada a escena de tres compañías madereras en la zona selvática.

- *Chiapas en la Revolución Mexicana*

³⁴⁸ Jan de Vos, *Oro Verde. La Conquista de la Selva Lacandona por lo madereros tabasqueños 1822-1949*, 2 reimpresión ed. (México: FCE/Gobierno del Estado de Tabasco/Instituto de Cultura de Tabasco, 1996), 9-13.

Situándonos en la revolución mexicana y aún con las posiciones adversas que sostienen que dicho proceso no llegó a Chiapas, las fuentes orales de Aubry refieren que «sí entró pero no pego». Los principales actores fueron:

1. Pajaritos. Liderados por Jacinto Pérez Ch'ixtot y conformado por indígenas de Los Altos.
2. Constitucionalistas. Dirigidos por personajes foráneos.
3. Mapaches. Fueron quienes ganaron la revolución, se hacían llamar “villistas”
4. Pinedistas. Chiapanecos de los altos los cuales tomaron el epíteto de su líder Alberto Pineda Ogarrío. Ellos fueron dueños de las fincas.
5. Zapatistas. Sin peso en el estado pero con una nimia influencia en el Soconusco y en los bordes de Oaxaca y Tabasco.

A pesar del reparto de 300 mil hectáreas a campesinos, la construcción de escuelas rurales y las conquistas revolucionarias plasmadas en la constitución la constante que prevaleció fue el dominio de los finqueros sobre los mozos acasillados o de temporada, de mayoría indígena.

- *Chiapas en el México Contemporáneo*

Los años venideros estuvieron caracterizados por el olvido, represión, asesinatos, encarcelamientos, desapariciones, apropiación de tierras comunales, desplazamientos poblacionales y por la violación de derechos humanos y colectivos de los indígenas mayas. Algunas vejaciones suscitadas son las siguientes:

1. La adopción de la política indigenista, la aculturación y la asimilación como política oficial diseñada por mestizos hacia indígenas.
2. La política del crimen. López Mateos promulgó la *Marcha al mar* que consistió en la deportación de indígenas yaquis sin tierra a Yucatán y Tapachula; Echeverría abrió la Selva Lacandona y secuestro los Montes Azules en provecho de algunos lacandones expropiando a miles de choles y tzeltales; López Portillo militarizó Chiapas en 1977 y presencié la masacre tzeltal de Guolochán; De la Madrid deportó a inocentes indígenas de Chiapas al presidio de Islas Marías. Durante el mandato de Salinas ocurrió la masacre del mercado de Ocosingo en

1994 y la contrarreforma del artículo 27 (apertura al mercado del ejido y de las tierras comunales) y con Zedillo acaeció la masacre de Acteal.

3. Chiapas, tierra rica, pueblo pobre. Alza general de los precios; 200 mil hectáreas inundadas por las presas; la ausencia de energía eléctrica y de servicios básicos (agua y drenaje); PEMEX arruinó tierras de cultivo y, por último, Chiapas se queda sin industria.

Si bien el zapatismo había nacido como movimiento guerrillero el 17 de noviembre de 1983, el 1 de Enero de 1994 el EZLN coreó el digno “HOY DECIMOS ¡BASTA!” se puede señalar que su historia se encuentra enraizada en una retahíla de rebeliones y resistencias. Así pues, ellos mismos lo manifestaron en la *Primera Declaración de la Selva Lacandona*:

“Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin inmortales que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos.”³⁴⁹

a) Causas y factores de la rebelión zapatista en Chiapas.

Si bien los datos estadísticos aportan información sobre las condiciones demográficas, socio-culturales, económicas, políticas, etc., del estado de Chiapas, los factores

³⁴⁹ Comandancia General del EZLN, "Primera Declaración de la Selva Lacandona," in *EZLN: documentos y comunicados 1: 1 de enero/8 de agosto de 1994*, ed. Antonio Gracia de León-Carlos Monsiváis-Elena Poniatowska (México: Era, 1994).

estructurales e históricos contribuyen a identificar los hechos y procesos que sentaron las bases de la rebelión zapatista.

Retomando el artículo escrito por Pablo Gonzáles Casanova³⁵⁰ en el periódico *La Jornada* en el año de 1995 podemos reparar en las ocho causas que fueron determinantes para la rebelión indígena y campesina chiapaneca.

Primeramente, como se señaló en el apartado anterior, los pueblos mayas del sur se han caracterizado por resistir y revelarse contra la violencia que intenta destruir la dignidad, la identidad, la personalidad de los hombre y mujeres que habitan en las comunidades chiapanecas. La explotación de sus tierras y de ellos mismo han sido los detonantes de sus rebeliones.

Por otro lado, la crisis de la hacienda tradicional durante el siglo pasado significó el vaivén de los peones que laboraban ahí. En los años treinta la crisis de los latifundios cafetaleros obligo a los jornaleros a huir a otras regiones. En los años cincuenta se suscitó la liberación de los trabajadores de las haciendas ganaderas. No obstante, en los ochentas la producción de electricidad y petróleo representó el retorno de los peones a dichas áreas, aunque un gran número se instaló en la selva. De los Tzeltales, tzotziles, tojolabales, zoques y mestizos asentados en la selva surgió una identidad de etnias oprimidas con respecto a los ganaderos, finqueros, etc.

La tercera causa consiste en la influencia de la pastoral y la iglesia. La II Conferencia Episcopal de Medellín³⁵¹ y la Teología de la Liberación³⁵² condujeron a interpretar los textos bíblicos desde la realidad de los condenados de la tierra. La liberación de los pueblos mayas fue yuxtapuesta a la liberación de los judíos relatada en el Éxodo.

³⁵⁰ Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*: 265-88.

³⁵¹ En el año de 1968 se realizó la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia. La reunión determinó la necesidad de transformar la situación de América Latina y de la propia pastoral, de condiciones menos humanas a condiciones más humanas “[...]el remotarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura” (Introducción, No 6).

³⁵² El término de Teología de la liberación es acuñado por Gustavo Gutiérrez en 1971 en su libro *Teología de la liberación perspectivas*. En dicho texto se señala que la misión de la iglesia en latinoamerica es la realidad de los pobres y la escencia de las sagradas escrituras y el ejemplo de Jesús. La Teología de la Liberación se dio en tres etapas: 1. Gestación (1962-1968); 2. Génesis (1969-1971) y Crecimiento (1972-1979) Algunos de sus representantes fueron: Ignacio de Ellacuría, Gustavo Gutiérrez, Oscar Arnulfo Romero, Camilo Torres Restrepo y Jon Sóbrino. En México sobresalen los padres: Samuel Ruiz García, Bartolomé Carrasco, Sergio Méndez Arceo, Raúl Vera y Miguel Concha Malo.

Además, las formas de organización y el trabajo de educación derivados de la fe católica, significó un cambio fundamental para los pueblos indios de Chiapas.

Por otra parte, los estudiantes y líderes del 68 representaron la renovación de las organizaciones de izquierda. La mayoría de los líderes del 68 compartían la idea de luchar por la democracia, los que decidieron unirse a los movimientos campesinos del país comprendieron que la lucha por la democracia partía necesariamente de las autonomías y los derechos de los pueblos indios y de los pobres no indios.

La quinta causa corresponde a lo que Casanova titula como “menos tierras para menos pobres”. En 1971 por decreto presidencial se entregó media selva a la etnia lacandona. Los lacandones, etnia casi extinta, fueron los virtuales beneficiarios de la expropiación de la selva. La Compañía Forestal Lacandona, S. A. fue la verdadera beneficiaria en virtud de que a la postre se firmó un contrato con los supuestos dueños.

La selva se volvió monopolio de la compañía y, por ende, facultada para expulsar a todo intruso que pretendiera instalarse en ella. Con la construcción de presas en la región chiapanecas 100 mil personas tuvieron que emigrar; la explotación del petróleo inutilizó extensiones de tierra y propicio la salida de 50.000 habitantes; Con la crisis de finales de los setentas fueron cesados 200.000 peones que se habían trasladado al sector petrolero; finalmente, con la explosión de volcán Chichonal se reubicaron cerca de 20.000 pobladores y se inutilizó 70.000 hectáreas de tierra.

En el decreto presidencial se concedieron 614321 hectáreas a 66 comuneros lacandones, esta medida relegó los tramites, resoluciones y dotaciones que por años otros pueblos venían esperando.

Además del despojo de la tierra y el desplazamiento de los habitantes, el crecimiento de la población en el ámbito rural y la falta de apoyos económicos, se sumaba la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC-NAFTA) y con él la reforma del artículo 27 Constitucional que, a grandes rasgos, facilitaba la privatización de las tierras ejidales y comunales.

La reforma al artículo 27 significó la apertura al mercado de las tierras de propiedad social (comunales y ejidales), el fin de todo reparto agrario y la aparición del neo-latifundismo

Otra de las causas fue la politización de los “pueblos indígenas”. El paternalismo, clientelismo, caciquismo, populismo, autoritarismo, sectarismo, etc., han sido las prerrogativas que prevalecen en el sistema político chiapaneco. Las organizaciones de clase o étnicas se han desencantado de la opción electoral en la región y como corolario han optado por auto-organizarse.

La séptima causa es la concerniente a la violencia y la ley. En el régimen oligárquico y racista de Chiapas la violencia institucional es la ley. Quien obtenga el poder tienen la posibilidad de violar la ley agraria, laboral y electoral. Casanova trae a colación lo que llama las “estadísticas del terror” entre los años de 1974 a 1987: se cuentan 982 líderes asesinados tan sólo en una parte de la región indígena de Chiapas; 1,084 campesinos detenidos sin bases legales; 379 heridos de gravedad; 505 secuestros o torturados; 334 desaparecidos; 38 mujeres violadas; miles de expulsados de sus casas y sus tierras, 89 pobladores que sufrieron quemaduras de sus casas y cultivos.

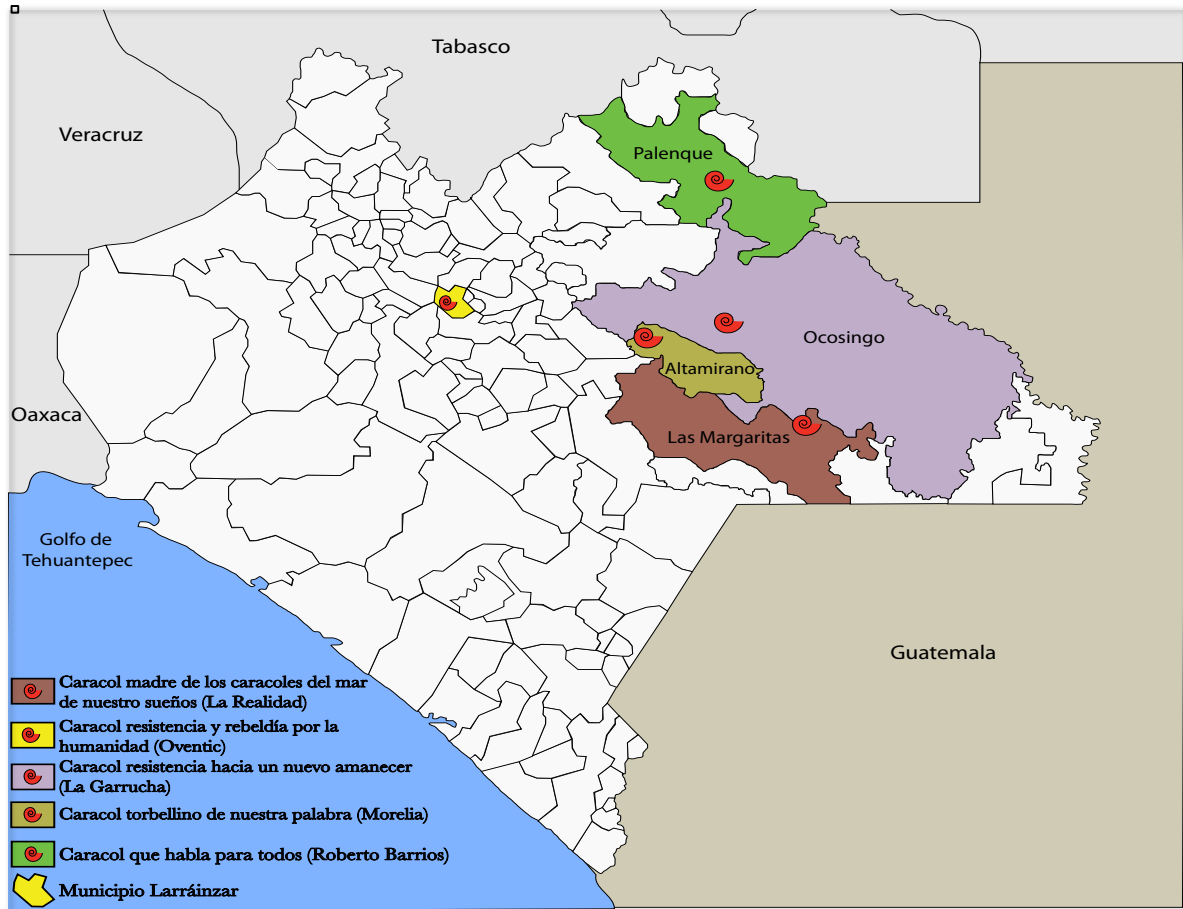
La última causa es la violencia negociada con pérdidas y ganancias. La violencia ha sido colectiva o individual y también las negociaciones. Según la política de costos-beneficios se tiende a administrar la violencia y las negociaciones.

Esta es la radiografía que prevaleció y prevalece en el estado de Chiapas, las ocho causas incidieron en el levantamiento zapatista de 1994.

b) Lo político en las comunidades autónomas zapatistas.

Desde agosto de 2003 los *Caracoles* zapatistas reemplazaron los centros políticos-culturales llamados *Aguascalientes*. Los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) fueron construidos en diciembre de 1994 y se encargaban de generar políticas sociales y proyectos productivos en su región. (*v.gr., Mapa 2*).

MAPA 2: UBICACIÓN GEOGRAFICA DE LOS CARACOLES ZAPATISTAS



Aclaración al mapa: en el presente mapa se ubican los caracoles zapatistas con respecto a la división oficial del Estado de Chiapas. Los cinco caracoles corresponde a las figuras superpuestas en cada municipio (Palenque, Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas y San Andrés Larráinzar).

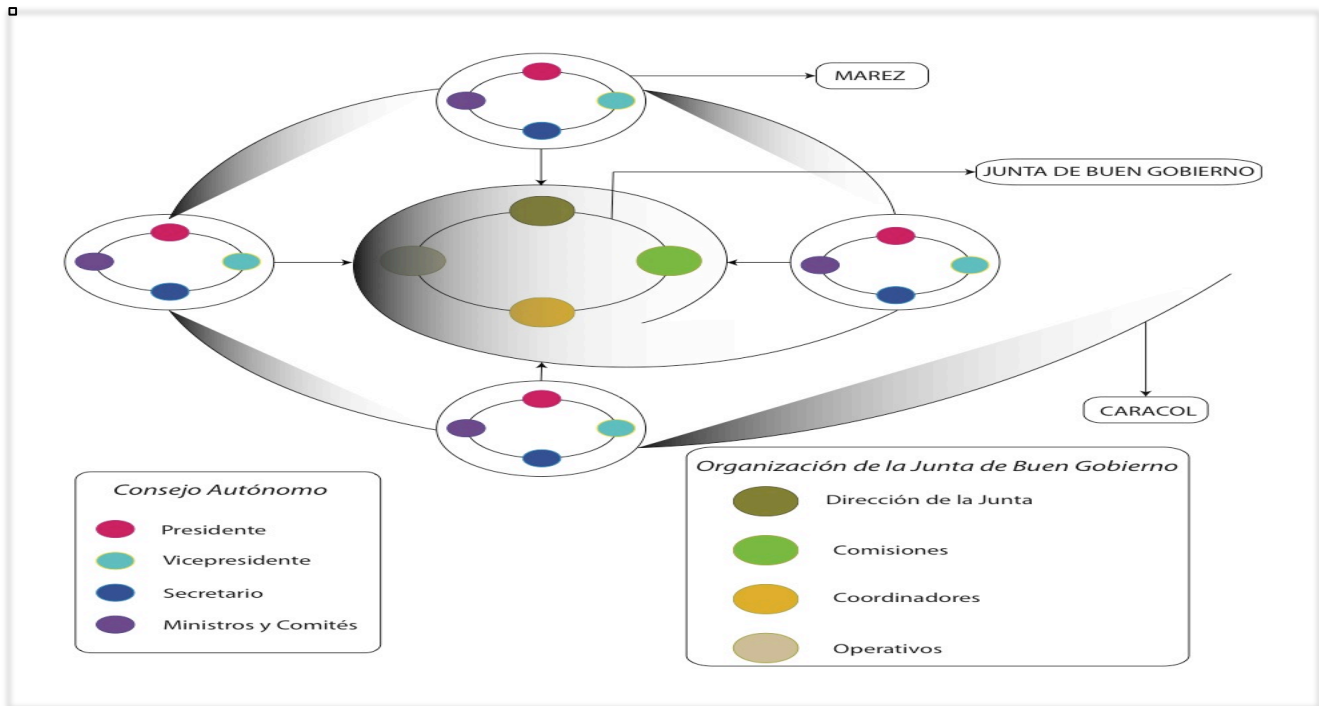
Los caracoles es el nombre del territorio zapatista integrado por diversos MAREZ. Los cinco caracoles tienen, cada una, Juntas de Buen Gobierno (JBG) integradas por representantes elegidos por mujeres, hombres y niños de la comunidad. Las Juntas de Buen Gobierno se conforman por uno o dos delegados de cada MAREZ. Estas JBG están encargadas de la gestión política de los proyectos agroecológicos, económicos, educativos y de salud. Las JBG se organizan en cuatro instancias:

1. La dirección de la junta de Buen Gobierno. Toma decisiones generales para la JBG, destina recursos para cada uno de los MAREZ, promueve proyectos, atiende asuntos urgentes, establece relaciones con instancias externas o internas y recibe a los visitantes en cada caracol.

2. Dirección. Está conformada por uno o dos representantes de cada municipio, el cargo tiene duración de una semana y se conforma según el principio de rotación de cargos.
3. Las comisiones. Por lo regular se pueden conformar por las comisiones de vigilancia, educación, comercialización, producción, salud y justicia. Estas comisiones son elegidas por la comunidad
4. Coordinadores. Se encargan de la salud y de la educación de cada JBG.

Cada municipio contempla en su interior un Consejo Autónomo elegido a través de la asamblea. Los Consejos Autónomos se integran, generalmente, por un presidente, vicepresidente, secretario, ministro de justicia, ministro de asuntos agrario, comité de salud, comité de educación y el encargado del registro civil (v.gr., Esquema 31).

ESQUEMA 31: ORGNIZACION POLITICA EN UN CARACOL ZAPATISTA



Aclaración al esquema: El esquema pretende explicar la organización política de un caracol zapatista. La organización comienza con el Caracol que está integrado por Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas los cuales confluyen con su correspondiente Junta de Buen Gobierno. Los Consejos Autónomos de los MAREZ se organizan mediante un presidente, vicepresidente, secretario y ministro y comités que se rotan en los cargos. Las JBG se organizan a través de la dirección de la junta, comisiones, coordinadores y operativos.

En la *Otra política* se practica la supresión de sueldos, la rotación de los cargos de autoridad, la participación planeada y programada de mujeres y jóvenes, rendición de cuentas, vigilancia permanente, entre otros aspectos.

Los principios prácticos del ejercicio del *Otro gobierno* que guían la experiencia zapatista, tal como lo expuso Roel miembro de la Junta del Buen Gobierno “Hacia al esperanza”, del Caracol uno, Madre de los Caracoles del Mar de nuestro sueño, ubicado en la Realidad, Chiapas, en el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo³⁵³, se plasman en siete sencillas consignas.

1. Obedecer y no mandar
2. Representar y no suplantar
3. Construir y no destruir
4. Unir y no dividir
5. Servir y no servirse
6. Bajar y no subir
7. Proponer y no imponer.

La estructura autónoma zapatista está conformada por cinco caracoles: Madre de los Caracoles del Mar de Nuestros Sueños con cuatro MAREZ; Resistencia y rebeldía por la humanidad con siete MAREZ; Torbellino de Nuestras Palabras con tres MAREZ; Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer con cuatro MAREZ y, por último, el caracol Que Habla para Todos cuenta con siete MAREZ (*v.gr., Esquema 32*).

c) La experiencia pedagógica en las comunidades autónomas zapatistas.

La intervención de los pueblos indios de Chiapas en lo concerniente a la política educacional tiene una trayectoria histórica que se remonta al año de 1799 en la que se contabilizaban 32 escuelas de corte autonómico. Para los años sesentas del siglo pasado muchas comunidades pagaban a profesores particulares, antes de que los profesores del Instituto Nacional Indigenista entraran a las mismas. Entre los años de 1973-1974, años en los que fue creada la Dirección General de Educación Indígena,

³⁵³ Discurso de Roel, "Intervenciones de las Juntas de Buen Gobierno en el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo," *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* 8(2007): 10.

los pueblos mostraron un claro rechazo hacia los profesores bilingües que llegaban a las comunidades.

El Congreso Indígena de 1974 que se realizó en San Cristóbal de las Casas, Chiapas impulsó cuatro propuestas que versaban en lo relativo al comercio, tierra, salud y educación. Algunos acuerdos establecidos referentes a la educación apelaban a la preparación de profesores indígenas que enseñaran la lengua indígena y las costumbres; que respetaran a las comunidades; que enseñaran sus derechos como ciudadanos; que no fueran comerciantes ni alcohólicos; la existencia de comités que vigilaran la actuación de los maestros; que instruyeran partiendo de las necesidades de las comunidades, etc.

Para el año de 1993 los promotores o maestros deciden adherirse a la organización zapatista. Posteriormente, durante el año de 1994, el EZLN decide mantener relación con organizaciones internacionales y nacionales en lo alusivo a la promoción de la educación en las comunidades mayas.

Producto de lo otrora mencionado, la profundización de la autonomía se concreta con el rompimiento en lo alusivo a los promotores del Distrito Federal e internacionales, por lo que el EZLN decide inclinarse por modelos híbridos surgidos de la vinculación con dichos promotores.

Por otra parte, a raíz del incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés los zapatistas deciden apropiarse de la educación. Por lo que la escuela autónoma zapatista apelará por un proyecto de sociedad diferente al nacional y se caracterizara por su negativa a permanecer neutral puesto que es un proyecto político.

La educación autónoma zapatistas está orientada a responder a las necesidades sociales de las propias comunidades. Así pues, la educación autónoma articula el aprendizaje desde el contexto de los pueblos y se dirige a difundir la importancia de la misma, una suerte de socialización política.

Ejemplo de la socialización política, es la estrofa tres del Himno Zapatista que se entona en las aulas de las escuelas autónomas: Nuestro pueblo dice ya, acabar la explotación/ nuestra historia dice ya, lucha de liberación.

Contraria a la educación oficial de corte indigenista, centralizada e integracionista, la educación zapatista se construye a partir de las demandas e ideas de la propia comunidad y tiene como eje rector, según los propios promotores, “compartir [y] aprender entre todos”³⁵⁴

La educación zapatista se caracteriza por ser heterogénea dado que los proyectos educativos de un caracol no se reproducen en los otros, tampoco de consejo a consejo, ni de municipio autónomo a otro.

La forma de proceder de las autoridades comunitarias y de los educadores se desprende de los sistemas de cargos políticos y religiosos, en virtud de que participan mediante la rotación de roles. Así también, la comunidad se organiza a través de asambleas para tomar decisiones sobre la educación de sus hijos.

Se tiene entonces que la educación zapatista acoge la tarea de “[...]aprender a saber, comprender, enfrentar los problemas, identificarlos y aprender a resolverlos aun si se presentan de improviso. [...] es un aprendizaje, desde el aula de la democracia y de la autonomía[...]

Ejemplo de ello es la escuela autónoma Zapatista Semillita del Sol la cual se encuentra organizada en tres niveles:

1. El primer nivel. Los niños y niñas aprenden a escribir y dibujar
2. El segundo nivel. Entender las demandas zapatistas
3. Tercer nivel. El manejo de textos, comunicados, denuncias, estrategias del gobierno, la situación de la lucha y la construcción de la propia autonomía

Es sintomático señalar que, como se observa, la educación autónoma está apuntalada a la realidad y demandas del propio pueblo zapatista. Bruno Baronnet refiere que:

“La principal ventaja que los pueblo rebeldes consideran acerca de la autonomía escolar en su capacidad de (re)valorizar los conocimientos, generales, prácticos y éticos que estiman útiles , necesarios o prioritarios para fortalecer su identidad y su dignidad como miembros de un pueblo campesino indígena, mexicano y zapatista”³⁵⁶

³⁵⁴ Hermann Bellinghausen, "Exponen zapatistas su modelo educativo," *La jornada*, no. 26 (9331): 20.

³⁵⁵ Andrés Aubry, "La experiencia zapatista: un testimonio," *La Jornada* 15 años de Ojarasca, no. 90 (Octubre 2004).

³⁵⁶ Bruno Baronnet, "Entre el cargo comunitario y el compromiso zapatista. Los promotores de educación autónoma en la zona selva Tseltal," in *Luchas "muy Otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, ed. Mariana Mora Bruno Baronet, Richard Stahler-Sholk (México: UAM-Xochumilco, CIESAS, , 2011), 208.

Los planes de trabajo se desarrollan por zonas en las que se crean comisiones que determinan el plan de estudios que posteriormente será puesto en práctica y en aprobación.

Cada municipio autónomo tiene su comisión la cual "Se encarga de vigilar a los delegados de educación, que aprenden a ser promotores, visita las comunidades y las escuelas, y hace con la JBJ (Juntas de Buen Gobierno) los cursos (para que) los promotores sigan aprendiendo"³⁵⁷

Por otra parte, la Asamblea del pueblo funge como instancia que selecciona, ratifica, mantiene, evalúa y vigila a los promotores (no existe el profesor de la escuela bancaria). Por tanto, los contenidos educativos y la propia educación recaen en el pueblo.

Otras características de la educación zapatista radican en que:

1. No se manejan calificaciones pero se hacen evaluaciones (se explica como va el niño o la niña)
2. No hay edad fija para ir a la escuela (los adultos pueden entrar)
3. Se mantiene la idea de que los niños y las niñas van a la escuela "para servir al pueblo,[y] no para ir a trabajar luego al capitalismo"

Según las declaraciones públicas de los Consejos Autónomos (2005-2007), recuperadas por Bruno Baronnet, el número aproximado de escuelas es de 500, el número de alumnos oscila entre los 16 mil y el número de promotores corresponde a cerca de 1300 en los cinco caracoles zapatistas(v.gr., *Esquema 32*).

³⁵⁷ Hermann Bellinghausen, "La enseñanza zapatista fomenta el rescate de las tradiciones y la riqueza lingüística," *La Jornada*(17 de abril de 2005), <http://www.jornada.unam.mx/2005/04/17/index.php?section=politica&article=018n1pol>.

Esquema 32. CARACOLES ZAPATISTAS Y NUMERO APROXIMADO DE ESCUELAS, ALUMNOS Y PROFESORES CORRESPONDIENTES A SUS SISTEMAS DE EDUCACION AUTONOMAS

Número de Caracol	Nombre del Caracol	Aguascalientes Anterior	Localización o Zona	Junta de Buen Gobierno	Pueblo o Etnia	Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas	Aternativas o Experiencias Autónomicas	Número aproximado de escuelas, alumnos y promotores. ⁶
Caracol I ¹	Caracol madre de los caracoles del mar de nuestro sueños	La Realidad	Zona fronteriza a Guatemala	Hacia la esperanza	Tojolabales, Tzeltales y Mames	General Emiliano Zapata, San Pedro de Michoacán, Libertad de los Pueblos Mayas y Tierra y Libertad	-Primer hospital "La primera esperanza de los sin rostro de Pedro" -Se organizó por primera vez la educación zapatista en 1997. Para 2004 contaba con 42 escuelas comunitarias.	50 escuelas 150 promotores 1,800 alumnos
Caracol II ²	Caracol resistencia y rebeldía por la humanidad	Oventic	Los Altos	Corazón Céntrico de los Zapatistas delante del mundo	Tzotziles	San Andrés Sacamch' en de los Pobres, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, 16 de Febrero, San Juan Apostol Cancuc, 17 de noviembre, Lucio Cabañas y Comandante Ramona. ⁶	-El caracol zapatista más grande en edificaciones (cooperativas, edificios autónomicos y de la junta de buen gobierno, clínica, dormitorio y auditorios). -Primera secundaria de los pueblos zapatistas (SERAZLIN)	60 escuelas 300 promotores 3,300 alumnos
Caracol III ³	Caracol resistencia hacia un nuevo amanecer	La Garrucha	Selva Tzeltal	El camino de futuro	Tzeltales	Francisco Gómez, San Manuel, Francisco Villa y Ricardo Flores Magón	-El primer café-internet Cyber pozol. Cuenta la tienda-café-tería internet-comedor Smalíyel. -Cuenta con centro de salud, clínica y laboratorio -Tiene su Centro de capacitación de educación.	120 escuelas 200 promotores 4,000 alumnos
Caracol IV ⁴	Caracol torbellino de nuestra palabra	Morelia	Tzotz Choj. Ejido Morelia Altamirano	Corazón del arcoiris de la esperanza	Tzeltales, Tzotziles y Tojolabales	17 de noviembre, Primero de enero Ernesto Ché Guevara, Olga Isabel, Lucio Cabañas, Miguel Hidalgo y Vicente Guerrero	-Cuenta con una editorial "Ediciones Autónomas en Rebeldía" -Cuenta con el Centro de Comercio Nuevo Amanecer del Arco Iris y con el programa educativo "Organización para la nueva educación autónoma indígena por la Paz y la Humanidad"	120 escuelas 300 delegados 3,000 alumnos
Caracol V ⁵	Caracol que habla para todos	Roberto Barrios	Zona norte de Chiapas Cerca de Palenque	Nueva semilla que va a producir	Choles, Zoques y Tzeltales	Vicente Gerremo, Del Trabajo, El campesino, la dignidad, La Paz, Benito Juárez, Francisco Villa II, Akabahná, Ruben Jaramillo. ⁶	-Promueven la utilización de insecticidas y abono orgánicos la agroecología. Cuentan con el Programa de promotores "Semilla del Sol" Se imparten en la escuela las materias de: matemáticas, lenguas, historia, medio ambiente e integración. Zona de vidcastas y de la Radio Insurgente	160 escuelas 350 promotores 4,000 alumnos

Fuentes:-

- 1 Ramírez, Gloria Munoz. "Chiapas La Resistencia. Caracol I. La Realidad. Domingo 19 De Septiembre De 2004." La Jornada Suplemento especial de aniversario, no. 7208 (21).
- 2 Ramírez, Gloria Munoz. "Chiapas La Resistencia. Caracol II. Oventic. Domingo 19 De Septiembre De 2004." La Jornada Suplemento especial de aniversario, no. 7208 (21).
- 3 Ramírez, Gloria Munoz. "Chiapas La Resistencia. Caracol III. La Garrucha. Domingo 19 De Septiembre De 2004." La Jornada Suplemento especial de aniversario, no. 7208 (21).
- 4 Ramírez, Gloria Munoz. "Chiapas La Resistencia. Caracol IV. Morelia. Domingo 19 De Septiembre De 2004." La Jornada Suplemento especial de aniversario, no. 7208 (21).
- 5 Ramírez, Gloria Munoz. "Chiapas La Resistencia. Caracol V. Roberto Barrios. Domingo 19 De Septiembre De 2004." La Jornada Suplemento especial de aniversario, no. 7208 (21).
- 6 Baronet, Bruno. "Autonomía Y Educación Indígena: Las Escuelas Zapatistas De Las Cañadas De La Selva Lacandona De Chiapas, México." El Colegio de México A.C.-Université Sorbonne Nouvelle Paris III, 2009. 211, 212.

C. EL MUNICIPIO DE SULIAA´ (Radio Ñomndaa en Xochistlahuaca)

La experiencia autonómica analizada en el presente apartado se localiza en la Costa Chica de Guerrero. Guerrero está dividido en siete regiones: Costa Grande, Centro, Norte, La Montaña, Tierra Caliente, Acapulco y la Costa Chica. Todas estas regiones distan de diversos tipos de climas y características socioeconómicas-políticas.

Xochistlahuaca se localiza en la Costa Chica, una región que colinda con el Estado de Oaxaca y con los municipios guerrerenses de Tlacoachistlahuaca y Ometepec. Posee un clima subhúmedo. Sus principales actividades son la agricultura y la ganadería. El maíz, el frijol, el tamarindo, el amaranto, el chile y la producción de jamaica son algunas de las actividades agrícolas más significativas. La producción de ganado bovino, porcino y gallináceo son las más destacadas dentro del sector primario.

El 65% del territorio del Municipio se sitúa entre montañas, siendo Cerro Verde y el Cerro del Agua las más importantes elevaciones. Santa Catarina es el nombre del río más caudaloso, éste divide a Xochistlahuaca del Estado de Oaxaca. El Municipio cuenta con 103 comunidades, siendo Arrollo Grande, Guadalupe Victoria, Los Lirios y El Carmen las más extensas.

La población de Xochistlahuaca tiene uno de los niveles socioeconómicos más bajos, se encuentran en el cuarto lugar a nivel estatal y en el dieciseisavo a nivel nacional de marginación. Según datos de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) detallados en el Informe Anual Sobre la Situación de la Pobreza y Rezago Social, Xochistlahuaca contaba en el año 2010 con 28, 089 habitantes los cuales representaban el 0.8 % de la población total del Estado de Guerrero, éste último tenía una población total de 3, 338 768 en el mismo año.

POBLACION TOTAL GUERRERO-XOCHISTLAHUACA 2010					
Municipio	Población total	Hombres	%	Mujeres	%
Guerrero	3, 388, 768	1, 645, 561	48. 5	1, 743, 207	51. 5
Xochistlahuaca	28, 089	13, 646	48. 5	14, 443	51. 5

La población total de indígenas en Xochistlahuaca ascendía a una cifra de 21, 575, representando el 91.7 de la población total del municipio durante el año 2005. De ese total el 86 %, 18 529, eran hablantes de amuzgo; 1243 del mixteco; y solamente 18 del náhuatl. Como se verá en la siguiente tabla, la población amuzga representa el tercer lugar de hablantes a nivel estatal, pero en Xochistlahuaca ocupan el primer lugar.

POBLACION TOTAL DE INDIGENAS EN EL ESTADO DE GUERRERO 2005							
Lengua	Total	Habla español		No habla español		No especificado	
		Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Total	36 7110	12 4645	109187	49391	75791	3301	4795
Náhuatl	136681	52150	48539	11917	20754	1265	2056
Amuzgo	34601	8704	7536	7642	9657	473	589
Tlapaneco	90443	31600	26779	12073	18669	556	766

Por otra parte, es preciso indicar que en el Municipio de Xochistlahuaca los problemas agrarios son casi inexistentes comparados con otros pueblos de Oaxaca y Chiapas. Aunque vale la pena develar la existencia, según datos de la Secretaría de la Reforma Agraria y del Diario Oficial de la Federación, de tres procesos de resolución de tierras acaecidos entre los años 1970-1983:

- El 28 de noviembre de 1970 el entonces Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización emitía la resolución correspondiente al reconocimiento y titulación de bienes comunales del poblado de Cozoyoapan en Xochistlahuaca. El poblado colinda con el Estado de Oaxaca;
- El 9 de febrero de 1979 la Secretaría de la Reforma Agraria publica la resolución sobre la privación, reconocimiento y confirmación de derechos agrarios en el ejido denominado Xochistlahuaca, Municipio del mismo nombre, Guerrero (registrada con el número 3715); y
- 27 de diciembre de 1983. La otrora Secretaría resuelve la privación y reconocimiento de derechos agrarios en el ejido del poblado denominado “Cerro Verde”, ubicado en el municipio de Xochistlahuaca, del Estado de Guerrero.

Así pues, se observa que el Municipio de Xochistlahuaca no presenta una elevada problemática concerniente al tema agrario. Es menester indicar que las resoluciones anteriormente expuestas coinciden con el periodo analizado en el presente apartado y, como se verá más adelante, los conflictos se centraron en otros aspectos.

Por otro lado, al revisar las estadísticas socio-económicas del Municipio se perciben problemáticas que no pueden pasar inadvertidas. Por ejemplo, en el año 2000 se contabilizaban un total de 4, 586 viviendas en Xochistlahuaca de las cuales 1, 408 disponían de radio o radiograbadora. De éstas viviendas, 778 gozaban de televisores, 96 de telefonía y 8 de computadoras.

Como se observa, la radio o radiograbadora predominaban como medio de comunicación sobre la telefonía y la propia televisión. Contrariamente, la existencia de computadoras era nimia comparada con el total de equipo de computo existente en el Estado de Guerrero.

Tópicos Lugar	Viviendas particulares habitadas	Viviendas que disponen de radio o radiograbadora	Viviendas que disponen de televisión	Viviendas que disponen de videocaseteras	Viviendas que disponen de teléfono	Viviendas que disponen de computadoras
Guerrero	65, 1149	43, 3704	45, 3008	15, 5621	13, 1166	19, 619
Xochistlahuaca	4,586	1,408	778	128	96	8

Para el año 2010 la población en el Estado de Guerrero aumentó considerablemente y con ello el total de viviendas particulares, de manera paralela las viviendas en Xochistlahuaca se multiplicaron. Aunque el INEGI no cuenta con datos referentes a las viviendas que disponían de radiograbadora, videocasetera y teléfono, sí nos muestran que acaeció un incremento en lo referente a televisiones y computadoras. De 778 televisores contabilizados en el año 2000, se pasó a 2, 920 para el año 2010. De 8 computadoras registradas en el año 2000, la cifra aumento a 229 para el año 2010. Aún así, el incremento es muy bajo con respecto a otros municipios.

Tópicos Lugar	Viviendas particulares habitadas	Viviendas que disponen de televisión	Viviendas que disponen de computadoras
Guerrero	810,384	667,351	129,170
Xochistlahuaca	6,034	2,920	229

Por otra parte, el número de usuarios de comunicación privada de onda corta y las estaciones radioeléctricas de aficionados para el año 2000 fue nulo, en el Estado se contabilizan 221 de las primeras y 130 de las segundas. Radio Ñomdaa opera de manera informal ya que no se reconoce ni como estación aficionada por el Reglamento para Instalar y Operar Estaciones Radioeléctricas del Servicio de Aficionados, ni como Red de Comunicación mediante Radio de Onda Corta. Cabe aclarar que las estaciones permisionadas están ligadas a organismos públicos tales como radios oficiales, culturales, universidades, iglesias, etc..

Tópicos Lugar	Usuarios de comunicación privada onda corta	Usuarios de banda civil permisionada	Estaciones radioeléctricas de aficionados
Guerrero	221	1,909	130
Xochistlahuaca	0	3	0

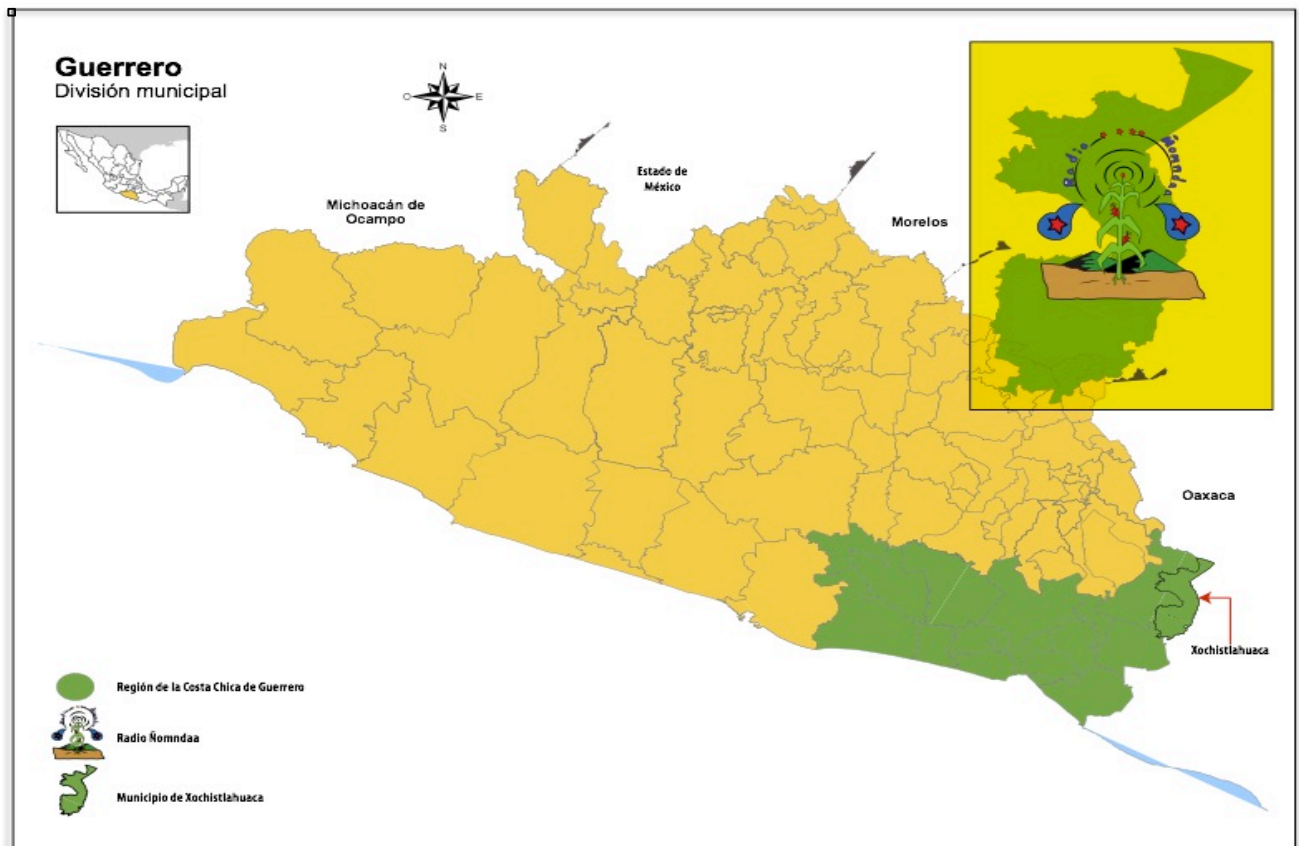
Como se observa, la radiografía socioeconómica del Municipio de Xochistlahuaca arroja algunas variables sobre sus niveles de marginación. Igualmente, se advierte la casi nula presencia de aparatos de comunicación entre los habitantes. Predomina la utilización de radiograbadoras en los hogares y la presencia de, solamente, tres estaciones permisionadas.

a) Xochistlahuaca en movimiento

Armando Bartra singulariza a la entidad de Guerrero como violenta “[...]no tanto porque allí falle la ley, sino porque una de las normas no escritas de su cultura política es que no importa contar con la razón o el derecho sino con la fuerza[...].”³⁵⁸

El caciquismo, el centralismo y el despotismo son practicas que predominan en la cultura política del Estado de Guerrero. Como ejemplo, la historia del pueblo amuzgo de Xochistlahuaca ilustra la manera de proceder en contra de las fuerzas opresoras de las autoridades y la resistencia ante las leyes no escritas en el estado sureño (v.gr., Mapa 3).

MAPA 3: MUNICIPIO DE XOCHISTLAHUACA EN LA COSTA CHICA DE GUERRERO. RADIO ÑOMNDAÁ



³⁵⁸ Armando Bartra, "Sur profundo," in *Crónicas del Sur. Utopías campesinas en Guerrero*, ed. Armando Bartra (México: ERA, 2000), 16.

Retomando lo anterior, Miguel Ángel Gutiérrez Ávila³⁵⁹ identifica tres etapas críticas en el municipio de Xochistlahuaca en las que el pueblo amuzgo se movilizó en oposición de los poderes caciquiles y despóticos³⁶⁰:

1. 1979. Contra el poder omnímodo del gobernador Rubén Figueroa Figueroa y contra la presidenta municipal Josefina Flores García.
2. 1989-1990. En oposición al cacique regional Rufino Añorve Dávila y la estructura priista de la región.
3. 1998. La unificación de los partidos contra la caricatura de cacique en la región amuzga.

Factores como el resquebrajamiento del sistema de cargos (su poder moral, su capacidad de convocatoria para realizar trabajo comunitario, etc.), la incursión de la Universidad Autónoma de Guerrero en los poblados con sus programas de izquierda, la aparición de nuevos partidos políticos (Partido Socialista de los Trabajadores, Partido Demócrata Mexicano, Partido Comunista Mexicano) producto de las reformas electorales de 1977 y la participación del movimiento democrático magisterial fueron determinantes para las movilizaciones de 1979.

Los cambios acaecidos en el municipio amuzgo incitaron la transformación de las estructuras políticas tradicionales, en donde privaba el consenso, el trabajo comunitario y la prestación de servicios, a estructuras partidistas en las que prevalecían los intereses personales y clientelares.

En Xochistlahuaca la elección de los presidentes municipales se realizaba mediante la aprobación del Consejo de Ancianos y por el asentimiento de la Asamblea del pueblo. Algunos requerimientos que debían satisfacer los postulantes eran la participación en el sistema de cargos, la fajina o trabajo comunitario y las cooperaciones fijadas por la comunidad.

Con la entrada de las nuevas estructuras políticas se relegó la participación directa de la comunidad en la elección de sus autoridades y, por tanto, se excluyeron las

³⁵⁹ Antropólogo, activista, defensor de derechos humanos, artista de teatro, investigador e impulsor de Radio Ñomdaa. Asesinado en el Estado de Guerrero. Su cuerpo fue encontrado el 26 de julio de 2008, a casi 10 metros de la carretera federal Acapulco-Pinotepa, Kilómetro 71, con señales evidentes de golpes y lesiones junto al vehículo en que viajaba.

³⁶⁰ Ávila Miguel Ángel Gutiérrez, *Déspotas y caciques. Una antropología política de los amuzgos de Guerrero*, 1 ed. (Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero, 2001), 13-154.

asambleas. Es así que para las elecciones de 1977 la imposición de la candidata Josefina Flores García, por parte del jefe de la zona militar ubicada en la Costa Chica, implicó el desplazamiento del candidato propuesto por el Consejo de Ancianos.

El mandato de Josefina Flores (*v.gr., Esquema 33*) estuvo caracterizado por la represión, la persecución, los encarcelamientos, las amenazas y la violación de derechos humanos de los amuzgos de la región. La presidenta municipal echo mano del estilo despótico de gobernar, propio del gobernador estatal Rubén Figueroa.

Ante las represiones de las autoridades, durante el año de 1979 se fraguó el primer movimiento a favor de la destitución de la presidenta municipal. El movimiento estuvo organizado por las autoridades del cabildo y por los regidores de la región. Su indignación, básicamente, fue fruto de los siguientes hechos:

- La demolición de dos canchas deportivas escolares.
- El cierre de una escuela primaria federal.
- El asesinato del comandante de la policía urbana.
- El homicidio de un campesino por parte de la policía, cumpliendo ordenes de la presidencia municipal.
- El encarcelamiento masivo de 29 personas.
- La elaboración de procesos para mantener encarcelados a personas inocentes.

Este primer movimiento fracasó en sus intentos por destituir a Josefina Flores en virtud de que la autoridad del gobernador Rubén Figueroa impidió que el movimiento se desbordara.

El segundo movimiento en contra de Flores García fue el organizado por el grupo llamado "Orientadores". Los Orientadores eran unos cuantos promotores bilingües que se habían formado en la Universidad de Chapingo. La irrupción de los profesionales provenientes del exterior fue respaldada mediante la extensión de credenciales, por parte del Consejo Amuzgo, que los acreditaban como asesores.

Los Orientadores planeaban crear una organización independiente del PRI y de cualquier grupo político, por lo que decidieron actuar cautelosamente y estratégicamente. Por lo tanto, se dispusieron de realizar un estudio socio-económico

de la región para poder planear las estrategias. Como problemas primordiales identificaron:

- La carencia de escuelas secundarias que impedían el desarrollo de los jóvenes.
- El acaparamiento de productos agrícolas y artesanías por parte de una elite que impedía e imposibilitaba el comercio justo de los productos.
- La necesidad de fomentar obras públicas tales como la pavimentación de la carretera Xochis-Ometepec.
- Conflictos laborales de maestro y promotores bilingües (bajos salarios y falta de prestaciones).

Producto de los resultados del estudio, el grupo de Orientadores determinó asir como bandera de lucha la creación de la escuela secundaria con la finalidad de aglutinar a un buen número de gente a la causa.

Como primera etapa de la estrategia se dispuso organizar a la población. Convocaron en todas la comunidades del municipio reuniones para nombrar representantes que integraran el Comité Pro-Escuela Secundaria. Mediante fiestas, celebraciones, volanteo, teatro guiñol y recolección de firmas se logró involucrar a los amuzgos.

La organización se conformó a través de asambleas de delegados, asambleas de comunidad, una asamblea general municipal y comisiones ejecutivas. Los orientadores simplemente fungieron como organizadores ideológicos.

La segunda etapa se centró en asir contacto con el enemigo. Cuando pensaron que poseían la suficiente fuerza (tuvieron una asamblea con 350 indios y el respaldo de 600 firmas) determinaron enfrentarse a los oponentes. Por lo que entregaron una solicitud para la construcción de la secundaria a la Secretaría de Educación Pública.

El comité entregó la misiva a las autoridades y estas prometieron la construcción de la misma en cuanto se dispusiera del presupuesto. Sin embargo la obra nunca se concretó y las autoridades sospecharon sobre las verdaderas intenciones del movimiento. Como consecuencia, las asambleas y los orientadores decidieron convocar a un desfile de repudio a la presidenta. El desfile se convirtió en marcha-mitín con resultados inesperados, había estallado la combatividad del pueblo amuzgo el 18 de noviembre de 1979.

Posteriormente, resolvieron movilizarse a Chilpancingo, 45 amuzgos se dirigieron a la capital del Estado y tomaron la Secretaría de Educación Pública. La dependencia se comprometió a crear la institución educativa al siguiente año.

Empero en diciembre del mismo año, aún con la euforia del primer triunfo, Josefina Flores ordenó el cierre de la escuela “Francisco Sarabia” de Cozoyoapan en oposición a los maestros normalistas que habían criticado al gobierno municipal ante los medios de comunicación.

La dirigencia, mediante una asamblea, determinó seguir adelante con su lucha y proclamó las siguientes acciones combativas:

- Iniciar un serio trabajo político en la cabecera municipal para ganar confianza de la población.
- Consolidar la organización a través del movimiento, reforzando el grupo de orientadores.
- Afianzar las asambleas de los representantes de las comunidades (juntas de delegados) como instancias políticas de decisión.
- Reforzar las asambleas por comunidad.
- Fomentar la participación de todos los compañeros.
- Iniciar la formación teórica o sistematización colectiva de la lucha.

La lucha tenía como objetivo hacer declinar a la presidenta, tomar el palacio municipal, nombrar autoridades y convocar a elecciones. A mediados de enero de 1980 el Consejo Supremo Amuzgo y el comisariado ejidal de Xochistlahuaca se declararon en contra de la presidenta municipal frente al gobernador Rubén Figueroa.

Posteriormente se votó por la destitución, eligen nuevas autoridades municipales y acuerdan la toma de la presidencia. Ulteriormente, se incorporaron el grueso del campesinado para manifestarse en el palacio municipal.

Subsiguientemente, el secretario de gobernación acude a Xochistlahuaca para tratar de resolver la situación. Sin embargo, no logra negociar y acordar nada ante los más de 1600 campesinos concentrados en el palacio. Se llegó a calcular que cerca de 2850 personas indígenas, mujeres y hombres, se manifestaron en la región amuzga de Guerrero.

Las movilizaciones en Xochistlahuaca provocaron que Rubén Figueroa Figueroa arribara al municipio. Ante los 2850 manifestantes Figueroa, en un tono grosero, indicó que la presidenta se quedaría hasta que terminara su periodo y si él lo decidía la pondría otros tres años más.

La presencia del gobernador logró disolver el movimiento, acto seguido la población se desmoralizó y regresó a sus casas. El PRI municipal capitalizó la situación y cooptó a algunos dirigentes. La presidenta con apoyo del gobernador pasa a la ofensiva y cesa a un maestro, encarcela y reprende físicamente a otros. El movimiento estaba derrotado. Los movimientos en Xochistlahuaca, según Gutiérrez Ávila, han tenido un reflujo de diez años. Al parecer cada decenio se registran movilizaciones en el municipio amuzgo. El proceso electoral de 1989 estuvo caracterizado por fraudes al interior del PRI y por la elección del cacique Rufino Añorve Dávila (*v.gr., Esquema 33*) para ocupar la presidencia municipal durante el periodo 1989-1993.

Antes de asumir la presidencia, la inconformidad de los resultados electorales provocaron que varias comunidades se amotinaron para tomar las instalaciones del ayuntamiento. La población apartidista, que esperaba un cambio de vida, se unió para impedir que Añorve asumiera el cargo.

Los insurrectos contra el poder caciquil se organizaron para mantener el ayuntamiento de forma estructurada, por consiguiente se constituyeron mediante un Comité de lucha y un equipo de Orientadores compuesto por maestro, campesinos y ciudadanos.

Al cabo de dos meses fueron desalojados por la fuerza del ayuntamiento no sin antes convenir con el presidente municipal electo respetara la integridad física de los opositores. Sin embargo, Añorve no respetó las negociaciones e inauguró una escalada de represiones contra los dirigentes de la oposición. Privaron en el municipio:

- El desconocimiento de síndicos y regidores.
- Las amenazas de muerte contra los líderes.
- La violencia física contra los seguidores de la oposición.
- El encarcelamiento de líderes.
- La persecución política y el acoso.

Como respuesta a la represión caciquil un par de dirigentes pasaron a la clandestinidad y se refugiaron en las montañas durante dos meses. Otros dirigentes se declararon en

huelga de hambre en la capital de estado y algunos indígenas amuzgos se encargaron en denunciar la violación de derechos humanos en Xochistlahuaca. Finalmente, los grupos inconformes se disolvieron paulatinamente.

Una de las hipótesis que planteaba el desaparecido Miguel Ángel Gutiérrez Ávila sobre el Estado de Guerrero era que “[...]hasta la aparición del multipartidismo federal y posteriormente estatal a inicios de los años ochenta, el campo de los político se trasladará de la lucha agraria a la competencia electoral[...]”³⁶¹

El municipio de Xochistlahuaca transitó de estructuras tradicionales que garantizaban la participación de la comunidad a estructuras modernas que los relegó de la participación política formal. Sin embargo, la participación de los amuzgos se trasladó al campo de lo informal, las acciones colectivas derivadas de las múltiples represiones y vejaciones configuraron nuevas formas de organización y movilización en la región.

Para las elecciones que definirían al presidente municipal, correspondiente al periodo de 1996-1999, el PRI postuló a un indio ladinizado, Marciano Mónico López (*v.gr.*, *Esquema 32*). Los otros tres partidos que presentaron candidatos fueron: Acción Nacional, Revolución Democrática y el Partido del Trabajo.

En contra de los candidatos postulados por los partidos políticos, el Consejo de Ancianos propuso a Genaro Cruz Apóstol. La plataforma política de este último consistió en siete puntos:

1. Producción. Planteaba la necesidad de elaborar un diagnóstico de cultivos y frutales, además de impulsar la reforestación, la promoción de créditos, la instalación de una *radiodifusora propia del pueblo amuzgo* para promover la salud, la justicia y la educación.
2. Salud. Revalorar la medicina tradicional.
3. Educación. Revalorización del idioma amuzgo
4. Justicia. Retomar el sistema de justicia colectiva, reconciliatoria, integral y ágrafa.
5. Organización política comunitaria. Revalorización de la organización comunitaria, consejo de anciano e intelectuales para el apoyo.

³⁶¹ ———, "Historía política y elecciones," in *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero*, ed. Danièle Dehouve Victor-Oscar Quiroz Vargas (Chilpancingo: Lama, 2006), 29.

6. Cultura. Recuperación de la memoria histórica a través de la tradición oral y documental.

7. Religión. El respeto a los diferentes grupos religiosos

Aunque las propuestas políticas de Cruz Apóstol parecían más atractivas y benéficas para la comunidad, el ganador de la contienda electoral fue Mónico López. Mediante el fraude electoral, el tráfico de la pobreza y demás subcultura del fraude se proclamó presidente municipal.

Ya en el gobierno, Mónico actuó como si estuviera en el viejo oeste: armado, con resguardo policial y visitando cantinas. Su mandato se caracterizó por las múltiples corruptelas, agresiones, abusos de autoridad, secuestros, acusaciones de asesinatos y violación de derechos humanos.

Cansados de los abusos del nuevo déspota, el 11 de enero de 1998 cientos de amuzgos de todos los partidos políticos decidieron ocupar la presidencia municipal. La demanda central de los inconformes era la destitución de Mónico López. La movilización concentró a los militantes de diferentes corrientes, incluso del PRI.

Seguidamente, el gobierno del estado envió al delegado de gobernación para negociar la reinstalación del presidente municipal pero la población se negó a aceptar. Posteriormente se creó una comisión integrada por priistas y perredistas que resolvieron realizar la auditoría al ayuntamiento. Empero, como en el año de 1980, dos días antes de dicha reunión el gobernador del estado, Ángel Aguirre Rivero, se presentó en Xochistlahuaca para participar en reuniones con los indígenas de su partido, ofrecer ayuda e inversión en obras de beneficio social y repartir despensas.

Finalmente el movimiento fue desgastado mediante créditos y programas de apoyo en la región y la única victoria que se logró obtener fue la destitución de la procuradora síndica. La crisis política provocada por Macario Mónico derivó en su renuncia en julio de 1999, y en la colocación de un presidente municipal interino.

ESQUEMA 33: PRESIDENTES MUNICIPALES EN XOCHISTLAHUACA Y GOBERNADORES DEL ESTADO DE GUERRERO.

<i>Periodo</i>	<i>President@s municipal de Xochistlahuaca</i>	<i>Gobernadores del Estado de Guerrero</i>	<i>Periodo</i>
1977-1980	Josefina Flores García	Rubén Figueroa Figueroa	1975-1981
1980-1983	Eligio Cruz de Jesús	Alejandro Cervantes Delgado	1981-1987
1983-1986	Diego Herrera de Jesús		
1986-1987	Alfonso López		
1987-1989	Abel Arango Valtierra	José Francisco Ruiz Massieu	1987-1993
1989-1993	Rufino Añorbe Dávila		
1993-1996	Esaú Torres Saavedra	Rubén Figueroa Alcocer	1993-1996
1996-1999	Marciano Mónico L.	Angel Aguirre Rivero	1996-1999
1999-2002	Aceadeth Rocha Ramírez	René Juárez Cisneros	1999-2005

Aclaración al esquema: Para los movimientos de 1979 la presidenta municipal fue Josefina Flores García; para las movilizaciones de 1989-1990 Rufino Añorbe era el presidente municipal y el gobernador José Francisco Ruiz Massieu; Para las manifestaciones de 1998 Marciano Mónico fungía como presidente municipal y Angel Aguirre Rivero fue gobernador interino del Estado de Guerrero y para el conflicto del 2000 Aceadeth Rocha Ramírez era la presidenta municipal y René Juárez Cisneros el gobernador.

b) La política y lo político. El conflicto del año 2000 en Xochistlahuaca.

Aún con la resaca de las movilizaciones de 1998 y el fortalecimiento del sistema de partidos en Xochistlahuaca, la lucha por las comisarías y los espacio escolares se postergó hasta el año de 1999 y 2000. La entonces presidenta municipal Aceadeth Rocha Ramírez continuó la ola de represiones iniciadas en 1979.

El conflicto del 2000 fue en contra del sistema de partidos que desdeñó los usos y costumbres de la población y en oposición a la violencia y persecución política de los inconformes. Así pues, las revueltas surgen cuando la presidenta municipal desconoce a los comisionados y delegados que habían sido electos en asamblea comunitaria.

Desde el inicio de su gestión Aceadeth Rocha (*v.gr., Esquema 31*) se comportó de manera despótica, corrupta y arbitraria. Fomentó la división del magisterio bilingüe e

impuso a sus allegados en los cargos que la comunidad aún retenía como propios. Su gobierno se caracterizó por coartar la libertad de expresión y por perseguir y torturar a sus críticos.

Aceadeth Rocha había sido delegada municipal del partido, posteriormente coordinadora regional, después coordinadora distrital, ulteriormente coordinadora de la mujer indígena, en seguida diputada suplente dedicada a la campaña de Ruiz Massieu. Luego la nombran subprocuradora social de la montaña y de asuntos indígenas del gobierno del estado.

c) Construyendo autonomía.

Influenciados por la experiencia zapatistas y amparados por el artículo 115 constitucional, por los artículos 1, 2, 3, 6, 61-70 de la Ley Orgánica Municipal del Estado y siguiendo el convenio 169 de la OIT, el pueblo amuzgo optó por restablecer el autogobierno en Xochistlahuaca.

Recurriendo a la forma de gobierno tradicional y al derecho consuetudinario, el 20 de noviembre de 2002 se pronunció por la autonomía y eligió a sus propias autoridades:

“En Asamblea de la Comunidad y sobre la propuesta que hicieron nuestros Calandyo (Principales, Ejidatarios y Ancianos), nombramos a siete Nanma'n'iaan Ndaatyuaa Suljaa' (Autoridades Tradicionales del Municipio de Xochistlahuaca) para que dirijan los destinos de nuestras comunidades bajo el principio de “servir obedeciendo al mandato del pueblo y no servirse de él” y en ejercicio de la autonomía a la que legítimamente tenemos derecho como pueblo originario de estas tierras mexicanas, con cultura, instituciones, lengua y territorio propios.”³⁶²

El nombramiento de las siete autoridades tradicionales correspondieron a siete áreas que consideraron medulares para apuntalar el proceso autonómico: Roberto Martínez de Jesús, Justicia; Silverio Matías Domínguez, salud y ecología; Tranquilino Santiago Silva, trabajo del campo y campesinos; Florencia López de Jesús, Participación y trabajo de la mujer y artesanías; Abel Arango Morales, comercio y abasto popular;

³⁶² ———, “La autonomía indígena frente al cacicazgo: el caso de los nann'cue ñomndaa' de Guerero,” in *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. Volumen II*, ed. Raquel Gutiérrez-Fabiola Escárzaga (México: JP-CEAM-UAM-BUAP-Diakona-UACM, 2006), 147.

Aurelio Brígido Fermín, educación y cultura y obras públicas y trabajo comunitario, Felipe Martínez Macario.³⁶³

Sin embargo, en la región amuzga confluyen dos proyectos de gobierno antagónicos. Por un lado, como ya se señaló, el proyecto autónomo que despacha desde el Palacio Municipal.

Por el otro lado, el gobierno formal o constitucional que opera desde la antigua sede del PRI en el municipio. El presidente municipal electo Manuel Castañeda Ramírez minimizan el proyecto autonómico de los amuzgos. Este sector recibe los recursos del estado y controlan los programas asistenciales del gobierno.

Los enfrentamientos directos entre ambos grupos son potenciales. Ejemplo de ello fue la ocasión en la que las autoridades autónomas detuvieron y sancionaron a un miembro de la comunidad por acaparar tierras, por lo que, consecuentemente, el gobierno constitucional detuvo al presidente del comisariado ejidal Genaro Cruz Apóstol y a tres miembros de las autoridades tradicionales. Posteriormente, en 2006 es detenido Silverio Matías Domínguez (autoridad tradicional), y en 2007, David Valtierra Arango (ayudante del gobierno tradicional). Todos, bajo los mismos cargos de "privación ilegal de la libertad".³⁶⁴

Las fricciones han desembocado en el asesinato de dos personas, daños físicos a una veintena de personas y la expedición de 50 ordenes de aprehensión contra los luchadores sociales.

La persecución política no se ha detenido ahí ya que para el año 2009 Aceadeth Rocha fabricó otro delito por privación de la libertad en contra de 31 personas que se oponían a su cacicazgo, entre ellos, nuevamente, David Valtierra.

d) La radio comunitaria en el municipio de Suliaa´

La importancia que tiene los medios alternativos de comunicación en las comunidades autónomas es fundamental puesto que fomentan una forma diferente de socialización

³⁶³ Omar Cruz, "Desde la llanura de flores; autonomía y justicia para el pueblo amuzgo," *Contralínea*, no. 217 (3 de abril de 2011).

³⁶⁴ Camacho, "Amuzgos, la otra autonomía," *Contralínea* (Septiembre de 2004).

basada en la recomposición del tejido social, la participación comunitaria, alude a formas democráticas y promueve el fortalecimiento de la identidad y de la dignidad.

En los últimos años el incremento de las radios comunitarias y ciudadanas ha sido considerable. Ejemplo de ello es Radio Ñomndaa ubicada en el municipio de Suljaa´ en el Estado de Guerrero de mayoría amuzga.

La construcción de la Radio se ha dado en un contexto de represión y criminalización por parte de las autoridades locales. Ante el clima adverso, Radio Ñomndaa es concebía como una practica alternativa sustentada en el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas.

Apelando al derecho que tienen sobre su territorio, agua, aire, etc., la radio inicio sus transmisiones de manera paralela al gobierno autónomo:

“El trabajo de la radio se inicio en 2002, el proceso fue muy lento, de mucho trabajo para formar la radio. En el año de 2004, en diciembre, transmitimos al aire; en mi caso personal comencé desde el inicio, comencé a colaborar en la radio no de tiempo completo pero de alguna manera colaboraba para su funcionamiento. La radio es comunitaria, no recibimos apoyo de ningún gobierno y de ninguna organización” (v.gr., ANEXO E).

Desde un ejercicio democrático se constituyó la radio en el Municipio de Suljaa´ apelando al derecho de autonomía y teniendo como objetivos: fortalecer las raíces e identidad del pueblo, dar a conocer la historia de injusticias y vejaciones por las que han pasado, relatar las resistencia fraguadas ante estas injusticias, promover los conocimientos y derechos del pueblo, etc.

“Como radio comunitaria lo que hacemos es rescatar la cultura desde la música y desde los cuentos. La parte más importante es informar porque el acceso a una información periodística es muy restringida, por medio de la radio lo que hacemos es leer diario y traducirla al amuzgo para que a la gente, las amas de casa y los campesinos les pueda llegar esa información muy restringida ya que mucha personas se informan por medio de la televisión, de Televisa, pero esa no es información. Procuramos informar, pero también procuramos rescatar la cultura, muchas cosas que se están perdiendo, darle valor a la lengua. Hablamos el amuzgo y también el español, pero sobre todo nuestra lengua y cultura”

La participación de la población se ha reflejado de diversas maneras, va desde el involucramiento directo en la radio hasta la defensa en contra de los intentos de represión y desmantelamiento por parte de la policía municipal.

“Por otra parte, el apoyo de la gente se ve porque cuando la agresión es directa por parte de los militares o de la policía, ha habido intentos de desmantelar la radio, de cerrar la radio, la gente llega y dice “esta radio es de nosotros no se las podemos dar” Nosotros no operamos con permiso, operamos con el permiso de la gente, es un derecho que tenemos como pueblo, así lo vemos nosotros y así lo ve la gente de la comunidad...Ha sido fundamental el apoyo de la comunidad, aunque no de todos porque, como en todos los pueblos, hay quienes están de acuerdo y quienes no están de acuerdo”

Los resultados, después de 10 años de trabajo, han rendido frutos. Aunque, modestamente nuestro entrevistado refiere:

“Es un poco difícil valorar, pero nosotros desde adentro percibimos cambios, hemos visto que la gente es un poco más crítica, en este rescate de la lengua hay una revalorización, la música tradicional, allá se escucha el Son del violín que es una música que se baila, pero que los jóvenes ya no lo quieren escuchar, prefieren escuchar otro tipo de música, pero ahí en la radio lo transmitimos y decimos que esta música los abuelos lo escuchaban, conocer la música que se hace aquí, los músicos tradicionales ya se están muriendo porque tienen más de 50 años o 60 años, entonces quiénes van a seguir haciendo música, pues nadie.”

Y continua diciendo:

“Entonces todo un proceso que lo que nosotros estamos trabajando que no podemos ver un resultado inmediato es muy temprano para decir que ha habido. Desde nuestra visión interna creemos que si ha ayudado, parte de informar a la gente, parte de rescatar la música y la lengua y dar el espacio para que la gente hable al aire y que la palabra llegue más allá de lo que ellos antes imaginaban, antes no se imaginaba que hablar desde aquí y quien esta en la montaña pueda escuchar. A veces mandan mensajes, hay una comunidad lejana a 30 kilómetros de la cabecera, el acceso es muy difícil no entran carros fácilmente pero la gente se viene caminando, a veces mandan mensajes “Oye, tal fulano si puedes venir a la cabecera tal día”, con anticipación y ya llegan, la gente se da cuenta que es una herramienta muy útil, ya sea para lo

cotidiano como para otras cosas. Entonces sí vemos que va cambiando las cosas”

Aunque se han enfrentado constantemente a las agresiones de los caciques locales y de las autoridades que los respaldan, actualmente, sostienen nuestros entrevistados, “estamos en un momento de calma, no ha habido agresiones directas, intimidaciones por parte de los militares o de la policía. Pero se acercan las elecciones y es donde a veces hay conflictos, la situación se pone más tensa aunque[nosotros] no entramos en el juego electoral.”

Finalmente, son conscientes de las posibles fricciones con el gobierno y sobre su forma represiva de responder. Al reconocer que la autoridad formal no está conforme con la radio expresan “El caciquismo de ahí está muy fuerte, controla el poder municipal, político económico en la región para ellos nosotros representamos una piedrita en el zapato. Informar incomoda mucho para ellos.”

CONCLUSIONES GENERALES

La presente tesis partió de la crítica de dos corrientes epistemológicas del norte, una de forma directa y la otra de manera indirecta. La primera fue hacia los fundamentos epistemológicos propuestos por el positivismo y la segunda dirigida a la superación de la cultura política emancipatoria del siglo XX.

Muchas de las teorías surgidas del positivismo y aplicadas a la realidad latinoamericana se topan con un desfase. Es decir, la construcción teórica a través de la cual se intenta explicar una situación real y ésta última no coinciden. La epistemología positivista proponía una visión unidimensional, lineal, causal y simplificante de la realidad en la cual únicamente se resaltaba la positividad de los hechos.

El lenguaje lógico, la unificación de las ciencias a través del método positivo, la verificación empírica, el fisicalismo, la utilización de la filosofía y de la ética como meros instrumentos de análisis condujeron a que diversos intelectuales provenientes de diferentes corrientes críticas cuestionaran cada uno de sus presupuestos. Estas críticas fueron siempre acompañadas por propuestas epistemológicas, aunque siempre surgidas dentro de los sitios epistemológicos privilegiados.

Es necesario apuntar que la propuesta aquí planteada se nutre de las experiencias positivas de los movimientos y teorías revolucionarias del siglo pasado pero al mismo tiempo señala sus limitaciones teóricas e intenta superarlas y reinventarlas. Algunas de los puntos a superar son el eurocentrismo, el evolucionismo, el economicismo, la primacía del proletariado como sujeto histórico, la universalidad del saber científico, la nula teorización del papel de las mujeres dentro de la producción capitalista y la poca teorización sobre el colonialismo, etc.

Si bien la teoría crítica occidental indicó la urgencia de plantear la teoría social desde la negatividad material, ésta se tornó monocultural en el sentido de que abordó la categoría de clase como única forma de opresión y, a su vez, invisibilizó otras formas de opresión, discriminación y de exclusión tales como el racismo y el sexismo.

A manera de dialogo con esta tradición crítica, se pretende recuperar las experiencias desperdiciadas y negadas tanto por la razón metonímica como por la razón proléptica a

través de la ecología de saberes, la ecología de las temporalidades, la ecología de los reconocimientos, la ecología de las trans-escalas y la ecología de las productividades.

La teoría crítica surgida en el Sur se caracterizara por no reducir la realidad a lo que existe sino que la entenderá como un campo de posibilidades más allá de lo empíricamente dado. Así también, advertirá la necesidad de pensar un tipo de racionalidad más amplia mediante la ecología de saberes. El dialogo entre diversos saberes implica fomentar la simetría entre el saber científico y los saberes campesinos, urbanos, indígenas, etc.

Para la epistemología positiva la objetividad y la neutralidad son características indispensables para poder producir conocimiento científico. La independencia de la ciencia, la sustracción empírica, imparcial, objetiva e individual del científico social con respecto a la cultura definirán la objetividad y la neutralidad.

Para las epistemologías del sur la objetividad residirá en la posesión de metodologías propias de las ciencias sociales para poder producir conocimiento riguroso. Por otra parte, se debe de tener en cuenta que el conocimiento está contextualizado culturalmente y por ende no podemos ser neutrales.

Las Epistemologías del Sur tienen como objetivo dotar de significado y visibilidad conocimientos provenientes de otros saberes, en esto se basa la objetividad. Estos saberes fueron nombrados inexistentes e inauténticos mediante presupuestos tales como objetividad, unificación, universalidad, lógica enunciativa, fisicalismo, verificación empírica, etc.

La apertura y actitud frente a la realidad se dará según las circunstancias y prioridades que cada grupo social determine, de aquí la no neutralidad. Por ejemplo, para una sociedad occidental-anglosajona será prioridad participar en elecciones cada 4 ó 6 años; para un pueblo autónomo será prioridad construir diariamente procesos democráticos en todas la áreas de su vida y apelar constantemente por una democracia radical y/o de alta intensidad.

Contrario a la cultura política emancipatoria practicada por lo movimientos revolucionarios del siglo XX, los movimientos autónomos construyen alternativas a nivel local y buscan edificar redes con otros movimientos a nivel global. Ejemplo de esto último son el Foro Social Mundial y el Congreso Nacional indígena.

Vale la pena aclarar que tanto la cultura política cívica promovida por los regímenes democráticos liberales y la cultura política emancipatoria promovida por los regímenes comunistas del siglo XX gozan y gozaron de un margen de autonomía menor frente al Estado. De manera opuesta a lo anterior, el sujeto autónomo surgido de los movimientos autónomos se separa rotundamente de ambos tipos de socialización política y, es menester apuntarlo, no esperan la toma del poder estatal sino que construyen alternativas desde su propia cotidianidad.

Mientras los movimientos autónomos se desenvuelven dentro de alternativas construidas por ellos y ellas mismas tales como la educación autónoma y popular, sistemas de justicia alternativos, medios de comunicación alternativos y comunitarios, salud alternativa, etc., dentro de la lógica del sistema capitalista y la democracia liberal representativa se apuesta a que el ciudadano actúe y participe esporádicamente dentro de los canales institucionales.

Asimismo, la lógica monocultural de la democracia liberal representativa se torna evolucionista en el sentido de que fomenta el cambio de cultura política “tradicional” al cambio de cultura política cívica, donde los países o naciones atrasadas tienden a evolucionar hacia un modelo de cultura política de corte occidental.

Al criticar las democracias de baja intensidad y al señalar su convivencia con los fascismos sociales también se critican sus principales pilares. La democracia liberal, la cultura política cívica y el pluralismo liberal se caracterizan por ser hegemónicos, homogéneos, reduccionistas, totalizantes y monolíticos. De lo anterior se desprende que, según la teoría clásica de la cultura política, cualquier práctica o rechazo a los cánones estipulados por ella representan una simple anomalía o patología del sistema. Así planteado, el modelo y estudio sobre la cultura política se enfrenta a problemáticas tales como el reconocimiento y la coexistencia con otros tipos de cultura política; su idea de pluralismo se caracteriza por ser de corte integracionista. Su concepción de ciudadano encuentra limitaciones y por ende promueve la exclusión, discriminación y clasificación social; su sistema de justicia positivo coexiste con los sistemas alternativos de justicia, policías comunitarias y grupos de autodefensa; la educación oficial es una entre tantas formas pedagógicas existentes; los medios oficiales y privados de comunicación son confrontados por los medios y radios alternativas-comunitarias; y el

sistema capitalista es puesto en duda por las cooperativas, economías solidarias y proyectos productivos.

A su vez, se reconoce la existencia de procesos alternativos de democracia y formas contra-hegemónicas de participación. Dichos procesos son llevados a cabo por los grupos excluidos, marginados, oprimidos, etc., los cuales crean estrategias políticas y jurídicas. Este cosmopolitismo subalterno apela por el dialogo entre los diversos movimientos contra-hegemónicos referentes al trabajo, la propiedad, la vivienda, la educación, la justicia, la democracia, la participación, la salud, la alimentación, etc.

Es necesario recalcar que la democracia liberal representativa mexicana coexiste con otras formas democrática tales como las autonomías. Éstas últimas tienen mecanismo tales como la rotación de cargos, revocación de mandato, rendición de cuentas, la multiplicación de asambleas, comisiones de trabajo, la no remuneración del cargo, trabajo colectivo o tequio, etc., que delinear la construcción de una nueva cultura política emancipatoria.

En mi opinión, para lograr un fortalecimiento democrático se precisa de ampliar y reconocer diversas formas de participación democrática, así como la construcción y articulación de redes de resistencia con otros movimientos contra-hegemónicos, y reconocer el experimentalismo democrático y ético de las autonomías.

Los principios éticos leídos por Roel (obedecer y no mandar; representar y no suplantar; construir y no destruir; unir y no dividir; servir y no servirse; bajar y no subir; proponer y no imponer), la tesis de “servir obedeciendo al mandato del pueblo y no servirse de él” retomado por la Asamblea Comunitaria de Xochistlahuaca y las Asambleas electorales de Cherán representan los principios éticos/políticos y la nueva cultura política emancipatoria de los movimientos autónomos en México.

Aquí se presentaron tres procesos alternativos de socialización acaecidos dentro de movimientos autónomos en comunidades indígenas. Dichos procesos conforman una de las tantas prácticas dentro de una constelación más amplia. Sí bien la autonomía fue el eje teórico para resaltar en qué consiste la nueva cultura política emancipatoria, vale indicar que dichos procesos se encuentran en constante cambio puesto que son practicas dinámicas y en continua construcción.

ANEXO A

Entrevista realizada a Boaventura de Sousa Santos.

Por: Christian Javier Castro Martínez.

Boaventura de Sousa Santos es un activista y científico social portugués. Su trabajo en las chabolas y su cercanía al Foro Social Mundial han marcado su pensamiento. Las investigaciones de Santos van desde la epistemología, pasando por la teoría social, la sociología del derecho, la poesía hasta la música. Es también Coordinador de la obra colectiva de investigación “Reinventar la Emancipación Social: Para nuevos Manifiestos”. En esta entrevista, realizada en el CIDECI San Cristóbal de las Casas, Boaventura habla de los procesos Emancipatorios en América Latina, la Epistemología del Sur, Los fascismos sociales y el narcotráfico y su recién iniciación como cantante de Rap, entre otras cosas más.

Christian Javier Castro Martinez: *Se habla de una crisis de racionalidad, ¿Cómo pensar desde el Sur?*

Boaventura de Sousa Santos: No es fácil, porque el Sur fue colonizado por el Norte y por eso mucha de la racionalidad y de los instrumentos de la racionalidad a través de los cuales la modernidad occidental se impuso, y que fueron básicamente dos, el Capitalismo y el Colonialismo, penetraron profundamente en todo el Sur global, pero esta imposición no fue una imposición sin lucha, fue una imposición con resistencias, hubo espacios que se mantuvieron libres y que resistieron, culturas ancestrales muy fuertes, algunas se adaptaron, otras que lograron defenderse de una manera más fuerte, otras de manera más débil y en este momento esto se nota con los Movimientos Sociales que hay en el Sur global; que para mi no es un Sur geográfico, es un Sur metafórico o retorico, en la medida que es una metáfora del conjunto de los pueblos que han sufrido sistemáticamente con el Colonialismo y el Capitalismo, o sea, hay un Sur en el Norte, como el video que acabamos de ver de la Otra Campaña en Nueva York, que es un Sur en Nueva York.

Entonces, las campañas de los Movimientos de resistencias de estos pueblos, que durante mucho tiempo, sobre todo los Movimientos de Liberación Nacional, fueron muy dependientes de la cultura y de la modernidad occidental, específicamente el caso del Marxismo por ejemplo. Más tarde vemos asistir a muchos otros movimientos que van a rescatar otras formas de pensar, otras formas de imaginar el mundo, otras cosmogonías, otras cosmovisiones que estaban suprimidas, que estaban silenciadas y que en mi Epistemología se pueden simplemente rescatar a través de lo que llamo una Sociología de las Ausencias porque se han quedado invisibles.

Por eso hay un proceso de rescate, que es un proceso difícil y que pasa, por un lado, de perder la idea de que la Modernidad Occidental es la única forma de racionalidad; En segundo lugar, que la racionalidad occidental es homogénea. La racionalidad occidental, por el Capitalismo y el Colonialismo, sacrificó mucho de su diversidad de la gran riqueza de autores que nunca podrían ser útiles para la Conquista, que nunca podrían ser útiles para la miseración evangélica de la iglesia católica porque eran hombres y mujeres que dudaban de todas las certezas de la modernidad occidental, entonces hubo ahí un desperdicio de experiencia de la modernidad occidental por servir al Colonialismo y al Capitalismo.

Por lo que, en primer lugar, debemos perder la confianza en el monopolio de rigor y de racionalidad, que es la modernidad occidental; en un segundo momento ver que hay otras modernidades occidentales reprimidas y finalmente saber que hay otras formas de pensar modernas que no son occidentales y que vienen de pensamientos ancestrales, que son hoy contemporáneas y por eso son modernas en ese sentido; pero son contemporáneas de una manera distinta, tiene otras palabras, tiene otros conceptos, tiene otras maneras de afirmar la dignidad de las personas, de aspirar a una sociedad mejor. Acabamos de ver, lo que es muy normal en mi trabajo de campo, cuando alguien dice “vamos a refundar el socialismo”, y el traductor en Tzotzil pregunta “¿cómo traducimos socialismo en nuestra lengua?, o sea, no existe”, pero no significa que los indígenas no tienen palabras para significar su lucha por una sociedad mejor, claro que tienen, tiene otras palabras, pero no la palabra socialismo.

Entonces esta es la diversidad ecológica y epistemológica del mundo, es lo que ha demostrado que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión

occidental del mundo y esto se encuentra siempre en todos estos encuentros, en toda esta realidad y por eso no es fácil porque el Sur fue Colonizado.

El primer movimiento para afirmar el Sur, fue para afirmar el Norte, fue para, de alguna manera, sufrir el contagio del Norte y decir “estas son las mismas ideas del capitalismo, de la competencia, del individualismo pero ahora son nuestras y las adoptamos”, y se reproduce un poco la cultura occidental. Yo pienso que, a lo mejor, hay otro momento, otro nivel, digamos, de afirmación de las epistemologías del Sur que es exactamente donde están otras maneras de entender el mundo, de entender la gente, lo que es la ontología, lo que es el ser humano, cómo se conforma, cómo vive, cuál es la importancia de la vida cotidiana, cómo se reduce al concreto de la vida, todo eso es un proyecto epistemológico que estamos impulsando de varias formas y que sigue adelante, claro, pero no puede seguir adelante como una idea de un epistemólogo o un científico social, ella sigue porque hay movimientos sociales que cada vez son más, los movimientos indígenas aquí son muy importantes y reclaman esa otra epistemología.

CJCM: Habla de ampliar el presente y contraer el futuro, ¿cómo hacer el papel de la traducción?

BSS: Mira, la traducción de esto y de que hay diferentes lenguajes y diferentes semánticas para definir quién es un agente colectivo, cuál es una palabra emancipatoria, cuál es una estrategia de luchar por una sociedad mejor, los diferentes movimientos y los diferentes grupos sociales tiene diferentes lenguas hasta ahora en cuanto dominó totalmente, y quizás sigue dominando, la modernidad occidental, la idea es que toda esta diversidad no cuenta, estas maneras distintas de ver, de imaginar y de traducir son maneras locales son vernáculas, por eso se inventó la palabra *vernacular*. Hay una teoría general que de alguna manera engloba todo y por eso estas particulares no cuentan, son accidentadas.

Nosotros pensamos así porque sostenemos que esta homogenización destruye la diversidad, asimila y absorbe, fue toda la política del indigenismo, por ejemplo, en México y en otros países en donde las especificidades de los indígenas no cuentan, ni sus culturas y ni su cosmovisiones. En contra de esta teoría general de asimilación,

nosotros proponemos una traducción interpolítica e intercultural. No es una traducción lingüística en la que hay un referente, una lengua base y otra lengua en el que los flujos son siempre unilaterales de la lengua digamos referente a una lengua que se llama lengua blanca y que queremos traducir en la nuestra; es una forma de absorción, una traducción reciproca que los diferentes movimientos, y siempre dentro de los movimientos sociales, se traducen a sí mismo, el porqué considero que esto es más importante que esto, por qué yo considero que una lucha gay no tiene la misma importancia que una lucha indígena o por qué esto... vamos a discutir, traducir importancias, traducir prioridades y este traducir es un dialogo entre diferentes términos, por ejemplo, puedo traducir socialismo e indignidad y viceversa, ahí está un caso en el que no necesitas buscar e inventar lo igual literal de socialismo en otra lengua, si la lengua tiene su manera propia de afirmar dignidad, ¿por qué no?

CJCM: Desde su crítica de la razón indolente, ¿cómo articular una nueva cultura política emancipatoria?

BSS: Esta nueva cultura realmente tiene que destruir y, de alguna manera, sobrepasar esta cultura indolente que es muy fuerte porque es la que está institucionalizada en las escuelas, en la educación, en las universidades, en los tratados y en la historia que, de hecho, fue una historia escrita por los vencedores y no escrita por los vencidos, entonces esa razón indolente es una razón que no deja que florezca la Sociología de las Ausencias ni tampoco la Sociología de las Emergencias. Valorar, por ejemplo, esta Universidad, se puede decir “no tiene valor ninguno, es una pequeña cosa, que va a morir rápido, que no tiene importancia” y esto es negar la emergencia y la Sociología de la Emergencia, al contrario, es dar el valor a esto. Ampliar el valor simbólico de estas experiencias y esta lucha en contra de la razón indolente es lo que puede ser uno de los elementos de una lucha emancipatoria nueva.

CJCM: Usted propone una Democracia radical o de alta intensidad, ¿cómo observa las comunidades autónomas y sus experiencias con respecto a esto?

BSS: Mira, las comunidades autónomas tiene sus formas democráticas de organización que no se parecen de ninguna manera a las de las Democracias Liberales, por ejemplo en este momento la constitución de Bolivia establece que hay tres formas de Democracia: la Democracia representativa, la participativa y la comunitaria, las dos primeras son eurocéntricas, la tercera es la indígena y por eso hay formas de producción por consenso, asamblearia, por rotación, mandando obedeciendo y que son formas democráticas de las comunidades, esto no quiere decir que sea todo un paraíso y que todo ocurra bien, que no haya caciquismo, corrupción, discriminación hacia las mujeres, hay un movimiento de mujeres indígenas que lucha por su complementariedad y que en quechua es Chacha-Warmi³⁶⁵, la idea de que hay una complementariedad, no necesariamente una igualdad eurocéntrica, entonces hay aquí todo un esfuerzo para democratizar la democracia indígena; y que también se necesita porque hay muchos procesos que, a través de intervenciones externas de luchas por la tierra y de mineras, dividen los pueblos y al dividirlos destruyen sus estructuras democráticas. Nosotros que trabajamos con los Movimientos indígenas no tenemos una visión romántica, no la podemos tener porque los indígenas no la tienen y luchan internamente por más Democracia.

CJCM: ¿Cómo vislumbra los procesos emancipatorios en América Latina?

BSS: Son muy diversos, yo pienso que América Latina es el continente del mundo donde podemos hablar de procesos emancipatorios ya que fue muy importante lo que paso con el zapatismo en 1994 y después con el Foro Social Mundial, y todo eso decantó un proceso de emancipación y de lucha de resistencia contra el ALCA, un elemento muy importante que, después de la elección de presidentes progresistas desde Lula, que lo considero a pesar de todos los límites, Evo Morales, Rafael Correa, Chaves, Lugo en Paraguay, José Mujica en Uruguay y Ollanta Humala que

³⁶⁵ Julieta Paredes, desde el feminismo comunitario, ha recalado la relación jerárquica que existe en el concepto e indica que es necesario que se reconozca la situación real de las mujeres indígenas y la denuncia de género para poder apelar a una mitad igual y de respeto mutuo para construir una complementariedad horizontal sin jerarquías. Julieta Paredes, *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, 1 ed. (Oaxaca: Cooperativa El Rebozo/Grietas/Lente Flotante, 2012), 69-88.

lamentablemente se está desviando de lo que propuso, pero hubo realmente un cambio en el sentido de intentar democratizar el Estado y la sociedad civil sobre todo en las propuestas de Ecuador y Bolivia donde las constituciones afirman que los Estados son plurinacionales. Entonces hay una lucha ahí que está en crisis en este momento porque el capitalismo de despojo, el capitalismo neoliberal, de la minería y del extractivismo están de una manera más salvaje que antes y están impactando los Movimientos Indígenas y los territorios, está destruyendo mucho por lo que luchamos en la primera década del milenio.

CJCM: En el sentido del capitalismo salvaje, ¿cómo observa los Fascismos Sociales en América Latina?

BSS: Mira, los fascismos sociales se están reproduciendo en todas las formas. Lo que llamamos la acumulación primitiva originaria, que para Marx era una fase del Capitalismo, es para nosotros, después de Rosa Luxemburgo, Ernest Mandel, David Harvey y otros, un componente permanente o acumulación por despojo que opera aquí como opera en Europa. Por ejemplo, cuando se reducen los salarios que fueron contratados a través de un Contrato Social y se retiran para rescatar bancos, esto es despojo; cuando a un señor jubilado se le retira parte de su pensión, eso es un despojo. Estas formas de despojo están surgiendo por la violencia, la lucha contra el narcotráfico, por ejemplo, es una forma de acumulación de destrucción que pasa por una acumulación por despojo, acumulación por la violencia, destruyendo y desplazando a las personas, etc. Por eso hay mucho paramilitarismo en el continente; si hay luchas emancipatorias fuertes hay, por otro lado, mucho palamitarismo y hay, por supuesto, criminalización de la protesta que es lo que está pasando con las leyes antiterroristas, con la lucha contra el narcotráfico y con centenares de líderes indígenas que están enjuiciados como terroristas.

CJCM: Están las luchas estudiantiles en Latinoamérica y los indignados tanto en Europa como en los países de Medio Oriente, ¿cuál es el papel de las Universidades y de las juventudes actualmente?

BSS: Son dos cosas, la juventud tiene un papel muy importante, todos los periodos históricos dicen que la juventud no va a volver a movilizarse y después se moviliza, fue así en 1968 y en 1970 y es así ahora. También, durante mucho tiempo se pensaba que eso no era posible. Los jóvenes son los que están en una situación que llamo de pre-contractualismo, son gente que hizo todo bien, fueron estudiantes, trabajaron, lucharon por sus cursos, algunos se endeudaron y tienen sus créditos ahora, sus maestrías, sus doctorados, hicieron todo lo que la sociedad les pedía para ingresar en el Contrato Social y cuando terminan no hay contrato social, no hay empleo, no hay perspectiva, no hay futuro, entonces estos jóvenes son bloqueados socialmente y están en una fase de pre-contractualismo, no entran en el Contrato Social y por eso no son verdaderamente ciudadanos, son súbditos, digamos, y por ello se movilizan en contra de eso.

Las Universidades han sido siempre una organización y una institución muy contradictoria y por eso muchos de los movimientos sociales nacieron de Universidades. Los movimientos estudiantiles nacieron de muchas Universidades y de formas de luchas aquí en este continente desde 1917, con la reforma de Córdoba hubo una gran renovación de la Universidad, pienso que eso sigue siendo pero es más difícil todavía hoy porque el neoliberalismo entró en las Universidades y también intentó transformarlas en empresas, en oficinas de fabricas, los estudiantes pasaron de ciudadanos a consumidores y eso creó una idea de atomismo que perjudica la posibilidad de movilización en las Universidades. Por otro lado, todo el conocimiento que se promueve hoy en las Universidades es conocimiento con valor de mercado, hay conocimiento precioso: las humanidades, las artes, las ciencias sociales y que se quedan en la peor de las marginalizaciones, entonces lo que esta pasando, a pesar de esto, es que los estudiantes se revelan y el mejor ejemplo es Chile, porque Chile fue donde el proceso de neoliberalización de la Universidad llegó más lejos, es donde

intentaron realmente transformar definitivamente la Universidad en una empresa y ahí sí los estudiantes están echados.

CJCM: Usted hace poesía, háblenos un poco sobre esa arista en su vida.

BSS: ¿De qué? ¿De la poesía? (Risas) Mira, yo he sido desde siempre poeta y he escrito bastantes libros que están publicados en portugués y algunos están en español y te digo, te doy así de primera mano una sorpresa, es que además soy *rapper*, yo escribo música de *Rap* y acabo de escribir un libro que está siendo musicalizado por los artistas *rappers* de las favelas, de las chabolas de Ribera del Sur y va a salir ahora, ya oí dos minutos de la grabación. Este movimiento va a hacer un show con mi *Rap* que se llama *Rape Global* y va a ser el 25 de Enero en Porto Alegre, pero no esta todavía en español porque no hay nadie que me lo traduzca y, como soy un apreciado científico social, nadie imagina que también puedo escribir *rap* (*risas*) y por eso es siempre más difícil esa otra identidad sobre mí, por eso, lo que digo es que, con el rap y la poesía, y sobre todo ahora con el rap, digo en contra de la modernidad occidental cosas que no puedo decir en mis textos de Ciencias Sociales, que no puedo escribir en las Epistemologías del Sur, son otras dimensiones.

31 de diciembre de 2011, CIDECI, San Cristóbal de las Casas, Chiapas

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS



ANEXO B

Entrevista a egresado de la UNAM y activista residente de Cherán, José Velázquez Pañeda.

Christian Javier Castro Martinez: Podría contarnos la historia de Cherán en lo referente a su origen prehispánico.

José Velázquez Pañeda: Mas bien los asentamientos iniciales de lo que hoy es la comunidad de Cherán se dieron en las partes de las faldas de los cerros, ahí vivieron nuestros pobladores que dieron origen a la población de Cherán. Aquí en el cerro de san marcos, este cerro que tenemos allí enfrente, ahí hay vestigios de centros ceremoniales, Yácatas para nosotros, donde nos demuestran que ahí se asentaron y ahí hacían sus ceremonias al fuego. Incluso hay una persona que me ha platicado sobre como la gente, aquí en Cherán, se refería al Dios *Curiucaueri* como lo registraron los españoles.

En lo que es el centro ahorita de Cherán, más bien ya fue en épocas posteriores, pero los primeros asentamientos fueron en las faldas de los cerros y en una zona que es aledaña a la ciudad de Zacapu para donde se extiende el territorio de Cherán, donde existen cerros de piedra acumulada, en donde había toda una ciudad sagrada donde florecieron los primeros purépechas, los pre-purépechas, antes de que floreciera Tzintzuntzan como capital, Mucho antes floreció en Zacapu la primer manifestación fuerte del pueblo purépecha, en la zona de Zacapu que ahí vivían los señores o los reyes piedras, en sentido sagrado. Esta zona de tiene mucha relación con Cherán porque forma parte del mismo territorio

CJCM: ¿El centro fue como política de concentración de españoles?

JVP: Cherán se mantuvo como una comunidad alejada de la intromisión de los españoles, por eso decíamos ayer que Cherán se le puede calificar como una comunidad en resistencia permanente, porque aquí en Cherán históricamente ha sido

difícil la penetración de grupos ajenos a la misma comunidad; no tanto así con los pueblos vecinos de Paracho y Nahuatzen, donde si llegaron a establecerse los españoles.

Pero en Cherán no, aquí se mantuvo una barrera para que esto no fuera posible. En los últimos años han llegado personas de afuera casándose con una mujer de aquí o, al revés una mujer casándose con alguien de Cherán, la relación se ha abierto un poco. Cherán tiene un carácter histórico de resistencia a la influencia de agentes externos y de resistencia en cuanto a la defensa de sus recursos, esos ha sido algo característicos de Cherán.

CJCM: ¿Podría comentarnos sobre algunas luchas emblemáticas anteriores a las luchas de hoy?

JVP: Hablamos de Cherán y de una resistencia defensiva, resistencia a no integrarse, resistencia ante la presencia de agentes externos pero unida, a la vez, a una acción defensiva. La resistencia que recordamos, y eso lo platican los abuelos y también viene consignado en algunos libros, es el levantamiento que se da durante la época de la revolución mexicana, en esa época el carácter de resistencia y de defensa se manifestó al cien por ciento. Aquí en Cherán, entre 1910 y 1915, se firmó un contrato con una empresa norteamericana, el empresario era Santiago Leigh. El contrato se hizo con el representante de la comunidad de ese entonces para explotar el recurso [forestal] durante 20 años, pero esa decisión la tomó el representante del pueblo a espaldas de la comunidad y cuando esta se enteró, de que ese contrato se hizo a espaldas, reaccionó en sentido defensivo. A través de asambleas determinaron echar abajo el contrato para, posteriormente, ir con la autoridad y decirle “Que no estaban de acuerdo con ese compromiso...ya nos enteramos que firmaste un contrato con el gobierno de Porfirio Díaz pero nosotros desconocemos ese contrato y no estamos de acuerdo”, por lo que lo rompieron y quemaron. Acto seguido, habiéndose organizado la comunidad de Cherán, surgió uno de los defensores más grandes que a existido en Cherán, se llamaba Casimiro Leco, él hizo el primer levantamiento durante la revolución y el más sonado en la región. Aunque hacia fuera es muy poco conocido

porque no hay escritos, no hay documento o libros que hayan consignado ese hecho, pero aquí la tradición oral se conserva ese hecho, se conserva como:

1. Un hombre muy valiente
2. Segundo se manifiesta el carácter defensivo de Cherán
3. Luego, la forma de organización que adoptó Casimiro Leco fue casi de tipo de militar o guerrillero, algunos lo califican como guerrillero, , yo lo califico como defensor natural.

El formó un ejercito de voluntarios que se unieron a él para defender a Cherán, fueron voluntarios que actuaron como parte de la comunidad. Esto es muy importante para poder entender el levantamiento y la defensa que tuvimos ahora porque Casimiro Leco se levantó para frenar la intromisión de los bandoleros que, concretamente, fueron organizados por Inés Chaves García, así se llamaba el bandolero principal que llegaba a asolar a la gente y a quemar las casas. Las casas entonces eran de madera, en la parte de arriba había un tapanco para almacenar el maíz que se cultiva. Al quemar las trojes los bandoleros acabaron con todo el alimento que se guardaba para alimentar al pueblo durante un año.

Entreviste muchas personas mayores aquí en Cheran, y eso es lo que me decían, con mucha tristeza, que en la época de la revolución ellos llegaron a comer partes de los granos que había quedado porque al quemarse las viviendas de madera se quemaron los graneros, buena parte de los granos que habían quedado los mezclaban con el fruto del encino, que es una especie de nuez, pero no es agradable su sabor porque es un fruto muy amargo, lo molían con lo que quedó del maíz y las señoras hacían tortillas, eran tortillas que al pasarlas por el paladar eran amargas.

La gente platica aquí sobre los momentos tan tristes, de humillación, en el que la gente vivió humillación de los bandoleros, pero precisamente Casimiro Leco se levanta en contra de Inés Chaves García y de los bandoleros que lo acompañaban y logran, primero, platicar con él. Logran convencerlo de que se retire de Cherán, la gente no lo quería ver jamás aquí, y le advierten que “Sí volvía a hacer sus fechorías lo iban a ejecutar”. En uno de los combates defensivos hubo una tregua y un intento de negociar, se sentaron a platicar y le dijeron “Lo que no queremos es que sigas viniendo a Cherán para hacer tus desmanes...y entiende por las buenas porque si no te vamos

a declarara la guerra y te vanos a acabar”, el bandolero Inés Chávez entendió y no volvió jamás. Muchos años después murió afuera del territorio de Cherán y murió enfermo, esa es una de las acciones.

Volviendo a lo del contrato, el contrato se hizo a espaldas de la comunidad. La comunidad desconoció, rompió y quemó ese contrato, Posteriormente se fueron a dismantelar el tendido de vías que ya estaba entrando a Cherán, porque como era un contrato muy fuerte del que estaba atrás una empresa extranjera, una empresa de un gringo, disfrazada de Compañía Forestal Michoacana, ya ven que las empresas extranjeras acostumbran hacer eso para poder penetrar a México, por ejemplo se me ocurre mencionar un empresa como Ford Mexico Company o alguna otra empresa que sea de origen extranjero para psicológicamente hacer entender que es mexicana.

Lo que hace la gente es ir en unidad a levantar las vía que ya habían sido tendidas y destruirlas para después poner un alto a la intromisión de la locomotora o del ferrocarril que entraba para sacar los durmientes, de esa manera echaron para afuera a la empresa. El contrato fue con una empresa extranjera llamada Compañía Forestal Michoacana, nombre utilizado para poder penetrar psicológicamente en México.

Por eso cuando yo hablo de las hazañas de Casimiro Ieco en Cherán digo que fue un defensor regional pero a la vez fue un defensor antiimperialista porque en ese caso se intentó frenar la intromisión y la permanencia de una empresa extranjera, finalmente era una empresa extranjera coludida con el gobierno mexicano para poder entrar.

Y ese es un hecho grande para poder demostrar que Cherán ha sido una comunidad de resistencia y de defensa permanente, no es ahora sino ha sido siempre. Y antes desde la época prehispánica hasta lo que les acabo de mencionar, Cherán se ha mantenido como una comunidad en resistencia, a no asimilarse, a no recibir personas ajenas, resistencia a no perder sus costumbres, sus tradiciones su valores culturales. Claro, les decía que en la época reciente tenemos algunos cambios que han fisurado el carácter de resistencia de Cherán. por ejemplo, el tipo de construcciones que ustedes ven aquí ahora son influencia de fuera, de la llamada civilización moderna, si se fijan las construcciones son de tabique al por mayor y el criterio para construir aquí es el criterio comercial, aquí ya no se respeta la arquitectura propia, es construir con espacios rectos, formando cuadros para que se pueda ocupar mayor espacio posible

para estantes destinados al comercio, más que hacer que las habitaciones o construcciones sean agradables más bien aprovechar hasta el último milímetro para que quepan más cajas, más mercancía...recta totalmente y una cortina al frente. En ese sentido si hemos tendido influencia de afuera y hemos tenido penetración de criterios modernos que han venido a destruir totalmente la arquitectura, si pudiera considerarse una arquitectura propia aquí en Cherán no la hay, porque las pocas construcciones que conservamos son las trojes que están junto a la iglesia, son dos construcciones de madera muy grandes y esas son, prácticamente, como reliquia del tipo de construcciones que había antes aquí. Ese tipo de penetración si la hemos sufrido.

También agregar otra cosa, con el hecho de que muchos cheranenses se han ido a estados unidos hemos recibido el fenómeno o la intromisión de la dolarización, porque muchos cheranenses de 20 o 30 años para acá se han ido a Estados Unidos, y además de que se traen una mentalidad ya diferente, además de ser consumidores de hot-dogs y de hablar entre español, purépecha e ingles...por ejemplo dicen parquea la troca ahí, son términos traídos de allá, estaciona el carro ahí, en fin.

Entonces, en ese sentido, si hemos recibido influencia de afuera y si ha dado al traste con la identidad, pero el sentido defensivo y el sentido de resistencia ese ha sido permanente, de resistencia a la integridad de la comunidad, del mantener a pesar de todo la identidad, la cultura, las manifestaciones.

Una de las esencias del ser cheranenses es la medicina tradicional, aquí lo que nos define como cheranense es que somos practicantes de la medicina tradicional, pero también nos dicen que somos brujos, que somos hechiceros pero porque una gran parte de la población de Cherán se dedica a la practica de la medicina tradicional, pero en sentido grueso, en el sentido de manejar la magia negra, la magia blanca de ejercer poderes frente al agua, frente la aire a la tierra a los elementos de la tierra, aquí hay una fuerza oculta interpretada a luz del chamanismo o de la gente de poder que controla los elemento de la naturaleza, en ese sentido Cherán en muy pesado, muy fuerte y es parte de la cultura de ser gente de poder, no de poder político, sino de poder espiritual, en el sentido de comunión con los espíritus ancestrales y los espíritus de la naturaleza.

CJCM: ¿Cómo está funcionando la autonomía y como la han venido construyendo?

JVP: No podemos todavía hablar o encerrar el procesos que estamos viviendo dentro de un concepto como autonomía porque este concepto se puede emplear en un análisis de tipo académico. Sin dejar de considerara que algunas personas nos hemos formado en universidades, el como de los cheranensés no entienden de esa manera el procesos. Lo que nosotros hemos vivido es el ejercicio de nuestro derecho de hacer, de dirigirnos y a gobernarnos entre nosotros mismos, si eso lo podemos llamar un procesos en camino hacia la autonomía, tal vez será eso. La gente aquí no lo ve desde el punto de vista de la autonomía, lo ve desde el punto de vista del “ya queremos desacernos de tanta gente, de tanto vividor, tanto partidos políticos que nos manejan y nos dividen, ya estamos cansados...ya vamos a mandarlos a la chingada.

Esos son los términos como la gente habla, si eso lo podemos considerar como el inicio o como parte del procesos autonómico. Por lo tanto, No podemos hablar, al nivel al que vamos, de autonomía o autodeterminación porque no hemos llegado ahí. Aunque en la misma visión que tenemos algunos, que somos de aquí de Cherán, tal vez si lo estamos porque después del proceso que hemos vivido, primero de autodefensa y luego de conformación de un gobierno propio, vamos a pasar al siguiente que es el de la conformación de un modelo de desarrollo propio, y si eso se considera como parte del procesos autonómico. Entiendo que el proceso autonómico implica desligarse de... esos sería parte de un análisis particular que tal vez podríamos hacer en la UNAM.

Lo que estamos haciendo es querer dirigirnos, gobernarnos y conducirnos por nosotros mismos, a eso tenemos derecho y lo estamos ejerciendo.

Que si nos vamos independizar del gobierno de Michoacán, que si no vamos a mantener relaciones con la federación o con el Estado eso pienso que e parte de todo un proceso que viene por delante y tal vez se dentro de lo que si se podría encerrar el procesos autonómico. Pero en este momento lo que hemos ejercido es nuestro derecho de lo que queremos hacer.

CJCM: ¿Ha existido alguna reflexión sobre hacia donde van o hacia dónde quieren ir?

JVP: No se ha realizado esa reflexión. Algunos estamos planteando la necesidad de organizar un foro de análisis sobre el origen del movimiento que tocaría tres puntos:

1. Origen del movimiento
2. Momento en el que nos encontramos
3. Y perspectivas del movimiento

Pero eso si lo tendríamos que hacer aquí, nosotros. El de análisis sobre los procesos autonómico en términos académicos ese tendría que ser fuera de aquí en alguna institución universitaria.

CJVM: ¿Cómo está conformado este autogobierno? ¿Cuáles son los mecanismos que lo caracteriza?

JVP: Bueno, tal vez haya novedad para ustedes que van a escuchar esto, pero para nosotros no hay ninguna novedad. Lo que estamos haciendo es recurrir a la historia de nuestros antepasados, en varias ocasiones he dicho yo que en el proceso de Cherán no estamos inventando nada, ni estamos importando nada, ni estamos importando esquema ni ideas de afuera, sacándonos de la manga lo que hemos avanzado. Lo estamos tomando de nuestra propia historia, de la grandeza de nuestros antepasados purépechas, que de paso, de acuerdo de lo que he leído, tuvieron un gobierno de excelencia, un gobierno bien estructurado. Los hechos que vivieron los hermanos purépechas, antes de la llegada de los españoles, nos demuestran que una de sus fortalezas para lograr o formar y extender todo un territorio más allá de las fronteras de los límites geográficos de Michoacán, tuvieron que ser muy diestros en el manejo del concepto de gobernarse y el de conformar un estado purépecha. Para los que ya empezamos a leer un poco sobre eso decimos que realmente el pueblo purépecha tuvo un gobierno perfecto, un gobierno que consideraba todos los detalles.

Nuestro estado purépecha llego a considerar a espías en las zonas fronterizas con otros estados prehispánicos, nos estamos refiriendo a los aztecas. Ustedes recuerdan

que los purépechas nunca fueron sometidos por los aztecas, que era uno de los imperios más fuertes de en ese entonces. Eso nos da una idea de que tan elaborado está el concepto de gobierno entre los purépechas y el sentido de estado. Y de ahí, es de donde hemos aprendido nosotros, de ahí están saliendo las estrategias y las medidas que estamos tomando para llegar ha conformar nuestro gobierno.

25 de mayo de 2012, Cherán, Michoacán de Ocampo.

ACTIVISTA Y RESIDENTE DE CHERÁN



ANEXO C

Entrevista colectiva realizada a Adalberto Muños, ex presidente municipal.

Mi nombre es Adalberto Muños, soy medico cirujano y partero, termine mi carrera en Morelia y me vine a establecer aquí en 1977, trabaje en las oficinas del CDI tres años. Me establecí aquí en los 80s y desde ahí he estado como medico general aquí.

Christian Javier Castro Martinez: Podría contarnos un poco sobre la historia de Cherán

Adalberto Muños: Aquí afuera hay un cuadro de un norteamericano que estuvo viviendo en 1940, se llama Rafael Belts, el hizo un estudio completo sobre todas las comunidades indígenas, en donde había pueblos monolingües, purépechas, Después se ha venido adaptando el español, se conservan otras características de los pueblos indígenas como la tenencia de la tierra sigue siendo comunal, la indumentaria ha cambiado muchísimo, la lengua ha desaparecido.

Otra de las características de los pueblos indígenas es la gastronomía, se han olvidado recetas antiguas que se conservaban en familias, parece que se ha superado todo eso, para bien o para mal no sé, pero encontramos *hotcakes*, hamburguesas, pero es reciente porque hace 30 años no había nada de eso.

CJCM: ¿De dónde viene el interés por las esculturas y fotos?

AM: Vivimos en un pueblo con raíces prehispánicas, aquí en el sitio en donde escarbes, en los lotes de la casa encuentras cosas de estas, las encuentras al hacer aljibes, fosas sépticas, etc.. A lo mejor nunca apreciaría esto si tuviera otro tipo de cultura diferente a la de nosotros. Uno las encuentra aquí y ningún valor le damos.

Tuve una anécdota, un niño de una familia se había muerto, las curanderas y brujos le dijeron que había sido causa de un embrujo, dice el familiar que después de que falleció el niño encontró en su casa, su casa estaba como a dos metros del piso de la

calle, comenzó a escarbar y había lajas que le impedía caminar, las quitó y encontró restos humanos con estas piezas, una mesa de barro y arriba de las mesas había muñecos. Como estaba recién muerto su hijo pensó que el embrujo era ese, agarró todas las piezas les puso alcohol les aventó un cerillo y las aventó a una barranca.

La pregunta ésta, por el conocimiento y por la abundancia de piezas que hay en la región, tengo más piezas coleccionadas. Esta es una colección de 5 años para acá, pero de otros 20 años están resguardadas por allí, no sé si en un momento dado hubiera oportunidad de hacer un museo, si se pierde las piezas es mejor que estén aquí.

CJCM: ¿Sobre la historia del pueblo hay ejemplo de resistencia en Cherán antes de este último?

AM: Pienso que sí, creo que es una manera de ser de los habitantes, la rebeldía ante todo, hasta el mismo sacerdote, hasta las mismas autoridades legalmente constituidas, ahora hasta el mismo consejo que hay oposición de algunas personas. Fue uno de los bastiones del PRD cuando el ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas se separó del PRI, aquí hubo *casillas zapato*, completamente perredista, eso se puede tomar como una rebeldía frente al sistema priista que teníamos en el 88.

Anteriormente, los sacerdotes que se oponían a la conservación de las celebraciones y de las fiestas, que están relacionadas con el catolicismo, pero que tiene mucha raíz prehispánica, el corpus, el carnaval son fiestas con sincretismo purépecha, que en muchas partes se justificó con las imágenes de los santos.

Creo que si entendemos como rebeldía, entonces siempre ha sido un pueblo rebelde.

CJCM: Las mujeres también, porque sabemos que ellas fueron las primeras en levantarse.

AM: Dentro de la historia de Cherán el grupo de mujeres siempre han iniciado los movimientos. Como antecedente, no sé si era presidente municipal o no, fue

sacrificado Ignacio Morales por un grupo de mujeres para fines de 1800 o principio de 1900. Hay antecedentes de que las mujeres lo asesinaron en el palacio municipal, ahora casa comunal. Las mujeres siempre han iniciado buena parte de los movimientos

CJCM: ¿Cómo considera el movimiento de Cherán?

AM: Pues en el momento en el que estaba álgido el problema no sabíamos hacia donde íbamos a ir, pero ahora legalmente con el resolutivo que dio la SCJ para que se aceptara de acuerdo con los tratados internacionales y a través de usos y costumbres se eligió al consejo mayor, yo pienso que estamos dentro de lo legal.

Hubo unas declaraciones del gobierno perredista antes de que se dieran la resolución “va a ver votaciones en todos los municipios del Estado”, cuando aquí no se quería elecciones, la gente decía que no quería elecciones.

Fue una salvación la que dieron los ministros, de que si era valido el sistema de usos y costumbres, ya de ahí hubo mucha tranquilidad por parte del Estado. Por parte de las fuerzas malas, pues parece que hoy hubo un muerto todavía, una persona fallecida, hay muchos rumores de que fue degollado o que fue quemado. Entonces sigue la cuota de sangre pagándose por el atrevimiento en contra de los malos. No se sabe si fueron gentes malas o gente de aquí mismo de Cherán que vive en un anexo, gente de Cheran que se fue a vivir hace 40 años a un rancho que se llama el Cerecito, son terrenos de Cheran, ellos se fueron a vivir para allá y han hecho familia y ahora quieren parte de los terrenos de la comunidad. A lo mejor son ellos mismos, hermanos de Cheran que están viviendo allá y que ambicionan tierra.

Allá también ha habido bajas, muchos muertos en el Cerecito, que les atribuyen a Cheran y los de Cheran les atribuyen al Cerezo. Pero esos son disputas internas, ya no por una ideología sino por una disputa de tierras, pero muchas veces van creando más conflictos.

CJCM: ¿Hacia dónde va el conflicto?

Hacia dónde vamos, pues por parte del estado ya no hay un conflicto con el estado propiamente porque pues vivimos dentro de la legalidad, aunque la ley indígena del estado todavía no ampara el gobierno en el que estamos viviendo. En el momento en el que se legisle y se contemple la figura del consejo pues en ese momento se legalizará bien.

Pero el día de la madre, los partidos políticos pues no han cesado de estimular a sus simpatizantes, un buen número de personas del PRI les dio regalos a las mamás, que el PRD les dio regalos a las mamás, que hubo una buena presencia de gente. Es como todo, en donde regalan y dan, pues no sé hacía donde vamos. A lo mejor quieren que regresemos a los partidos políticos pero no lo creo porque hay conciencia de lo que se está haciendo y la gran mayoría está adelante, por seguir el camino que se está trazando.

AM: ¿Qué tendría que resolver el consejo Mayor para que se continuara con esta forma de gobierno?

Como no se conocía de que manera se iba a trabajar, había cerca de 200 fogatas, cuando se eligió al consejo mayor se eligió un representante por fogata, 200 personas que salieron de la fogata, esas 200 gentes formaron parte de las comisiones del consejo. Entonces si son 200 personas de las fogatas y son 12 consejeros son 212 y son 100 rondines o 150 o 120, entonces ya tenemos 350 gentes que están recibiendo un salario del presupuesto que se les manda, entonces la inconformidad viene de que ese dinero, yo fui presidente municipal, se les envía a los ayuntamientos para que hagan uso de una maneta autónoma de ese dinero, de ese recurso, entre más dinero ahorra uno en sueldos tiene dinero para destinarlo para las obras, las obras viene convenidas con el dinero federal o estatal,

Tiene que tener dinero para hacer obras, porque las obras no viene, bueno hay una manera que vienen de manera federal en la que tu pones el terreno, hay mucho convenios.

Si tenemos 300 gentes y todo el presupuesto que viene se está yendo para allá pues claro que no va haber ninguna obra. Por allí viene la inconformidad, pues ya tiene 5

meses y no han hecho ninguna obra no hay una pavimentación de calles. Puede ser que si no se cuida eso la inconformidad va a venir por allí.

Bueno no creo que vengan por que hay tranquilidad, ya se nos olvido que hay crimen organizado, en las noche salimos bien, tranquilos no hay temor de levantones. Mas que este asesinato que ocurrió pero fue en el campo, en los terrenos en disputa.

CJCM: ¿Qué tanto se ha reforzado la identidad por el hecho de hacer política a través de los consejos o el trabajo comunitario?

AM: Existe dentro de la mente colectiva, si se llama constantemente a reunión a veces llegan 50, 70 o 100 personas, muchas veces por el enfado de estar citando cada 8 días o cada 15 días no acuden. Pero en un momento dado si hubiera un problema de compromiso, en la mente está lo que sucedió y lo que ha pasado. Pero no se manifiesta. Uno quisiera que el pueblo estuviera allí. Dentro de la memoria colectiva si está lo que paso y que se va a manifestar en un momento dado cuando se requiera.

CJCM: ¿El Tequio se hace aquí?

AM: Aquí le llamamos faena, no lo han aprovechado los *Kéri* (autoridades), porque han habido programas de empleos temporal, tiene un vivero, y empleo temporal para hacer zanjas en los cerros y algunos otros trabajos pero no ha sido por faena. No lo he visto, cuando nosotros estuvimos en la administración municipal si lo ocupábamos y es buena la respuesta. Aquí el sacerdote lo ha utilizado, tiene como 10 años que hizo el techo de la iglesia, se hizo con pura madera, la madera que tiene la iglesia tiene como 10 años y se hizo con faena.

En el periodo anterior se estaba haciendo la faena, con el gobierno de la casa comunal no se ha retomado. En estos 5 meses que lleva no se ha retomado, no sé cual sea el motivo por el cual no se ha retomado, pero si existe en la población

CJCM: ¿Usted fue presidente municipal juntamente antes del movimiento?

AM: No, en el 89, 90 y 91. Con el surgimiento del PRD aquí en el estado de Michoacán, que tiene 113 municipios, se tomaron cerca de 90 alcaldías, el pueblo tomó casi la mayoría por el llamado que hizo el Ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas y el desconocimiento del presidente del PRI en 1988. En ese año fui presidente popular reconocido. En 1989 hubo votaciones y fui postulado por el PRD, dure tres años como presidente municipal

CJCM: En su opinión, sabiendo que ha estado dentro de estas estructuras, ¿por qué el gobierno no responde a las demandas de la resolución del conflicto con los talamontes?

AM: Cuando surgió el movimiento del sistema del Ingeniero Cárdenas después de un sistema de gobierno priista, pensé que había surgido el renacimiento de todos los mexicanos y que la figura del ingeniero encarnaba el nuevo mexicano, la nueva moral...íbamos a renacer: nuevos, puros, sinceros, legales y justos.

La alianza con los traficantes, el sentimiento de enriquecerse, la corrupción dentro del partido que nos iba a salvar...terminó con la ilusión de que se iba a refundar la república, lo mismo que el otro pero con otro nombre, entonces las denuncias se hacen pero no nos hacen caso, se piensa que están ligados con los traficantes con los corruptos, aseguran sus ingresos, la cuenta de 300 mil millones de pesos de deuda...los colores de los partidos no quitan las ganas de engañar de no hacer caso a los problemas del pueblo.

CJCM: ¿Cuál fue su participación en el movimiento?

AM: Participe en mi fogata, y me propusieron para ser parte de los *Kéris*, pero no quise porque ya pagué mi cuota a la comunidad. En el tiempo que estuve en la presidencia no cobré ningún sueldo les dije que me dejaran trabajar medio tiempo en mi consultorio

y medio tiempo se los daba allá, todos los ingresos que llegaban se iban hacia donde deberían ir. Participé en las fogatas y en las barricadas las fechas que nos tocaba estar por ahí.

CJCM: ¿Cuál fue el papel de la iglesia en el proceso?

AM: El sacerdote fue uno de los impulsores. No sé si su apoyo haya sido sincero o por la consigna que tenían los sacerdotes de llevar a la gubernatura a María Luisa Calderón, hermana del Presidente, a la gubernatura, entonces por ahí hubo mucho apoyo para el pueblo de Cherán, despensas, pero como nunca han venido. Platican las malas lenguas que a través del sacerdote venían las despensas del PAN para después invitar a la gente de Cherán para que dieran el apoyo.

El sacerdote fue una de las personas que estimuló al pueblo. En sus homilías decía que se levantará el pueblo de Cherán porque si no se levantaba ya nada más faltaba que vinieran y les quitaran a sus mujeres a todos los habitantes y que no iban a decir nada. Muchas personas mencionan y dicen que el padre fue, pero no se sabe con que interés. Dicen que después cambió radicalmente cuando el pueblo se fue por otro lado y que ya el resolutive dice que no le salió bien el plan y que no le salió bien el movimiento.

CJCM: ¿Cómo fue el actuar de las juventudes?

AM: Muy bien, identificación completísima con el movimiento. Los primeros días que estuvo indefinido esto, sacaron al presidente del palacio municipal, y un grupo de jóvenes se hizo cargo de todo, empezaron a pintar las fachadas de las casas. Lo blanco y lo rojo que están en las avenidas fueron obras de los jóvenes, muchas cositas, así participaban los muchachos, convencidos de sus actividades.

CJCM: ¿Cuáles son los debates principales entre la asamblea o el consejo?

AM: hay un habito en la ciudadanía de que cuando se nombra a una autoridad casi toda la ciudadanía cree que “ya te puse ahora síguele tu solo”; parece que es lo que estamos viviendo ahorita, que ya están los *Kéris* y que ya llamaron a sus comisiones, consejos y comisionados, me he dado cuenta porque en las reuniones que se convocan veo escaso al número de participantes. Yo creo que el fuego está listo para que lo soplen y vuelva a ser.

25 de mayo de 2012, Cherán. Michoacán de Ocampo.

ADALBERTO MUÑOS



ANEXO D

Entrevista a los estudiantes de la primaria Escuela Casimiro Leco, ubicada en calle Morelos Poniente, número 176. Barrio 1, Jarhukutini.

1.-¿De qué forma participaron ustedes?

Niño 1: Nosotros participamos llevando alimentos. Se acercaba la fiesta de la resurrección y estaban todos los palos (maderos) para poner el castillo de la fiesta (fiesta patronal), comenzamos todos lo vecinos a poner palos y a atravesarlos para tapar la carretera...a colocar palos y llantas quemadas

Después, los mismos vecinos, todos cooperaban para ayudarles a los muchachos, nosotros también cooperábamos con ellos. Las señoras grandes iban a reforzar por las noches las salidas a Zamora, Paracho y Nahuatzen.

2.-¿Quisieras agregar algo?

Niño 2: A veces íbamos a cuidar, llevar comida o cobijas.

3.-¿Quienes participaron en las fogatas?

Niño 1: Los de las calles, todos lo vecinos.

4.-¿Qué nos podrían contar sobre eso?

Niño 1: Convivíamos todas las noches y todas las mañanas, haciendo comida y haciendo la cena, yendo a ver como estaban. Después abrieron la presidencia y todos íbamos cuando había un nuevo aviso, todos iban corriendo para ver que había de

nuevo o si había pasado algo en las barricadas, era como una forma de aviso estar participando en las fogatas

Niño 2: Al principio cuando empezó esto, había un horario hasta que hora iban a pasar los camiones, después cercábamos o tapábamos las carretas para que ya no entrara nadie más, todo estaba cerrado.

5.-¿Conocieron más personas de la comunidad?

Todos y todas: Si, conocimos vecinos que no conocíamos, convivimos.

6.-¿Les gusto?

Todos y todas: Si.

7.-¿Por que les gusto?

Niño 1: Porque convivíamos toda la noche y todo el día. Todos ayudaban a hacer la cena, la comida y el desayuno.

¿Cuándo quitaron las fogatas?

Niño 1: Hace poquito, como un mes, mes y medio. Pero todavía hay algunas funcionando. Ya hay muy poquitas.

8.-¿Las extrañan?

Todos y todas: Si.

9.-¿Qué hacían las mujeres? ¿Sus madres participaron al principio?

Niño 3: Como llegaban despensas se iban a hacer comida y se juntaban para hacer de comer.

Niño 1: También les daban un cierto horario a las mujeres, decían “a las 10:30 pm o 11:00 pm se están yendo ustedes y nos dejan el café o la cena, para así nosotros quedarnos toda la noche a cuidar la fogata” y ahí se quedaban los hombres con café y te, comida. En cierto tiempo hubo un horario para que las mujeres y sus hijos regresaran a las fogatas.

10.-¿Ustedes en su escuela dibujaron o escribieron algo sobre las barricadas o las fogatas?

Niño 2: Pues en hojas blancas dibujamos y escribimos lo que había pasado aquí

11.-¿Ustedes saben que el nombre de Cherán es conocido en muchas partes del mundo?

Todos y todas: Si.

12.-¿Cómo se sienten?

Niño 2: Orgullosos más que nada, porque ya no vienen a talar los montes. Y eso es bonito que ya no vengan por que se veía muy pelón, o a veces en las noches cuando se iban prendían el bosque cuando se iban y así los dejaban que se quemara.

13.-¿Ustedes vieron cuando quemaron el bosque?

Todos y todas: Si.

14.-¿Saben que en Cherán se maneja el gobierno por usos y costumbres, que opinan de eso?

Todos y todas: Si.

15.-¿Qué opinan de eso?

Niño 1: Que está bien, porque la nueva ronda comunitaria, que le llaman el rondín, a veces también agarran a los borrachos que están haciendo pleitos. Está bien porque la policía del ayuntamiento dejaban que hicieran todo. Los del consejo mayor, como apenas empezaron, hace como unos 2 meses que están en la presidencia, como volver a pintar, darle mantenimiento porque duró cuatro años cerrada.

16.-¿Se sienten más seguros con la policía que tienen ahora que con la que tenían antes?

Todos y todas : Si.

17.-¿Por qué si y por qué no?

Niño 4: Yo digo que no porque antes decían que los mismos policías se estaban robando las cosas cuando andaban dando la vuelta

Niño 5: A veces echaban pleito con las otras comunidades que venían, nos dejan solos aquí sin la policía. No está bien que armen pleito y que nos dejen solos.

Niña 1: No me gusto porque perdimos muchas clases, la gente tenía mucho miedo. Como hay mucha inseguridad ya la gente no va a ser recorridos a la comunidad por la inseguridad que hay. También cuando los tala-montes vinieron a talar si nos dio coraje cuando comenzaron a talar pero también los muchachos que los golpearon y a veces no les daban de comer, no les dejaban ir al baño también se sentía tristeza y no estaba de acuerdo con eso.

18.-¿Te gustaría que aún estuvieran talando?

Niña 1: No, pero que no los tratarán de esa forma.

19.-¿Cuánto tiempo les gustaría que estuvieran en las barricadas?

Niño 1: Pues falta poquito porque ya están haciendo las casetas para la salida del pueblo, en las tres salidas ya hay casetas y falta poquito para que quiten las barricadas y ya se pongan en las casetas.

20.-¿Recibieron ayuda de otras comunidades?

Niño 1: De Nahuatzen, despensas de las comunidades cercanas.

Niña 2: Las escuelas también aportaban dinero.

21.-¿Antes había recibido apoyo de otras comunidades?

Todas y todos: No, esta fue la primera vez

22.-¿Ustedes ayudaría a las otras comunidades?

Todos y todas: Si.

Niño 1: Si, porque ellas nos ayudaron a nosotros, nos trajeron los víveres y se les agradece porque nos dieron algunos ahorros.

25 de mayo de 2012, Cherán. Michoacán de Ocampo

ESTUDIANTES DE LA PRIMARIA CASIMIRO LECO



ANEXO E

Entrevista a Entrevista a Giovanni Valtierra y Arturo, integrantes de Radio Ñomndaa

Christian Javier Castro Martinez: ¿Cuáles son sus nombres?

--Mi nombre es Giovanni Valtierra, soy de Xochistlahuaca, de la Costa Chica del Estado de Guerrero.

--Mi nombre es Arturo y vengo de Xochistlahuaca Guerrero, soy parte de la radio La Palabra del Agua.

CJCM: ¿Cómo se encuentra en la actualidad el proceso de la radio comunitaria en su región?

GV: Actualmente estamos en un momento de calma, no ha habido agresiones directas, intimidaciones por parte de los militares o de la policía. Pero se acercan las elecciones y es donde a veces hay conflictos, la situación se pone más tensa aunque no entramos en el juego electoral.

CJCM: Como integrantes de una radio comunitaria, ¿Cuál es el aporte para la comunidad?

GV: Como radio comunitaria lo que queremos es rescatar la cultura desde la música y desde los cuentos. La parte más importante es informar porque el acceso a una información periodística es muy restringida, por medio de la radio lo que hacemos es leer diario y traducirla al amuzgo para que a la gente, las amas de casa y los campesinos les pueda llegar esa información que es muy restringida ya que muchas personas se informan por medio de la televisión, de Televisa, pero esa no es información. Procuramos informar, pero también procuramos rescatar la cultura, muchas cosas que se están perdiendo, darle valor a la lengua, hablamos el amuzgo y también el español, pero sobre todo nuestra lengua y cultura.

A: Transmitimos música de varios géneros, pero no de música comercial, transmitimos música para los jóvenes para que se den a entender que hay varias músicas que vale la pena transmitir, por ejemplo música indígena, no sólo de Xochistlahuaca sino que de varios pueblos de todo el mundo. Los jóvenes tienen sus programas, hay espacio para que puedan expresarse, ya sea a través de música o de mediante la palabra.

CJCM: ¿Desde cuándo comenzaron a trabajar en la radio? ¿Cuáles fueron sus motivaciones?

GV: El trabajo de la radio se inicio en 2002, el proceso fue muy lento, de mucho trabajo para formar la radio. En el año de 2004 ,en diciembre, transmitimos al aire. En mi caso comencé desde el inicio, comencé a colaborar en la radio, no de tiempo completo pero de alguna manera colabore para su funcionamiento. La radio es comunitaria no recibimos apoyo de ningún gobierno y de ninguna organización. Ha sido un trabajo difícil sostener la radio, muy complicado, porque todo es colaboración en equipo, cuando uno de los compañeros falla el funcionamiento no es el mismo, cuando uno de nosotros asume un papel debe cumplirlo. Actualmente, los día lunes, todo el día, estoy colaborando en la radio.

Mi motivación fue conocer que es una herramienta que no se ve en otros pueblos. Hay muchas radios comerciales, la información que llega es pura música comercial. Es muy raro escuchar música de otras regiones de México, música que hacen los pueblos. La información que hacen ahí no se ve. Al contrario, hay una radio, también allá que opera, pero es de los caciques, lo que hacen es desinformar, cómo hacer que la gente se entere de lo que en realidad está pasando, eso fue lo que me motivo.

A: Lo que me impulsó fue que hay muchas formas de expresarnos hacia un gobierno, pero me di cuenta que la radio es una herramienta que podríamos utilizar como una arma muy poderosa y saber como manejarla a través del viento, de la voz, de las sondas puedes mandar mensajes que pueden hacerte reflexionar. Así me integré poco

a poco. Allá no llegan técnicos que arreglen cosas, nosotros mismos arreglamos las computadoras que lleguen a dañarse. Me fui metiendo hasta el fondo y hasta el momento seguimos dando ese empujón.

GV: En la radio dividimos el trabajo, en el caso del compañero lo que hacen es la cuestión técnica, más operativa. Cuando se dañan los aparatos lo que hacen es arreglarlos, como tiene más conocimiento de esos. Pero eso lo fueron aprendiendo con la práctica y con otros compas de otros radios comunitarias que nos han asesorado.

CJCM: ¿Cómo ha sido la participación de la comunidad con relación a la radio?

GV: La participación en la comunidad es algo que sostiene la radio, la colaboración directa no se ve, la gente no llega a la radio y dice “yo quiero hacer radio”, no es muy común que los chavos se animen a hacer radio, nosotros ya llevamos ocho años operando. Algunos llegan diciendo que “quieren hacer radio, hacer esto, quiero mandar música” y es una forma como se van integrando a esta dinámica, es un gancho para ir en ese proceso de concientización y para que se integren en este colectivo...Ha sido fundamental el apoyo de la comunidad, aunque no de todos porque, como en todos los pueblos, hay quienes están de acuerdo y quienes no están de acuerdo.

De las autoridades, la autoridad oficial no está conforme. El caciquismo de ahí está muy fuerte, controla el poder municipal, político económico en la región, para ellos nosotros representamos una piedrita en el zapato. Informar incomoda mucho para ellos.

A: Mucha gente llega a la cabina de la radio, en el momento en que ellos llegan tiene otras ideas, no ven la radio como es, pero la mayoría si lo ve, cual es su propósito, para qué está y para qué sirve. Nosotros estamos para informarles y orientarles lo que es la radio. Nosotros damos espacio, es libre y es abierto para quien quiera que llegue. Pero menos hablar de política en la radio. La gente entiende cual es el propósito de la radio, mucha gente entiende como funciona la radio, la palabra del agua.

CJCM: ¿Cómo ha sido Xochistlahuaca antes y después de radio Ñomndaa?

A: Antes las personas se cerraban, se centraban a la idea de la política partidista. No tenían la idea de cómo está atrás de un presidente. Antes de que llegara la radio no sabían como funciona un político con la sociedad. Ahora que existe la radio la gente es más despierta, la mayoría tiene una visión de cómo funciona.

GV: Es un poco difícil valorar, pero nosotros desde adentro percibimos cambios, hemos visto que la gente es un poco más crítica, hay una revalorización de la lengua, la música tradicional, allá se escucha el Son del violín que es una música que se baila, pero que los jóvenes ya no lo quieren escuchar, prefieren escuchar otro tipo de música, pero ahí en la radio lo transmitimos y decimos que esta música los abuelos la escuchaban, conocer la música que se hace aquí. Los músicos tradicionales ya se están muriendo porque tienen más de 50 años o 60 años, entonces quiénes van a seguir haciendo música, pues nadie.

Entonces es todo un proceso que estamos trabajando y que no podemos ver un resultado inmediato, es muy temprano para decir que ha habido. Desde nuestra visión interna creemos que si ha ayudado: parte de informar a la gente, parte de rescatar la música y la lengua y dar el espacio para que la gente hable al aire y que la palabra llegue más allá de lo que ellos antes imaginaban, antes no se imaginaba que hablar desde aquí y quien está en la montaña pudiera escuchar. A veces mandan mensajes, hay una comunidad lejana a 30 kilómetros de la cabecera, el acceso es muy difícil, no entran carros fácilmente pero la gente se viene caminando, a veces mandan mensajes “Oye, tal fulano si puedes venir a la cabecera tal día” y con anticipación llegan, la gente se da cuenta que es una herramienta muy útil para lo cotidiano como para otras cosas. Entonces si hemos visto que van cambiando las cosas

CJCM: ¿Alguna otra cosa más que quieran compartir?

GV Nosotros tenemos hoy en día el problemas de los ricos de las minerías que están queriendo quitar las tierras de la región, no precisamente en Xochistlahuaca, pero afectará a toda la región. Entonces creemos que la gente debe de estar muy consiente en eso, lo que implica esa problemática, la defensa de la tierra, hay que defender la tierra como aquí en el pueblo de Cherán que están defendiendo sus bosques. Nosotros también estamos armando una campaña para defender toda la tierra que las empresas canadienses quieren dañar. Debemos tener mucha consciencia de eso. Donde vayan a pasar la información que también la gente sea consiente que también hay pueblos que se están organizando y estoy seguro que por allá también, como aquí en el pueblo Cherán, que están dando la lucha, ¡Animo!

A: Un saludo para toda la gente que llegue a escuchar este mensaje desde donde estén y que sepan que no están solos que nosotros estamos luchando aunque se diga todo lo contrario, seguimos luchando como todos los demás.

26 de mayo de 2012, Cherán. Michoacán de Ocampo

RADIO FOGATA



AUTODEFENSAS EN CHERÁN



ENTRADA A CHERÁN



ANEXO F

Entrevista realizada a Nelson Maldonado-Torres.

Nelson Maldonado-Torres se sorprende y se emociona al mostrarle la compilación de algunos de sus ensayos editados por el Centro Indígena de Capacitación Integral-Universidad de la Tierra (CIDECI-Unitierra) de la Serie *Junetik Conatus*. Muestra alegría e indica “Esto es una de las cosas más valiosas”. Frente a él se encuentra Juan José Bautista Segales, autor de *Crítica de la Razón Boliviana*, y no tarda en enseñarle el ejemplar elaborado en Chiapas lejos de las grandes editoriales y de los grandes financiamientos.

C.J.-¿Cómo se relacionan y que diferencias hay entre el Giro Pragmático, el Giro Lingüístico y el Giro Descolonial?

Nelson Maldonado-Torres.-El giro pragmático acentúa la cuestión de la práctica por encima de la contemplación. El hacer y la dimensión performativa de la actividad humana es sumamente relevante y constitutiva del mismo conocimiento, la práctica no es algo accidental que le sigue a la teoría o las ideas sino que puede ser constitutiva de las mismas ideas.

El *giro lingüístico*, de forma parecida, le presta importancia al acto del lenguaje pensando que con éste entendemos la realidad y constituimos el conocimiento. En este sentido, la aspiración de una ciencia de conocer el mundo directamente queda un poco limitada porque al final todo lo que conocemos lo conocemos a través del lenguaje.

Ambos giros han sido muy importantes dado que nos han llevado a considerar áreas de la realidad humana y del saber que de lo contrario no hubiésemos prestado atención, ya que nos subordinamos tanto al elemento lingüístico como al elemento práctico pero tomando como modelo la ciencia natural o cierto entendimiento de la ciencia natural.

Lo que llamamos *giro decolonial o descolonial* enfatiza cómo la práctica colonial, las ideas coloniales y cómo el colonialismo en la dimensión del ser, del saber y del poder han sido constitutivas de la modernidad y por lo tanto constitutivas del sentido común que tenemos como seres llamados “modernos”, que vivimos en un estado moderno, en

culturas modernas. El mundo en donde vivimos está impregnado por una lógica y un sentido de carácter colonial y de estructuras de dominación que se han enraizado en la gesta colonial.

La pregunta sobre qué es la colonialidad es fundamental, casi tiene el carácter de filosofía primera en el sentido de que todo lo que nos preguntamos siempre lo hacemos dentro del discurso y la práctica de la modernidad, hay que evitar presuponerlos, desmitificarlos y descolonizarlos para entonces acceder a una mejor forma de entender la lengua, la práctica, la contemplación, etc. Si no se advierte, si no se pone en el centro esa pregunta y si no se hace ese giro, se puede fácilmente reproducir la lógica colonial, invisibilizarla y al mismo tiempo reproducirla.

Lo segundo que hace el giro descolonial, no es solamente intentar entender de qué forma la ciencia y el mundo moderno está enraizado en estructuras y formas de pensar coloniales, sino también proponer el tema de la descolonialidad como una actividad primaria, es decir ir más allá de la modernización.

En todas nuestras sociedades se presupone la dirección hacia dónde vamos, lo que la modernidad ha propuesto ha sido el desarrollo y la civilización como Europa lo sugirió. Entonces debemos fijar otras metas civilizatorias, el giro descolonial lo que plantea es tanto a nivel del ser, del poder y del conocer, la descolonización de las relaciones sociales y del conocimiento.

Para eso se pueden utilizar y respetar ciertas contribuciones del giro lingüístico y del giro pragmático, pero el giro descolonial las apropia, las subsume como dice Enrique Dussel, las pone en otra lógica y al mismo tiempo advierte nuevos temas. De ahí es que los pensadores del giro descolonial contribuyen con una nueva forma de ver al sujeto y de proponer el conocimiento, se abre un campo más allá.

Haces referencia al giro decolonial pero también hablas de actitudes decoloniales y de la razón decolonial ¿Podrías abordar estas dos últimas categorías?

Para la dimensión de la colonialidad/descolonialidad del saber estos dos conceptos son claves, ya que el concepto de actitud decolonial es más amplio, en sentido epistemológico y existencial, porque tiene que ver cómo los sujetos se posicionan, qué

actitud toman, la actitud es el ángulo de aproximación y de apertura a un fenómeno o a un problema en particular, esto muchas veces determina qué es lo que se tomará como evidencia ante un problema, qué tipo de problemas se van a reconocer como significativos y que otros no.

La modernidad nos ha implantado algunos tipos de actitud de corte más científicista, donde el sujeto cognoscente divorciado de la realidad circundante se acerca través de un método específico pero asumiendo una división radical entre el sujeto y el objeto.

Esto ya lleva una actitud particular que busca la verdad de las cosas a través de estas presuposiciones, en donde yo tomo la actitud de un sujeto cognoscente que se acerca al mundo y gracias al método puedo conocerlo objetivamente. En este sentido, la actitud es crucial para entender el colonialismo como para también poder forjar una tarea descolonial.

De manera que, debemos tomar un tipo particular de actitud que haga claro que ciertos problemas son importantes, peculiarmente tienden a ser los asuntos y problemas que han sido considerados como secundarios en la modernidad, lo que era secundario antes adquiere relevancia ahora. Ese tipo de actitud es lo que lleva a ciertos discursos y conceptos a dirigirse (empieza a ver un desarrollo teórico de ciertas ideas) a lo que yo llamaría la razón descolonial.

Aníbal Quijano da la pauta para hablar de la Colonialidad del Poder, Walter Mignolo ha ahondado más en la Colonialidad del Saber junto con Boaventura de Sousa Santos con las Epistemologías del Sur, tú has retomado la Colonialidad del Ser ¿Podrías decirnos en que consiste la Colonialidad del Ser?

El concepto o la idea de la *Colonialidad del Ser* fue lanzada por primera vez por Walter Mignolo en las reflexiones sobre la colonialidad del poder y la colonialidad del saber. Él advirtió que tanto el área del poder como del saber son conceptos generales y cubren una dimensión amplia de la realidad, pero hay otros elementos que no están tan de relieve como deberían cuando uno utiliza estas dos categorías. Por ejemplo la dimensión del lenguaje (la dimensión lingüística), no tanto como estructuras del lenguaje sino como parte constitutiva de la subjetividad, cómo el sujeto se expresa a

través del lenguaje y cómo se expresan las ideas, impresiones, sentimientos y expresiones estéticas, etc.

Esa gama de expresiones parecerían ser más reconocidas a través del concepto de la Colonialidad del Ser y, un poco en diálogo con Frantz Fanon, se podría ver cómo el sujeto existe con toda esta gama de complejidad subjetiva y que, a su vez, no se puede entender solamente a través del prisma del saber o mediante el prisma del poder, sino que hay toda una dinámica subjetiva que no habría que subordinarla a esas dos áreas y que se rescata con la dimensión de Ser.

Walter Mignolo arrojó el concepto y dio algunas indicaciones. Dialogando con él mismo y con el trabajo que yo venía realizando sobre Fanon, el concepto se ajustaba muy bien para hacer explícitas varias contribuciones de éste último, de manera tal que he aportado algunas contribuciones al concepto.

¿Cómo se intenta superar las ideas propuestas por Martin Heidegger y Emmanuel Levinas desde la crítica de la Colonialidad del Ser?

Esa es justamente la otra dimensión, yo había trabajado a Heidegger durante muchos años y también había trabajado a Levinas, la reflexión sobre el Ser y la ontología es crucial para ambos; en Heidegger un poco porque él quiere proponer más allá de la fenomenología, él quiere proponer la ontología, en esta ontología fundamental de Heidegger gradualmente el sujeto cognoscente, que para Husserl en la fenomenología es tan crucial, va perdiendo importancia y lo que gana más atención es la revelación del Ser como Ser.

Es decir, lo que para Husserl era el fenómeno, la fidelidad a ese Ser es lo que sería el campo a seguir para realizar un tipo de filosofía fresca y genuina para Heidegger. Levinas interviene e indica que esa prioridad del Ser, lo que parecería esa apertura del sujeto ante el Ser que aparentaría ser liberadora y positiva, más allá del paradigma epistemológico está desviando la atención de lo que debe ser un reconocimiento fundamental de la importancia del Otro y de la Otredad, y que éstos últimos no se pueden subordinar ni al sujeto cognoscente ni tampoco al ser o al fenómeno.

Inclusive Levinas plantea que la relación con el Otro no es condicional, puesto que indica que esto no es una relación puramente de conciencia sino que constituye la conciencia y constituye al Ser, es importante porque él lo ve ligado a esta forma muy abstracta de hablar del Yo y del Otro, le provee las herramientas para dar una respuesta más adecuada ante fenómenos como el nazismo y el genocidio. Levinas dice, si nos olvidamos del Otro a nivel fundamental de la teorización, seguramente nos olvidaremos de la Otredad y del significado de la vida humana cuando llegemos a niveles más prácticos y políticos.

En este sentido, el concepto de colonialidad del Ser intenta hacer algo parecido pero considerando otros elementos para que cuando llegemos a la parte práctica no se nos olvide el Otro en general. Por ejemplo, la violencia y el genocidio en la modernidad han estado íntimamente ligados a la gesta imperialista de Europa y al colonialismo, por lo tanto habría que desarrollar unos lentes más específicos para poder advertir la especificidad de esas relaciones.

Para eso habría que ver cómo se da la experiencia del Ser y del Otro en el sujeto colonizado para advertir las formas en que ese sujeto se experimenta tanto a sí mismo como sujeto y también como Otro del sujeto dominante, esa experiencia solamente se puede articular a través de una idea como la Colonialidad del Ser.

De ahí que ya no hablamos solamente de un *Dasein* o de un Yo y del Otro, sino que entonces habría que hablar de la condena y del condenado, como una producción subjetiva con una experiencia particular y una constitución específica dentro de la modernidad.

Entonces se abren otros discursos que ayudan a ampliar la mirada, que en el caso de Levinas estaba enfocada en la cuestión del judío y del antisemitismo, más allá y bastante enfocada. Creo que el concepto de la colonialidad del Ser permite ubicarnos más allá de la diferencia religiosa misma y centrarnos en la diferencia colonial que, a su vez, fue afectada por la primera.

Propones a los estudios descoloniales como algo general y a las ciencias descoloniales como algo específico ¿Cómo funcionarían y qué papel tendrían para el ámbito académico?

Los estudios llamados étnicos, nombrados en los Estados Unidos *Ethnic Studies*, en realidad fueron una negociación con la institución universitaria hegemónica. Esta propuesta de conocimiento surgió a finales de los años 60s y mayormente fue liderada por estudiantes que se reunían para leer textos de literatura que fueron fundamentales tanto para las luchas por los derechos civiles, como para los derechos humanos y las luchas para la liberación de los pueblos en distintas partes del tercer mundo.

Durante el siglo XX se da la segunda ola de descolonización y todos estos textos e ideas provenientes de la Revolución Cubana, la Revolución Argelina, las Panteras Negras, etc., circulan en los Estados Unidos y paralelamente están siendo leídos por la juventud. Pero cuando van a la Universidad se dan cuenta que nada de lo anterior es tomado en serio, muchas de las historias que no son normativas, europeas o angloestadounidenses no se encuentran en la institución. Entonces se dan cuenta que la educación es muy deficiente y no les ofrecía las herramientas para la liberación, ni mucho menos les informaban sobre lo que sucedía en el mundo.

Por lo tanto, ellos proponen la existencia de áreas en la Universidad que le dediquen atención a esos tópicos como propuesta descolonizadoras y que simultáneamente estén ligadas con movimientos de descolonización dentro de los Estados Unidos como fuera ellos.

La idea que proponen, por ejemplo en California con el Frente para la Liberación del Tercer Mundo, es un colegio o una facultad de estudios del Tercer Mundo, vale aclarar que no solamente proponen un departamento de estudios étnicos. Sin embargo, para la Universidad resulta fuerte asumir esta propuesta, de ahí proviene la idea de los estudios de área y estudios étnicos se enfoquen solamente en las minorías dentro de los Estados Unidos.

En realidad es una propuesta epistemológica inter y transdisciplinaria sobre cómo producir conocimiento que sea instrumental para las luchas de descolonización de los pueblos. En Estados Unidos se han mantenido muy confinados, institucionalmente se les ha mantenido con bajos fondos y muchos intelectuales no les concede legitimidad al campo, piensan que deben de dejar de existir en virtud de que la sociología, los departamentos de literatura y lengua ya han asumido ese rol, como si el reto de los estudios étnicos simplemente fue traer a los no europeos como objeto de conocimiento.

De hechos se apela a la descolonización de toda la ciencia moderna y eso es distinto y ambicioso.

Mencionas diversos tipos de formas retóricas del oprimido ¿Podrías explicarnos un poco en qué consiste esto?

Es una forma de ver cuándo los intelectuales de grupos que son racializados responden de una forma particular a Europa, a occidente o a la modernidad, no solamente de una forma monolítica puesto que un mismo intelectual suele hacerlo de diversas formas.

Existe, y es parte de la misma dinámica racista, la sensación por parte del sujeto normativo cuando un sujeto racializado habla, ya el hecho de que se asuma lo suficientemente relevante para hablar, da de por sí un tipo de violencia que supone que el sujeto inferior ni si quiera se atreva a hablar, que éste asuma que el conocimiento se produce en otra parte.

De por sí hay cierta ansiedad y fobia a que un sujeto racializado se asuma como sujeto de conocimiento; y peor aún, hay terror y ansiedad ante el sujeto cognoscente de color cuando este sujeto se vira directamente al orden normativo y le dice “al diablo contigo”. Ese es otro nivel.

Usualmente en la academia, como existe este gran terror, cuando se habla de un pensador de color, un pensador racializados, frecuentemente se manifiestan este tipo de objeciones “Que son intelectuales que no están pensando, que en realidad es una política disfrazada de pensamiento, o que es muy emotivo con una fuerte carga de acusación” y por lo tanto no puede ser lo suficientemente racional.

Así pues, hay muchas formas distintas de deslegitimar a este tipo de pensadores, una de las principales está en decir que ellos abogan a favor de la violencia y que son irracionales porque vienen de grupos que, por un lado, han sufrido y que por el otro no han tenido el suficiente entrenamiento y capacidad para producir conocimiento objetivo. Entonces, según ellos, lo que encuentran ahí es pura pasión, una pasión destructiva porque nos quieren aniquilar, es el miedo a la venganza del sujeto de color. Obviamente es una lectura equivocada y racista de estos intelectuales.

Pero cuando uno mira de cerca la trayectoria de estos intelectuales racializados uno ve una multiplicidad de gestos ante el poder hegemónico. Y aún cuando ellas y ellos advierten toda la violencia proveniente de ese orden, invierten muchos tiempo tratando de establecer una relación dialógica con éste; de alguna forma un poco para persuadir, utilizando el análisis de la persuasión, de ahí que se utilicen diversas formas retóricas tales como invitación, oración, petición, etc., y solamente en los casos más extremos vienen un tipo de acusación directa, ésta última viene cuando ya se han intentado muchas otras y por lo tanto responden ante la cerrazón brutal que tiene el orden normativo de nunca establecer o concederle a este sujeto alguna relación dialógica. Y entonces Cuando Fanon dice “Al diablo con esta Europa” ya mucho antes esa Europa le ha dicho repetidamente a Fanon y a la intelectual negra “Al diablo con ustedes”. Pero esa parte de la ecuación no se ve, por eso me parece importante examinar las distintas retóricas del oprimido.

Existe confusión referente al giro descolonial, algunos intelectuales y estudiantes indican que este giro se inserta dentro del discurso posmoderno ¿Qué piensas al respecto?

Yo diría que para nada. Primero habría que saber qué quieren decir con posmoderno. Más es así quizás con lo que se ha llamado pensamiento poscolonial, ya que el pensamiento poscolonial emerge dialogando directamente con el posestructuralismo francés, tal es el caso de Edward Said y Gayatri Spivak. Aunque Said dice que un intelectual como Fanon le parece más subversivo y relevante que alguien como Michel Foucault.

Es decir, hay ciertas tendencias del pensamiento poscolonial bien ligadas al pensamiento posmoderno. El giro descolonial tiene una genealogía distinta, ésta viene por un lado de la intelectualidad de la diáspora africana y de la propia África y de intelectuales del Caribe como Aimé Césaire y Frantz Fanon en el caso de las Américas. Tanto Césaire y Fanon escribieron sus grandes obras antes de que surgiera la propuesta posmoderna. Los referentes principales del giro descolonial y la descolonialidad preceden a los posmodernos y a sus principales pensadores.

Inclusive Walter Mignolo, que fue entrenado por la Escuela Francesa, hace un giro muy fuerte cuando se encuentra con la chicana Gloria Anzaldúa y cuando está tratando el tema de Los Antes y el pensamiento indígena. La referencia importante para su propio giro, de la semiótica mas tradicional hacia el reconocimiento de las diferencias coloniales, viene a través de la producción de estos intelectuales.

Es una combinación particular, en América Latina son pocos los que le prestan importancia a pensadores indígenas, y de los que existen no hay muchos que tengan en su horizonte a alguien como Gloria Anzaldúa.

El giro fundamental es unir a estos dos tipos de intelectuales, de dos distintos lugares y que están forjando un proyecto descolonial en sus respectivos sitios. Entonces las referencias principales para nada son las de la posmodernidad, lo que sí es lo siguiente, la posmodernidad planteo cierto tipo de critica ante las macronarrativas de la modernidad incluyendo algunas de las macronarrativas de emancipación. También, la posmodernidad empezó a darle importancia a la diferencia.

Para la descolonialidad el reconocimiento de las diferencias es importante y también hay una critica a las macronarrativas de emancipación de carácter eurocéntrico, yo creo que pueden haber estudiantes que ven que ambos discurso tiene una critica a esos dos tipos de cosas y quizá por ahí las enlazan. Pero las formas de crítica son muy distintas puesto que la emancipación y la liberación son fundamentales para el giro descolonial. Se dan de manera distinta si es existe en el pensamiento posmoderno.

Algunos estudiante e intelectuales indican que el Giro Descolonial apuesta a dejar atrás todo el pensamiento Europeo ¿qué piensas sobre ello?

Nadie aceptaría rechazar por completo el pensamiento europeo, quizá hay algunos que se expresan de una forma que pareciera que eso es lo que dicen y tal vez son mas radicales cuando critican el pensamiento europeo. Pero nadie hace algo tan burdo como decir “Nada de lo que proviene de Europa”. Toda la intelectualidad que sale de la Universidad ha sido marcada por ese pensamiento de una forma o otra, y lo que uno hace es apropiarse de esas herramientas para utilizarlas de otra forma.

Lo importante es ser críticos de esas herramientas como también somos críticos de otras cosas. Lo que resulta importante de esas criticas es que aún si eso fuese cierto

yo me preguntó ¿Por qué muchas veces aparece como la primera gran preocupación estar tan intranquilo de que el pobre pensamiento europeo se le desplace? Quizá yo lo pondría en el quinto lugar, primero yo estaría una gran cantidad de años pensando sobre el desastre epistemológico que habido de los conocimientos indígenas, de la contribución del mundo de la diáspora africana, del pensamiento de las disidencias sexuales, etc. Primero haría luto y me preocuparía por renovar tantas formas de pensamiento antes de decir “Estás desplazando a Europa injustamente”, pero es curioso y es un síntoma que a veces primero sale, con que esto se considere cierto completamente sirve para deslegitimar todo este pensamiento.

Creo que es muy interesante que se de esta forma de crítica, de la forma que sea. Eso muestra cuán tan comprometidos estamos con Europa al final, que ante la lista de elementos para criticar, muchas veces es el primero y si ya no respetas a Europa lo suficiente es que estás rehuendo y no puedo confiar en ti. Aunque sea cierto me parece que es revelador el tipo de crítica, pero tampoco es cierto. El mismo Fanon decía que, en el mismo momento que declama “Al diablo con Europa que dice ver a los seres humanos en todo lugar pero termina matándolos”, Europa ha siempre tenido elementos fundamentales para proponer un cambio. Si uno ve para Europa quizás uno encuentra todo lo que necesita en distintos momentos, el problema con Europa es que no ha tenido la voluntad de ofrecer una propuesta humanizadora y descolonial”

Entonces el sujeto del tercer mundo tiene las fuentes de todo el pensamiento europeo, pero también descubre que ellas se encuentran en otros lugares. La travesía del conocimiento es muy rica en virtud de que no está limitada a los patrones europeos, pero eso les da mucha ansiedad a los estudiantes que han estado comprometidos con Europa, si ya de por sí es difícil estudiar a Platón, a Kant y a ciertos pensadores positivistas, etc., imagínate ahora si me abres las puertas, me quedo yo macro-ignorante ante eso. Creo que de ahí viene la ansiedad “No me quites por completo lo que me ha costado tanto trabajo aprender”. Esa es la crítica, no es tanto Europa, es Yo y lo que me ha costado tanto aprender.

2013, Distrito Federal, México.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno Theodor, W. (2001). *Epistemología y Ciencias Sociales* (V. Gomez, Trans.). Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de Valencia.
- Althusser, L. (1977). Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico (J. A. y. S. F. Nora Rosenfeld de Pasternac, Trans.) *Materialismo Histórico y Materialismo Dialéctico* (6 ed., Vol. 8, pp. 101). México: Ediciones Cuadernos de Pasado y Presente.
- Aubry, A. (2003). *Los acuerdos de San Andres. Edición Bilingüe Español-Tsotsil* (E. P. Lopez, Trans. 1 ed.). Tuxtla Gutierrez Gobierno del Estado-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas-Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas-Secretaría del Pueblos Indios.
- Aubry, A. (2005). *Chiapas a Contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica* (1 ed.). México: Editorial Contrahistorias/Centros(De Estudios, Información y Documentación) Immanuel Wallerstein.
- Ayer, A. J. (1970). El positivismo Lógico (L. Aldama, Trans.). In A. J. Ayer (Ed.), *El positivismo Lógico* (pp. 412). México: FCE.
- Ayer, A. J. (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*. Valencia: Martínez Roca.
- Bacon, F. (2003). *Novum Organum* (C. F. Almorí, Trans. 1 ed.). Buenos Aires: Losada.
- Bagú, Sergio. *Tiempo, Realidad Social Y Conocimiento. Propuesta De Interpretación*. 2 ed. México: Siglo XXI editores, 1982.
- Barabas, A. M. (1998). Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía. In A. M. B.-M. A. Bartolomé (Ed.), *Autonomías étnicas y Estados Nacionales* (pp. 470). México: CONACULTA-INAH.
- Baronnet, B. (2011). Entre el cargo comunitario y el compromiso zapatista. Los promotores de educación autónoma en la zona selva Tseltal. In M. M. Bruno Baronet, Richard Stahler-Sholk (Ed.), *Luchas "muy Otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (1 ed., pp. 577). México: UAM-Xochumilco, CIESAS, .
- Bartra, A. (2000). Sur profundo. In A. Bartra (Ed.), *Crónicas del Sur. Utopías campesinas en Guerrero* (1 ed., pp. 428). México: ERA.
- Beck, U. (2008). *¿Qué es la Globalización? Falacias al Globalismo, respuestas a la Globalización*. (R. M. y. M. R. Borrás, Trans. 1 ed.). Barcelona: Paidós.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia* (H. A. M. y. D. J. Vogelmann, Trans. 1 ed.). La Plata: Terramar.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza* (F. G. Vicén, Trans. 2 ed. Vol. 1). Madrid: Editorial Trotta.
- Bond, W. (2005). ¿Por qué es crítica la teoría crítica? In G. Leyva (Ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica* (pp. 476). México: Anthropos.
- Calleja, A. (2005). *Con permiso. La radio comunitaria en México* (1 ed.). México: AMARC-AMEDI-CMDPDH.
- Carnap, R. (1970). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico (L. Aldama, Trans.). In A. J. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico* (pp. 412). México: FCE.
- Casanova, P. G. (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI* (1 ed.). Bogotá: Siglo del hombre y Clacso.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo* (J. M. M. Mara Viveros Vigoya, Beñat Álvarez, Trans. 1 ed. Vol. 39). Madrid: Akal Ediciones.
- Comte, A. (1979). *La filosofía positiva*. México: Porrúa.

- Coraggio, J. L. (2009). La economía social y solidaria como estrategia de desarrollo en el contexto de la integración regional latinoamericana. In F. C. Barquín (Ed.), *De foro a foro. Contribuciones y perspectivas de la economía solidaria en México en contexto de crisis global*. México: Fundación Latinoamericana de Apoyo al Saber y a la Economía populat.
- Díaz, F. (2006). Comunidad y Comunalidad. In S. R. H.-R. C. Jiménez (Ed.), *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Ayuujktsenaa'yen-ayuujkwenmaa'ny-ayuujk mekájten* (1 ed., Vol. Voces Indígenas). México: PUMC-UNAM.
- Díaz-Polanco, H. (2003). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios* (4 ed.). México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1988). *Filosofía de la Liberación* (2 ed.). Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1992). La introducción de la "Transformación de la Filosofía" de Karl-Otto Apel y la Filosofía de la Liberación (reflexiones desde una perspectiva Latinoamericana) (L. F. segura, Trans.). In E. D. Karl-Otto Apel, Raúl Fornet B. (Ed.), *Fundamentos de la ética y filosofía de la Liberación* (1 ed.). México: UAM-Iztapalapa-Siglo XXI.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una Filosofía Política Crítica* (1 ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco* (2 ed.). México: Ediciones Era.
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la "blanquitud". In D. Lizarazo (Ed.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen* (pp. 92). México: Siglo XXI.
- Esteva, G. (1998). Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad. In A. M. B. Miguel A. Bartolomé (Ed.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales* (1 ed., pp. 470). México: CONACULTA-INAH.
- Esteva, G. (2002). Sentido y alcance de la lucha por la autonomía. In R. A. H. y J. R. Shannan L. Mattiace (Ed.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas* (1 ed., pp. 442). México: CIESAS-IWGIA.
- Esteva, G. (2011). Otra autonomía, otra democracia *Pensar las Autonomías* (1 ed.). México: Sísifo Ediciones-Bajo Tierra.
- Esteva, L. y R., Modonesi, Zibechi, Adamovsky. (2011). *Pensar las Autonomías* (1 ed.). México: Sísifo Ediciones-Bajo Tierra.
- Fals, Borda Orlando. *Ciencia Propia Y Colonialismo Intelectual*. La Cultura Al Pueblo. 1 ed. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.
- Federici, S. (2013). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (V. H. L. S. Touza, Trans. 1 ed.). México: Pez en el árbol.
- Foucault, M. (2007). *La arqueología del saber* (A. G. D. Camino, Trans. 23 ed.). Español: Siglo XXI.
- Freire, P. (1975). *La educación como práctica de la libertad* (L. Ronzoni, Trans. 15 ed.). México: Siglo XXI.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido* (J. Mellado, Trans. 55 ed.). México: Siglo XXI.
- Gordon, S. (1995). *Historia y filosofía de las ciencias sociales* (J. M. A. Florez, Trans.). Barcelona: Ariel.
- Gutiérrez, Á. M. A. (2001). *Déspotas y caciques. Una antropología política de los amuzgos de Guerrero* (1 ed.). Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.

- Gutiérrez, Á. M. A. (2006a). Historia política y elecciones. In D. D. V.-O. Q. Vargas (Ed.), *Multipartidismo y poder en municipios indígenas de Guerrero* (1 ed., pp. 406). Chilpancingo: Lama.
- Gutiérrez, Á. M. A. (2006b). La autonomía indígena frente al cacicazgo: el caso de los nann'cue ñomndaa' de Guerrero. In R. G.-F. Escárzaga (Ed.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo. Volumen II* (1 ed., Vol. II, pp. 501). México: JP-CEAM-UAM-BUAP-Diakona-UACM.
- Harvey, D. (2005). El nuevo Imperialismo: acumulación por desposesión (R. Felder, Trans.) *Socialist Register*. Argentina-Canada: CLACSO-Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo* (A. V. Mateos, Trans. 1 ed.). Madrid: Akal.
- Held, D. (2003). *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial* (A. d. Francisco, Trans.). Barcelona: Paídos.
- Hempel, C. G. (1970). Problemas y cambios en el criterio empirista de significado (L. Aldama, Trans.). In A. J. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico*. México: FCE.
- Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (1 ed.). México: DRIADA.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica* (J. L. L. y L. d. Lizarraga, Trans.). Barcelona; México: Paídos Iberica.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental* (H. A. m. y D. J. Vogelmann, Trans.). La Plata: Terramar.
- Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque, Trans. 1 ed.). Madrid: Tecnos.
- Illich, I. (2006). La sociedad desescolarizada. In V. B.-J. Sicilia (Ed.), *Iván Illich. Obras reunidas I* (1 ed., Vol. I, pp. 763). México: FCE.
- Jay, M. (1991). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1925-1950)*. Madrid: Tauros.
- Kant, E. (2009). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trans.). México: FCE; UAM; UNAM.
- Khun, T. S. (2006). *La estructura de las revoluciones científicas* (3 ed.). México: FCE.
- Kohan, N. (1998). *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado* (Segunda edición ed.). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Korsbaek, L. (2008). La ronda campesina en el Perú. Los ciudadanos contra el estado. In J. E. R. Ordoñez (Ed.), *La defensa de los derechos de los pueblos originarios, afroamericanos y migrantes*. México: UNAM/IIJ.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía* (E. Beniers, Trans. 1 ed.). México: Ediciones Era.
- Kosík, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto* (A. S. Vázquez, Trans. 8 ed.). México: Editorial Grijalbo.
- Lakatos, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación científica* (J. C. Zapatero, Trans.). Madrid: Alianza.
- Lenkersdorf, C. (2005). *Filosofar en clave tojolabal* (1 ed.). México: Miguel Angel Porrúa.
- Locke, J. (1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (E. O. Gorman, Trans.). México: FCE.
- López Barcenas, F. (2002). *Autonomías y derechos indígenas en México*. México: CNCA.
- Lopez y Rivas, G. (2005). México: Las Autonomías de los pueblos indios en el ámbito nacional. In L. Gabriel (Ed.), *Autonomías indígenas en América latina. nuevas formas de convivencia política* (pp. 589). Barcelona: UAM-iztapalapa; Plaza y Valdes Editores.

- Lucas Ortueta, R. (1998). *Epistemología: conocimiento o duda; un mínimo tratado sobre la duda*. Zaragoza: Mira.
- Lukes, S. (1974). *El poder: Un enfoque radical*. México: Siglo XXI.
- Lyotard, J.-F. (1989). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber* (M. A. Rato, Trans. 4 ed.). Madrid: Catedra.
- Maldonado-Torres. (2011). *La descolonización y el giro des-colonial* (1 ed.). San Cristóbal de las Casas: Cideci las Casas.
- Marcuse, H. (1984). *El hombre unidimensional* (J. G. Ponce, Trans. 9 ed.). México: Joaquín Mortiz.
- Mariategui, J. C. (1991). *Textos Básicos*. (1 ed.). Lima-México-Madrid: FCE.
- Markovic, M. (1972). *Dialéctica de la praxis* (M. Jung, Trans. 1 ed.). Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Marx, C. (1974a). *El capital: Crítica de la economía política, I* (W. Roces, Trans. 6 reimpresión ed.). México: FCE.
- Marx, C. (1974b). Tesis sobre Feuerbach C. *Marx-F. Engels. Obras Escogidas. Tomo I* (Vol. I). Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, C. (1987). *El Capital: crítica de la economía política, III* (W. Roces, Trans. 21 reimpresión ed.). México: FCE.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y gramática de la Descolonialidad* (1 ed.). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mills, W. (1985). *La imaginación Sociológica* (F. M. Torner, Trans. 10 ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Morin, E. (1999). *El método. El conocimiento del conocimiento* (A. Sánchez, Trans. 3 ed. Vol. 3). Madrid: Catedra.
- Morin, E. (2005). *Introducción al pensamiento complejo* (M. Pakman, Trans. 8 ed.). Barcelona: Gedisa.
- Muguerza, J. (1974). *La concepción análitica de la filosofía* (L. Aldama, Trans.). Madrid: Alianza Universidad.
- Neurath, O. (1970). proposiciones protocolares (L. Aldama, Trans.). In A. J. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico*. México: FCE.
- Paoli, A. (2003). *Educación, Autonomía y LEKIL KUXLEJAL: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los Tesltales* (1 ed.). México: UAM-Xochimilco-Cómité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada A. C.
- Paredes, J. (2012). *Hilando fino desde el feminismo comunitario* (1 ed.). Oaxaca: Cooperativa El Rebozo/Grietas/Lente Flotante.
- Popper, K. (1980). *La lógica de la investigación científica* (V. S. d. Zabala, Trans. 5 ed.). Madrid: Tecnos.
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1 ed.). Lima: Ediciones Apartado.
- Quijano, A. (1992a). Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. In H. Bonilla (Ed.), *Los Conquistados. 1942 y la población indígena de las Américas* (1 ed., pp. 450). Colombia: Tercer mundo Editores.
- Quijano, A. (1992b). Raza, Etnia y Nación: Cuestiones abiertas José Carlos Mariategui y Europa. Lima: Amauta.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Caracas: Gual.

- Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In E. Lander (Ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 271). Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Quine, W. V. O. (1992). *La búsqueda de la verdad* (J. R. Alcazar, Trans.). Barcelona: Critica.
- Radio Nomndaa, L. P. d. A., Suljaa', Guerrero. (2010). Suljaa': la flor que se llama rebeldía. In J. Q. G. Giovanna Gasparello (Ed.), *Otras Geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México* (2 ed., pp. 285). México: Redez tejiendo la utopía.
- Rey, M. T. (2011). La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora *Pensar las autonomías* (1 ed., pp. 399). México: Sísifo Ediciones-Bajo Tierra.
- Rivas, G. L. y. (204). *Autonomías. Democracia o contrainsurgencia* (1 ed.). México: ERA.
- Rousseau, J.-J. (2003). *Contrato Social* (F. d. l. Rios, Trans. 1 ed.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Rusell, F. (1970). Atomismo lógico (L. Aldama, Trans.). In A. J. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico*. México: FCE.
- Santos, B. d. S. (1998a). *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad* (C. B. y. M. Gracia, Trans.). Bogotá: Siglo del hombre Editores, Ediciones Uniandes Universidad de los Andes.
- Santos, B. d. S. (1998b). *La globalización del Derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (C. Rodriguez, Trans.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Santos, B. d. S. (1998c). *Una concepción multicultural de los derechos humanos*. México: UNAM; IIS.
- Santos, B. d. S. (2003a). *La caída del Angelus Novus: ensayo para una nueva teoría social y una práctica política*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Santos, B. d. S. (2003b). *La crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia: para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática* (J. H. Flores, Trans.). Bilbao: Descée de Brouwer.
- Santos, B. d. S. (2004a). *Democracia de alta intensidad: apuntes para democratizar la democracia*. La Paz: Corte Nacional Electoral.
- Santos, B. d. S. (2004b). *Democracia de alta intensidad. Apuntes para democratizar la democracia* (1 ed.). La paz: Unidad de Análisis e Investigación del Area de Educación Ciudadana de la CNE.
- Santos, B. d. S. (2004c). Democratizar la Democracia: los caminos de la democracia participativa. In B. d. S. Santos (Ed.), *Democratizar la Democracia: los caminos de la democracia participativa* (pp. 590). México: FCE.
- Santos, B. d. S. (2004d). Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo (T. propia, Trans.). In B. d. S. Santos (Ed.), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (1 ed.). Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B. d. S. (2004e). Para ampliar o cânone do internacionalismo operário. In B. d. S. Santos (Ed.), *Trabalhar o mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operário* (1 ed.). Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B. d. S. (2004f). Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade In B. d. S. Santos (Ed.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (1 ed.). Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B. d. S. (2005a). *El milenio huérfano: Ensayos para una nueva cultura política* (A. Barreto, Trans.). Madrid: Trotta.

- Santos, B. d. S. (2005b). *Foro Social mundial: manual de uso* (J. H. y. F. Limpens, Trans.). Barcelona: Icara.
- Santos, B. d. S. (2005c). *La Universidad en el siglo XXI: Para un reforma democrática y emancipadora de la Unuversidad* (R. M. Cardona, Trans.). México: UNAM; IICH.
- Santos, B. d. S. (2005d). *Reinventar la Democracia: Reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. d. S. (2006a). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. d. S. (2006b). *Um discurso sobre as ciecias*. Sao Paulo: Cortez.
- Santos, B. d. S. (2007). *El Derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita* (C. F. M. d. S. Ravina, Trans.). Barcelona/ México: Anthropos; UAM-Cuajimalpa.
- Santos, B. d. S. (2009a). *Pensar el Estado y la sociedad: Desafíos actuales*. Buenos Aires: Waldhuter.
- Santos, B. d. S. (2009b). *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el Derecho* (C. M. Ramirez, Trans.). Madrid: Trotta.
- Santos, B. d. S. (2009c). *Una epistemología del Sur*. México: CLACSO; SIGLO XXI.
- Santos, B. d. S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur* (3 ed.). México: Siglo XXI, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.
- Santos, B. d. S. (2011a). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal* (1 ed.). Buenos Aires-Chiapas: CLACSO-Cideci Las Casas A.C.
- Santos, B. d. S. (2011b). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista* (E. R.-M. Morales, Trans. 1 ed.). México: FCE.
- Santos, B. d. S. (2012). *De las dualidades a las ecologías* (1 ed.). La Paz: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía.
- Sartori, G. (2001). *Extranjeros e islámicos: (apéndice de la sociedad multiétnica pluralismo, multiculturalismo y extranjeros)* (M. A. R. d. Azúa, Trans. 1 ed.). Madrid: Taurus.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (M. A. R. d. Azúa, Trans. 1 ed.). Madrid: Taurus.
- Sartre, J.-P. (1973). *El existencialismo es un humanismo* (V. O. d. Fernández, Trans. 3 ed.). Buenos Aires: SUR.
- Schlick, M. (1970a). Positivismo y realismo (L. Aldama, Trans.). In A. J. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico*. México: FCE.
- Schlick, M. (1970b). ¿Qué pretende la ética? (L. Aldama, Trans.). In A. J. Ayer (Ed.), *El positivismo lógico*. México: FCE.
- Stavenhagen, Rodolfo. "¿Cómo Descolonizar Las Ciencias Sociales?". In *Sociología Y Subdesarrollo*. La Cultura Al Pueblo, 236. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1974.
- Steenberghen, F. V. (1956). *Epistemología*. Madrid: Gredos.
- Torres, Restrepo Camilo. "Colonialismo Cultural Latinoamericano." *Revista Colombiana de Sociología*, 2001, 133-39.
- Touraine, A. (1978). *Introducción a la Sociología* (J. D. Benavent, Trans. 1 ed.). España: Ariel.
- Varsavsky, Oscar. *Ciencia, Política Y Cientificismo*. 1 ed. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1969.

- Varsavsky, Oscar. *El Colonialismo Cultural En Las Ciencias Naturales Y La Matemática De Las Ciencias Sociales*. Ensayos Y Exposiciones. 1 ed. Vol. 1, Caracas: Universidad Central de Venezuela-Centro de Estudios del Desarrollo, 1970.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas* (1 ed.). México: Paidós-UNAM-FFL.
- Vos, J. d. (1996). *Oro Verde. La Conquista de la Selva Lacandona por lo madereros tabasqueños 1822-1949* (2 reimposición ed.). México: FCE/Gobierno del Estado de Tabasco/Instituto de Cultura de Tabasco.
- Wallerstein, I. (2005). *Después del liberalismo* (S. Mastrángelo, Trans. 6 ed.). México: Siglo XXI-UNAM.
- Wittgenstein, L. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus* (J. M. e. I. Reguera, Trans. 3 ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Zavaleta, Mercado René. "Clase Y Conocimiento." *Historia y Sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista*, 1975, 116.
- Zemelman, H. (2012). *Los horizontes de la razón. 1. Dialéctica y apropiación del presente: Las funciones de la totalidad* (3 ed. Vol. 1). México: Anthropos Editorial.

OBRAS LITERARIAS

- Achebe, C. (1997). *Todo se desmorona* (J. M. A. Florez, Trans. 1 ed.). Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Dazai, O. (1999). *Indigno de ser humano* (M. Watkins, Trans. 1 ed.): Luna Books.
- Montemayor, C. (2001). *La literatura actual en las lenguas indígenas de México* (1 ed.). México: Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia.
- Retamar Fernández, R. (2006). *Todo Caliban* (R. Pérez-Hernández Ed. 1 ed.). La Habana: Fondo Cultural del Alba.

HEMEROGRAFÍA

- Aubry, A. (Octubre 2004). La experiencia zapatista: un testimonio. *La Jornada*, 15 años de Ojarasca(90).
- Bellinghausen, H. (17 de abril de 2005). La enseñanza zapatista fomenta el rescate de las tradiciones y la riqueza lingüística. *La Jornada*.
<http://www.jornada.unam.mx/2005/04/17/index.php?section=politica&article=018n1pol>
- Bellinghausen, H. (9331). Exponen zapatistas su modelo educativo. *La Jornada*(26).
- Cabrera, D. O. (6). La fogata, un símbolo de la resistencia política en Cherán. *La Jornada Michoacán*(2770).
- Camacho. (Septiembre de 2004). Amuzgos, la otra autonomía. *Contralínea*.
- Castillo, G. (27). Más de 6 mil muertos este año; 41 mil en el sexenio. *La Jornada*(9658), 4.
- Castoriadis, C. (1998). La cuestión de la autonomía social e individual. *Contra el poder*.
<http://nomadant.wordpress.com/biblioteca/textos/autonomia/>
- Castro Martínez, C. J. (2012). Entrevista a Boaventura de Sousa Santos: Hay otras formas de pensar modernas que no son occidentales y que vienen de pensamientos

- ancestrales. *Rebelión*. Retrieved from Rebelión website:
<http://rebelion.org/noticia.php?id=145096>
- Centre, I. D. M. (2011). Mexico: Limited response to displacement following local and regional conflicts. <http://www.internal-displacement.org/publications/global-overview-2010-americas-mexico.pdf>
- Cousinou, G. M. (2003). Joseph E. Stiglitz. El malestar en la globalización. Madrid, Taurus, 2002. *Revista Internacional de Sociología*, 61, 216-220.
<http://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/search/advancedResults>
- Cruz, O. (3 de abril de 2011). Desde la llanura de flores; autonomía y justicia para el pueblo amuzgo. *Contralínea*(217).
- Dávila, J. F. (2006). *Afrodescendientes en México; reconocimiento y propuestas antidiscriminación* CONAPRED (Ed.) Retrieved from
http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=documento&id=24&id_opcion=40&op=215
- Echeverría, B. (2002). La clave Barroca de la América Latina. Retrieved from
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html> website:
- Echeverría, B. (2002). La clave barroca de la América latina.
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/La clave barroca en America Latina.pdf>
- Friedman, M. (1958). La Metodología de la Economía Positiva. *R.E.P.*, IX, 356-397.
http://microeconomia.org/guillermopereyra/wp-content/uploads/RECP_021_033.pdf
- Ibargüengoitia, J. A. (2011). Medios comunitarios, desarrollo y democracia. *dfensor. Revista de Derechos Humanos*(10), 6-10.
- J., F. C. (17 DE JULIO DE 2012). Cheran: ira y dolor. *Proceso*.
<http://www.proceso.com.mx/?p=314323>
- Montes, A. R. (1999). Los pueblos indígenas: diversidad negada. *Chiapas, ERA*(7), 21-44.
- Morin, E. (2004). La epistemología de la Complejidad. *Gazeta de Antropología*, 20.
- Popper, K. (1991). Los significados de falsabilidad. *Revista de Filosofía*, IV(5), 3-11.
- Quijano, A. (1990). La nueva heterogeneidad de América Latina. *Hueso Húmero*, 28.
- Quijano, A. (X). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Investigaciones Sociales*(16), 347-368.
- Ramírez, G. M. o. (21a). Chiapas la resistencia. Caracol I. La Realidad. Domingo 19 de septiembre de 2004. *La Jornada, Suplemento especial de aniversario*(7208).
- Ramírez, G. M. o. (21b). Chiapas la resistencia. Caracol II. Oventic. Domingo 19 de septiembre de 2004. *La Jornada, Suplemento especial de aniversario*(7208).
- Ramírez, G. M. o. (21c). Chiapas la resistencia. Caracol III. La Garrucha. Domingo 19 de septiembre de 2004. *La Jornada, Suplemento especial de aniversario*(7208).
- Ramírez, G. M. o. (21d). Chiapas la resistencia. Caracol IV. Morelia. Domingo 19 de septiembre de 2004. *La Jornada, Suplemento especial de aniversario*(7208).
- Ramírez, G. M. o. (21e). Chiapas la resistencia. Caracol V. Roberto Barrios. Domingo 19 de septiembre de 2004. *La Jornada, Suplemento especial de aniversario*(7208).
- Roel, D. d. (2007). Intervenciones de las Juntas de Buen Gobierno en el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo. *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*, 8, 9-46.

- Sánchez, C. (1997). ANIPA: lucha por la autonomía en México. *CEMOS-MEMORIA*(104), 7-15.
- Turati, M. (21 de julio de 2012). Cherán y su rebelión contra la mafia michoacana. *Proceso*(1864), 30-34.
- ZETA. (Julio 11 de 2011). 50 mil ejecuciones. *ZETA, 1945*(1945), 18-A.
<http://www.zetatijuana.com/2011/07/11/50-mil-ejecuciones/>

TRATADOS INTERNACIONALES Y DECLARACIONES

- Convención Americana sobre Derechos Humanos. (1969 San José).
- Declaración de Principios sobre la Libertad de expresión. (2011). *defensor. Revista de Derechos Humanos*(10), 56-59.
- Declaración Universal de Derechos Humanos (1948).
- EZLN, C. G. d. (1994). Primera Declaración de la Selva Lacandona. In A. G. d. L.-C. M.-E. Poniatowska (Ed.), *EZLN: documentos y comunicados 1: 1 de enero/8 de agosto de 1994* (1 ed., pp. 332). Merico: Era.
- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. (1996).
<http://www.cinu.org.mx/onu/documentos/pidesc.htm>

ANUARIOS ESTADÍSTICOS

- ICESI. (2011). Homicidios del orden común total y por cada 100 mil habitantes. Registro ante agencias del ministerio público de las entidades federales. from
http://www.icesi.org.mx/documentos/estadisticas/estadisticasOfi/denuncias_homicidio_1997_2010.pdf
- INEGI. (1990). *Anuario estadístico del Estado de Chiapas. Edición 1990* (Vol. 7). México: INEGI-Gobierno del Estado de Chiapas.
- INEGI. (1994). *Anuario estadístico del Estado de Chiapas. Edición 1994* (1 ed. Vol. 7). México: INEGI-Gobierno del Estado de Chiapas.
- INEGI. (2002). *Anuario estadístico del Estado de Guerrero edición 2002* (1 ed. Vol. 12). México: INEGI-Gobierno del Estado de Guerrero.
- INEGI. (2005c). *Anuario estadístico del Estado de Guerrero edición 2005* (1 ed. Vol. 12). México: INEGI-Gobierno del Estado de Guerrero.
- INEGI. (2005d). Censo de Población y Vivienda 2005. Consulta de: Población total con estimación. Por entidad municipio y localidad. Según: sexo. from
<http://www.inegi.org.mx/sistemas/olap/proyectos/bd/consulta.asp?p=10215&c=16851&s=est>
- INEGI. (2010). Censo de Población y Vivienda 2010. Cherán, Michoacán de Ocampo. from
<http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?src=487&e=16>
- INEGI. (2011). *Anuario estadístico de Michoacán de Ocampo 2011* (1 ed. Vol. 16). México: INEGI-Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo.

TESIS

Baronet, B. (2009). *Autonomía y educación indígena: Las escuelas zapatistas de las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. (Doctorado), El Colegio de México A.C- Université Sorbonne Nouvelle Paris III, México.

LIBROS ELECTRÓNICOS

AMARC. (2009). *Bases para una política pública en materia de libertad de expresión y medios comunitarios* (<http://www.libertad-expresion.org.mx/wp-content/uploads/2009/01/MediosComunitarios.pdf>, Trans. 1 ed.). México: AMARC.

Leibniz, G. W. (*Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* Retrieved from <http://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/Teodicea.pdf>