



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD PARA LA CONSTRUCCIÓN
DEL SENTIDO DE IDENTIDAD: LA SINGULARIDAD ESTÉTICA
DE TEOTITLÁN DE VALLE, OAXACA

TESIS

Que para obtener el título de:

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Iván Ismael Escoto Mora

Directora de tesis:

Dra. Elsa Elia Torres Garza

Ciudad de México, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO PRIMERO	
CULTURA: VISIÓN CRÍTICA DE LA MODERNIDAD	13
I. LA CULTURA COMO CATEGORÍA COLONIAL EUROCÉNTRICA	13
1. <i>Dimensiones de la cultura</i>	13
2. <i>Saberes coloniales y eurocéntricos</i>	19
3. <i>Cultura y colonialidad del poder</i>	22
II. LA PLASTICIDAD DE LA IDENTIDAD CULTURAL.....	31
1. <i>La identidad desde la periferia</i>	31
2. <i>Plasticidad de la identidad</i>	35
3. <i>La ética como experiencia de la alteridad</i>	39
CAPÍTULO SEGUNDO	
LA HOMOGENEIZACIÓN DE IDENTIDADES	48
COMO CATÁSTROFE ECOSOCIAL.....	48
I. EL ATREVIMIENTO DE LA SINGULARIZACIÓN: DE LA TOLERANCIA A LA SOLIDARIDAD	48
1. <i>De la tolerancia a la solidaridad</i>	48
2. <i>La exterioridad como categoría singular divergente</i>	54
3. <i>Una nueva edad del mundo: la identidad transmoderna</i>	59
II. CONCIENCIA CRÍTICA FRENTE A LA CATÁSTROFE ECOSOCIAL.....	65
1. <i>El ser de lo latinoamericano</i>	65
2. <i>La conciencia identitaria frente a la catástrofe ecosocial</i>	71
3. <i>Pensar-actuar desde el Sur</i>	76
CAPÍTULO TERCERO	
LA SINGULARIDAD ESTÉTICA DE TEOTITLÁN DEL VALLE, OAXACA	82
I. IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA.....	82
1. <i>Identidad cultural desde el Sur</i>	82
2. <i>Identidad latinoamericana a partir de Latinoamérica</i>	88
3. <i>Cultura popular y transmodernidad</i>	92
II. TEOTITLÁN DEL VALLE: LA FAMILIA COMO EXPRESIÓN DE LA SINGULARIDAD	96

1. <i>Singularidad estética</i>	96
2. <i>Identificación de la singularidad en Teotitlán del Valle</i>	99
3. <i>Teotitlán del Valle: una breve inmersión</i>	107
CONCLUSIONES.....	120
ANEXO.....	126
BIBLIOGRAFÍA.....	136
I. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS	136
II. HEMEROGRAFÍA	139
III. RECURSOS ELECTRÓNICOS.....	140

*Para Elizabeth Mora Angli
y André Escoto Camacho*

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo no habría sido posible sin el apoyo de la Dra. Elsa Torres Garza, mi directora, quien con puntualidad y libertad me abrió las puertas para desarrollar la investigación.

También agradezco los comentarios de los doctores Mario Magallón, Isidro Saucedo, Miguel Hernández y Luis Patiño, que fueron fundamentales y enriquecedores.

Debo hacer una mención especial para las maestras Carmen López Echeverría y Virginia Ruiz por su apoyo en el trabajo de campo, así como para el licenciado Jesús Fuentes por su generosa colaboración para el registro fotográfico realizado durante la estancia de investigación en Teotitlán del Valle, y al maestro Arahat García por sus comentarios y acompañamiento a lo largo del proceso.

Finalmente, agradezco a la familia Montaña, a Janet Chávez y a Jeessel López por sus testimonios, que son la base central de esta investigación.

INTRODUCCIÓN

La identidad se vuelve un problema de la filosofía y de la antropología filosófica, cuando aparece como uno de sus ejes la pregunta por el ser en relación con el contexto cultural: ¿qué es ser mexicano?, ¿qué es ser oaxaqueño, zapoteca, etcétera?, en medio de contextos globalizados en los que los espacios para ejercer la singularidad subjetiva se ven restringidos frente a modelos de homogenización.

Preguntar por lo que se es como singularidad subjetiva (individual y comunitaria) frente a los modelos de imposición externos, es una cuestión que pone en tensión el tema de la alteridad y de la representación que posibilita el entendimiento del mundo a partir de ‘saberes-otros’, ‘sentires-otros’, ‘éticas-otras’, ‘lógicas-otras’. En el fondo aparece el derecho a ser, existir y relacionarse a partir de un lugar distinto al impuesto por el ‘serialismo *mass*-mediático’ del discurso dominante. Defender la diversidad identitaria implica defender la libertad, pero, sobre todo, defender la vida, pues está en juego el derecho a existir en función de referentes propios, de las construcciones culturales propias.

A lo largo de la presente investigación se reflexionará sobre la ‘singularidad estética’ para tratar de responder a la pregunta de cómo ésta constituye un espacio de resistencia frente a la homogenización derivada de lo que Guattari identifica como *Capitalismo Mundial Integrado* (CMI).¹

El CMI es un espacio semiótico de significación en el que se estandarizan las conductas y las subjetividades, tanto individuales como colectivas, quedando homogenizadas según las necesidades del propio sistema, para así facilitar los procesos de explotación, marginalización extracción a través de los cuales se garantiza la reproducción del capital aun a costa de la vida.

La estandarización definida por el CMI se materializa a través de la “implantación de modos dominantes de valoración” mediante los cuales “quedan situados en el mismo plano de equivalencia los bienes materiales, los bienes

¹ Guattari, Félix, *Las tres ecologías*, trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 43.

culturales, los espacios naturales”,² en tales condiciones la identidad, el sentido de pertenencia y la existencia singularizada se extinguen. Así, todo es leído, entendido, validado y aceptado a través del canon imperante (‘introyección del poder represivo’).³ Al respecto surgen varias preguntas, la principal, quizá, sería: ¿cómo oponer resistencia a semejante ‘estandarización’ identitaria y cultural?, en el entendido que la estandarización implica la anulación de la subjetividad individual y colectiva para dar paso al ‘serialismo *mass mediático*’ frente al cual la “alteridad pierde total esperanza”.⁴

Para Guattari, frente a la ‘estandarización’, los ‘mínimos territoriales de existencia’ son una posibilidad de resistencia; en ellos se conforma una ‘re-agenciación semántica’ que permite la re-ordenación de los significados y la creación de otras configuraciones existenciales. A esta re-creación (la cual implica la recomposición de las *praxis humanas* en los dominios más variados) se denominará ‘ético-estética’, de ella surge una *ecosofía*, es decir, un espacio creativo para la articulación de prácticas sociales, mentales y ambientales configuradas desde la libertad y la alteridad. Este espacio creativo tiene como resultado lo que se denomina en el presente trabajo: singularidad estética.

A lo largo de los siguientes capítulos se tratará de mostrar cómo Teotitlán del Valle, Oaxaca, constituye un ‘territorio existencial’ en el que los ‘modos dominantes de valoración’ son resignificados para dar paso a expresiones que afirman la identidad singular (individual y colectiva), apropiándose del modelo dominante impuesto dentro del CMI pero resemantizándolo, configurándose así un proceso de *apropiación simbólica* y a la vez una *re-agenciación significativa*, lo cual nos permitirá identificar en el caso de estudio ‘un espacio territorial’ de existencia en el que la alteridad no sólo es una esperanza sino una praxis cotidiana.

La presente tesis está dividida en tres capítulos. El primero de ellos titulado “La cultura como categoría eurocéntrica”, en él se realiza un análisis crítico de la ‘cultura’ a partir de la revisión de su caracterización como horizonte de sentido

² *Ibidem*, p. 11.

³ *Ibidem*, p. 44.

⁴ *Ibidem*, p. 8.

articulado a partir de los criterios establecidos por el estándar europeo, lo que, en consecuencia, se traduce en la exclusión de las dimensiones culturales ajenas a su órbita. En este escenario aparecen las diferenciaciones culturales que, como saber y criterio creativo (estético), se distancian de lo que es clasificado como ‘folclor’, ‘tradiciones’, ‘ritos’, y en general, todo aquello que no esté construido dentro del ‘rigor académico’ y ‘científico’. Por otra parte, lo cultural en su sentido político y económico se erige como proceso civilizatorio en función de lo cual ya no sólo aparece como criterio académico sino como estándar de asimilación que se autolegitima para imponerse como vía para el ‘desarrollo’ aun a costa de la destrucción.

La crítica realizada a la estandarización de saberes y la imposición de ‘modos dominantes de valoración’ se construye en este apartado en función de las implicaciones de la imposición homogenizante de la cultura eurocéntrica o ‘alta cultura’, las cuales se traducen en la configuración de atmósferas de exclusión y el establecimiento de relaciones de dominación dentro de la lógica centro-periferia, lógica en la cual queda organizada la vida, siguiendo a Aníbal Quijano, “como mercancía para producir mercancías y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo”, es decir, el criterio de la existencia dentro de la ‘cultura dominante’ se subsume al cumplimiento de las funciones previstas en el CMI, en el que los bienes culturales, materiales y naturales quedan situados en un plano de equivalencia que normaliza la explotación. La cultura sostenida bajo el criterio del *ego cogito* homogeniza la totalidad dentro del racionalismo del valor; se trata de la supremacía de la individualidad racional que piensa su subjetividad personal y a partir de ese lugar enuncia, entiende y se apodera del mundo con todos sus contenidos: el mundo aparece como *res extensa*, apropiable, explotable, mediatizable.

Frente a la cultura constituida como ‘modo dominante de valoración’, es posible pensar otra ‘cultura’ como espacio de resistencia, configurada dentro de territorialidades existenciales diversas, organizadas en la alteridad, en estos espacios las subjetividades afirman sus propios saberes y referentes significativos, se representan el mundo a través de ellos y construyen sus relaciones (individuales

y colectivas) de manera singular, se apropian de los 'modos dominantes' y los se resignifican. Teotitlán del Valle es un ejemplo de estos espacios territoriales que, por un lado, afirman su identidad cultural y la ejercen como un espacio de resistencia, pero por otro, se apropian de los valores del CMI y los resignifican a través de sus prácticas productivas en las que no aparece la ganancia como centro de las relaciones intersubjetivas, sino el estrechamiento de vínculos familiares, lo cual se mostrará en el último capítulo del trabajo. En este sentido, junto con Fernando Ortiz, podría hablarse de un proceso de 'transculturación'⁵ que pasa de la 'aculturación' a la 'neoculturación', que en el presente trabajo será identificada con la plasticidad de la identidad, sobre todo, en el sentido de resistencia frente a la homogenización.

El capítulo segundo, titulado "La homogenización de identidades como catástrofe ecosocial", sintetiza la problemática identificada por Guattari en el sentido de las dinámicas dentro del capitalismo mundial integrado (CMI), que producen como consecuencia desequilibrios importantes en el ecosistema que posibilita la vida. Se trata de desequilibrios 'ambientales', 'sociales' y 'mentales'. Aunque en este trabajo nos centraremos en los segundos (sociales), los otros no están excluidos en tanto que las relaciones económicas de producción impuestas en el Capitalismo Mundial Integrado determinan los modos de valoración de todas las dimensiones de lo existente, quedando así incluidos los aspectos económicos, pero también políticos, éticos, culturales, y psicológicos entendidos a partir de la construcción de dinámicas de relación intersubjetiva.

La catástrofe ecosocial es identificada en este capítulo con las consecuencias homogeneizantes que se producen a través de la imposición de los modos de valoración de la cultura dominante. Frente a la homogenización que estandariza las conductas y los modos de representación, las subjetividades (individuales y colectivas) quedan neutralizadas para ingresar de lleno a una estructura de dominación que se asume como propia, Guattari identifica este proceso como introyección del poder represivo, y alude tanto a la reproducción y

⁵ Ortiz, Fernando, *Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar*, Habana, Universidad Central de las Villas, 1963 p. 103.

normalización social de los modos dominantes de valoración como a la asimilación y apropiación acrítica en la subjetividad individual. La catástrofe que se vislumbra en este escenario es la de la anulación de la singularidad estética, la cancelación de las posibilidades creativas en el sistema impuesto para servir a un único interés: la valorización incesante del capital a costa de la vida humana y de la desecación planetaria.

El atrevimiento de la singularización frente a la imposición que estandariza, aparece como un medio para transitar de la intolerancia a la construcción de otro tipo de relaciones, quizá de solidaridad, capaces de dialogar desde el encuentro. El 'sujeto-otro' que se revela y dialoga se constituye a partir de sus propios referentes, es decir, desde la exterioridad que se hace visible fuera del marco normativo de la centralidad dominante.

La conciencia frente al proceso de homogenización permite pensar desde un lugar de enunciación propio, a partir de un horizonte epistemológico singular. En este punto se retomará la categoría de 'Sur' propuesta por Boaventura de Sousa para aludir a ese otro horizonte en el que es posible la creación de lógicas distintas, dinámicas de relación diversas a las que se han construido, amparadas en la explotación y marginalización en aras del individualismo homogenizado, que persigue como único objetivo la acumulación y la expansión del consumo.

Pensar desde el 'Sur' implica considerar las condiciones de subalteridad que han permitido la exacerbación de las asimetrías planetarias. Reconocer estas condiciones posibilita el replanteamiento del modelo de organización de la vida, en el que se produce o se coartan las posibilidades de reproducción de la existencia, dándose así lugar a lo denominaremos, con Guattari, *ecosofía*.

En esta sección de la investigación hace referencia a la conexión entre la *ecosofía* y la "epistemología del sur" de Boaventura de Sousa, quien subraya la necesidad de interpretar la realidad través de lógicas distintas, lo cual le lleva a pensar en términos una 'sociología de la ausencia' y de la 'emergencia' para posicionar una estructura teórico metodológica que permita pensar el *ser* en términos de la alteridad, y a partir de una visión que incorpore las perspectivas marginadas desde los 'modos dominantes de valoración'. Tomando como referencia

este planteamiento, se analiza la 'identidad' como una categoría compleja que, para ser entendida fuera de los límites restrictivos y excluyentes de la modernidad homogenizante (identificable dentro del patrón CMI), se propone sea estudiada a partir de criterios que permitan configurar una aproximación a las manifestaciones creativas a través de la propia vitalidad de las "sujetividades".

En el último capítulo se titula: "La singularidad estética de Teotitlán del Valle, Oaxaca". Pensar en la 'identidad cultural' es un problema complejo que obliga a reflexionar sobre sus elementos constitutivos. Héctor Díaz Polanco señala⁶ que la determinación de la identidad está vinculada, por un lado, a dimensiones subjetivas personales (auto-adscripción), por otro, a dimensiones colectivas (definición identitaria desde la comunidad). En todo caso, podría señalarse que, sea de un modo o de otro, el sentido de pertenencia está vinculado a un espacio colectivo determinado en un contexto: social-familiar, cultural, territorial.

En esta sección se reflexiona en torno a la *identidad* a partir de la 'singularidad estética' de Teotitlán del Valle, entendida como la manifestación creativa que presenta un horizonte de significación, producción y apropiación para la configuración de un imaginario propio, a través del cual se representa el mundo y se construyen las relaciones intersubjetivas.

Se inicia a través de la reflexión en torno a la identidad, para llegar a la singularidad del caso de estudio propuesto (Teotitlán del Valle). El objetivo es reflexionar sobre el universo simbólico dentro del cual la experiencia del ser en comunidad adquiere sentido. El giro de la presente investigación estriba en el hecho de posicionar la significación de los símbolos a partir de los referentes propios y los creados a partir de la 'reagenciación simbólica' y la 're-articulación significativa' de los modelos dominantes de valoración. La singularidad estética identificada en Teotitlán se presenta como un espacio territorial de existencia en el que se *re-crean* los 'universos simbólicos'⁷ en los que se desarrolla la vida a partir de una situación

⁶ Díaz-Polanco, Héctor, *La diversidad cultural y la autonomía*, México, Nostra Ediciones, 2009, pp. 9 y 10.

⁷ Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1967, p. 26.

de afirmación y resistencia, en la que la *familia* adquiere un rol central, pues es a través de ella que se reproducen los valores culturales y se reasignan significativamente los valores impuestos por el 'serialismo mass-mediático'.

Se sostendrá en esta sección que el papel de la *familia* resulta central en la construcción identitaria porque, en términos generales, es el primer núcleo de adscripción de la persona, en ella se reproducen los valores comunitarios y se les dota de significación a través manifestaciones que simbolizan el sentido de pertenencia y que constituyen un horizonte de sentido para la comunidad.

CAPÍTULO PRIMERO
CULTURA: VISIÓN CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

I. LA CULTURA COMO CATEGORÍA COLONIAL EUROCÉNTRICA

1. *Dimensiones de la cultura*

Sobre la cultura, Bolívar Echeverría señala tres perspectivas: “La dimensión cultural del conjunto de la *vida humana*; la historia de las distintas *definiciones* de la cultura; la problemática actual en torno al *estudio* de la cultura”.⁸

A partir de estas perspectivas se estudia la cultura como objeto relacionado con el hombre y más precisamente dicho, con la vida del hombre en lo cotidiano, la cultura como proceso histórico y, por consecuencia, como producto en construcción. Los puntos anteriores presentan el estudio de la cultura en términos de una serie de interrogantes: ¿cómo debe ser entendida? y ¿cómo debe ser estudiada? Las primeras intuiciones apuntan al reconocimiento del sentido dinámico de su configuración. Es a través de este reconocimiento que podría resultar aprehensible su definición dentro del contexto de la transformación.

Como objeto de estudio científico sería necesario observar el efecto de la transformación histórica de la cultura en la realidad social. La noción de cultura está directamente conectada a la experiencia de lo humano desde un sentido cotidiano, vinculado a las tradiciones y creencias que no necesariamente tienen relación con un sentido instrumental sino metafísico.

Este hecho se ejemplifica a través del proceso seguido por la tribu *Trobrinand*, de Nueva Guinea, para la construcción de canoas. La tradición exige — según narra Echeverría— que antes de iniciar la construcción de una canoa, los

⁸ Echeverría, Bolívar, *Definición de la Cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 17, (cursivas añadidas).

nativos realicen una serie de operaciones destinadas a “limpiar” la conexión vital del árbol talado y el bosque.⁹

Lo contrario conduciría a que la esencia del bosque, presente en el árbol, dejara inutilizada la canoa para “navegar, pescar, transportar, jugar, etcétera”.¹⁰ Se asume que la esencia del árbol y su existencia en el bosque son indivisibles; por tanto, el árbol no puede desempeñarse como otra cosa que no sea como bosque, a menos que se verifique el ritual tribal.

Esta es una conducta puramente ceremonial, “irracional desde el punto de vista económico”,¹¹ pero que responde a una concepción cultural conectada con la dimensión humana, en la que los valores del comportamiento trascienden o “están más allá del plano *racional-eficientista* de la técnica [...] de los valores meramente pragmáticos o utilitarios”.¹²

En este sentido, el autor andino agrega: “Existe una dimensión cultural esencial para la existencia humana, la cual es irreductible al nivel dominado por la técnica utilitarista [...] es en ese nivel meta-funcional donde la existencia humana se afirma propiamente como tal”.¹³

El nivel *meta-funcional* de la cultura tiene una naturaleza ontológica y por tanto trasciende la dimensión de lo “utilitario” e incluso, lo “artístico”. Muchas veces la identificación de la cultura con la idea de producción artística, según criterios “académicos” definidos desde el exterior de la propia cultura, han permitido crear segmentos ficticios identificados como “alta cultura” (relacionada a las bellas artes) y “cultura popular” (relacionada al folclor artesanal o tribal propio de las culturas no occidentales). A propósito de tal concepción se hace de la cultura una categoría “académica” construida mediante criterios normalmente eurocéntricos en vez de reconocérsela como un fenómeno social que aparece como tal, en función de

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibidem*, p. 18.

¹² *Ibidem*, p. 19.

¹³ *Idem.*

procesos históricos e ideológicos propias de las sociedades en las que la tradición cultural es construida.¹⁴

Podría pensarse que la cultura es prescindible en los procesos prácticos, económicamente “útiles” en la sociedad moderna y, en todo caso, que su sentido es más bien ornamental o irrelevante frente al desarrollo social, según los estándares de productividad moderna. Sin embargo, la cultura, al detentar un carácter ontológico (es decir, fundacional), no puede divorciarse de la existencia del ser. A través de la cultura se explica el “yo” individual y social. Más aún, a través de la cultura el ser individual entiende el mundo que le rodea y en consecuencia actúa sobre él, de este modo.¹⁵

La función vital de la cultura no es instrumental sino ontológica, representa el *ser* y la forma en que se entiende a sí mismo, en lo individual y como parte del *mundo social*. Este entendimiento cultural del “sí-mismo”, leído fuera de los marcos de comprensión productiva se aleja de la visión utilitaria de la modernidad en la que toda forma de vida, toda modalidad de relación, toda forma de *ser* y de *hacer*, están relacionadas con la producción de bienes de cambio para satisfacer necesidades (reales o imaginarias) de consumo.

En un estado de relaciones productivas de consumo, la dimensión vital de la cultura se ha transformado en una dimensión instrumental de acumulación y desecho. ¿Cuándo aconteció en el mundo latinoamericano este cambio de perspectiva? Una primera hipótesis, siguiendo a Dussel, es que el cambio surgió con la modernidad, ubicada históricamente en 1492, en torno al descubrimiento del Atlántico, lo cual derivó en el inicio de un proceso de colonización homogeneizante de la cultura, centrado en la idea de la explotación tanto de la naturaleza como del ser humano.¹⁶ El cambio de paradigma respecto del entendimiento de la cultura y

¹⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Dussel, Enrique, *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural Editores, 1994, p. 7.

con ella el sentido de lo que por “civilización” se define, obedece a un proceso histórico.¹⁷

La dimensión cultural no sólo es precondition que adapta la presencia de una determinada fuerza histórica a la reproducción de una forma de vida social concreta, sino un factor capaz de “inducir el acontecimiento histórico de los hechos”.¹⁸ Es decir, no sólo la cultura se modifica dentro del devenir histórico, sino que es la particular forma de entender el *ser* en “sí-mismo” dentro del mundo lo que determina en el devenir histórico.

A propósito del concepto de cultura, Echeverría realiza una revisión del devenir desde el mundo grecolatino (dentro del cual el término queda vinculado etimológicamente a la crianza de los niños —*paideia*— y posteriormente al cultivo de la *humanitas* —lo que distingue al ser humano de los demás seres—); al mundo del romanticismo alemán.¹⁹ Al hacer referencia a Humboldt, Echeverría recupera la noción de cultura presente en el siglo XVIII: “Los pueblos de Europa configurados como grandes naciones serían los verdaderos pueblos de la cultura”.²⁰ Sobre esta idea Echeverría agrega que, para la concepción europea: “el genio creativo estaría concentrado lo mismo en las proezas bélicas e industriales de sus respectivos Estados que en las proezas científicas y artísticas de sus individuos excepcionales. Los demás serían pueblos naturales, carentes de cultura o creatividad espiritual, dueños de una civilización incipiente, destinados a un aprendizaje y a una dependencia sin fin”.²¹ En el mismo sentido se advierte la posición de Hegel en *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*.²²

La trascendencia de estas concepciones se observa en sus alcances, al interior del mundo europeo y al interior del latinoamericano. Por un lado, la

¹⁷ Echeverría, B., *op. cit.*, 21.

¹⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹⁹ *Ibidem*, p. 28.

²⁰ *Ibidem*, p. 31.

²¹ *Idem*.

²² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la historia*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1980, p. 266.

imposición de la visión europea se traduce en la cancelación del valor de toda visión ajena al modelo occidental (en el nuevo mundo hasta la fauna es más pequeña e impotente, o sea, es *no-europea*). Por otro lado, esta visión *justifica* el proceso de colonización encubierto de “misión para la salvación de los incivilizados”.

La visión latinoamericana, colonizada material e ideológicamente, adopta la concepción cultural y “civilizada” excluyendo la diversidad étnica; a los pueblos originarios se les desconoce, o en todo caso se les ubica dentro de clasificaciones desvinculadas de la *alta cultura* europea, por lo tanto, se les *inferioriza*.

El proceso de colonización ha logrado interiorizarse a tal grado que las fuentes de marginación han dejado de provenir del centro de poder eurocéntrico para ser reproducidas y reforzadas *in situ*, desde la realidad latinoamericana, a través de los *mass media* (incluidas ahora las plataformas electrónicas de comunicación), las escuelas (en los programas de formación inicial y hasta en los programas universitarios) e incluso en la tradición de lo cotidiano.

Conceptualizar la noción de cultura no implica desconocer el valor/contenido de una cultura sobre otra. No implica, por ejemplo, desconocer la aportación del encuentro europeo en América Latina ni privilegiar las categorías o concepciones mesoamericanas. Para explicar la identidad cultural latinoamericana, y la de los pueblos que la integran, desde la perspectiva de la diversidad, se requiere la construcción de espacios de diálogo y reconocimiento mutuo (del yo al otro y viceversa).

El entendimiento de la cultura como categoría integradora deriva en el reconocimiento de: “una dimensión de la existencia social, con todos sus aspectos y funciones, que aparecen cuando se observa a la sociedad tal como es cuando se empeña en llevar a cabo su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o individualizan”.²³

Como contrapartida del reconocimiento de la existencia social con todos sus aspectos, se encuentra la barbarie disfrazada de civilidad. En el año 2006, con motivo del coloquio *Cultura contra barbarie*, celebrado en la Universidad Nacional

²³ Echeverría, B., *op. cit.*, p. 40.

Autónoma de México, Bolívar Echeverría señaló que, frente a la diversidad de visiones entre los hombres de arroz, trigo y maíz, surge la política como un mecanismo para procurar la convivencia en medio de la diversidad: “Puede decirse entonces que lo político tiene que ver con la identidad en este sentido esencial. Lo político está en la capacidad que tiene el ser humano de decidir sobre sí mismo. Sobre sus formas de convivencia. Capacidad que se ejerce necesariamente en un proceso de adquisición de consciencia para su vida cotidiana, de creación de identidades”.²⁴

En el interior de cada sociedad y de los pueblos que la integran, se manifiesta una cauda multifacética de miradas que reclaman ser reconocidas más allá de la perspectiva de la tolerancia, es decir, desde la perspectiva de la solidaridad. La cultura, entendida como un ambiente integrador y solidario conlleva al impulso de la conciencia como factor posibilitador del reconocimiento del valor de lo propio y de lo propio en el otro. Expuesto en este sentido, su alcance es ético en tanto que referido a la actuación del hombre dentro del sistema mundo: “La dimensión cultural de la existencia social estaría dada por el hecho de que, en cada uno de los actos de la vida cotidiana, el ser humano está cultivando sus identidades [especialmente] la combinación de esas identidades”.²⁵ Dicho de otro modo, en la combinación de identidades se cultiva una dimensión de la existencia ineludiblemente referida al otro; un “otro diverso”, pero igual.

Si partimos de la modernidad civilizatoria unívoca, la combinación de identidades y el reconocimiento de la diversidad se hacen imposibles: “La nación moderna consagra al sujeto como subordinado a la subjetividad cósmica de la empresa estatal capitalista, reprime el juego de creación y combinación de identidades y, por tanto, reprime el cultivo del dinamismo de la dimensión cultural”.²⁶ Cabría preguntar por qué, desde la óptica de la dominación, resulta indispensable sostener un modelo identitario único. Una respuesta preliminar apunta a la

²⁴ Echeverría, Bolívar, *Cultura y barbarie*, 2006, consultado el 24 de septiembre de 2016, disponible en <https://goo.gl/kMGcVN>.

²⁵ *Ibidem*, p. 3

²⁶ *Ibidem*, p. 4.

posibilidad de garantizar los modelos de explotación, apuntalados por la imposición de roles incontrovertibles, los cuales ocultan la barbarie bajo la denominación comercial de “humanidad occidental”, “comunidad occidental” o “sociedad civilizada”,²⁷ también podría llamársele capitalista.

2. *Saberes coloniales y eurocéntricos*

El capitalismo es, según lo describe Edgardo Lander: “un discurso hegemónico del modelo civilizatorio. Síntesis de los supuestos y valores básicos de la sociedad liberal moderna en torno al ser humano”.²⁸ Esto presupone una manera de ver, entender y concebir el mundo, es un modo “único” y excluyente fuera del cual no se admite la posibilidad de la “civilización”.

No es posible entender el estado actual de cosas fuera de la estructura económica del capitalismo, esta estructura no opera exclusivamente como un modelo económico, sino como un modelo ideológico de exclusión que concentra su atención en el concepto de productividad y rentabilidad. En la inercia del capitalismo neoliberal sólo adquiere relevancia aquello que posee valor dentro del mercado y, por tanto, es susceptible de convertirse en mercancía. Así, el referente único es el de la acumulación, el incremento de la capacidad de consumo, y las tasas de ganancia que cada individuo pudiera generar. Toda subjetividad que no esté alineada a la lógica del capital resulta “primitiva” o “ingenua”, por tanto, se le excluye o se le obliga a subsumirse en el sistema hegemónico.

La homogeneización es un importante auxiliar del modelo económico que trasciende a todas las esferas de lo humano pues, en la medida que las necesidades estén alineadas a los satisfactores producidos por los dueños de las unidades de producción, habrá un mercado rentable para la colocación de valores consumibles. Dicho en otras palabras, los valores de uso son impuestos ideológicamente para incrementar las utilidades de los bienes de consumo.

²⁷ *Ibidem*, p. 5.

²⁸ Lander, Edgardo (coord.), “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso/Unesco, 2000, p. 12.

Según el discurso moderno, este modelo económico-social es el “único posible” para garantizar la civilización y sus valores fundamentales: a) libertad económica (de producción y consumo; así como, b) propiedad privada (para la acumulación individual).²⁹

Uno de los instrumentos de naturalización y legitimación del orden social es la cultura. Categoría construida desde una visión económica instrumental. Para entender el sentido del capitalismo resulta relevante estudiar el surgimiento de la modernidad como un proceso vinculado a los movimientos coloniales del siglo XV y el impacto del Atlántico como nuevo horizonte acumulación.

El análisis del concepto de cultura requiere de la crítica de la modernidad como concepto eurocéntrico e incluso el concepto de “historia” como noción “universal”. Surge en este punto una pregunta: ¿cómo se articulan los saberes modernos dentro del contexto colonial del poder?

Si la modernidad implica instrumentalización (mercantilización), los saberes y la cultura no están exentos del influjo de esta implicación. Así surgen los “especialistas” del saber y las estructuras de racionalidad.³⁰ Desde esta definición de cultura-especialización, se configura también en el modelo cultura-cultura exclusión.³¹

En el mundo colonizado se impone la visión eurocéntrica de la de la economía, de la cultura, de la historia, dimensiones relacionadas dentro de un mismo sistema mundo: la modernidad. El poderío económico derivado de la explotación de las colonias financió la imposición de la visión eurocéntrica en forma generalizada y con ello la jerarquización, la infiltración de la idea del “prestigio” cultural y la “negación de la simultaneidad”,³² el cual niega la posibilidad de coexistencia de culturas paralelas que rivalicen o contravengan los supuestos eurocéntricos: “La cultura plebeya es rebelde, pero rebelde en la defensa de las

²⁹ *Ibidem*, p. 13.

³⁰ *Ibidem*, p. 16.

³¹ *Ibidem*, p. 17.

³² *Idem*.

costumbres”.³³ Esto tiene una implicación importante en términos de la defensa de la singularidad como afirmación de la libertad, pero una libertad que no se restringe a la facultad de consumir y de acumular, sino a la posibilidad de ser, de vivir, de experimentar el mundo desde lo diverso, desde eso que se encuentra fuera del *establishment*.³⁴

La ciencia, incluidas las ciencias sociales, se transforma en un instrumento que a través de la educación —entendida como estructura de modelación de conductas socialmente aceptables— establece los parámetros de civilidad, define el sentido de lo cultural y establece una distinción entre la “alta cultura” y las prácticas “folclóricas” de los pueblos “pre-modernos” a quienes asocia a una condición de subdesarrollo.³⁵

La ciencia se vuelve un instrumento de *educación-colonización* a través del cual no sólo es posible sino “necesario” redimir del “rezago” intelectual, económico y humano en que se encuentran inmersos los sujetos “pre-modernos”, es decir, marginados de la modernidad.

Frente a las concepciones homogeneizantes de la modernidad se opone una noción de liberación que exige la revisión crítica de las categorías, definiciones y referencias impuestas desde la centralidad europea: “La idea de liberación a través de la praxis, supone la movilización de la conciencia, y un sentido crítico que lleva a la desnaturalización de las formas canónicas de aprehender-construir-ser en el mundo”.³⁶ Esto requiere la transformación de los paradigmas educativos y la redefinición de la relación investigador-docente-estudiante capaz de reconocer al “otro” como un “sí-mismo”, y a partir de ese punto realizar una construcción crítica del conocimiento.

La idea de la colonialidad se centra sobre la perspectiva de la superioridad de razas. Es esta concepción de superioridad la que *justifica* la existencia de

³³ *Ibidem*, p. 23.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibidem*, p. 25.

³⁶ *Ibidem*, p. 29.

culturas superiores, “civilizadas”, “modernas” sobre las “protoculturas” o “culturas inferiores”.

3. *Cultura y colonialidad del poder*

La inauguración del Atlántico (1492) fue para Europa la puerta de acceso a un gran caudal de recursos que facilitaron su empoderamiento como centro de poder mundial, lo cual constituyó el primer paso para la construcción del ambiente en el que, a nivel académico, político, social y subjetivo-individual se comenzó a percibir a Europa no sólo como referente, sino como modelo determinante. Modelo que después de la Segunda Guerra Mundial cedió paso a la hegemonía norteamericana. En este contexto surge la idea de la “supremacía de razas” como presupuesto colonial (universalizante y homogeneizador).³⁷

Probablemente el triunfo más claro del proceso colonial se encuentra reflejado en la adopción de la “racionalidad eurocéntrica” como única expresión posible de la racionalidad. Lo que resulta peculiar si se considera que las grandes catástrofes ambientales, por señalar un ejemplo que ha puesto en peligro a la totalidad de la población mundial, no son sino producto de la modernidad occidental impulsada por la dupla Europa-Estados Unidos. La explotación irracional de los recursos naturales, la promoción de guerras sin fin para imponer el modelo democrático occidental, etcétera.

La construcción de la categoría moderna de “raza”, usufructuada desde 1492, ha garantizado la explotación del hombre por el hombre con el discurso de transición civilizatoria.³⁸

³⁷ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (coord.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso/Unesco, 2000, p. 201.

³⁸ *Ibidem*, p. 203.

Sería interesante reflexionar de dónde provenía la autopercepción de superioridad esgrimida por los conquistadores europeos, especialmente los españoles, cuya presencia se fincó de manera prioritaria en el nuevo continente, probablemente como resultado de su anticipación expedicionaria. Los españoles, quienes vivieron dominados por más de 700 años bajo otro pueblo (el árabe), ahora se convertían en dominadores. ¿Cuál es la fuente de este sentimiento? Algunas hipótesis podrían ser la frustración, el complejo de inferioridad o la búsqueda por trasladar a terceros el deseo de revancha, originado por derrotas precedentes. No se podría afirmar con certeza, lo cierto es que, con la colonia, los gentilicios “español” y “portugués”, primero, y luego francés e inglés, se convirtieron, más que en referentes geográficos, en símbolos de prestigio, superioridad y derecho sobre los Otros, los “inferiores”, los indios.³⁹

Con el advenimiento del mundo europeo al nuevo continente, se proyectaron nuevas estructuras de control del trabajo siguiendo los formatos de la explotación en que se subsumieron la esclavitud, la servidumbre y la producción mercantil. Estas formas de relación social centradas en la producción resultaron novedosas por varios elementos: uno la necesidad de producir, no para el consumo local de las poblaciones originarias, sino para el mercado mundial, lo que supuso un incremento en la explotación de recursos hasta el grado del exterminio. A partir de entonces, los naturales ya no eran dueños de su fuerza de trabajo, tampoco eran dueños de su existencia, se habían cosificado al ingresar al engranaje mundial de producción: “su movimiento histórico dependía en adelante de su pertenencia al patrón global de poder”.⁴⁰

Se empezó a construir en este escenario histórico una noción de identidad cultural vinculada con: a) la concepción racial de superioridad-inferioridad; b) el derecho a la explotación del objeto “hombre-naturaleza”; c) la definición de un nuevo centro de relevancia histórica en el cual lo prioritario no era el hombre sino la relación *producción-consumo-acumulación*.⁴¹

³⁹ *Idem.*

⁴⁰ *Ibidem*, p. 205.

⁴¹ *Idem.*

Si se acepta como válida la definición de “cultura” aportada por Margaret Mead:⁴² “El conjunto de *formas adquiridas de comportamiento*, formas que ponen de manifiesto *juicios de valor* sobre las *condiciones de la vida* que un grupo humano de tradición común transmite mediante *procedimientos simbólicos* (lenguaje, mito, saber) de generación en generación”, podría afirmarse que la cultura, transfigurada en los pueblos originarios del “Nuevo Mundo” a partir de 1492, adquirió una lectura racial a través de la cual el color de piel se transformó en el “símbolo-mito” de la “civilización”, la “modernidad” y el “progreso”. La “blanquitud” se convirtió no sólo en el criterio jerarquizador de la sociedad colonizada sino en el “modelo aspiracional” del mestizo europeizado.

En la actualidad estas formas “adquiridas del comportamiento” se siguen reproduciendo y reforzando a través de estereotipos vinculados a la definición de belleza, arte, cultura, civilización, desarrollo. ¿En qué medida los pueblos originarios contemporáneos siguen reproduciendo estos modelos? ¿En qué medida la noción de identidad se ha modificado desde 1492 para constituir una versión dialéctica (fusión-síntesis) del “encuentro” cultural europeo-indígena? ¿En qué medida el encuentro ha dejado insertas semillas de prejuicio, intolerancia, marginación, exclusión y autoexclusión? En estas interrogantes yace un *ethos* construido a partir de las perspectivas de identidad adquiridas y puestas de manifiesto en comportamientos y juicios de valor en el ámbito de lo cotidiano-existente. El fenómeno de la conquista determinó el sentido de identidad a la luz de un racero homogeneizante.⁴³

El desconocimiento de la diversidad cultural deriva en la pérdida de piezas fundamentales para entender la subjetividad latinoamericana desde una perspectiva multidimensional, más amplia que la producida a partir de los esquemas y categorías colonizantes.

En el transcurso de reconstrucción identitaria derivada de la colonia se pusieron en relieve dos procesos a través de los cuales las relaciones

⁴² Citada por Bolívar Echeverría en *Definición de la Cultura*, cit., p. 32.

⁴³ Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, cit. p. 210.

intersubjetivas fueron rediseñadas a partir de nuevas concepciones y roles que implicaron:

a) La *expropiación* de las poblaciones colonizadas, sus riquezas, su cultura, especialmente aquellos contenidos que fueran obstáculo para la imposición del sistema ideológico eurocéntrico.⁴⁴

b) *Aculturación para la reproducción interna de la dominación* (en el campo económico, tecnológico, religioso, etcétera).⁴⁵ En esta categoría se hace presente la incorporación profunda de estructuras para la elaboración de juicios a través de las cuales se lee el mundo y las relaciones intersubjetivas. La adopción (involuntaria) de estos modelos exógenos da lugar a la emergencia de un sentido de inferioridad que resulta idóneo para la dominación y la explotación. La educación, a través del proceso de evangelización, fue un factor importante para la imposición perspectivas coloniales.⁴⁶

Junto con la imposición de la cultura eurocéntrica se desplegó un aparato propagandístico que afirmaba la “superioridad” de lo europeo en todas las dimensiones. En medio del discurso de jerarquización, el reconocimiento de la “blanquitud” apareció como un elemento de prestigio (socio-cultural); a partir de esta lógica clasificatoria, la discriminación y el abuso se convirtieron en moneda de cambio cotidiana, los indígenas, los negros, los mulatos, los mestizos, e incluso los criollos, todos eran receptores de algún grado de marginación frente a la “blanquitud peninsular”, aunque esta marginación era especialmente grave cuando se refería a los indígenas y a los esclavos traídos desde el África. El discurso de jerarquización y prestigio fue tan efectivo que pronto empezó a reproducirse por cuenta de los sujetos discriminados, incluso el presidente Porfirio Díaz se hacía retratar con un rostro blanqueado para representar “mayor dignidad” y qué decir del

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 211.

⁴⁶ “Una cosa te falta: ve, vende todo lo que tienes, y da a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven, sígueme, tomando tu cruz” (Marcos versículo 10:20-21 en la edición de Reina Valera). Una interpretación colonialista del versículo justifica la explotación, la pérdida, el sacrificio, bajo la promesa de un porvenir eterno en la bienaventuranza.

afrancesamiento político, administrativo, urbanístico y académico desplegado durante su gestión, muy a pesar del asedio francés durante las intervenciones producidas años antes del arribo al poder del general; nada de eso importaba, el asedio, la discriminación, la explotación, todo era olvidado y disculpado, lo importante era parecer europeo pues ello se traduciría en “civilización” y “desarrollo”. Este es un ejemplo que permite observar el grado de penetración y apropiación de la perspectiva ideológica (construida a partir de la conquista) que afirma la “superioridad” europea y reproduce su discurso desde el interior de la herida colonial.

Si partimos de que la modernidad tiene tres modalidades de expresión: una cultural, representada por el eurocentrismo; una política, representada por el liberalismo individualista y una económica, representada por el capitalismo; entonces es posible considerar que la colonialidad se ejerce según tres ejes fundamentales relacionados con la manera en que la sociedad se organiza y participa de la vida pública: la manera en que se desarrollan los medios de producción, las relaciones de trabajo y las categorías epistemológicas que sostienen cierta interpretación del mundo. La decolonización, como proceso en curso, supondría reflexionar en torno a esas tres categorías, así como “des-pensarlas” para poder articular estructuras alternas de vida.⁴⁷

Si se acepta la hipótesis de que la modernidad es una expresión conceptual del capitalismo, pensar en formatos de vida diversos al moderno, podría suponer el planteamiento de escenarios distintos e incluso ajenos al capitalismo. Pero frente a esta afirmación quizá podrían señalarse dos posturas: a) no es posible pensar en el fin del capitalismo, por tanto, debe desarrollarse un “*modus vivendi* con el capitalismo”;⁴⁸ b) es posible imaginar el fin del capitalismo y, con ello, el de la modernidad como proceso de colonización.

Las implicaciones de estas dos variables son amplias, pero, si se acepta que: 1) la colonialidad fue el inicio de la modernidad capitalista, es decir, la fundación de

⁴⁷ Sousa Santos, Boaventura de, *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*, Montevideo, Trilce, 2010, p. 11.

⁴⁸ *Idem.*

un proceso político, económico y cultural de explotación, exclusión, homogeneización, etcétera; y 2) que plantear su desaparición es promover la liberación de los oprimidos, la inclusión de los marginados, el reconocimiento de los olvidados; entonces, no sería posible pensar en un modelo de vida que alterne con el capitalismo, pues ello significaría continuar la reproducción del sistema, la liberación y la continuidad resultan, en este caso, contradicciones insalvables.

La modernidad supuso la imposición de un modelo de vida sobre otro, el modelo invasor devalúa todas las concepciones del suplantado. La inviabilidad ética de pensar que “el capitalismo no tiene fin” se sostiene sobre la imposibilidad de legitimar la explotación y la segregación como modelos normalizados de vida. Uno de los desafíos que presenta la ruptura respecto del sistema mundo moderno estriba en que: “La explotación capitalista se combina con las dominaciones propias del colonialismo interno, las clases entre las cuales sería posible un pacto, están atravesadas por identidades culturales y regionales que multiplican las fuentes de conflicto y hacen la institucionalización de estos pactos mucho más problemática y precaria”.⁴⁹

Sería posible establecer vínculos de cooperación entre pueblos con identidad cultural e histórica, sin embargo, el proceso de colonización ha facilitado la polarización de los pueblos con la ilusión que suponen las categorías de la modernidad capitalista.

Un ejemplo de lo anterior es el concepto de propiedad privada. Los pobladores de San Juan Mixtepec y San Juan Ñumí son oaxaqueños, pertenecientes a la región mixteca, poseedores de lenguas otomangués, mixtecanas; sin embargo, su relación es tirante, el diálogo entre ellos es problemático. San Juan Mixtepec, con indicadores de pobreza extrema del 35.9% y de pobreza moderada de 43.6%. Por su parte el 58.4% de la población de San Juan Ñumí se encuentra en pobreza extrema y el 30.9% de pobreza moderada.⁵⁰ Es

⁴⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁵⁰ Véase el *Informe Anual sobre la situación de pobreza y rezago social: San Juan Ñumí, Oaxaca*, Coneval, 2010, disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/data/file/34545/Oaxaca_

decir, en ambas poblaciones las condiciones materiales de vida son precarias, sin embargo, los pueblos se encuentran enfrentados a muerte por el control de cientos de hectáreas de bosque.⁵¹

¿Sería posible remontar éste y otros conflictos contruidos alrededor de categorías epistemológicas de la modernidad colonial? Quizá la respuesta a esta interrogante esté en el reconocimiento de la identidad desde el pensamiento crítico, liberado y construido a través de los paradigmas de la realidad social existente, en lugar de los paradigmas de la realidad social impuesta.

Con el advenimiento de los procesos independentistas a lo largo del siglo XIX en prácticamente todos los puntos nuestra América la ocupación extranjera se disolvió, pero, no para desaparecer, sino para modificarse. De la dominación material se pasó a la ideológica que solapa, permite y promueve la dominación desde el interior de las sociedades explotadas, cuyo anhelo de aprobación y reconocimiento deriva en la ejecución de acciones contrarias a la tradición cultural propia. Los otrora explotados por la fuerza se subsumen en el proceso de explotación, ahora por devoción.

¿Cómo romper con la huella de abandono que orilla al explotado a implorar el reconocimiento del explotador a cambio de más explotación? ¿Cómo recuperar la identidad propia? Una identidad que mire al futuro a partir del reconocimiento del pasado, anterior al dominio colonial, al tiempo que considere la construcción de lo mestizo como propio. De Sousa señala: “la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia”.⁵² El reconocimiento de lo distinto posibilita la existencia de realidades alternativas al modelo hegemónico; la distinción se traduce en un distanciamiento crítico respecto de los conceptos y nociones surgidos dentro de la modernidad colonial, los cuales responden a las

210.pdf.; así como el *Informe anual sobre la situación de la pobreza y rezago social: San Juan Mixtepec, Oaxaca*, Coneval, 2010 disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/34543/Oaxaca_209.pdf.

⁵¹ Matías, Pedro, “Infierno en la Mixteca”, *Proceso*, México, 26 diciembre, 2013, disponible en <http://www.proceso.com.mx/361134/infierno-en-la-mixteca-2>.

⁵² *Idem*.

perspectivas de occidente, pero poco o nada, consideran la visión de las tradiciones locales y menos aún, sus necesidades singulares.

El desafío de la crítica a la modernidad es la recuperación de la identidad anterior al proceso colonial para pensar lo impensable desde categorías capaces de reconocer la realidad fuera de los dogmas y criterios tradicionales de occidente.⁵³

El trabajo descriptivo de la realidad social resulta fundamental para entenderla desde las perspectivas de la interioridad. Hacia el final del presente trabajo se tratará posicionar el concepto de “singularidad estética” como categoría a través de la cual se manifiesta la resistencia frente al colonialismo.

La crítica a la modernidad no implica desechar la tradición europea o desconocer sus aportes proporcionales dentro de la historia universal, junto con los de las otras grandes culturas china, árabe, mesoamericana, etcétera. El planteamiento es más bien reconocer la existencia de problemáticas generadas desde la modernidad o incluso fuera de la modernidad, para las cuales ésta no tiene respuestas. La crítica significa: “Asumir nuestro tiempo, en el continente latinoamericano, como un tiempo que revela una característica transicional inédita [...] Los problemas modernos de igualdad, libertad y fraternidad persisten con nosotros. Sin embargo, las soluciones modernas propuestas por el liberalismo y también por el marxismo ya no sirven, incluso si son llevados a su máxima consciencia posible”.⁵⁴

La imposibilidad de producir soluciones deriva de la incapacidad de reconocer realidades ajenas al horizonte perceptual eurocéntrico (y en el último estadio de la modernidad centrado en el *american way of life*).

La incorporación de perspectivas *Exteriores* al discurso hegemónico del “sistema mundo” implica reconocer visiones diversas de la realidad (en el enfoque de la alteridad); es decir, sensibilizarse respecto de realidades excluidas del imaginario occidental, realidades que, al estar marginadas, son relegadas al ámbito de lo ausente, irrelevante, prescindible. Esta declaración de “ausencia” se produce dentro de la modernidad/colonialidad al mismo tiempo que se devalúan todos los pensamientos no occidentales.

⁵³ Sousa Santos, Boaventura de, *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*, cit., p. 19.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 20.

La homologación perceptual es el medio a través del cual se normaliza e instrumentaliza la explotación en “masas” reducidas a la “racionalidad monocultural”, enajenadas del producto de su trabajo a cambio de un salario que les permite satisfacer necesidades externas, anhelando alcanzar los estándares impuestos por la modernidad/colonialidad.

Desde la “racionalidad monocultural” se promueve el desconocimiento y, desde el desconocimiento, la ausencia, la ignorancia, la negación. Quienes salen del marco de la modernidad pierden la condición “civilizados” para convertirse en “no existentes”.

La lógica de la “monoculturalidad” se liga a la de la linealidad del tiempo, sobre la cual se sostiene el discurso de la autoreferencialidad. De este modo occidente se convierte en fuente de origen y destino, modelo único para los países no desarrollados: “Esta lógica produce *no existencia* declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado”.⁵⁵

Con el discurso de la “monoculturalidad” y la “linealidad temporal” aparece la “clasificación social” que supone la jerarquización de culturas justificando la marginación en función, no sólo de grados de desarrollo, sino, de características étnicas, sexuales, ideológicas, etcétera.⁵⁶

En la atmósfera de “clasificación” moderna se presupone la existencia de jerarquías: entre seres humanos, pueblos, culturas, lenguas, etcétera. Los sujetos inscritos dentro de la hegemonía ideológica se autoatribuyen la función de tutela respecto de los “otros-incivilizados”. Este fue el argumento sostenido en el contexto de la conquista iniciada en 1492, pero también es la lógica que siguen las relaciones intersubjetivas en el ámbito internacional actual, ejemplo de ello es el papel protagónico adoptado por los Estados Unidos en su cruzada por americanizar y controlar el destino de la región latinoamericana.⁵⁷

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁷ *Idem.*

Esta relación de dominación multiplica en el ámbito planetario, lo cual supone la imposición progresiva e invasiva del modelo occidental y, como consecuencia de ello, los modelos ideológico-culturales originarios son destruidos a través del desprestigio y la negación.⁵⁸

II. LA PLASTICIDAD DE LA IDENTIDAD CULTURAL

1. *La identidad desde la periferia*

Hacer referencia a la identidad implica, desde una postura crítica, reconocer la existencia de múltiples identidades. El cuestionamiento más severo que puede realizarse a la modernidad es precisamente su intolerancia respecto de lo diverso, que no corresponda a su visión de “uniformidad”.

La urgencia de impulsar modelos filosóficos decolonizantes⁵⁹ surge a propósito de reconocer la realidad fuera de paradigmas y categorías limitantes, emergentes en la modernidad. La propuesta decolonial⁶⁰ presenta una visión lateral

⁵⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁵⁹ Varios autores como Boaventura de Sousa Santos o Dussel utilizan la voz ‘descolonizar’, para hacer referencia a la inversión del proceso de colonización que implica dominación y exclusión, sin embargo, en el presente trabajo se empleará el término ‘decolonización’ en el sentido derridiano que implica el reconocimiento de las diferentes significaciones que se encuentran al interior del proceso de colonialidad, algunas de las cuales son apropiadas, resemantizadas e incorporadas como parte de un proceso de resistencia cultural que se traduce en la afirmación de la cultura propia. Por ejemplo, los zapotecas de Totitlán, se apropian del telar de pedal introducido por los españoles; este elemento fue apropiado simbólicamente e incorporado a la lógica cultural de la comunidad, para reforzar los valores y las tradiciones propias. Hoy, en Teotitlán el telar de pedal es reconocido como un elemento característico de la cultura zapoteca, pieza fundamental para la reproducción de una de sus principales actividades identitarias: el tejido de tapetes.

⁶⁰ La primera edición de *Filosofía de la liberación*, publicada por Edicol en México, tiene fecha de 1977, aunque, fue gestada a finales de la década de los sesentas, con importante influencia del pensamiento de Emmanuel Levinas, según el propio profesor Dussel lo manifestó durante el curso “Dialéctica de la modernidad: origen desarrollo y ocaso”, brindado en la Facultad de Filosofía y Letras

al marco categorial construido desde occidente, el cual se ha infiltrado en el pensamiento de las periferias colonizadas a tal grado que incluso podría decirse que ha devenido en un *locus* normalizado dentro del cual lo “Otro”, lo “Externo”, lo indígena, etcétera, no se reconoce sino como “lo ajeno”.

El carácter excluyente del sistema modernidad/colonialidad proviene del sentido egocéntrico sobre el cual, toda morada diversa a la identidad del “yo” es insostenible y, en el peor de los casos, intolerable, por lo cual será objeto de erradicación.

La modernidad colonial racionaliza la exclusión bajo las categorías del progreso y la intelectualidad. Los “Otros”, no identificados con el sistema, no son “viables”, por tanto, se les convierte en lo extraño incomprendible, inaceptable.⁶¹

La violencia colonial, sostenida sobre categorías epistemológicas modernas, tiene un claro objetivo: garantizar el control y la dominación, pues estos estados hacen posibles las condiciones de explotación en las que la concentración de riqueza es realizable. ¿Qué queda en medio de la violencia colonial, física, epistemológica, política? La respuesta es aterradora, porque sumerge a la humanidad en una espiral de sangre.⁶²

Esos oprimidos, despreciados, marginados, segregados por siglos, un día se levantan y pronuncian un rotundo: “nunca más”. Surgen los indignados, los *occupy*, los ejércitos de liberación, los condenados de la tierra que —a consecuencia de la globalización— se encuentran dispersos por todo el mundo esperando iniciar una primavera. De inmediato son perseguidos, criminalizados, si es necesario, investidos con el título de “terroristas”, pero nadie se cuestiona sobre el origen de sus voces ni el sistema en que se ha gestado tan grave malestar; sólo se hace un

de la UNAM de agosto a noviembre de 2016. Anibal Quijano escribía en 1977 sobre los procesos coloniales de exclusión en “Polo marginal y mano de obra marginal”, en *Imperialismo y Marginalidad en América Latina*, Lima, 1977. Frantz Fanon, en 1961, publicaba *Les damnés de la terre*, alzando la voz en nombre un sur periférico situado en Argelia; para Fanon la decolonización adquirió sentido político al formar parte del Frente de Liberación Nacional argelino, en la década de los cincuentas.

⁶¹ Fanon, Frantz, *op. cit.* pp. 8 y 10.

⁶² *Ibidem*, p. 17.

alto para observar, con asombro e ingenuidad, la violencia producida, como si ésta fuera consecuencia de la nada.

No hay identidades únicas, pero sí existen coincidencias analógicas entre las subjetividades. Los colonizados se conectan entre sí por sus condiciones de marginalidad, aunque no por su sentido de conciencia identitaria. La unificación de la indignación y la reivindicación de las condiciones de vida —de buen vivir— son un escenario en el que es posible hacer frente a la homogeneización idealizada de “modernidad” y de “progreso” a través de la cual se ha justificado la concentración y el exterminio.⁶³

Sobre la condición de explotación, sobre el estado de exclusión, en el contexto de la marginalidad, se construye una identidad dentro de la dialéctica del amo y del esclavo. Esta dinámica de dominación —construida y sostenida en el sistema modernidad/colonialidad— sólo será superable a través de la conciencia de identidad que permita hacer frente común ante las condiciones de explotación. Esta identidad consciente (entendida en oposición a la idea de identidad impuesta —asignada por los colonizadores—) no es una identidad que homogenice, sino que solidariza al bloque oprimido en contra del bloque opresor.

Este sentido de unificación solidaria es autoafirmación y reconocimiento a partir del cual es posible oponer resistencia al proceso de dominación. El extremo opuesto a la dominación, la conciencia solidaria, ésta es la puerta a un cambio de paradigmas y transformaciones en los horizontes de percepción.⁶⁴

Para Frantz Fanon la adquisición de la conciencia identitaria que deriva en la decolonización no puede adquirir otra forma que la de la violencia. El reconocimiento de la indignación como un sentido de identidad analógica implica poner en crisis las categorías centrales del sistema mundo/colonialidad. Romper las categorías trae como consecuencia la evaporación del estado de cosas dentro del cual los colonos han sostenido su atmósfera de privilegios, pérdida que no están

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Ibidem*, p. 40.

dispuestos a asumir. Así, surge la violencia como una expresión radicalizada, último recurso luego de siglos de presión.⁶⁵

El colono sostiene su poder con violencia: “el hombre colonizado se libera en y por la violencia”.⁶⁶ La fuerza de las bayonetas es una vía de decolonización porque identifica, afirma y sublima un sentimiento común de indignación. Sin embargo, no es éste el único escenario en el que la decolonización se puede promover. Desde la construcción artística y la afirmación estética de los pueblos originarios y los bloques oprimidos también tejen un discurso contestatario, revolucionario, decolonial y en ese sentido, divergente de las categorías epistemológicas del sistema de dominación moderno. El arte es una forma de liberación no violenta. El reconocimiento de la diversidad de horizontes categoriales estéticos es una afirmación de la *Otredad* alterna a la mirada occidental, es una afirmación de lo humano desde la frontera opuesta a la euronorteamericana.

En este punto quizá sería importante recuperar dos ideas: a) el arte como escenario que facilita la interacción, el dialogo y reconocimiento a la creatividad en su sentido de mayor diversidad; b) el arte como espacio creativo que puede ser —al mismo tiempo— escenario de diálogo y objeto de la represión explícitamente violenta (lo cual implica el asesinato de artistas —a veces, ni siquiera por lo que representa su obra sino por lo que manifiesta su estilo de vida—), o sutilmente violenta (lo que supone la negación, marginación o minimización de las expresiones artísticas, simplemente por ser divergentes).

En el presente trabajo no se sostiene, como señala Fanon, que “la decolonización es siempre un fenómeno violento”,⁶⁷ al menos no en el sentido propuesto por el Frente de Liberación Nacional argelino; sino —en todo caso— como una crítica que se opone a las categorías “racionales” de la modernidad, el sentido estético de una otredad que manifiesta un horizonte categorial distinto, vinculado a valores, afectos y finalidades distintas, en las cuales se reemplaza la

⁶⁵ *Ibidem*, p. 75 y 76.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 77.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 30.

noción de individualidad por la de comunitarismo; la acumulación y el consumo por el buen vivir; la caducidad de la moda por la trascendencia de las tradiciones.

2. Plasticidad de la identidad

Pensar en la plasticidad de la identidad es hacer referencia a una visión crítica de las categorías modernas que, por principio, tienden a la homogeneización en términos totalizadores. De este modo, se vincula la idea de desarrollo, progreso y civilidad, siempre en clave occidental; las perspectivas del arte, la organización política y la estructura económica, son construidas en torno a los cánones dictados por el sistema instrumental euro-norteamericano. A través de la crítica surge la posibilidad de un mundo en el que quepan todos los mundos, una mirada capaz de abrirse al rostro de lo externo, fuera del estereotipo central y la clasificación del objeto visible desde categorías extranjeras. Una mirada abierta a la alteridad es ya una manera de hacer crítica de la modernidad. En este contexto la noción de “plasticidad” aplicada a la “identidad” adquiere sentido.

Es posible adoptar el concepto de plasticidad para referir la identidad, si se considera que: no es un símbolo el que representa y dota de significado a la identidad, es algo más que no se puede objetivar, pero que está presente como una atmósfera de sentido, como un proceso vital que se construye y reconstruye en la historia.

Al entrevistar a algunos creadores de Teotitlán del Valle, Oaxaca, esta idea salta a la luz cuando se observa que, dentro de la comunidad —especializada en la confección de tapetes de lana—, la identidad cultural no está restringida a la elaboración del arte-objeto ni a la ejecución de las técnicas aplicadas a lo largo de generaciones ni a la utilización de elementos decorativos ancestrales, sino al tejido de relaciones que se confeccionan alrededor del proceso artesanal. Es en los vínculos familiares y sociales, invisibles en el objeto, pero presentes en el trasfondo de su existencia, que la identidad como explicación del *ser* zapoteco de Teotitlán del Valle, aparece. No es el objeto sino lo que significa en la experiencia de vida para los habitantes de la localidad lo que dota de sentido identitario a su relación con

todo aquello que el objeto representa (relaciones familiares, herencia cultural, tradición, ingreso económico, etcétera). En esta dirección, la identidad es como el lenguaje acogido en el rostro de la experiencia, no como el objeto que se registra cuantitativamente: “extensamente, en la percepción física de los sentidos”.⁶⁸

En Levinas, aparece la metáfora de la mirada como elemento fundamental para aproximarse al Otro desde el Otro, no desde el “yo” autorreferencial y sus categorías personales.

Aproximarse al *otro* desde el *otro* es una manera de hacer referencia a la plasticidad del ser, cuya identidad se revela desde su propia voz, no desde la voz de lo extranjero que clasifica, explica y determina al Otro desde el “yo”. La aproximación desde la otredad para conocer la identidad en el rostro alterno, permite apreciar un rostro diverso que se despliega con la plasticidad de Proteo, quien, como el ser humano “es un ser inconstante: la suya es una forma que se transforma”.⁶⁹ Esta inconsistencia del *ser* hace necesario pensar en la identidad como en la arcilla, materialidad que se transforma en las manos del artesano, dando a luz formas distintas; en cada pieza aparece —para quien observa— algún rasgo del rostro creador.

La luz —como apunta Levinas— hace aparecer la cosa expulsando a las tinieblas, vacía el espacio; hace surgir —para la visión— el espacio: como un vacío del que proviene el ser, como un vacío que proviene de la nada. Este venir partiendo del vacío es “venir partiendo del origen”,⁷⁰ de lo que el ser es por sí, no de lo que el *ego cogito* dice (desde su ajenidad). Conocer lo que el otro es implica *estar abierto* a la experiencia del Otro, “ir más allá del ente, a lo abierto”.⁷¹

⁶⁸ Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, 2a. ed., Salamanca, Ediciones Sígueme Salamanca, 2012, p. 210.

⁶⁹ Eduardo Nicol citado por Escalante Villegas, Mario Alberto, “La agonía de Proteo” [presentación], *Destellos. Revista pensamiento español*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 7 de mayo de 2014.

⁷⁰ Levinas, *op. cit.*, p. 210.

⁷¹ Cfr. Sousa Santos, Boaventura de, *Reflexiones filosóficas* [video], Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 11 de octubre de 2013, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=E7BSirUOFio&t=1072s>.

La historia normalmente es contada por la voz de quienes tienen el poder para contarla; ésta es una derivación interpretativa del *ego* euronorteamericano que dota de “facultades” al poder dominante para: a) definir la realidad; b) explicarla, c) controlarla. El giro epistemológico decolonial va en una dirección opuesta, se trata de una dirección “sur-norte”, en lugar de una dirección “norte-sur”, se trata de “escuchar-observar” antes que aplicar el lenguaje y sus categorías de clasificación. Lo que el Otro “es” desde su alteridad, se manifiesta en lo extenso de su corporeidad, en su relación con el mundo que le envuelve.⁷²

La corporeidad no es el *ser*, pero representa la identidad del *ser*. La mirada sobre el rostro de la otredad implica reconocer esa corporeidad significativa que emana de un interior proteico que se vuelve cuerpo para revelarse; cuando se revela para la mirada ajena, la identidad se muestra en lo que es.

Referir la plasticidad de la identidad supone realizar un esfuerzo por aproximarse a eso oculto en lo que se halla el significado del *ser*. En este planteamiento es posible encontrar una pregunta central para la filosofía que trata de pensar a Latinoamérica desde Latinoamérica y no desde las categorías de la modernidad occidental. ¿Cuál es el *ser* latinoamericano?, podría responderse —a manera de hipótesis— que se trata de un *ser* híbrido; este estado híbrido es un “otro” que no resplandece en una cosa sino en diversos procesos, en diversas maneras de entender y vivir desde la frontera entre diversos mundos.

La identidad no se revela en la materialidad de una cosa, pero en las cosas y en los actos se construye el rostro de la experiencia de vida, de la identidad, desde ahí se manifiesta a la mirada de quien se aproxima a observar. Surge aquí la analogía de la “fachada”; lo que se revela en la luz no evidencia la estructura que hace posible la existencia del edificio hasta que esa aproximación va más allá de lo percibido desde la ajenedad; la fachada.⁷³ Aproximarse al Otro desde la alteridad, implica algo más que penetrarlo con la mirada sino dejarse penetrar por él.

El rostro es una fachada exterior de la identidad, pero no es una fachada definitiva ni tampoco homogénea, su transformación es inevitable. La identidad

⁷² Levinas, *op. cit.*, p. 213.

⁷³ *Ibidem*, p. 214.

personal se transforma con los años, los gustos, la exposición a lo diverso; la identidad colectiva también cambia, en función de las circunstancias históricas de un pueblo, sus necesidades, su vinculación con otras realidades, etcétera; sin embargo, en ambos casos, algo permanece. El “Otro”, explicado desde lo ajeno, se vuelve una caracterización inexistente; explicación sin entendimiento —o quizá con un entendimiento indiferente— para facilitar la instrumentalización.

Describir la plasticidad de la identidad lleva implícita una exigencia: el diálogo. El rostro que en la singularidad personal o colectiva se revela y reconoce a través de la mirada dispuesta a observar y escuchar, pero no desde la “mismidad” individualizada del *ego cogito*, sino desde la otredad, desde un más allá que se expresa y está dispuesto a atender. En este movimiento aparece la una razón (pero no una razón que clasifica para controlar) abierta a la alteridad.⁷⁴

Esta exigencia por el diálogo: “discurso que obliga a entrar en el discurso”, es un posicionamiento ético que se construye desde la exterioridad: entender al otro desde el otro; aproximarse a él, asumiendo el desconocimiento y la disposición a recibir para entender, más allá de la pretensión de quien explica desde el prejuicio.⁷⁵

Este aproximarse al otro desde el otro también abre la posibilidad de construir un algo nuevo, algo diverso desde la hibridación de dos miradas que se encuentran. En este “encuentro”, algo nuevo se introduce en la “mismidad” del “yo” y algo nuevo se produce; el cambio de paradigmas sobre la advertencia de perspectivas distintas. Este es también un efecto de la plasticidad que sacude a la identidad personal, reconfigurada por el otro con quien dialoga, en ello se hace presente una nueva razón: una razón plural, sostenida en la alteridad. En el reconocimiento del otro, no sólo el “tú-Otro” se revela ante el “yo”, sino que, de este encuentro, se hace visible un “nosotros” que concierne a todos.⁷⁶

La plasticidad en la identidad, como posibilidad y disposición de captar al otro desde el otro, se traduce en: *a)* adopción de un sentido de responsabilidad por el Otro y de disposición para la convivencia con él; *b)* transformación de los

⁷⁴ *Ibidem*, p. 223.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 227.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 239.

paradigmas personales que ponen en el centro al “yo-individuo” —y hacen de él el destino final— para poner en el centro a un “todos” plural e incluyente. La identidad sensible a la alteridad parte del yo para llegar al otro y hacer de éste su destino y compromiso.

La relevancia de la “plasticidad” como posibilidad para encontrarse con la identidad-alteridad es que, al final, la identidad no es algo que se pueda definir como un dato inamovible. Esa identidad mutable constituye la explicación del “Ser”, un “Ser” que se revela por sí, por lo que muestra su rostro hacia la externalidad observante. La crítica recuperada en este trabajo es la que se endereza contra la modernidad y su tendencia a definir la identidad —es decir, el *ser* de lo humano— a través de categorías excluyentes, las cuales desconocen al Otro en tanto que otredad, e imponen una perspectiva unívoca, autorreferencial y parcializada de la realidad.⁷⁷

Hacer referencia a la estética singular de Teotitlán del Valle es un modo de subrayar en el ejemplo de la creación artesanal —pero sobre todo en el ejemplo de las relaciones de vida— la existencia de elementos identitarios a través de los cuales se afirma un “ser-Otro” diverso al implantado en el modelo moderno que se sostiene sobre el principio de acumulación, individualismo, moda, materialidad desechable. Es decir, se presenta en el ejemplo de Teotitlán la afirmación de un sentido de originalidad decolonial presente en múltiples casos entre los pueblos latinoamericanos amenazados por el discurso moderno de exclusión y homogeneidad dentro de los parámetros occidentales.

3. La ética como experiencia de la alteridad

Una “fachada” es una categoría, una representación conceptual que posibilita la comprensión (aprehensión) dentro de esquemas determinados por el sujeto que observa. Así, lo observado es leído desde la ajenidad, a través de una experiencia cognitiva subjetiva. El ser humano entiende el mundo a través de su subjetividad

⁷⁷ *Ibidem*, p. 235.

epistemológica, o bien a través de su experiencia de goce⁷⁸ que traduce el ser existencial en términos del disfrute. Esta categoría de representación no deja de estar cruzada por valoraciones cognitivas a través de las cuales el mundo es aprehendido y comprendido.

La revisión crítica aparece dentro del contexto de aproximación a la alteridad. El rostro es interpretado desde una sensibilidad trascendente al “yo” observante y al Otro visto como una fachada que se opone a los sentidos.

En la apreciación trascendente de este “rostro” surge un vínculo ético que hace responsable al “yo” del “Otro”, entendido como un ser que existe más allá de la percepción reduccionista un *ego cogito* hegemónico.⁷⁹

La relación aproximativa hacia el “Otro” es ética en tanto que supone una disposición abierta a la exposición que, desde la otredad, se presenta al “yo”. En esta disposición es posible leer un sentido de responsabilidad sensible a la diferencia y respetuosa de lo diverso. La ética implica, en este caso, la adopción de una actitud responsable y consciente del “yo” frente al Otro. En ello se encuentra una noción de solidaridad respecto de lo trascendente, lo que se halla más lejos de los límites corporales del “yo” definido desde los cánones de la hegemonía central.

El “rostro” aparece como “expresión de sí” y como potencia expresiva para el sujeto que, desde la ajenidad, observa: “La ‘expresión’ del ‘rostro’ como ‘expresión’, determina al otro como interlocutor del yo, sin necesidad de que éste pronuncie palabra alguna”.⁸⁰

La pluralidad del “otro” aparece en el silencio contemplativo del “yo”. Esta actitud receptiva es una manifestación ética que recibe la alteridad como revelación exterior, con la cual se entabla comunicación. La experiencia frente al Otro se vuelve —desde la perspectiva ética— dialógica, no sólo como presencia con la cual se

⁷⁸ Siguiendo a Levinas en *Totalidad e Infinito*, citado por Navarro, Olivia en “El ‘rostro’ del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas”, *Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, Universidad de Málaga (ed.), 2008, pp. 178 y ss.

⁷⁹ Navarro, Olivia, “El rostro del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas”, *Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, vol. XIII, 2008, 180.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 181.

establece una relación comunicativa, sino como horizonte de sentido dentro del cual la comunicación resulta posible.⁸¹

En este sentido: “el ‘Otro’ a partir de su ‘rostro’ se presenta como otro polo o fuente de significación, que se caracteriza por su capacidad de cuestionar o hacer *cara* a los poderes de yo”.⁸² El Otro como horizonte significativo de sentido abre la puerta a un giro epistemológico que desarticula el poder del “yo” como eje exclusivo de interpretación del mundo.

Interpretar al Otro es una acción que evoca al concepto de alteridad desde una óptica abierta, recibir/observar algo que se revela. Quien interpela, espera una respuesta desde lo otro. El Otro que se siente interpelado, está dispuesto a mostrar algo, a revelarse por sí. La relación en este punto se vuelve dialógica y radicalmente opuesta a la explicación colonial desde un “yo-descubridor” que impone sus categorías sobre cualquier realidad exterior, volviendo al *ego cogito* dominante y autorreferencial.⁸³ El Otro que se revela ante el “yo”, cuestiona por su sola presencia las categorías sobre las que el “yo” sostiene sus paradigmas, el horizonte se transforma como consecuencia de éste poner frente a frente dos maneras distintas de leer la realidad.

La conciencia del otro adquiere un sentido ético dentro de la responsabilidad asumida por el “yo” respecto de la alteridad en una relación bidireccional. En este contexto los múltiples “yoes” (entendidos como individualidades parceladas), dan cabida a un “nosotros” a través del cual se constituye una identidad plural.

La visión ética de la identidad, percibida desde la alteridad, es un ejercicio de conciencia, pero sobre todo de sensibilidad.⁸⁴ No es un despliegue cognitivo —al

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Ibidem*, p. 182.

⁸³ *Ibidem*, p. 183 y 184.

⁸⁴ Lo que se trata de reflejar en el trabajo es que la *identidad*, como resultado de un proceso cultural, debe entenderse procesualmente, dentro de dinámicas de *adaptación* y *transformación*, así como de *resistencia* y *liberación*, aspectos que también se encuentran implícitos en el proceso. Es necesario distinguir que no son iguales las circunstancias de adaptación y transformación derivadas de los procesos comunitarios de desarrollo y la ‘imposición de cambio’ derivada de la violencia. Por mencionar un ejemplo, en la concepción de ‘invención’ propuesta por O’Gorman, la identidad cultural

menos no exclusivamente— sino un planteamiento de solidaridad que va más allá de la razón. No se trata de la construcción de argumentos para exponer las razones por las que el Otro es distinto (incivilizado, precario, inocente, subdesarrollado, etcétera), sino de sensibilizarse respecto de la diversidad como la expresión más clara de la libertad. En ese reconocimiento de lo diverso, la instrumentalización de la razón para justificar el poder y la dominación, pierde sentido y significado.⁸⁵

de América se construye a imagen y semejanza de Europa, se inventa América porque antes de la llegada del Viejo Mundo ésta 'no existe', pero, ¿realmente no existe?, ¿el nombre de América es una invención, o mejor dicho una imposición? El espacio del "Nuevo Mundo" no era un espacio vacío, no era un "inexistente", era un ser, un estar, un complejo sistema de relaciones entre culturas que habían desarrollado durante siglos una cosmogonía, es decir, una forma de explicarse, explicar su existencia dentro del universo y construir redes de relación.

Luego de la invasión, las poblaciones, la cultura, la civilización preexistente tuvo que adaptarse a la cultura impuesta pero no se trató de una adopción aterciopelada ni dócil, sino de una adopción reconstruida desde la resistencia, así se aprecia en los rituales religiosos, en la conservación de las lenguas, en las representaciones dancísticas, plásticas, pictóricas. El mestizaje cultural, que es visto en algunos contextos como parte de un proceso de transición hacia la adopción de la 'civilización europea' o bien, como el 'amigable' matrimonio entre dos culturas que se encuentran, también puede ser leído como un proceso de resistencia y liberación en el que se adapta la cultura impuesta para proteger la cultura originaria, piénsese por ejemplo en el símbolo del 'Ojo de dios', éste aparece de manera reiterada en los tejidos de Teotitlán que se sirven del telar de pedal incorporado a la práctica zapoteca con motivo del 'intercambio' cultural entre españoles e 'indígenas modernizados'; sin embargo, este símbolo controvierte la concepción cristiana del cosmos, pues constituye una representación dual del universo en el que dios es al mismo tiempo una figura masculina y femenina, sexual, dadora de vida y de muerte pero no omnipotente, pues requiere de otras entidades sagradas para dar continuidad al mundo, el 'Ojo de dios' no podría fecundar sin la presencia de la tierra representada por las montañas, el agua, representada por la lluvia, y el ser humano que a través de sus ofrendas también contribuye a la continuidad del universo; todas estas son consideraciones ajenas al imaginario cristiano. Estas concepciones aparecen simbólicamente en los tejidos de Teotitlán y han sobrevivido a pesar de los procesos de evangelización. Los rasgos originarios de la identidad se conservan, aunque ocultos, matizados o adaptados para eludir la violencia de la imposición, su supervivencia es un recuerdo de la violencia sufrida y un motor para la búsqueda de la libertad.

⁸⁵ Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, citado por Navarro, Olivia en "El 'rostro' del otro: una lectura de la ética...", *cit.*, 191.

El rostro es la encarnación del ser, expresión de lo humano que se muestra en todas sus posibilidades. La sensibilidad hacia el rostro del Otro es la responsabilidad ética que conecta a ese Otro y al “yo” en un “nosotros” integrado en la totalidad de lo infinito.⁸⁶

Pensar en lo Otro como posibilidad existente supone enfrentar una pregunta epistemológica: ¿cómo entender a ese Otro? En todo caso, la pregunta exige establecer categorías a partir de las cuales se ejecuta el proceso de cognición. *Pensar* al Otro exige comprender, explicar, interpretar. Un tema distinto de la comprensión es la aproximación que, como en la experiencia estética, presenta un primer momento de impresión en el que no existe cognición sino experiencia sensorial frente a los estímulos sensoriales. Sea un caso o sea el otro, pareciera que, en primera instancia, el “yo” se hace presente como un punto referencial ineludible: que pienso “yo”, qué siento “yo”, etcétera, a partir de la experiencia propia. En este sentido señala Antonio Pérez Quintana que: “Acceder al otro comporta considerar cómo el «otro» se manifiesta para la conciencia del «yo»”.⁸⁷ En esta idea se hace presente el *ego cogito* cartesiano, desde donde se sostiene que el “yo” es de lo único que se tiene certeza, por tanto el Otro aparece como una derivación del “yo”, al cual se le entiende por aproximación de similitud, por los indicios que presenta al exterior.⁸⁸ Concepción instalada en el seno de la modernidad, lo cual implica que, lo semejante a las categorías construidas por occidente será válido, moderno, civilizado, lo otro, será marginal, subdesarrollado, retrógrada.

La interpretación del Otro como un *alter ego* es una de las modalidades en las que se manifiesta a colonialidad epistemológica la cual deriva en una homologación que hace imposible reconocer la diversidad en su plasticidad

⁸⁶ Cfr. Navarro, Olivia, *ibidem*, 192.

⁸⁷ Cfr. Pérez Quintana, Antonio, *El acceso a la alteridad del otro en la fenomenología del siglo XX*, 2013, consultado el 17 de enero de 2016, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=BpVqjCu251Q>. Conferencia realizada con motivo del ciclo *Éticas y políticas de la alteridad* en homenaje de Gabriel Bello Reguera en la Universidad de la Laguna, de 16 al 17 de mayo de 2013.

⁸⁸ *Idem*.

existente: “¿Es posible salir de la cárcel del yo para llegar al “otro”, para conocerlo tal como se manifiesta y no como se interpreta la manifestación?”.⁸⁹ Esta pregunta planteada por Pérez Quintana presenta un desafío, el acercamiento desde la alteridad para reconocer lo diverso, es decir, lo Otro que no es *alter ego* sino “totalmente otro”:

Cuando el Otro me mira me objetiva. Parte de mi ser es lo que soy para el otro que me mira. El yo queda objetivado por la mirada del Otro que aparece como un para sí que da sentido al yo. El conocer implica objetivar desde lo ajeno. Por tanto, no puede ser conocido desde la *mismidad*. El Otro viene del Otro diferente a mí, no del yo al otro [...] no se está en presencia de una relación de conocimiento, sino en una relación de *ser* interna, que implica la presencia del Otro en mí y de mí en el Otro.⁹⁰

Si se acepta que el ser humano es un ser en relación, la otredad resulta un elemento esencial para la constitución de la identidad personal. El yo detenta características personales, pero configuradas a partir de la relación con el contexto. La plasticidad de la identidad se advierte en esta característica de constitución compleja que implica conocer al Otro desde la circunstancia contextualizada donde aparece. Preguntar: ¿por qué es de este modo y no de este otro, como yo?, es pensar al Otro como un desdoblamiento de la *mismidad*, pero tal postura no corresponde a la realidad existente en el plano de lo diverso, sino a un ejercicio de encubrimiento que justifica la exclusión, la intromisión modificadora de conductas, la construcción de un sentido dominante de superioridad, etcétera. El reconocimiento de lo “totalmente otro” es un ir en sentido opuesto, exterior en el sentido epistemológico, pero fundamentalmente ético, lo cual trae consigo la transformación de la forma en que se desarrollan las relaciones intersubjetivas desde un plano de mutuo reconocimiento: “No existe vía real de acceso al otro que la vía ética (por el conocimiento no se llega al otro). El sentido ético viene del otro y

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ *Idem.*

la responsabilidad frente a él; no es posible entender al otro desde la analogía, ello extingue la alteridad presente en otro *totalmente otro*".⁹¹

En el primer capítulo del trabajo de la investigación se trató de problematizar en torno al concepto de 'cultura', aludiendo al sentido 'colonial' de su significación, vinculada al proceso de la conquista. Al respecto, se construyó el análisis de la 'cultura' en América a partir de las implicaciones coloniales de dominación, exterminio y homogenización derivadas del acto político y económico de expansión europea en el siglo XV y que se reprodujo, con sus matices, en la configuración de la Nueva España, aunque siempre al amparo de la idea de 'diferencia colonial', la cual implicó, desde la conquista hasta la consolidación del virreinato, la marginalización, minimización, cuando no el exterminio, de los valores culturales de los pueblos originarios (prácticas que incluso se prolongaron en las épocas posteriores a la independencia y la revolución, periodos en los que lo indígena se identificó como sinónimo del rezago y antónimo del desarrollo).

No pasa desapercibida para la presente investigación la perspectiva histórica de O'Gorman respecto de la configuración significativa de 'América'.

En su texto *La invención de América* señala como problema central: "La aparición histórica de América" y en considerar este suceso como "resultado de una invención occidental y no como un mero descubrimiento físico".⁹²

El problema de este planteamiento, según mi parecer, es que se construye desde una perspectiva de dominación/subordinación, decir que América es inventada y no descubierta, en el trabajo de O'Gorman implica establecer un recorrido histórico que tiene como punto de partida y referente principal el pensamiento europeo. América se inventa como proceso ideológico y cultural, el cual, si bien es equiparado a Europa, Asia y África en cuanto a "estructura física y cuerpo" (parte integrante del *orbis terrarum*) se distinguía —especialmente de Europa— por su condición de "Nuevo Mundo", es decir, su carácter de subdesarrollo respecto de la cúspide de la evolución civilizatoria: "Esa designación [Nuevo Mundo] en efecto, indica, precisamente, la diferencia específica que individualizó en el orden

⁹¹ *Idem.*

⁹² O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, 4a. ed., México, FCE, 2016,

histórico a la *cuarta parte* del mundo frente al conjunto de las otras partes correlativamente designadas en su conjunto como el *Viejo Mundo*".⁹³

Para O'Gorman, América fue inventada a imagen y semejanza del Viejo Mundo, en su argumento la *invención* aparece como el aterciopelado paso de la *necesidad* histórica universal que en su devenir llenó el vacío del *todavía-no-existe*⁹⁴ americano. Así, pareciera que lo previo a la invasión es sólo un momento *prehistórico* que adquiere significación, orden y sentido 'gracias' a la intervención de Europa. Se presenta la 'invención' como un programa de "liberación y transformación" de los indígenas que, finalmente fueron abandonados a su suerte y al exterminio, como hombres sin redención posible: "puesto que en su resistencia a mudar sus hábitos ancestrales y en su pereza y falta de iniciativa en el trabajo, se veía la señal inequívoca de que Dios lo[s] tenía mercedamente olvidado[s]".⁹⁵ De este modo, en el proyecto 'liberador' fruto del "desarrollo de la potencialidad del pensamiento moderno" parece no existir cabida para el reconocimiento de la cultura de los pueblos originarios y menos aún, para reconocer la 'invención' como un acto de exterminio e ilegitimidad tanto ética como jurídica, pues se funda en la violencia y se materializa a través de la invasión.

En O'Gorman las explicaciones sobre la 'invención' de América aparecen en torno a la interpretación sobre el surgimiento del "Nuevo Mundo" en el ámbito de la cultura de occidente, pero no se realiza ninguna reflexión desde la perspectiva de los sujetos invadidos.

Coincido en la consideración que aprecia a América como un proceso cultural en construcción, sin embargo, creo que es importante reconocer la violencia del acto fundatorio del proceso para comprender a través de él su desarrollo. La invasión de occidente implicó una adopción y readaptación de valores culturales exógenos que influyeron tanto en la construcción del pensamiento americano como en la reconstrucción del pensamiento europeo.

⁹³ *Ibidem*, p. 192.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 102.

⁹⁵ *Ibidem*, pp.199 y 200.

Para los pueblos de América el llamado proceso de ‘invención’ incluye otro, largo y paralelo, desarrollado aún hasta nuestros días, se trata de un proceso de *adaptación y resistencia*, el cual se trata de exponer en el trabajo a través del ejemplo de Teotitlán del Valle. El reconocimiento de este segundo proceso implica reconocer al sujeto-otro, el invadido no como un *vacío aún-no-existente*, sino como un sujeto despojado y, por tanto, sujeto que debe ser restituido.

Considero que la categoría de ‘invención’ no desvirtúan el hecho central que se ha querido subrayar en el primer capítulo de la investigación, es decir, que la conquista implicó un proceso de invasión, dominación e inferiorización de los pueblos originarios, con el objetivo de justificar la penetración, la explotación y el despojo, al mismo tiempo, la configuración de un escenario que dio *inicio* a la modernidad que se desarrollaría a lo largo de los siglos posteriores a la invasión, periodo en el que se consolidaron los mitos de la ‘superioridad’ cultural euronorteamericana y la ‘lógica’ de la homogenización cultural en función del canon de ‘prestigio’ occidental, ‘fundamental’ —según el discurso de dominación colonial— para alcanzar el ‘desarrollo’, lo cual constituye el marco en el que se articuló una catástrofe ecosocial, que es materia del segundo capítulo de la investigación, y se concibe como la consecuencia de la homogenización que se produce a través de la imposición de la cultura dominante.

CAPÍTULO SEGUNDO
LA HOMOGENEIZACIÓN DE IDENTIDADES
COMO CATÁSTROFE ECOSOCIAL

I. EL ATREVIMIENTO DE LA SINGULARIZACIÓN: DE LA TOLERANCIA A LA SOLIDARIDAD

1. *De la tolerancia a la solidaridad*

Referir la identidad desde la lógica de la modernidad supone establecer un criterio de pertenencia de la subjetividad a la cultura, podría decirse a una cultura específica: la europea. En este contexto, la identidad se vuelve un signo unívoco, universalmente válido, en términos de una “referencia a la aceptabilidad (o aceptación) intersubjetiva del otro”.⁹⁶

Este referente se vuelve único, excluyente e impuesto por la vía de la dominación ideológica o militar (en todo caso es una imposición violenta). Así, la identidad aparece como un dogma frente al cual lo idéntico es aceptado y lo no-idéntico (lo diferente) se desprecia por no corresponder a la teoría de la verdad construida desde el poder que impone la validez. En este escenario es relativamente sencillo pasar de la categoría “identidad” a la categoría “verdad-validada” por el poder y de ahí a la intolerancia dogmática.⁹⁷

Sin embargo, la identidad desde la perspectiva analógica se refiere, más bien, a la idea de pluralidad, dentro de la cual es posible reconocer lo semejante dentro de lo distinto, que no es diferente en sentido de inferioridad colonizable y/o excluible, sino diverso.

⁹⁶ Dussel, Enrique, *Hacia los orígenes de occidente. Meditaciones semitas*, México, Kanakal, 2012, p. 131.

⁹⁷ *Idem.*

Desde una perspectiva moderna, podría decirse que la identidad está ligada con la diferencia.⁹⁸ Se es idéntico a lo establecido en dentro de un horizonte ético-ontológico o no; si no se es idéntico, entonces se es diferente. Esta diferencia justifica, después, el establecimiento de estructuras jerárquicas: los desarrollados y los subdesarrollados, los modernos y los pre-modernos, centro y periferia, civilizados e incivilizados, etcétera. Ante esta diferencia, parece lógico el surgimiento de la colonialidad, basado en dos postulados: a) el surgimiento de un sentido de superioridad, a través del cual el ególatra se arroga el derecho de colonialidad, además que se reviste de racional, es decir, se pasa del *ego cogito* al *ego conquiro* (la afirmación de la racionalidad subjetiva justifica el derecho, incluso configurado como “deber” de dominar al “otro” para civilizarlo; b) el deber auto-adquirido de promover la civilización categorizada como modelo universal.

Visto de esta manera, la concepción de la “identidad” se vuelve un momento de la colonialidad, podría decirse que es el momento homogeneizante, constituido como universal.

En contraposición de esta postura es posible referir una lógica discursiva distinta, la cual apunta, no a la identidad, sino a la semejanza; no a la diferencia, sino a la distinción. Referir los términos semejanza y distinción es proponer una reconfiguración del horizonte ontológico, ya no universal, sino pluriversal, en donde se reconoce la existencia de muchas identidades, cada una con características originales, pero todas con elementos semejantes, por ejemplo, el hecho de existir en el “aquí”, en una circunstancialidad histórica determinada. La identidad, por tanto, aparece como una “identidad-no-universal”, sino singular, es decir, entendida bajo la lógica del discurso analógico y no unívoco.

En esta relación analógica surge una nueva edad de la humanidad que ya no es moderna, es decir, construida en términos de dominación, de explotación, de imposición; sino es “transmoderna”, distinta de la modernidad, esencialmente por el

⁹⁸ Se recupera la idea propuesta por Enrique Dussel en la conferencia *Dialéctica de la Modernidad. Origen, desarrollo y Ocaso II. 02* (conferencia), 8 de febrero de 2017, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, disponible en https://www.you-tube.com/watch?v=XjicX4DN_yA&feature=youtu.be.

hecho de reconocer la posibilidad de todas las posibilidades, en lo económico, en lo político, en lo cultural, pero, sobre todo, porque coloca en el centro a la vida como núcleo ético-ontológico⁹⁹ en vez de colocar al aumento de las tasas de ganancia, pues esto último implica la acumulación a costa de todo, incluso de la extinción de la vida.

Reconocer la diversidad como elemento constitutivo de la identidad decolonial, supone la construcción de un nuevo horizonte ético-ontológico, es decir, uno en el que lo pluriversal es reconocido como realidad existente y, por tanto, debe ser considerado dentro de un diálogo en el que no existe más una distinción Sur-Norte, sino la manifestación de la vida en todas sus posibilidades, lo cual implica el desvanecimiento la lógica colonial basada en la idea de la diferencia. Reconocer al otro, no como diferente sino como distinto pero semejante, abre las posibilidades de un dialogo desde la alteridad.

Al observarse la existencia vital de una comunidad como Teotitlán, es posible apreciar: *a)* su ser existente distinto, el cual constituye una afirmación de la vida desde la óptica de lo diverso, y *b)* permite observar ese diverso como un “semejante” en tanto que es vivo. Esta representación del Otro como un semejante-distinto constituye la reelaboración de la relación del ser humano con el Otro y con el mundo, posibilitando el encuentro del cual es posible derivar la transformación de las condiciones materiales de vida y los modelos de satisfacción de las necesidades vitales.

En el reconocimiento de la pluralidad divergente, dentro de la cual es posible encontrar coincidencias —la principal de ellas, la vida como criterio ético-ontológico central— surge la idea de solidaridad como reconocimiento del otro, pero, sobre

⁹⁹ El concepto núcleo ético-ontológico es recuperado de Dussel, quien a su vez se adopta de Ricoeur en su artículo “Civilización universal y culturas nacionales”. El concepto es definido por Dussel como: “complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia. No es sólo una visión teórica del mundo (*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*éthos*)”; *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Eudeba, 1975, p. IX. En Dussel este “complejo orgánico” de *posturas* frente a la *existencia* se vuelve fundamento dentro de un contexto histórico social, por ello es ontológico.

todo, como reconocimiento del “yo” en el Otro y del Otro en la subjetividad personal del “yo”.

Antes de la solidaridad existe un movimiento previo, la tolerancia que puede entenderse en oposición a la intolerancia. Si ésta última es imposición de una verdad, la primera es la posición crítica frente a esa verdad y, por tanto, búsqueda de la verdad desde un sentido dialogante: “La tolerancia es el saber esperar racionalmente [...] con respeto por el otro y con plena pretensión universal de verdad, pero sin alcanzar el consenso con el otro «todavía»”.¹⁰⁰

Frente a la búsqueda de la verdad, la tolerancia implica diálogo (en este sentido también es retórica —búsqueda de condiciones de aceptabilidad—) pero al mismo tiempo es objetivación en torno a una razón universalmente dada. En este sentido dialéctico (búsqueda de la univocidad y reconocimiento de lo múltiple) puede entenderse el “multiculturalismo” como un sistema de tolerancia bajo los límites de la razón hegemónica, la cual no deja de ser, bajo ciertas condiciones, también intolerante. Para reforzar la anterior idea, obsérvese como “históricamente la tolerancia fue propugnada por la Ilustración en el contexto de la discusión política sobre la libertad religiosa y como afirmación de los derechos subjetivos del ciudadano”.¹⁰¹ Se subraya la capacidad racional de alcanzar un consenso para garantizar la libertad y la convivencia pero, cuando la libertad se opone a los dogmas del Estado, esa racionalidad dialogante se exceptúa bajo los argumentos de la legalidad, por tanto, se es tolerante sólo hasta el punto que no queden comprometidos los principios del orden político establecido. De este modo, surgen conflictos como el del uso de *hiyab* (en Francia), o el tema migratorio (en Estados Unidos); casos en los que la “igualdad” y la “libertad” —a los que alude la racionalidad tolerante— parecen quedar suspendidas a pesar de las pretensiones de universalidad de la “teoría de verdad” moderna; para garantizar el orden, se generan excepciones de aplicabilidad bajo la supuesta amenaza de la estabilidad y la seguridad del Estado, con ello, la intolerancia se justifica al amparo de la civilidad y la razón instrumentalizada.

¹⁰⁰ Dussel, E., *Hacia los orígenes de occidente...*, cit., p. 131.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 132.

La tolerancia es pretensión de racionalidad; su sentido es cognitivo, lógico, retórico. Una vez definidos los criterios de validez de la verdad, ésta subsume toda perspectiva interpretativa del mundo.

La solidaridad es otra cosa, es un ir más allá de la razón; es un sentido ético de responsabilidad por el otro. La tolerancia busca la aceptación, es decir, la imposición consensuada de la perspectiva personal. La solidaridad, en cambio, es donación, cesión del deseo propio en favor del Otro; es —en todo caso— tomar por deseo propio el cumplimiento del proyecto de vida que el otro no puede realizar. En este sentido: “El otro no es ya meramente *tolerado*, pasiva o negativamente, (en el tiempo de alcanzar el consenso de la pretensión de validez) sino que es *solidariamente* respetado, activa y positivamente en su alteridad, en su diferencia. Se trata de la afirmación de la exterioridad del Otro, de su vida, de su racionalidad, de sus derechos negados. Estamos más allá de la tolerancia de la modernidad ilustrada”.¹⁰²

Señala Dussel que es posible interpretar *solidaridad* como pulsión de alteridad (siguiendo a Levinas), lo cual implica reconocer la *exterioridad* del otro, exterioridad respecto de la relación “tolerancia-intolerancia” que no deja de estar definida en función de categorías unívocas con pretensión universal.¹⁰³

La solidaridad vinculada a la responsabilidad por el Otro, supone la adopción de un deber de cuidado, el cual es asumido desde la óptica de la gratuidad caritativa, entendida como “amor trascendental” y, especialmente, como amor al otro. Aquí se halla un sentido de gratuidad amorosa que busca el bien, interpretado como horizonte que se conceptualiza en la idea de la construcción de un mundo en el que todos tienen cabida porque todos son reconocidos en el valor de su alteridad. Por poner un ejemplo, empleando como referente a Bartolomé de las Casas, es posible observar cómo, más allá de la razón moderna, existe una explicación que nos permite entender al Otro, en este caso los indígenas y sus rituales, no como actos

¹⁰² *Ibidem*, p. 134.

¹⁰³ *Idem*.

salvajes (según consideración de la corona de Castilla en 1521), sino como expresiones sagradas de celebración de la vida y gratitud frente a lo divino.¹⁰⁴

La perspectiva racional, que se vuelve intolerante frente a los hechos que desafían sus principios ideológicos, se transforma frente a otra perspectiva que encuentra en la exterioridad —manifiesta fuera de los esquemas hegemónicos— un valor susceptible de ser reconocido en un acto de amorosa apropiación. Lo cual deriva en consecuencias radicalmente diversas; por un lado, ante la imposibilidad de tolerar lo que desafía los paradigmas límite, sobreviene la intolerancia justificadora del exterminio y la dominación; por otro lado, la solidaridad coloca al Otro y sus conceptualizaciones en el centro, ello permite entenderlo *desde lo que es* y no desde lo que el *yo* (en tanto que *ego cogito* occidental) ha definido como criterio del mundo.

El reconocimiento del Otro no implica la justificación del relativismo; es sólo el reconocimiento de la pretensión de verdad del Otro a través de la cual explica y experimenta el mundo. En esa búsqueda por la verdad, surgen categorías que pueden ser falseables, pero no como un *a priori* frente al referente impuesto por el ego dominador.

La solidaridad es una categoría de acción, como el amor, que implica hacer, construir, entregar, defender, etcétera. En este sentido, es diferente a la tolerancia como racionalidad que respeta sin comprometerse (pasividad frente al otro), que mira desde la distancia y acepta en tanto que la aceptación no cuestione la hegemonía dominante. De manera opuesta, la solidaridad, entendida como experiencia activa, se compromete con el otro, fundamentalmente entendiéndolo desde la otredad. Así se puede explicar la postura de Bartolomé de las Casas cuando reconoce el derecho y el deber de los indígenas a defender sus tradiciones culturales en contra de los cristianos-conquistadores.¹⁰⁵

¹⁰⁴ “Carta a los dominicos de Guatemala, 1563”, *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas*, Madrid, Real Academia de la Lengua Española, 1957, Biblioteca de autores españoles, vol. 5, p. 471; referida por Dussel, E., en *Hacia los orígenes de occidente...*, *cit.*

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 133 y ss.

Es posible entender la solidaridad desde el desempeño activo de la voluntad, es decir: a) como reconocimiento de la pretensión de verdad del Otro (lo cual supone reconocer las posibilidades de validez de su argumento o visión del mundo por encima incluso de las propias); y b) como justificación de la realización del proyecto del Otro (lo que implica reconocer su derecho a existir desde la alteridad diversa a la “existencia” presupuesta por el *ego cogito* del “yo” que interpreta).

De este modo, la concepción de la identidad propuesta en esta investigación apunta a un sentido exterior que interpela al reconocimiento desde la perspectiva de la solidaridad, siendo pues: “La solidaridad el tema de la filosofía *transmoderna*, crítica, mundial, de liberación [...] filosofía que crece en la oscuridad de los excluidos que, sin embargo, luchan en la esperanza de otro mundo, de un altermundo [...]”.¹⁰⁶

2. La exterioridad como categoría singular divergente

El concepto de *singularidad* —para efecto de este trabajo— será entendido desde la afirmación de la Exterioridad, es decir, desde la voz de la marginalidad que tradicionalmente ha sido excluida de los horizontes epistemológicos de dominación académica, política, cultural, etcétera. Pensar lo singular de este modo implica asumir una metodología de la otredad.¹⁰⁷ La pérdida de la singularidad, como existencia de lo “diverso-Exterior”, representa una catástrofe ecosocial en términos de la desaparición de la multidimensional de lo humano y la uniformidad reduccionista de la experiencia de vida.¹⁰⁸ En tanto experiencia real, lo diverso-singular implica reconocer la expresión de la vida en todas sus posibilidades de originalidad y existencia. Esta originalidad singular es el cimiento sobre el que se

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 136.

¹⁰⁷ Cohen, Hermann, *Religion der vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919, referido por Dussel, E., en “Las transformaciones históricas del Estado moderno: Tesis para interpretar las praxis antihegemónicas”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 12, núm. 36, 2007.

¹⁰⁸ Cfr. Guattari, Felix, *Las tres ecologías*, trad. de Pérez, José y Larraceta, Umbelina, 2a. ed., París, Pre-textos, 1996.

construye la identidad, no como oclusión de las representaciones sino como afirmación de la infinitud en lo humano.¹⁰⁹

La “Exterioridad” es la categoría más importante de una perspectiva de alteridad y, por tanto, “decolonial”¹¹⁰ porque permite pensar *más allá* del horizonte epistemológico del occidente; al hacerse alusión a la exterioridad se indica un espacio distinto al de los límites del estereotipo eurocéntrico, el cual ha construido el mito de la civilización sobre el modelo de la universalidad unívoca a través de la cual se descalifica la existencia y se justifica la colonialidad. Desde el horizonte occidental, se construyen estructuras de inferiorización y marginalización para luego castigar selectivamente a quienes no encuadran en los supuestos ideológicamente determinantes (en función de criterios dominantes).¹¹¹

En *Filosofía de la liberación*, señala Dussel que pensar desde la exterioridad permite “contar con el instrumental interpretativo suficiente para comenzar un discurso filosófico desde la periferia, desde los oprimidos”.¹¹² En *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*¹¹³ se expone a la exterioridad en oposición a la interioridad, lo que está en el centro sostiene su posición por la fuerza (económica, tecnológica, militar) o bien, por la subsunción de la otredad dentro de la ideología institucionalizada, a través de la educación formal o informal. Lo interior es atadura a una visión totalizadora, universalizante (una mirada para todas las lecturas); lo exterior es posibilidad infinita.¹¹⁴

Estar en la historia es estar consciente de la realidad social vigente desde una perspectiva horizontal. El proceso de dominación colonial no puede ser universal si la universalidad deriva en la cancelación de lo no-occidental, ello

¹⁰⁹ Cfr. Zea, Leopoldo, *El occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953.

¹¹⁰ Cfr. Hopkins Moreno, Alicia, “La categoría de exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel”, Garandilla, José Guadalupe (coord.), *La crítica en el margen*, México, 2016.

¹¹¹ Cfr. Gallardo, Helio, *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*, EUNA, 2009, p. 79.

¹¹² Dussel citado por Hopkins, *op. cit.*, p. 319.

¹¹³ *Ibidem*, 329 y ss.

¹¹⁴ Hopkins Moreno, Alicia, *op. cit.*

implicaría entender verticalmente el devenir del ser humano, únicamente a través de los hechos y acontecimientos relevantes para Europa o Norte América; la totalidad de lo humano, como diverso, no puede ser totalizado en un sentido uniformador o limitador de la existencia.

Pensar en términos de exterioridad es realizar un giro epistemológico, pues donde antes se colocaba a los bloques hegemónicos en el centro, ahora se trata de colocar a los marginados, y quiénes son los marginados, la mayoría, pero especialmente los “pobres”. Los “pobres” como categoría crítica puede encontrar resistencias para quienes lean en ella cualquiera de los siguientes contenidos: *a)* un reconocimiento de superioridad por bloques que asumen esta posición y desde ella despliegan una suerte de “caridad fetichizada” o bien, *b)* una construcción discursiva de victimización.

Ninguna de estas direcciones es la que se pretende adoptar en el presente trabajo, por el contrario, se trata de afirmar la pobreza como una categoría de solidaridad en la que todos estamos inmersos y a partir de la cual todos somos responsables. Al decir que todos estamos inmersos en ella se desliza la idea de la “universalidad analógica”.

Resulta importante en este punto afirmar la categoría “pobre” como categoría de reconocimiento y de solidarización. Sólo a través del reconocimiento de esta categoría como propia de la totalidad es posible construir el sentido de conciencia identitaria, ya no desde la óptica de una clase o una nacionalidad sino, desde la totalidad pluriversal, planetaria; totalidad que no es posible pensar en términos fragmentarios, es decir, en términos de la construcción “inofensiva” de condiciones que permiten que unos cuantos devoren la riqueza (social y cultural) del mundo entero. En esta afirmación debe leerse una postura ética y política, elementos presentes en el planteamiento de Exterioridad propuesto por Dussel. Se trata de optar por los pobres pensándose como parte de los pobres: “Yo opto por los pobres porque los pobres están oprimidos por los ricos, por los poderosos, por los que están

asentados en el poder... [esto significa] optar contra la situación en que existen los ricos como existen en el día de hoy”.¹¹⁵

En las líneas anteriores Helio Gallardo revisa la proposición de Juan Luis Segundo, figura clave de la teología de la liberación, que resulta influyente dentro de los movimientos generados a partir de la década de los sesentas y sucesivos, en contra de las dictaduras latinoamericanas (por señalar un caso, se hace referencia a El Salvador y la participación de Oscar Romero e Ignacio Ellacuría). Así, la Exterioridad, como ingrediente para la construcción de la noción *identidad*, supone mirar desde un horizonte distinto, un horizonte que puede enunciarse como el horizonte de los “pobres”, los marginados, los no alineados al discurso hegemónico, lo cual constituye una categoría mucho más amplia que la de “proletariado”, que representa una categoría fundada en la producción industrializada pero resulta insuficiente para incorporar a los otros sujetos de exclusión: indígenas, integrantes, integrantes del colectivo LGBTI, y a todas y todos los que de un modo u otro sufren las consecuencias de un sistema de dominación legitimado por el discurso del poder (social, familiar, jurídico, académico, político, cultural, etcétera).

La adopción del contenido que incorpora la categoría “pobre” para construir el concepto de “Exterioridad” (presente en Dussel) no es extraña si se revisa, por un lado, su experiencia estudiante de teología en París, época en que escribe “Pobreza y civilización” (1962);¹¹⁶ un año después de que apareciera el libro *Los condenados de la Tierra* de Franz Fanon y en el marco del Concilio Vaticano II (1962) del que derivaron las actividades del Sínodo Regional de Medellín (1968), encuentro en el cual se posiciona la “opción por los pobres” como la clave de interpretación del Evangelio, hecho que tendría como intención producir un cambio epistemológico, diametralmente distinto al sostenido desde 1492 hasta ese momento. En Medellín los obispos reconocieron la existencia de: “Un sordo clamor que brota de millones de hombres pidiendo a sus pastores una liberación que no les

¹¹⁵ Gallardo, Helio, *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*, EUNA, 2009, p. 64.

¹¹⁶ *Idem*.

llega de ninguna parte”.¹¹⁷ ¿Qué papel tendría que asumir la filosofía latinoamericana frente a esta misma interpelación?, es decir, la interpelación de millones de personas que piden una liberación que no llega de ninguna parte.

La idea de la “Exterioridad” a la que se refiere Dussel apunta a la relación entre “pobreza-libertad-creación profética”.¹¹⁸ El “pobre” es “Exterioridad”, pero también sujeto consciente de su realidad socio-histórica, por ende, capaz de constituirse “creador profeta”, es decir vocero de una “buena nueva”, que implica saber que “otro mundo es posible”.

La adopción de la Exterioridad, como criterio referencial, implica asumir la mirada de pobre, ser pobre equivale, en este contexto, a ser sensible frente a la otredad y más que sensible, solidario. Lo cual coloca al Otro en el centro de toda construcción epistemológica. En este desplazamiento de la individualidad central a la otredad central emerge un giro que desarticula el eje fundamental de la modernidad. Tal conceptualización posibilita la comprensión de conceptualizaciones como “buen vivir”; “comunización del poder”, “reivindicación de saberes y culturas periféricas”, las cuales han sido incorporadas en algunos países latinoamericanos como es Ecuador o Bolivia;¹¹⁹ en donde han surgido como una respuesta política y ética opuesta al poder ideológico occidental.

La Exterioridad como referente deriva en la adopción de una postura política que exige toma de conciencia ante la relación de dependencia en la que el Otro aparece como “nada absoluta”, es decir, negación cosificada, lista para ser explotada y sustituida una vez que se le ha exterminado. Esto que podría ser interpretado como un extremo, más bien es la regla imperante en las relaciones contemporáneas. El “Otro” que asume conciencia como Exterioridad es capaz de establecer, desde la experiencia de la exclusión, una comunidad de comunicación decolonial. Esta adopción de conciencia es quizá la explicación de lo que, a manera de “primeros antecedentes” ya emergió en el año 2010 y sucesivos, identificados

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 40.

¹¹⁸ Hopkins Moreno, Alicia, *op. cit.*, p. 230.

¹¹⁹ *Cfr.* Walsh, Catherine, “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las nuevas insurgencias político epistemológicas de refundar el Estado”, *Tabula Rasa*, Colombia, núm. 9, 2008.

como “Primavera árabe” en África, el movimiento de “Los indignados” en Europa, los “Occupy Wall Street” en EE.UU. y las movilizaciones estudiantiles, indígenas, obreras y campesinas en México, Chile, etcétera.

3. *Una nueva edad del mundo: la identidad transmoderna*

Referir una nueva edad del mundo requiere de la consideración de un proceso largo en el cual las categorías económicas, políticas, jurídicas, epistemológicas, etcétera, cambien para ser otra cosa, algo distinto que se encuentra en proceso de construcción, es decir, *pensar la realidad concreta, abriendo camino hacia lo inesperado*, lo “no pensado todavía”.¹²⁰

El proceso de cambio del feudalismo al capitalismo no fue un proceso inmediato ni planeado, la transformación de los sistemas de producción se configuró a partir del curso de siglos y fases: mercantilismo, industrialismo, globalización financiera y de mercado, etcétera. Pensar en una nueva edad del mundo supone la experimentación de un tránsito semejante pero no en términos de desarrollo sino en términos de cambio hacia algo que aún no se ha definido pero que tendría que configurarse en términos de horizontes epistemológicos distintos.¹²¹

¹²⁰ Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, p. 5.

¹²¹ Esta idea resulta más clara si se la piensa en términos ambientalistas. El criterio de acumulación de ganancia se ha traducido en la sobreexplotación de recursos naturales para satisfacer necesidades ficticias, por ejemplo, consumo eléctrico 24 horas al día 365 días del año para alimentar torres inteligentes con aire acondicionado, albercas y jardines privados, etcétera. Según información del Organismo Internacional de Energía Atómica de Naciones Unidas, en año 2011 existían 442 reactores nucleares instalados en 29 países. En ese mismo año, una planta nuclear en Fukushima, Japón, se averió, produciendo el mayor desastre nuclear desde Chernóbil. ¿Qué ocurriría si todas las plantas nucleares del mundo fallaran al mismo tiempo?, esta interrogante presente en la mente de todos los ambientalistas esta cancelada dentro de los segmentos políticos e industriales que, desde sus posturas del Norte, poco atienden a la mirada de los países del Sur que, sin contar con reactores nucleares, se verían implicados en cualquier tipo de desastre nuclear. Véase “El mapa nuclear del mundo”, *El País*, 14 de marzo de 2011, disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2011/03/14/actualidad/1300057215_850215.html.

Pensar en una nueva edad del mundo requiere analizar críticamente las características del actual sistema de mundo, el cual ha impuesto un modelo de reproducción de las condiciones de dominación, explotación y exterminio. Esto es así debido a que, la acumulación frenética de ganancia sólo es sostenible a partir de la transferencia de “plus valor”. Esta transferencia implica la extracción de recursos naturales y/o su transformación a costa de la súper explotación del trabajo y de la tierra.

La visión del mundo descrita tiene implicaciones éticas identificadas con la manera en que las subjetividades se relacionan dentro de contextos prioritariamente concebidos como utilitarios en función de las posibilidades de productividad y capacidad de consumo. Para explotar es necesario subsumir al explotado en el discurso inercial de la explotación, el cual hace aparecer a ésta como “normalidad” insuperable, imperativo categórico y, además, civilizatorio.

En estos términos, la identidad del “yo-persona” queda subsumida dentro del sistema moderno y por tanto colonizada bajo la promesa del desarrollo. Como se desea ser civilizado y desarrollado, se acepta con gratitud la explotación. A partir de ello, la identidad como modo de ser, estar y relacionarse con el mundo se convierte en un eco euro-norteamericano.

La dependencia emerge como un modelo que garantiza la producción desde la óptica del aumento de tasa de ganancia como criterio universalizante del mundo. Esto explica que la idea de acumulación y producción inunden todas las dimensiones de lo humano, incluyendo la producción estética, científica, económica, etcétera.

Por producción estética se entenderá —para efecto del presente trabajo— la materialización artística/artesanal de representaciones sublimadas del mundo-naturaleza. Estas representaciones, si están situadas dentro del sistema moderno, responderán a tres criterios: a) moda, dependencia respecto de las tendencias de consumo; b) vanguardia, transformación constante (desde una postura superficial) para atender a la demanda de “satisfacción de la satisfacción”, producida como resultado de la “necesidad creada” respecto de estímulos variados; c) prestigio, afirmación de la individualidad desde la perspectiva del *ego creador* y el *ego*

consumidor, a partir de lo cual la producción estética se vuelve un objeto valioso en tanto que sea susceptible de apropiarse con la simple intención de la acumulación de bienes preciados por el “prestigio” de sus autores (felichización artística).

En la modernidad la visión estética se hace depender de las posibilidades de generación de riqueza y acumulación. En la producción artesanal esta idea cobra relevancia para entender los procesos de explotación de los artesanos en las comunidades que, en algunos casos, se encuentran poco organizadas para gestionar de manera directa la comercialización de sus productos y, por tanto, son cosificadas como maquiladoras al servicio de agentes que han encontrado en el mercado internacional de consumidores de lo “étnico” (entendido como producto de “moda”), un espacio para obtener altos ingresos a cambio de poca inversión, es decir, con una transferencia alta de plus valor; sin mencionar los casos de reproducción industrializada de artesanías fabricadas en serie fuera de las comunidades productoras o bien, los casos en los que grandes consorcios de la industria textil han registrado como “propios” diseños originarios de pueblos, para comercializarlos con prósperas ganancias (caso de Pineda Covalin, Rapsodia, etcétera).

En el contexto del extractivismo cultural, se configura una identidad aspiracional en la que lo principal, dentro de las relaciones intersubjetivas, radica las posibilidades de consumo respecto de satisfactores ficticios posicionados a través de la propaganda mediática que trivializa y finalmente invisibiliza el valor identitario originario pero, al mismo tiempo, se apropia de un discurso de multiculturalidad artificial en el que se está, aparentemente en relación y diálogo con otras culturas pero, dado el nivel de trivialización, este diálogo en realidad es inexistente: ¿qué saben de la cultura del norte de México quienes en EE. UU. comen en Taco Bell, o de la cultura zapoteca quienes compran una corbata con grecas de Mitla en la boutique de Pineda Covalin del aeropuerto J.F. Kennedy en Nueva York? El consumo trivializado termina por invisibilizar el valor identitario ajeno a todo lo que no sea moderno.

Frente a esta realidad tribalizante es necesario concebir una nueva perspectiva del mundo en la que el dialogo intercultural se construya sobre los

cimientos de la solidaridad y el reconocimiento de lo diverso como otredad relevante.

El diálogo intercultural desde una perspectiva transversal, es decir, de reconocimiento de la otredad, requiere del reconocimiento de un mundo polarizado que tendrá que desarticularse para dar paso a relaciones intersubjetiva desde posturas distintas. Esta polarización apunta hacia dos extremos, por un lado, la afirmación de una cultura euro-norteamericana como referente universal único y, por otro, la postura radical de defensa hacia lo originario, como estructura perfectamente definida, pura, liberada de la corrupción dominante.¹²²

En ninguno de estos casos se está en el contexto de un diálogo intercultural a través del cual sea posible reconocer y crear desde la frontera, desde el encuentro, desde la hibridación cultural que dé pie al reconocimiento de lo diverso como constitutivo de una identidad configurada fuera de los dogmatismos y fanatismos de la dominación en cualquiera de sus dimensiones (colonialista, nacionalista, anticuaria, fetichizada, etcétera). En un espacio de interculturalidad dialogante emerge la idea de la cultura popular como liberación cultural, al ser ésta un ámbito de emancipación respecto de los estereotipos e imposiciones coloniales fundados en la concepción de la diferencia (superioridad-inferioridad): “La cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de la resistencia del oprimido contra el opresor [...] Para crear algo nuevo ha de tenerse una palabra nueva que irrumpe a partir de la *exterioridad*. Esta *exterioridad* es el propio pueblo que, aunque oprimido por el sistema, es lo más extraño a él”.¹²³

Esta cultura popular es el fenómeno de lo cultural como aparece a partir de la experiencia de vida posicionada desde su situacionalidad¹²⁴ real, es decir, desde un contexto en el que existen diálogos, implicaciones, reconocimientos y

¹²² Dussel, Enrique, *Filosofías del sur...*, cit., p. 267.

¹²³ *Ibidem*, p. 269.

¹²⁴ Se emplea el concepto *situacionalidad* para hacer referencia no sólo a un espacio o momento, sino a las consecuencias que ese espacio produce en los sujetos, es decir, la manera como ese ‘estar colocado’ en ciertas circunstancias determina, pero también interpela.

concesiones mutuas (conscientes o no conscientes) a través de las cuales la identidad cultural se transforma de manera orgánica pero no a través de la perspectiva de la dominación de una cultura identificada como superior respecto de otra identificada como inferior, sino en razón de una experiencia vital cotidiana. La presente investigación quiere hacer énfasis en este elemento, la idea de la cultura como un organismo vivo que se transforma, madura, muda en diversas direcciones, pero siempre a través de la experiencia del diálogo y el reconocimiento, si esto acontece de tal forma, es posible concebir la identidad cultural a través de la óptica de la liberación, fuera de los mecanismos de dominación, exclusión, prejuicio, univocidad, etcétera.

La crítica que podría construirse con mayor solidez —según los elementos analizados hasta ahora— a la multiculturalidad construida dentro del sistema-mundo moderno es su incapacidad de diálogo frente a lo “diverso-no-coincidente” con los cánones culturales. Ante aquello que no es “igual” (o sea con lo que resulta diferente) se construye un muro, bloqueo comunicativo que pretende garantizar la homogeneidad de todos los discursos y todas las miradas.

El reconocimiento de lo diverso como constitutivo de la identidad, desde una perspectiva decolonial, implica oponer resistencia a la visión homogeneizante de lo humano, visión que invisibiliza la singularidad de lo Otro como existencia relevante.

La cultura originaria, identificada en este trabajo como cultura no colonial, indica no que se trate de culturas intocadas respecto de la influencia de otras culturas, sino, que se trata de culturas que han construido desde su singularidad subjetiva una identidad cultural que, por un lado, es capaz de dialogar con lo diverso, pero, por otra parte, pone en el centro su propia visión, que, al ser periférica, constituye un modo distinto de representar el mundo y de estar en el mundo. En este sentido, sería innegable, por ejemplo, la influencia de la tecnología española en la producción de tapetes en Teotitlán del Valle, Oaxaca, si se considera que el telar de pedal fue introducido a propósito de las primeras expediciones coloniales en el siglo XVI; sin embargo, aun después de la revolución industrial el modelo de producción no se alteró pues el sentido identitario no apunta de manera prioritaria a la acumulación de ganancia a través del aumento de producción; se trata de otra

cosa, la creación artesanal en este caso (como en muchos otros) también está vinculada a la construcción de estrechos lazos familiares y sociales, de tal forma que, al final del día, parece que en estos modelos de producción lo prioritario es la convivencia comunitaria. Ello supone una visión distinta del mundo, a pesar de la influencia cultural-tecnológica del mundo euronorteamericano.

La cultura singular originaria se ha transformado (como todas las culturas) pero, al mismo tiempo, ha conservado la esencia de su alteridad, es decir, su modo de ser distinto, externo a las categorías occidentales centradas en el individualismo y la acumulación. Ese modo de ser y de existir desde un horizonte categorial distinto es lo que en este trabajo se denomina proyecto transmoderno.¹²⁵

La transmodernidad apunta al reconocimiento de las culturas previas a la modernidad, a partir de las cuales podría plantearse un modelo de vida distinto al imperante en el horizonte occidental. En este punto es conveniente subrayar que la propuesta transmoderna no implica —como se presenta en este trabajo— negar desde la radicalidad (esta vez exterior) todo lo que pudiera tener de rescatable la modernidad (avances tecnológicos en materia médica, de telecomunicaciones y en general, avances de la ciencia); sin embargo, se postula la necesidad de evaluar los contenidos y estructuras de la modernidad desde una perspectiva crítica, desde la exterioridad marginada.

A través de un cambio de paradigma que posibilite el reconocimiento de lo diverso, es decir, la otredad exterior, es posible afirmar la existencia de un diálogo transversal entre culturas, o sea, intercultural, el cual “debe partir de otro lugar que el del diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante”.¹²⁶

El diálogo intercultural es la nueva situacionalidad donde es posible constituir una identidad distinta (un modo de ser distinto), una nueva edad del mundo. Se trata de un diálogo crítico, pero principalmente autocrítico, abierto en el sentido de posibilidad frente al otro.¹²⁷

¹²⁵ *Ibidem*, p. 283.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 284.

¹²⁷ *Idem*.

Un diálogo transversal se da entre subjetividades con perspectivas distintas, cada una con valor específico (singular), el reconocimiento de este valor lleva implícita la desarticulación de las ideas que sostienen la preponderancia de la cultura euro-norteamericana como referente de universalidad; lo cual supone “deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura”¹²⁸ las pretensiones de totalidad homogeneizante. A este proyecto dialogante, construido desde la diversidad, podemos llamarlo transmoderno.

II. CONCIENCIA CRÍTICA FRENTE A LA CATÁSTROFE ECOSOCIAL

1. *El ser de lo latinoamericano*

El proyecto transmoderno requiere del desarrollo de varias fases: afirmación (autovalorización) de los momentos culturales propios; adopción de esos momentos culturales (invisibilizados en la inercia del sistema-mundo moderno) como punto de arranque para la crítica del sistema; generación de pensamiento crítico a partir del reconocimiento de la hibridación cultural, es decir, desde la identidad configurada en lo diverso; reconocimiento de la transmodernidad como un proceso cuyo *performance* se verificará a lo largo de un periodo (quizá extenso) de resistencia.¹²⁹

Estas fases del proyecto cuentan con dos ejes centrales: la construcción de un pensamiento crítico y la conformación de un sentido de identidad mediante una perspectiva multifocal y, por tanto, emancipada de las posturas de dominación.

La intención en este trabajo es reflexionar en la identidad *singular* como elemento implícito en la construcción de la identidad a partir de un horizonte decolonial.

Leopoldo Zea señala en “Filosofía Europea y toma de conciencia americana”¹³⁰ que: “[...] La propia filosofía europea viene así a prohijar o suscitar la

¹²⁸ *Ibidem*, p. 293.

¹²⁹ *Idem*.

¹³⁰ Artículo incluido en Zea, Leopoldo, *Filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.

personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, su herramienta ideológica”.¹³¹

Pensar en la identidad Latinoamericana o mexicana, y en lo que denominará Zea “originalidad”, no supone establecer una jerarquía de privilegios en la que se pondere la cultura mesoamericana sobre la europea ni ésta sobre aquélla; tal postura nos ubicaría en una perspectiva “anticuaria” que, lejos de facilitar la revisión crítica de las categorías históricas, nos subsumiría en un estado de docilidad epistémica que anhela siempre un pasado mejor, un pasado “puro” y sin mezcla. La historia contemporánea ya ha mostrado los peligros de esta particular óptica.

Lo que se subraya, en cambio, es el injustificado contenido del concepto: “diferencia colonial” que presupone la existencia de condiciones naturales de inferioridad y de superioridad que hacen racional la dominación, prevalencia e incluso el prestigio, de una cultura sobre otra. El concepto resulta injustificado en cuanto a su contenido, pero su acuñación es fundamental para explicar el fenómeno de dominación suscitado en la modernidad.

Retomando a Ardao, es posible señalar que existen categorías desarrolladas en la modernidad que pueden ser reinterpretadas desde la exterioridad, es decir, más allá del horizonte euro-norteamericano, para revelar otros sentidos; tropos vinculados con la historia y la realidad propia de nuestro continente americano. Existen nociones endémicas de regiones “marginadas de la idea de modernidad” que podrían resultar esenciales para entender los fenómenos del mundo o entenderlos de modo distinto; este podría ser el caso de la relación del ser humano con la naturaleza, desde la modernidad euro-norteamericana tal relación se constituye desde la dominación y la servidumbre en favor de la vida “civilizada”; desde la perspectiva de los pueblos, esa misma relación surge a partir del respeto, e incluso la veneración, así se reconoce a “Pachamama” como la gran dadora de vida, y también de muerte.

Pensar en la resignificación de las categorías modernas desde otras ópticas, más allá de la modernidad, es parte del proceso transmoderno (entendido como

¹³¹ Arturo Ardao citado por Leopoldo Zea, *ibidem*, p. 62.

metodología para la construcción de una identidad decolonizada). Esta resignificación es un ejercicio de pensamiento crítico desarrollado sobre la perspectiva del reconocimiento pluricultural y sus posibilidades creativas en el espacio de la *frontera*.

Frontera es un concepto al que se le ha dado un sentido de marginación; sin embargo, también es un espacio de encuentro, físico y epistemológico. La identidad latinoamericana es una construcción entre fronteras: hibridación más que choque, así se aprecia en las celebraciones religiosas, en la gastronomía, en la ejecución de las artes aplicadas (por ejemplo, el arte textil), etcétera. En el ejercicio cotidiano de la realidad cultural es innegable la configuración híbrida que constituye la identidad latinoamericana, o mexicana específicamente. No obstante, la fuerza gravitatoria de la centralidad euronorteamericana sigue determinando —ideológicamente— gran parte de las concepciones y procesos políticos, educativos, sociales, etcétera. El gran anhelo de la modernidad civilizatoria es la homologación al modelo occidental: en materia política hay que erigirse en democracias individualistas en las que se asume la prioridad del “yo”, el individuo es el sustento del “contrato social”, la libertad, la propiedad, la seguridad, todo gira en torno al individuo y su derecho fundamental a la “acumulación”, lo cual deriva en el mito moderno del “consumismo” sostenido en el modelo de producción capitalista, por tanto, si se quiere ser moderno, desarrollado y progresista es necesario detentar capacidad de consumo y acumulación. Fuera de estas dos opciones (democracia individualista y capitalismo liberal) sólo es posible la barbarie, por tanto, los modelos de organización social, política y económica propios de las comunidades americanas, heredados de las tradiciones de Mesoamérica, son casi siempre marginados.

La noción de identidad, desde la propuesta de Zea (y desde la decolonialidad) está vinculada a la posibilidad de hacer una lectura distinta de su contenido semántico, se trata de la significación desde el reconocimiento de la diferencia, a propósito de la desmitificación de las categorías de la “modernidad”. En el fondo, la perspectiva apunta a la adquisición de conciencia sobre la realidad propia, la necesidad propia, el valor propio: “La historia de nuestra filosofía, pensamiento o ideas [...] es la historia de una conciencia impulsada al logro de

soluciones inmediatas; al logro de aquellas *soluciones que la realidad urge al hombre de esta América*".¹³²

El reconocimiento de lo propio presenta un desafío particular, en general para los pueblos latinoamericanos, y específicamente para México con su carácter pluricultural. Este desafío es identificable en la noción de hibridación porque: "Habría que elegir entre la tradición ibera, que no se considera como propia y la historia que otros pueblos están creando, pero que tampoco es propia".¹³³ ¿Qué faro seguir? Existe un problema de identidad que escinde al "yo" latinoamericano —al menos a ciertos segmentos— porque no se reconoce indígena, no podría, ya que no comparte ninguna de sus lenguas ni su cultura; pero tampoco es europeo ni norteamericano, este último tenido como referente y aspiración especialmente en las poblaciones cercanas a la frontera norte mexicana, en donde la vida y el "estatus" gira alrededor de la posesión de una visa norteamericana.

Pese esta escisión identitaria, que por un lado se asume ajena a lo occidental y a lo indígena o a la cultura afrodescendiente, para señalar dos ejemplos presentes en México, la civilidad moderna y su modelo "democratizador" presenta un discurso de inclusión, aunque ideológicamente conserva su sentido aspiracional que adopta de inmediato las vanguardias del polo hegemónico: ilustrado, positivista, capitalista, blindado contra el terrorismo y el narcotráfico bajo las políticas de tolerancia cero y priorización de la seguridad sobre la libertad, etcétera.¹³⁴

La conciencia surge de la identidad, una identidad que coloca al ser humano entre los seres humanos, no como individuo frente a otros individuos, sino como ser en el mundo, o sea como ser en comunidad, ser en relación, ya no con su individualidad (al menos no exclusivamente), sino con la "Exterioridad".¹³⁵

¹³² *Idem*.

¹³³ *Ibidem*, p. 64.

¹³⁴ *Idem*.

¹³⁵ Desde la modernidad, con la inauguración del Atlántico, la historia se centró en Europa y todo en la periferia quedó fuera de la historia en sentido *universal*, "apenas apéndices que perecían con el soplo de la actividad europea" (como referiría Hegel en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*).

Al imponerse el discurso de la dependencia en el ideario colectivo, surge la urgencia de reconocer la realidad propia, la necesidad propia, el valor propio, como temas de la filosofía política y el derecho. En este escenario se justifica la existencia de una perspectiva crítica frente a los estereotipos afirmativos de la modernidad/colonialidad, la cual se construye, ante todo, sobre un sentido de conciencia contextualizada: “Esto es, que el hombre, quiera o no, parte de sí mismo, de su circunstancia o situación, en la búsqueda de soluciones que, si bien no pueden ser totales, sí pueden serlo de esas circunstancias y situaciones [...]”.¹³⁶

La idea del reconocimiento de la realidad propia es también, de alguna manera, una visión ética que permite hallar en el Otro, puntos en común desde los que es posible establecer el diálogo. La crítica y la construcción de la identidad, no suponen desprecio por lo ajeno sino, más bien, posibilidad de encuentro en la multiplicidad de lo diverso.¹³⁷

Reconocerse como parte de la historia, igual entre iguales, permite al ser latinoamericano conciliar su originalidad (producto de la hibridación) con el mundo moderno euro-norteamericano, con el cual se encuentra para construir en conjunto y no sólo para someterse. Este movimiento lleva implícito por un lado, la superación del sentimiento de inferioridad propulsado desde la idea de la diferencia colonial; por el otro, la adopción de una visión que permite comprender al sentido de lo humano como condición universal, es decir, condición a la que pertenecen todos los pueblos y todas las culturas, independientemente de su ubicación geográfica o referencias cosmogónicas pues, en la diversidad, lo humano se muestra en múltiples y distintas formas que revelan una misma existencia vital.¹³⁸

La adquisición de conciencia identitaria es un primer paso para ejercer la crítica contra las estructuras de dependencia surgidas en la modernidad/colonialidad, para ello es necesario caracterizar la “dependencia colonial”, lo cual implica observar condiciones que, desde la modernidad, se han construido para favorecer: a) la concentración del poder, y b) la gestación de ambientes de explotación. Si bien

¹³⁶ Zea, Leopoldo, *Filosofía americana...*, cit., p. 66.

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ *Ibidem*, pp. 72 y 73.

en la actualidad ya no es viable aludir al “colonialismo” como modelo de producción/expoliación a partir del usufructo de territorios en ultramar, la vigencia del término “colonialidad” es innegable frente a estructuras de dependencia visibles en una doble perspectiva, “interna” y “externa”.¹³⁹ Esta doble perspectiva es análoga a la categoría propuesta por Zea en torno a la lucha social derivada del reconocimiento de: *i*) el hecho histórico de la dependencia colonial; *ii*) la adquisición de conciencia sobre la realidad propia. Tales categorías son, por un lado, *verticales* (análogas a la “colonialidad externa”), y *horizontales* (análogas a la “colonialidad interna”).

En el presente trabajo se hace referencia a los indígenas como símbolo de las mayorías dominadas, a quienes el sistema modernidad/colonialidad ha regateado su identidad para justificar la explotación. Sostiene Zea que fue hasta 1917, con la Revolución Mexicana, cuando emergió una “voluntad nacional” que se tradujo en la emancipación ideológica y la normalización (constitucional) de derechos sociales, los cuales —en realidad— no fueron sino el reconocimiento de figuras comunitarias existentes en el mundo mesoamericano: la propiedad comunal (*calpulli*, tierras comunales), el trabajo como un derecho social (similar al derecho del agricultor, *macehualli*), etcétera.¹⁴⁰ A partir de la Revolución, “el indio dejaría de ser indio, como expresión denigratoria, para convertirse en pueblo”¹⁴¹ pero más aún, se convertiría en símbolo de resistencia a toda imposición “ajena”, configurándose —a partir de él— un auténtico espíritu nacional.

Cómo fue que después de 1917 los indígenas retornaron al rol de vulnerabilidad. Quizá la respuesta esté en el desvanecimiento de la relación de sentido “identidad-clase social”. Zea no previó —cuando se refiere al “estímulo y la respuesta” como detonantes de la lucha de clase— que, pese a los procesos de dominación, el sentimiento de insatisfacción quedaría neutralizado por el discurso

¹³⁹ Mignolo, W., “The geopolitics of Knowledge and the colonial difference”, *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, noviembre 2002, p. 59.

¹⁴⁰ León-Portilla, Miguel, “La filosofía náhuatl”, en Dussel *et al.* *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y «latino»*. Siglo XXI, 2009, pp. 21 y ss.

¹⁴¹ Zea, Leopoldo, *El occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953, p. 71.

de “progreso” colectivizado a través de los medios de comunicación, y por la incubación de necesidades ficticias de consumo.

A través de la pregunta planteada por Zea,¹⁴² es posible recuperar la “identidad original” como símbolo de resistencia frente a los modelos ideológicos de dominación que se han traducido en una filosofía de la renuncia: a la libertad —e incluso a la vida—; a las tradiciones y al tejido “social-familiar”; a la tierra (con el sacrificio de los recursos naturales); a todo lo que sea necesario para garantizar las posibilidades de consumo instantáneo. Esta renuncia de la identidad derivada de los procesos de dominación es a lo que se nombrará en la presente investigación como catástrofe ecosocial, siguiendo a Guattari.

2. La conciencia identitaria frente a la catástrofe ecosocial

Las relaciones intersubjetivas en el contexto de la modernidad están marcadas por el principio de acumulación y consumismo. Ante la urgencia de consumo y acumulación, todo proceso de explotación se justifica, sea del ser humano o de la naturaleza. En este contexto, las relaciones con y desde el ser humano quedan objetivadas en una finalidad específica, es decir, la explotación de la vida y la carrera por la concentración de la ganancia a costa de la quiebra ecológica, social y humana; siendo ésta última especialmente relevante en términos de la homogeneización de intereses, voluntades, saberes y necesidades, en la modernidad todo queda subsumido bajo un sólo criterio: el de la invisibilización de lo diverso; de este modo, para “ser”, es necesario “ser igual a todos” y para ello, se debe tener, o sea, consumir, lo mismo que todos, lo que está de moda en el mercado.

Reflexionar en torno a la identidad como un *modo de ser* supone pensar en *un modo de ser en el mundo*, relacionarse con el mundo en determinada manera, bajo los parámetros de la convencionalidad definida dentro de una comunidad de comunicación. En lógica de la modernidad, lo que no confluye con los parámetros

¹⁴² “¿Es válida la pregunta por el ser del mexicano?”. *Ibidem*, p. 11.

“civilizatorios” es considerado como “prescindible”, todo lo demás, lo relevante, está vinculado al aseguramiento de los niveles de consumo, incluso si ello deriva en la desertificación del planeta o la desaparición de civilizaciones enteras. De esta forma, las tres dimensiones catastróficas apuntadas por Guattari (medioambiente-sociedad-psyche humana) adquieren una estrecha relación susceptible de constituirse en agentes de salvación o al suicidio colectivo. Salvación si se adquiere conciencia de la relación entre estas dimensiones, si se afirma la vida antes que el consumo y la acumulación, si el modo de ser y de estar en relación con el mundo reorienta su enfoque; suicidio colectivo si continúan profundizándose las zonas de miseria, de hambre y de muerte a través del modelo de “capitalismo mundial integrado”.¹⁴³

Ante la catástrofe, es necesario replantear la relación de la subjetividad con su exterioridad, adquirir un nuevo sentido de conciencia identitaria, es decir, de pertenencia respecto a un mundo del que todos fuéramos parte y, al mismo tiempo, gestar condiciones en las que la libertad y la solidaridad sean ejercidas de manera simultánea y en su máxima expresividad.¹⁴⁴

Esto implica una revolución de conciencia, de cambio de paradigmas, de identificación de nuevos horizontes epistemológicos y, sobre todo, de sensibilización respecto de otras formas de entender, de pensar y de relacionarse.

Frente a las condiciones de catástrofe y polarización parece inevitable el replanteamiento epistemológico del papel que juega el ser humano en el mundo y, en consecuencia, la ruptura frente al modelo de homogeneización moderno que, dentro del sistema-mundo, deriva en una forma unívoca de entender la vida en términos del “desarrollismo civilizatorio”, la explotación del ser humano y la extracción irracional de recursos naturales.

Tal replanteamiento conduce a la necesidad de iniciar el trabajo de proyección de un nuevo modo de pensar la vida, lo que supone identificar la diversidad de las condiciones humanas que en su expresión singular contienen respuestas distintas respecto de la manera de establecer las relaciones

¹⁴³ Guattari, Felix, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 13.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 8-10.

intersubjetivas e inter-existenciales (es decir, del ser humano con la naturaleza y todas las formas de vida). Se trata pues de aproximarse a la otredad, reconocerla desde su exterioridad y, desde ahí, construir otra manera de pensar y de actuar, de plantear la posibilidad de una “nueva edad del mundo”,¹⁴⁵ o como lo refiere Guattari, una “nueva referencia ecosófica” que presupone la reconfiguración de las praxis humanas en un *ethos* diverso. Ello conduce a una resignificación de la subjetividad en términos personales (yo) y colectivos (nosotros); en tal contexto emerge la identidad como un modo de ser plural al que se suscriben todas las subjetividades. En la pluralidad se reconocen las diversas urgencias conectadas a la inmediatez de lo real, en oposición a las necesidades ficticiamente creadas en la inercia de la globalidad consumista.¹⁴⁶

La resemantización de la identidad desde una perspectiva de Exterioridad implica reconocer al Otro para aprender de él, lo cual supone desarticular la idea de una sola visión del mundo, desde la óptica hegemónica, para dar paso a otros horizontes categoriales, otros núcleos ético-ontológicos, otras modalidades de ser y de estar en situación desde una perspectiva ecosófica social que consiste en: “[...] desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etcétera”.¹⁴⁷

Esta nueva perspectiva del mundo no sólo se refiere a la relación del ser humano con la externalidad del Otro y del mundo-naturaleza sino a la relación con su propia subjetividad, desde un enfoque consciente que supone el redescubrir la subjetividad en situación, a partir de la inmediatez de la realidad; en tal desafío emerge la afirmación del “yo” como sentido original diverso de la alienación en la que el sistema modernidad/colonialidad subsume a la subjetividad enajenada con el discurso del “progreso” a la manera occidental. A este replanteamiento de la relación subjetividad-realidad “histórica-social” la ubica Guattari dentro de la

¹⁴⁵ Cfr. Dussel, E., *Filosofías del Sur...*, cit.

¹⁴⁶ Guattari, F., *op. cit.*, p. 18.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 19 y 20.

ecosofía psico-humana, la cual constituye una reinversión del sujeto en términos de un “yo-nosotros” consciente.

El estado de conciencia de la relación “yo-nosotros” permite a la subjetividad personal evaluar la relación del individuo con su entorno “medio ambiental” y “social” de un modo distinto en virtud de que el enfoque de vida deja de ser autoreferencial, así, pierde relevancia la satisfacción de necesidades ficticias del “yo”, frente a la preminencia de las necesidades urgentes del “nosotros”. La ecosofía psico-humana, como contexto crítico, implica pensar en la imposibilidad de la cultura moderna de la individualidad a costa de la Otredad pues al final la idea del “yo” resulta ficticia, las catástrofes ambientales demuestran que sólo existe un *nosotros*. Tal reconocimiento apunta a la configuración de un sentido de identidad distinto.

Repensar la identidad del ser humano como ser en relación, es decir, como ser en comunidad antes que como un “ser-individuo” implica dar un giro al núcleo ético-epistemológico de la modernidad. Este modo de repensar y de reorientar la conducta social y política supone la desarticulación de los principios fundantes de la modernidad: el incremento de la tasa de ganancia vía procesos de explotación del Otro y la acumulación a través del consumismo feroz.¹⁴⁸

La vía de salida que se propone frente a la modernidad/colonialidad es la de la “Exterioridad”, es decir, el reconocimiento de lo diverso-marginado. Tal giro hacia una “epistemología del Sur”, como refiere Boaventura de Sousa Santos, significa situarse en un lugar de enunciación y de acción distinto, podríamos decir *ecosófico* (ético-estético), pues de lo que se trata es de encontrar otras formas de existir y de relacionarse, formas que desde la subjetividad solidaria permitan la continuidad de la vida:

[...] no debe sorprendernos que las ciencias humanas y las ciencias sociales se hayan condenado ellas mismas a no alcanzar las dimensiones intrínsecamente evolutivas, creadoras y autoposicionantes de los procesos de subjetivación. Sea como fuere, me parece urgente deshacerse de todas las referencias y metáforas científicistas para forjar nuevos paradigmas que serán más bien de inspiración ético-

¹⁴⁸ Guattari, F., *op. cit.*, p. 35.

estética [...] Esto significa una recomposición de las prácticas sociales e individuales que yo ordeno según tres rúbricas complementarias: la ecología social, la ecología mental y la ecología medioambiental, bajo la égida ético-estética de una ecosofía.¹⁴⁹

Pensar en términos de una ecosofía (ético-estética) requiere pensar dentro de una lógica distinta, opuesta al orden *normal* y, en consecuencia, reconociendo el valor de la singularidad.

En el presente trabajo se hace referencia a la singularidad estética de Teotitlán del Valle, Oaxaca, no como una apología del pasado y el llamado a volver a las prácticas ancestrales, sino como una reflexión en torno al valor ético-estético de aquello que, evolucionando en la historia, permanece orientado hacia una dirección distinta a la propuesta por la inercia de la modernidad, porque la producción artístico-artesanal de Teotitlán del Valle no está vinculada —al menos no prioritariamente— al concepto de la moda ni al individualismo, sino a la afirmación de una tradición que, aun cuando se ha transformado en el tiempo, conserva lo esencial, lo cual, por cierto, no está conectado a la simbología tradicional de las figuras protagónicas de los textiles (pues hoy es posible reconocer nuevas incidencias, formas e influencias del arte contemporáneo); la “esencia”, más bien, alude a un enfoque de orientación en términos de producción a partir de la construcción de lazos familiares y sociales, lo que constituye una perspectiva ético-estética totalmente distinta a la de la modernidad.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Guattari, F., *op. cit.*, p. 23, 24, 31 y 31.

¹⁵⁰ Esta perspectiva es explicable en términos de una “sociología transgresiva”, es decir, que por un lado afirma la ausencia y, por otro, construye a partir del sentido de emergencia (posibilidad y voluntad). Cfr. Sousa Santos Boaventura de, “Epistemología del Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 16, núm. 54, julio-septiembre 2011. Esta perspectiva nos permite hacer notar que, la singularidad de Teotitlán del Valle no implica exclusividad, es decir, no se pretende afirmar que el modo crear sus piezas es único en el mundo, lo que se sostiene es que este modo de ser y de hacer *singular* afirma la posibilidad de un mundo fuera de los cánones de la modernidad, o sea que todas las prácticas y saberes que existen en el mundo pero que no son reconocidas o bien, que son marginalizadas o invisibilizadas, constituyen modos singulares que habría que reconocer, recuperar e incluir en un diálogo intercultural que propicie la creación de nuevas condiciones y lógicas, desde la alteridad, la solidaridad y el bien vivir.

La propuesta ético-estética retomada en esta sección del trabajo apunta al reconocimiento de la una lógica distinta, más que como racionalidad, entendida como un estado de sensibilidad o receptividad frente a lo que aparece en el mundo como diverso respecto de la razón hegemónica occidentalizante.

3. *Pensar-actuar desde el Sur*

El giro epistemológico es un reorientar el pensamiento e impulsar una forma distinta de pensar y de actuar, así, en términos de Boaventura de Sousa Santos, el “Sur” se convierte en una categoría epistemológica pero también ética, es un repensar y un hacer para transformar la forma de entender y relacionarse, es decir, se trata de la construcción de una ecosofía (ambiente de relaciones) en la que se afirme la vida a partir de la pluralidad y la solidaridad.¹⁵¹

La crisis ecosocial se podría sintetizar en la construcción de una lógica de dominación homogeneizante y excluyente que desde 1492 ha justificado los procesos de marginalización y explotación. Pensar en una lógica del Sur, por tanto, es asumir una postura de liberación que es capaz de dialogar desde la exterioridad con el centro. Resulta conveniente subrayar que este giro no puede ser entendido como la sustitución de una hegemonía por otra, es decir la destrucción de los valores de la centralidad moderna para imponer los valores de la exterioridad marginada. El giro epistemológico desde el Sur es ético en un sentido solidario y por ello dialogante, es un proceso en construcción en el cual todas las voces deben tener cabida, en otras palabras, el diálogo desde la exterioridad no niega las subjetividades de ningún horizonte, pero sí presenta una crítica argumentada respecto de las dimensiones dominantes de las subjetividades hegemónicas que, a partir del ejercicio del poder, han invisibilizado a las subjetividades no hegemónicas. Así pues, la crítica se sostiene sobre las lógicas de anulación afirmadas en el discurso de la modernidad/colonialidad.

¹⁵¹ Sosusa Santos, Boaventura de, “Epistemologías del Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, año 16, núm. 54, julio-septiembre 2011, p. 17.

Repensar la inercia del sistema-mundo occidentalizado presenta al menos dos dificultades que desafían la imaginación ético-epistemológica porque implican pensar fuera de los paradigmas tradicionales, es decir, implican salir de la historia construida *ad hoc* por las hegemonías centrales para pensar fuera de la racionalidad civilizatoria “euro-norteamericanizada”.

La primera dificultad está conectada al reconocimiento del modelo económico de la modernidad, es decir, el capitalismo cuyas premisas fundacionales son: el incremento de la tasa de ganancia; la acumulación a través de la explotación de la exterioridad; y el desarrollo de la capacidad de consumo. Estas son el núcleo ético-epistemológico de la modernidad a partir del cual se construye la existencia y la relación del individuo con la totalidad dentro de un estado de perpetua competencia. Pensar en una lógica fuera de la modernidad presupondría la posibilidad de otras lógicas planteadas desde distintas racionalidades; sin embargo, al no estar claras esas otras lógicas dado el fracaso social y económico de propuestas significativas distintas, la afirmación desde el continuismo es “el capitalismo no tiene fin”, no es posible imaginar la vida “civilizada” fuera de él y, como no es posible imaginar la vida fuera de los paradigmas de la modernidad, por tanto, lo que tendría que plantearse es un “*modus vivendi* con el capitalismo que permita minimizar los costos sociales de la acumulación capitalista”.¹⁵²

La problemática frente a la postura del continuismo matizado es que se sostiene sobre los principios lógicos de la modernidad y construye nuevos discursos para palear las asimetrías aplicables sólo en la medida que no comprometan la subsistencia del núcleo ético-ontológico. De este modo se construye una estructura de contradicción. Las condiciones de marginalización emergen ante ejercicio de la racionalidad modernidad/colonialidad, luego se construyen estructuras para atemperar las condiciones de marginalidad en razón de la “civilidad humanista” eurocétrica, pero tales estructuras compensatorias se aplican discrecionalmente.

Si la primera dificultad es pensar una realidad fuera de las lógicas de la modernidad/colonialidad, fundamentalmente capitalista, la segunda es imaginar

¹⁵² *Ibidem*, p. 21.

cómo será el fin de la modernidad y qué tendrá que construirse después, fuera de los criterios del capitalismo y el colonialismo (externo e interno).

En el horizonte del segundo desafío aparece la sociología transgresiva como afirmación de la *ausencia* y construcción desde la *emergencia*. Ambas categorías se conectan con la categoría de singularidad en tanto que ésta es afirmación de un modo de ser, de estar, de hacer y de existir fuera de los criterios occidentales posicionados en el discurso hegemónico como universales.

La sociología de la transgresividad¹⁵³ es afirmación de la *ausencia*, lo cual implica responder a las lógicas de la razón moderna: a) monocultura del saber y del rigor del saber, “ciencia moderna” y la “alta cultura” como criterios únicos de verdad y cualidad estética; b) monocultura del tiempo lineal, la cual asume que la historia tiene un sólo sentido, una dirección única; c) clasificación social, naturalización de las diferencias, idea sobre la cual se justifica la dominación del Otro, el marginalizado en función de su *minus-valía*; d) escala dominante, criterio autorreferido a la subjetividad hegemónica y adoptado como “primordial”, determinante de la “irrelevancia de todas las otras escalas posibles”;¹⁵⁴ e) productivismo, asunción del crecimiento económico en el centro de una lógica incuestionable, es decir, crecimiento como justificación de todo acto de depredación.

Afirmar otra posibilidad de racionalidad y de toda otra forma de relación con la exterioridad (naturaleza-humanidad) es un acto de reconocimiento de la singularidad como diversidad decolonial, o sea, de reconocimiento de la ausencia, de eso que es anulado en el discurso de la modernidad.

Frente al *monoculturalismo del saber*, aparece la tradición, por ejemplo, en Teotitlán del Valle, donde la adquisición de saberes y técnicas no está vinculada al sistema institucionalizante de las academias universitarias o la obtención de certificaciones.

¹⁵³ Sosusa Santos, Boaventura de, “Epistemologías del Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, año 16, núm. 54, julio-septiembre 2011, pp. 30 y ss.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 32.

La concepción de un *tiempo lineal* que asume la producción artística como resultado originario del arte eurocéntrico, podría contrastarse con la sensibilidad milenaria de los pueblos mesoamericanos, nacida de la veneración de la naturaleza y la explicación de la vida a través de sus propios mitos y referentes ético-estéticos, que unen lo sagrado con lo cotidiano y centran su relevancia (aún en las prácticas cotidianas) en la construcción de lazos familiares-sociales; circunstancia que también ofrece una respuesta a la lógica de la *clasificación social* sobre la cual se construye el discurso de la negación de una civilización previa a la europea y por ende un desarrollo artístico-cultural; afirmación insostenible frente al profundo sentido, no sólo estético sino filosófico, de las creaciones artesanales y artísticas de los pueblos indígenas.

En relación a la lógica productivista, podría señalarse nuevamente el caso de Teotilán del Valle en el contexto del diseño y fabricación de tapetes tejidos como ejemplo de una visión de producción no capitalista. El objetivo del modelo desarrollado en esta comunidad zapoteca no es la cantidad (número de tapetes fabricados por día) ni la disminución de del tiempo necesario de producción para generar plusvalor; tampoco lo es generar “mercancías” innovadoras que se inserten en las tendencias de consumo del mercado, sino crear piezas en colaboración con la familia, en suma, fortalecer el sentido de pertenencia. La venta y la ganancia de los tapetes, si bien es fundamental para el desarrollo de la comunidad, no es central porque la pretensión no es la acumulación de grandes capitales (si así fuera, existirían procesos de producción automatizados para competir en el mercado nacional y/o mundial, lo cual no sucede), la prioridad es la subsistencia de la tradición y la construcción de condiciones para el buen vivir.

El reconocimiento de las singularidades como maneras de pensar-actuar distintas, no lleva implícita la idea de la imposición o la negación de aquello que podría ser rescatable de la modernidad, sino la construcción de un criterio de referentes abiertos susceptible de reconocer formas alternativas de ser, actuar y pensar, dentro de condiciones que no impliquen que, afirmar una postura, se traduzca en la anulación de cualquiera otra distinta. Este planteamiento es la puerta de entrada a una sociología de la ausencia y de la emergencia que facilite la

construcción de una epistemología de la alteridad, o como diría de Sousa, “epistemología del Sur”.¹⁵⁵

Pensar en términos de una sociología de la ausencia implica afirmar la alteridad como una posibilidad externa a los horizontes categoriales de dominación; sin embargo, esta afirmación posiciona su crítica a la modernidad en relación a objetivos específicos, relativos a los modelos de anulación de la diversidad humana y agotamiento de la vida. Tal afirmación incorpora una interpelación: se trata de hacer para transformar la realidad, en ese sentido es una afirmación consciente de lo que es posible y lo que es imposible para el sostenimiento de la vida en un escenario planetario que, dadas las condiciones actuales, no puede garantizar la subsistencia en el futuro inmediato, si continúan los niveles de explotación actuales.

La conciencia crítica de la realidad como desastre es la posibilidad de pensar en una realidad distinta a la que *todavía no* se arriba, ni se conoce pero que es necesario comenzar a construir. Una construcción de semejante alcance exige pensar la vida a partir de perspectivas distintas en las que se entienda al ser humano dentro del mundo, no fuera de él, como si detentara la propiedad sobre éste. Pensar fuera de la lógica de la propiedad egocéntrica sobre el mundo constituye una forma de la alteridad en las relaciones intersubjetivas (individuales y colectivas), y del ser humano con la naturaleza. En esta otra forma de relacionarse, las identidades no son construidas a partir de un modelo único que implica homogeneización; en consecuencia, se disuelve la competencia feroz por la acumulación en términos de la lógica que subordina la valía del ser y del existir a las posibilidades de consumo. Iniciar la construcción de una nueva edad del mundo requiere de la configuración de un sentido distinto de la identidad, en el que contemple la singularidad divergente y se construya una razón alternativa capaz de hacer frente a las catástrofes ecológicas, sociales y humanas.

En el primer capítulo del presente trabajo se estableció el sentido de la cultura desde una perspectiva crítica en el contexto de la modernidad y las implicaciones que la cultura tiene para la construcción de la identidad. En este segundo capítulo,

¹⁵⁵ Sosusa Santos, B., “Epistemologías del Sur”, *cit.*, p. 33.

por su parte, se trató de caracterizar la idea de 'catástrofe ecosocial' derivada de la homogenización o absorción de los sentidos culturales identitarios al modelo impuesto desde los centros de poder occidentales.

La homogenización quedó descrita como catastrófica debido a que constituye un acto de dominación y de cancelación de las posibilidades de lo diverso. Sin embargo, se planteó como alternativa, frente a la anulación y al despojo cultural, una dinámica relacional distinta a la de la modernidad occidental centrada en el individualismo, el consumismo y la volatilidad de la moda, se trata de una concepción vinculada al reconocimiento de la diversidad y más allá del reconocimiento, la convivencia solidaria con lo distinto, construida a través del diálogo, la apertura y el intercambio.

En el capítulo tercero se tratará de establecer, a partir del caso de Teotitlán del Valle, cómo la comunidad ha logrado insertarse en las dinámicas del mercado global, pero, al mismo tiempo, conservando los rasgos característicos de su cultura, la cual aparece como elemento cohesionador de la identidad y territorio simbólico de resistencia.

CAPÍTULO TERCERO
LA SINGULARIDAD ESTÉTICA DE TEOTITLÁN DEL VALLE, OAXACA

I. IDENTIDAD CULTURAL LATINOAMERICANA

1. *Identidad cultural desde el Sur*

Hacer referencia a la identidad requiere plantear una pregunta sobre el ser, o más propiamente dicho, sobre el modo de ser en situación. La identidad como singularidad —ser en situación— surge como posibilidad de un “existir-otro”, es decir, fuera de las racionalidades hegemónicas, lo cual posiciona la subjetividad dentro de un horizonte epistemológico situado en la alteridad, a partir del cual es posible entender, percibir, relacionarse de un modo distinto. El sentido ético-estético aparece aquí como la noción de una sensibilidad abierta a eso que tradicionalmente está oculto (negado o invisibilizado) por las lógicas de la clasificación y diferenciación colonial. Concebir la identidad desde la óptica del *Sur* implica la superación de categorías del entendimiento moderno occidentalizante y con ello, modificar la forma de posicionar el ser, el hacer y el existir, podríamos decir con Cerutti que se incorpora: “[...] la categoría central de analogía como instrumento conceptual, que permite aproximarse a una lógica de base ética, capaz de hacer lugar para otro”.¹⁵⁶ Esta interpretación emerge como una estructura “ético-metodológica” (siguiendo a Guattari, “ético-estética”) fundante de nuevos paradigmas de coexistencia que permiten reconocer al “Otro” como constituido en la “alteridad” lo cual implica “consideración y respeto”. Esta perspectiva remite a la construcción de relaciones en términos de interculturalidad, “no por el rechazo o negación sino mediante la integración en el paradigma de la coexistencia. La interculturalidad no rechaza ni elimina el saber ajeno [...]”,¹⁵⁷ no se excluyen los

¹⁵⁶ Cerutti, Horacio, *Teoría de la liberación*, Colegio de Estudios Latinoamericanos, 1987, Cuaderno núm. 2, Serie Filosofía de las Ciencias Sociales, p. 17.

¹⁵⁷ Mignolo, Walter, *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 143.

saberes construidos a partir de la hibridación de culturas ni se posicionan los saberes europeos como centrales y/o fundantes de la identidad.

Plantear la identidad a partir de la lógica de la alteridad, es oponerse a las posturas que privilegian una cultura sobre otras y, más bien, considerar el valor intrínseco en cada una (lo cual conduce a una perspectiva intercultural). Este posicionamiento resulta relevante para tratar de entender la identidad latinoamericana dentro de un proceso histórico de conflicto en el cual se ha privilegiado la violencia epistemológica, la imposición de saberes y el monoculturalismo. La “latinoamericanidad” es una categoría construida en términos híbridos (africanos, indígenas, europeos, mudéjares, asiáticos, etcétera); sin embargo, se han privilegiado las concepciones eurocéntricas (en lo educativo, lingüístico, cultural), lo que hace necesario repensar la “latinoamericanidad” a partir de una mirada crítica y consciente de la contextura mestiza de la identidad en nuestra América.¹⁵⁸

Los criollos y mestizos negaron su raíz indígena y africana, ello se evidencia, por ejemplo, en el proceso independentista de México y la redacción de los documentos fundacionales de la emancipación española,¹⁵⁹ en los cuales no se hace referencia a la composición pluricultural de la nación emergente, ni a las lenguas, religiones, etcétera. Por el contrario, se afirmó la religión católica (y por extensión la cultura eurocéntrica) como referente único en el país naciente, a pesar de que se reconoce la relación de dominación derivada de la conquista. En su *Manifiesto de creación de un Congreso nacional* Miguel Hidalgo señala: “Ellos [los españoles] no han venido sino por despojarnos de nuestros bienes, por quitarnos

¹⁵⁸ Esta mirada crítica también incluye observar los procesos de aculturación y de subsunción de las tradiciones originarias, al modelo moderno. Es decir, la crítica propuesta deberá iniciar como autocrítica, si se quiere transformar las estructuras del sistema moderno y sus lógicas de dominación-exclusión.

¹⁵⁹ *Sentimientos de la Nación*, de Morelos, 1813, Constitución de Apatzingán, 1814, Constitución mexicana de 1824.

nuestras tierras, por tenernos siempre avasallados bajo de sus pies”.¹⁶⁰ Es decir, se reconoce el proceso de dominación derivado de la colonización de América, y por tanto se proclama la independencia; pero, al mismo tiempo, se sostiene la sumisión epistemológica en términos jerárquicos, excluyentes, diferenciadores, ello es observable incluso en la proclama del grito de dolores: “¡Viva Fernando VII!, ¡Viva la virgen de Guadalupe!”.¹⁶¹

Por tanto, parecería que la independencia da paso a una nueva colonialidad, esta vez interna, lo que hace necesario pensar en una nueva independencia de naturaleza epistemológica.¹⁶²

A pesar de la independencia, la “matriz” colonial siguió rindiendo frutos, el poder cambió de manos, pero el modelo continuó porque el sistema reproductor de las dimensiones de dominación colonial no fue cuestionado, por el contrario, en lo económico se abrazó el extractivismo cosificante del capitalismo; en lo político, la democracia individualista; en lo cultural, el eurocentrismo homogeneizante, etcétera.¹⁶³

A partir del siglo XIX, el nacionalismo postindependentista pretendió afirmar la identidad latinoamericana bajo una sola visión, fundada en los contenidos modernos de la racionalidad ilustrada. Ante la ausencia de una decolonización epistemológica, la identidad latinoamericana quedó subsumida en la inercialidad moderna, al menos hasta la década de 1950, cuando emerge una voz crítica latinoamericana que empieza a plantear la necesidad de pensar Latinoamérica

¹⁶⁰ *Manifiesto de Miguel Hidalgo en el que propone la creación de un Congreso nacional*, Instituto Nacional de Estudios Históricos sobre la Revolución Mexicana, 10 de diciembre de 1810, disponible en <http://www.inerhgm.gob.mx>, consultado el 6 de mayo de 2017.

¹⁶¹ Llama la atención la referencia al rey en voz de un criollo, es decir, un nacido en el continente Americano, liberal e independentista, aunque algunos historiadores, como Carlos Herrejón refieran que tal alusión era más bien una defensa de religión católica frente a las voces secularizantes que reclamaban la separación Iglesia-Estado; citado por Cristina Gómez Álvarez en “El liberalismo en la insurgencia novohispana: de la monarquía constitucional a la república”, *Secuencia*, núm. 89, mayo-agosto 2014, p. 16.

¹⁶² Mignolo, Walter, *La idea de América Latina...*, cit., p. 82.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 112.

desde Latinoamérica, es decir, a partir del reconocimiento de la herida colonial no cerrada desde 1492 y que supuso la aceptación voluntaria de la identidad latinoamericana como categoría dependiente de la cultura eurocéntrica y norteamericana (sistema-mundo-moderno). A partir de la Segunda Guerra Mundial, surgen voces críticas que cuestionan la civilidad eurocéntrica y sus modelos, hasta entonces, idealizados (económicos, políticos, jurídicos, sociales, culturales). Esta crítica aparece en medio de una coyuntura geopolítica que podríamos denominar “catástrofe ecosocial”, que derivó en la movilización cultural, política y social de los años posteriores en las que emergieron tendencias y posicionamientos como: el *boom* latinoamericano, la teología de la liberación, los movimientos sociales hasta llegar a las décadas de 1990 y 2000 con la emergencia de insurrecciones en comunidades indígenas (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y la asunción de partidos de izquierda en los gobiernos de América del Sur (Bolivia, Ecuador, Brasil, Argentina).

La consciencia sobre las catástrofes ecosociales posibilita la reflexión sobre la transformación de la realidad social que, de manera sistemática, ha constituido un ambiente de explotación y marginación dentro del cual las condiciones de vida se encuentran polarizadas hasta extremos que hacen insostenible la vida:

[...] un agricultor mexicano debe invertir 800 dólares para cultivar una hectárea de maíz; sin embargo, al vender la cosecha sólo obtiene entre 400 y 600 dólares. Ocurre que, gracias a la tecnología de punta y los subsidios estatales, Estados Unidos y Canadá inundan el mercado mexicano con maíz barato... [Los agroproductores transnacionales] logran que el maíz sea una materia prima rentable a expensas de una mayor pobreza y un deterioro de las condiciones de vida de los agricultores mexicanos.¹⁶⁴

Frente a estas realidades de explotación generalizada y sistemática en contra de los pueblos del “Sur” (categoría geopolítica más que geográfica), es necesaria una “lógica-otra”, una lógica de la conciencia que afirme la ausencia y

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 120.

promueva la emergencia acciones participativas y solidarias: “La nueva lógica proviene [...] del razonamiento y activismo de quienes supuestamente no tienen razón. Los cambios en la ‘idea de América Latina’ pueden verse en la sociedad política, o sea, el sector activo de la sociedad que no tiene acceso al Estado ni a los mercados, que, por otra parte, lo reprimen y marginan”.¹⁶⁵

Surgen de este modo movimientos encabezados por liderazgos sociales de afrolatinos, indígenas, mujeres, miembros de sectores marginados de la sociedad. Estos Otros, excluidos del concepto de “latinidad occidental” aportan a partir de su “ser exterior”, un ingrediente esencial para entender la identidad latinoamericana a partir del entendimiento de Latinoamérica. Los “Otros” excluidos, conforman un acontecer que no puede ser oculto tras los estereotipos eurocéntricos y, por tanto, su reconocimiento dota de realidad a los horizontes epistemológicos latinoamericanos, más allá de los modelos aspiracionales ficticiamente impuestos.

Con la intención de construir nuevas lógicas que operen a partir de un enfoque de “Exterioridad” y categorías epistemológicas que respondan a las realidades del Sur, aparecen en el horizonte proyectos como Amawtay Wasi “[...] propuesta de Educación Superior Originaria Intercultural y Comunitaria desde la epistemología del Movimiento Indígena del Ecuador para todas las sociedades”,¹⁶⁶ fundada el 4 de diciembre de 2013; Centro Indígena para la formación integral-Universidad de la Tierra Chiapas (1989);¹⁶⁷ o bien, la Universidad Andina Simón Bolívar (1985) constituida por el Parlamento Andino, que integra a Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú.¹⁶⁸ Se trata de esfuerzos intelectuales, académicos pero también ético-epistemológicos que buscan afirmar ideas y conceptos propios, es decir, redefinir las categorías epistemológicas a través de las que se interpreta la

¹⁶⁵ Mignolo, Walter, *La idea de América Latina...*, cit. p. 122 y 123.

¹⁶⁶ “Quiénes somos”, Amawtay Wasi, disponible en <http://www.amawtaywasi.org/quienesomos>, recuperado el 6 de mayo de 2017.

¹⁶⁷ “Sistema Indígena-Intercultural de Aprendizajes y Estudios «Abya Yala»”, disponible en <http://seminarioscideci.org/explicacion-del-proyecto/>, recuperado el 6 de mayo de 2017.

¹⁶⁸ “Historia de la UASB”, disponible en <http://uasb.edu.bo/historia-de-la-uasb/>, recuperado el 6 de mayo de 2017.

realidad, localizando el conocimiento en marcos afines a la existencia y experiencia propia, es pues “una energía y una matriz conceptual de ‘apropiación’, enriquecimiento y potenciación que resultan liberadoras”¹⁶⁹ gracias a la decolonización a que apuntan en términos de la interculturalidad que en sentido amplio se refiere al reclamo de los pueblos (excluidos) para recuperar sus “*derechos epistémicos*, que no son lo mismo que los *derechos culturales*. Los *derechos culturales* son aceptados por el Estado,¹⁷⁰ porque los derechos epistemológicos implican el cuestionamiento de las categorías sobre las que reposa la hegemonía occidental, es decir, cuestionan el proyecto de dominación de la modernidad/colonialidad.

El camino que lleva a pensar la identidad cultural de Latinoamérica desde una perspectiva del “Sur” pasa por la construcción de un horizonte categorial distinto, se trata de la conformación de un núcleo ético-epistemológico que implica *aprender a ser* desde la alteridad (en quechua *runa yachaikuna*); *saber ser* (*shukitak yachaikuna*); y *saber hacer* (*ya chaikuna pura*).¹⁷¹ En el centro de estos ejes de construcción epistemológica se encuentra la comunalidad del poder, la solidaridad, el buen vivir y el amor a la naturaleza, contenidos éticos desvinculados del sistema de creencias que conforma la subjetividad moderna occidental.

Entender la identidad cultural desde la epistemología de Sur permite enderezar una crítica contra la estereotipación eurocéntrica del “ser” latinoamericano homogeneizado ideológicamente. La visión del “Sur” conlleva al reconocimiento de todas las raíces presentes en nuestra América (afrolatinos, indígenas, mestizos); la afirmación de la pluriculturalidad a partir del paradigma de la coexistencia solidaria (interculturalidad) y no desde la convivencia segregacionista.

¹⁶⁹ Mignolo, Walter, *La idea de América Latina...*, cit., p. 134.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 139 y 140.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 144.

2. *Identidad latinoamericana a partir de Latinoamérica*

Preguntar por el significado de la actividad humana de “pensar” es formular un planteamiento filosófico,¹⁷² sin embargo, “también es menester recordar que solamente en el ámbito de la filosofía podemos preguntar acerca de lo que significa interrogar. Esto es, reflexionar en torno de lo que sea la pregunta y el pensar no puede hacerse sin preguntarse y pensar a su vez acerca de lo que la filosofía es”.¹⁷³

Preguntar sobre la forma de pensar la identidad desde el ser latinoamericano, o mejor dicho ‘nuestro-americano’, es una pregunta filosófica. En este trabajo se trata de responder a través del caso singular de Teotitlán del Valle, Oaxaca, no porque sea único sino porque su singularidad muestra todos los casos análogos de una singularidad situada frente a los cánones de la modernidad.

Preguntar sobre lo que significa ser latinoamericano y cómo este modo de ser representa una singularidad ética-estética, es decir, un modo de percibir la subjetividad y su relación con la totalidad en forma distinta a la moderna occidentalizante, es el tema de esta investigación. La cuestión de pensar la relevancia de preguntar sobre un modo de ser, sentir, experimentar, crear, interpretar, diverso al construido dentro de los paradigmas del discurso dominante, es pasar de la conciencia (pensar) a la toma de autoconciencia (en un giro metacognitivo): “preguntando por la pregunta y por el pensar, terminamos preguntando también acerca del sentido de la filosofía hoy. ¿Para qué hacemos filosofía hoy?”.¹⁷⁴

Cuestionarse por el sentido de esta pregunta desde la situacionalidad latinoamericana o desde una de las singularidades latinoamericanas implica trasladar la filosofía al plano de lo concreto real para construir “categorías-otras”, “semánticas-otras”, epistemologías del “Sur”, es decir, pensar sobre las

¹⁷² Bautista Segalés, Juan José, *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*, México, Akal, 2014, p. 75.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 75.

posibilidades de un pensar distinto. En el fondo de estas reflexiones aparece la libertad y el derecho a existir de un modo distinto.

El modo de pensar situado en la alteridad, es decir, esta epistemología/ética del “Sur”, pone en el centro a la vida como principio posibilitador de la coexistencia. Tal perspectiva nos lleva reflexionar en dos direcciones: a) sustituir al individualismo capitalista sostenido en la modernidad como criterio fundante del sistema-mundo, pues a través de este criterio se reproducen catástrofes ecosociales, ambientales y humanas que ponen en riesgo la subsistencia de la vida; b) incorporar “saberes-otros”, marginados del discurso moderno, como fuentes de nuevos paradigmas de relación, construir saberes distintos a través del diálogo intercultural con lo que sea rescatable de la modernidad, por ejemplo, la capacidad de innovación tecnológica, desarrollada desde un enfoque solidario.

Asumir una posición solidaria implica la: “tematización de lo que sea el pensar [...] empezando por situarse en un *locus ilocutionarius* específico y no en un abstracto, esto es, empezar ubicando existencialmente el lugar donde apareció el problema”.¹⁷⁵

En esta problematización “situada”, las lógicas monoculturales y de exclusión de saberes pierden sentido. Más que en categorías universales se piensa en categorías pluriversales (muchos universos posibles) a través de los cuales se reconstruye la totalidad de lo humano en su perspectiva infinita. Se trata de ubicarse en un terreno donde “es posible pensar de otro modo el problema de pensar”.¹⁷⁶

La categoría *singularidad estética* implica un reconocimiento de la diversidad del ser y del existir, lo que representa una afirmación de la vida como contenido de la alteridad; este reconocimiento conduce a la necesidad de reflexionar en torno a las posibilidades de coexistencia de todas las singularidades.

En la epistemología del “Sur” el centro de reflexión deja de ser el “pensar por el pensar” (modelo moderno de reflexión filosófica que se ubica en el plano de la acumulación), sino la reflexión para gestionar las condiciones de reproducción de la vida, es una perspectiva *praxica* pero también *estética* entendida como receptividad

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ *Idem.*

respecto de la realidad “Otra” dentro de la cual todas las subjetividades se encuentran inscritas; se trata de pensar la vida como un *nos-otros*: “[...] cuando decimos la vida de todos, no nos referimos sólo a los seres humanos, sino a todo ser viviente, que es condición de posibilidad de la vida de todo ser humano”.¹⁷⁷

La lógica de la “diferencia colonial” que en el siglo XV justificó la intervención de potencias extranjeras en Abya Yala para “salvarlas de la barbarie”, después se transformó en la lógica de la explotación en función de la cosificación de lo humano y la exclusión en función de racismos, clasismos, machismos, fobias a través de las cuales se afirmó un sólo modo de ser y de existir; lo “Otro” fue sometido a un proceso civilizatorio que se tradujo en el exterminio.

Algunos de los problemas (catástrofes) de la realidad social más graves, desde la fundación de la modernidad, se han centrado en la lógica de la intolerancia, de manifestaciones cada vez más radicales. Pensar que las relaciones intersubjetivas se han construido a partir de esta lógica podría explicarse debido a la mediatización de prejuicios difundidos dentro del sistema mundo moderno que sostiene su dominio a partir de la homogeneización ideológica y la asignación de roles (explotador y explotado), lo que permite la preservación del modelo de vida asimétrico que coloca a las mayorías humanas en condiciones de pobreza y a las minorías en condiciones de opulencia.

Dentro del contexto de gravedad al que se refiere la existencia de brechas económicas y sociales cada vez más pronunciadas, lo más grave es quizá la reproducción interna (horizontal) de los modelos de dominación colonial dentro de los cuales desaparece el sentido de identidad como pertenencia a la totalidad (*nos-otros*), y aparecen dinámicas de dominación-exclusión, reiteradas por facciones de excluidos alineados con la inercia de la dominación.¹⁷⁸

¹⁷⁷ *Idem.*

¹⁷⁸ Estados Unidos de Norte América minimiza y persigue a los migrantes mexicanos, pero, a su vez, el gobierno de México persigue y minimiza a los migrantes centroamericanos. En 2009 fueron encontrados los cadáveres de 72 migrantes en una casa de seguridad de Tamaulipas, hecho recurrente que contrasta con la petición de un gobierno que clama por respeto a los derechos de los migrantes mexicanos, pero es insensible ante la realidad que viven los migrantes que cruzan la

Ante la radicalización de la intolerancia parece imperativo pensar en una “forma-otra” de pensar la realidad y las relaciones intersubjetivas. Esta urgencia justifica la necesidad de observar realidades diversas, contextos de existencia comunitaria que constituyen alternativas frente a los estereotipos impuestos en la modernidad como universalmente válidos.

La intolerancia como catástrofe “ecosocial” extrema se conecta de manera inmediata con la explotación. Aquel que es minimizado, despreciado, invisibilizado, es el primero en ser objeto de las fuerzas coloniales de dominación. Esta realidad debe ser cuestionada a través de la afirmación de los “horizontes históricos y culturales que la modernidad sistemáticamente negó, encubrió, excluyó y empobreció”.¹⁷⁹

Las catástrofes *ecosociales, ecológicas y humanas* ponen de relieve la necesidad de constituir una filosofía de la *Exterioridad* en la que se reflexione desde la ausencia, desde la negación, desde la marginalidad, pero sobre todo desde la inmediatez de lo propio y, a partir de un *locus originario* articular un contrargumento a la lógica hegemónica que hoy coloca al mundo en estado de alerta.¹⁸⁰

Pensar Latinoamérica desde Latinoamérica no es una pretensión particular sino universal, pero en un sentido analógico. Es decir, la realidad de nuestra América es la realidad de los países del Sur, marginados y explotados, primero por los imperios coloniales extranjeros y luego por las elites coloniales internas; el empobrecimiento sistemático los pueblos latinoamericanos ha enriquecido a los capitales planetarios; así, pensar en América Latina es pensar en todas las singularidades de exclusión pero, también, en todas las posibilidades de liberación a partir de la afirmación de una identidad plural pero coincidente.

El análisis de las problemáticas de América Latina a partir de la marginalidad negada, conduce a pensar en paralelo la exclusión y todas las formas de resistencia activa que aparecen en el ejercicio artístico, lingüístico, religioso, etcétera, de la

frontera sur. La novela de Alejandro Hernández da cuenta del fenómeno en *Amarás a dios sobre todas las cosas*, México, Tusquets, 2013.

¹⁷⁹ Bautista Segalés, J., *op. cit.*, p. 81.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 83.

singularidad comunitaria, la cual ha permitido a los pueblos del “Sur” subsistir a pesar de los embates de la modernidad; pensar cómo esas singularidades en resistencia pueden constituir factores de transformación epistémica y ético-estética a escala planetaria, lo cual derivaría en la posibilidad de iniciar una “nueva edad del mundo”.

Pesar nuestra latinoamericanidad desde la situacionalidad propia nos permitirá pensar la realidad fuera del enfoque impuesto por las categorías occidentales. De este cambio de paradigmas emerge el pensamiento crítico situado en la alteridad, a través del cual es posible comenzar a pensar en términos de una dimensión transmoderna.

3. *Cultura popular y transmodernidad*

Pensamiento transmoderno significa pensamiento distinto a la modernidad, no posterior a la modernidad en un sentido de continuidad futura (posmodernidad) sino fuera de los criterios modernos. Se trata de algo nuevo pero que tiene su fundamento en lo previo a lo moderno, es decir, anterior a la imposición de los criterios occidentales.

A partir de la afirmación de todo lo que existe más allá de los criterios occidentales es posible construir un horizonte distinto a la modernidad que incluya los aportes de ésta y los aportes de lo “otro previo”, negado, invisibilizado.

Mediante la afirmación de lo negado (lo ausente del discurso hegemónico) es posible establecer un diálogo entre iguales, es decir, “una comprensión mutua [...] en un plano de total igualdad, donde nadie pretende dominar espiritualmente [epistemológicamente] al otro”.¹⁸¹ Se trata de una interpretación de la realidad en la que lo creado es leído a partir de sus raíces híbridas, en un plano de reconocimiento intercultural; es una forma sensible de relacionarse intersubjetivamente.

¹⁸¹ Richard, Pablo, “Hermenéutica: camino de encuentro con la palabra de Dios” en Hansen, Guillermo (ed.), *Los caminos inexhaustibles de la palabra, homenaje a J. Severino Croatto*, Buenos Aires, ISEDET-Lumen, 2000, p. 540.

El establecimiento de relaciones intersubjetivas de reconocimiento de la alteridad constituye un giro epistemológico que coloca a todas las culturas en un plano de igualdad, aunque no en un sentido homogeneizante, sino reivindicatorio del valor de su singularidad. Este reconocimiento representa un cambio radical frente a la aculturación derivada del proceso de conquista dentro del cual, incluso, la aculturación significó autoanulación de las raíces culturales no-hegemónicas y sobreposición de la cultura europea.

Contra la voluntad hispánica fue naciendo la voluntad criolla, que ya era americana, pero se reconocía europea; del mismo modo, los mestizos, hijos e hijas de dos o más culturas, se encuentran inmersos en una lucha por ser europeos, es decir, “civilizados”, “modernos”, o sea colonizados; si la conquista fue un proceso de dominación religiosa y militar, así como de imposición cultural, lo paradójico es que en el tiempo colonial esa cultura fue introyectada para dar origen a una cultura propia¹⁸² que acepta implícitamente la superioridad cultural del mundo europeo, hecho que se evidencia en la política educativa mexicana, baste mencionar que, pese a la participación de las comunidades indígenas en la lucha independentista y revolucionaria, no es sino hasta el año 2001 cuando se reconoce la composición pluricultural de la nación en la Constitución Política Mexicana y se crea por decreto presidencial la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe.

La aculturación se despliega en diversos momentos, primero la existencia de varias culturas, después la afirmación de superioridad de una sobre otras. Para forzar la imposición se manipulan los contenidos de la cultura no-hegemónica y se les lee a través de las categorías de la ideología dominante para “mostrar” su inferioridad. Lo que no pueda ser homologado a la cultura hegemónica, terminará por ser extirpado a través de diversos mecanismos: la educación, el bombardeo mediático y, en casos extremos, la desaparición física.

Frente a la aculturación que implica extirpación de una cultura para imponer otra, aparece el diálogo intercultural del que es posible que emerja algo nuevo, distinto, capaz de reconocer el valor de lo plural y, a partir de ello, configurar otro

¹⁸² Dussel, Enrique, *Filosofía ética y latinoamericana. De la erótica a la pedagogía de la liberación*, México, Edicol, 1977, Colección Filosofía y liberación latinoamericana 6/III, p. 219.

ethos, en el cual cada cultura pueda contribuir desde sus diversos sentidos de trascendencia:

[...] los conocimientos “tradicionales” constituyen un capital invaluable para los pueblos del México profundo [real en oposición al imaginario-excluyente] y pueden transformarse en recursos para el país en su conjunto, a condición, necesariamente, de que se les reconozca y se admita siquiera la posibilidad de que sean válidos [...] el problema de fondo está en aceptar la vigencia de la otra civilización y abandonar la arrogancia de suponer que una manera de conocer (la propia —o la importada—, la occidental) es la única válida y cierta con la consecuente exclusión y negación de cualquiera otra.¹⁸³

La postura colonial afirma la relevancia prioritaria de la cultura hegemónica para el desarrollo de la cultura popular, pero la postura decolonial reconoce el peso significativo que la cultura popular incorpora en la construcción de la identidad dentro de contextos plurales como el mexicano. Aparecen en este horizonte las categorías de interculturalidad, reconocimiento y solidaridad en oposición a la intolerancia, los cánones excluyentes de occidente y su lógica de clasificación. Se trata de recuperar “la cultura popular, nacida desde la exterioridad del sistema”¹⁸⁴ porque, desde esa exterioridad aporta elementos significativos para la comprensión del ser (mexicano y latinoamericano), a pesar de que “se la ignora, se la niega y se la considera analfabeta”.¹⁸⁵

A partir de la perspectiva occidental, a los artesanos se les desconoce, los saberes tradicionales son minimizados, las concepciones éticas y religiosas son tachadas de ingenuas, su *simbología no es comprendida*, por tanto, no es estudiada ni considerada, ni se dialoga con ella. Una perspectiva transmoderna afirma la cultura popular en sus distintos niveles: “el arte popular, la música popular, la

¹⁸³ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Grijabo-Conaculta, 1990, p. 225 y 226.

¹⁸⁴ Dussel, E., *Filosofía ética y latinoamericana*, cit., p. 220.

¹⁸⁵ *Idem*.

tradición y los símbolos”¹⁸⁶ porque en la cultura popular están dados todos los elementos, sincréticamente confundidos de una identidad híbrida como la latinoamericana.

Pensar la identidad cultural latinoamericana es pensar en la cultura popular que existe, crea, se transmite y evoluciona al margen de los estereotipos modernos, a pesar de ellos o incluso a su lado. Afirmar la cultura popular como una singularidad estética decolonial se traduce en un contraargumento respecto de la exclusión, a través del cual se posiciona que: “la cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor”.¹⁸⁷ Incontaminado de estereotipos excluyentes, irradiativo en tanto que generador y de resistencia debido a sus posibilidades de afirmación de un modo de existir situado en la alteridad.

Hablar de la cultura en contextos pluriculturales y mestizos como el caso de México, implica reconocer que: a) existían muchas culturas antes del mestizaje; b) el mestizaje fue —en el caso de Latinoamérica— resultado de un proceso colonial; c) derivado del proceso colonial exterior emergió un proceso de colonialidad interior dentro del cual se reprodujeron los modelos de exclusión y rechazo de la cultura anterior a la colonia, pero al mismo tiempo, se viven los efectos del mestizaje cultural de manera intensa a través de la experiencia popular (musical, gastronómica, festiva, lingüística, etcétera).

Es decir, el choque cultural produjo tres escenarios, el primero de ellos referente a las culturas originarias que priorizan en la experiencia vital cotidiana los contenidos pre-coloniales, aunque estos también se vean influenciados por la cultura europea (principalmente española) a través de las tradiciones religiosas. El segundo escenario se identifica en el ámbito de la afirmación de la cultura europea como cultura de “mayor” prestigio (en términos “académicos”, “civilizatorios”, “desarrollistas”), aunque se reconoce la existencia de la tradición popular como parte de un folclorismo “anticuario”. El tercer escenario se refiere al reconocimiento de la cultura como un acontecer híbrido que pese a su origen violento constituye la

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 222.

realidad mestiza de nuestra identidad, en este tercer estadio la interculturalidad aparece como una realidad vital, dialogante, dinámica.

El primer momento de reconocimiento de la identidad como realidad mestiza es una afirmación, es decir, reconocer en su singularidad significativa el valor de las culturas previas a la colonización, o sea, reconocer la *diversidad interna* a partir de la cual existe la *unidad básica de la cultura propia*, fundamento de identidad a partir del *nosotros*;¹⁸⁸ y, en consecuencia, la desarticulación del discurso eurocéntrico como discurso universalista en el que se subsume inercialmente la representación occidentalizada de la subjetividad latinoamericana. Desmontar el discurso homogeneizante de la realidad a través del reconocimiento de las singularidades que perciben el mundo y las relaciones intersubjetivas en modo distinto, permite recuperar las *potencialidades creativas* de los pueblos tradicionalmente despreciados, anulados e ignorados.¹⁸⁹

II. TEOTITLÁN DEL VALLE: LA FAMILIA COMO EXPRESIÓN DE LA SINGULARIDAD

1. Singularidad estética

Parecería sorprendente el hecho de que hayan pasado más de cuatro siglos desde la conquista para que se reconociera constitucionalmente la realidad nacional pluricultural;¹⁹⁰ pero quizá la sorpresa no sea tanta si se considera el escenario epistemológico de dominación dentro del cual se ha sostenido la priorización de la cultura europea.¹⁹¹

¹⁸⁸ Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza, 1991, p. 10.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁹⁰ Considerando el año de conquista (1521) y el de la reforma (2001) del artículo 2º de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en el contexto de los “esfuerzos” del gobierno federal (en la administración de Vicente Fox) para atender los reclamos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y, en general, de los integrantes del Congreso Nacional Indígena.

¹⁹¹ Bonfil Batalla, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, *cit.*, p. 14.

Desde el inicio de la conquista en 1492, los pueblos indígenas han tratado de ser homogenizados por la fuerza al modelo “civilizatorio” occidental, a partir de esta intención, se les ha excluido, marginado, silenciado e incluso exterminado. No es extraño que luego de ocho años de insurrección (de 1994 a 2001) y más de cuatro siglos de invisibilización, el reclamo de los pueblos fuera la falta de atención y la reivindicación de sus derechos a existir según sus propias construcciones identitarias.¹⁹²

Aquel 2001 se trataba de dialogar para afirmar el derecho a existir en la singularidad de cada cultura, es decir, de existir a partir de la particularidad plural que conjunta todas las voces y reconoce en cada una su significatividad.¹⁹³

Por un lado, el reconocimiento de esa pluralidad cultural y, por el otro, de la parte mestiza de la identidad, son los elementos que aparecen en juego para establecer el diálogo intercultural dentro del cual no se trata de vencer, de humillar o suplantar, se trata de aprestar los oídos, las sensibilidades, las afectividades, es decir, se trata de disponer la subjetividad en el ánimo de una lógica distinta, ya no anclada en la tarea de demostrar quién es primitivo y quién civilizado, sino *ético-estética*,¹⁹⁴ es decir, en términos de receptividad, sensibilidad, responsabilidad

¹⁹² Después del proceso de pacificación, derivado del conflicto armado en Chiapas, la comandanta Esther señaló durante su intervención ante la LVIII Legislatura de la Cámara de Diputados: “Por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La palabra que trae, esta nuestra voz, es un clamor; pero nuestra palabra es de respeto para esta tribuna y para todas y todos los que nos escuchan. No recibirán de nosotros ni un insulto ni una grosería [...] La palabra que traemos es verdadera. No venimos a humillar a nadie. No venimos a vencer a nadie. No venimos a suplantar a nadie. No venimos a legislar. Venimos a que nos escuchen, a escucharlos. Venimos a dialogar”. *Reunión de trabajo de las comisiones unidas de Puntos Constitucionales y Asuntos Indígenas de la Cámara De Diputados del H. Congreso de la Unión, con delegados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Congreso Nacional Indígena, México, Comisión de Asuntos Indígenas, LVIII Legislatura 28 de marzo 2001, disponible en <http://www.diputados.gob.mx/comisiones/asunindi/reunezln.pdf>.*

¹⁹³ Se utiliza el término significatividad para hacer referencia a las cualidades de la cultura inmersas en un proceso de conformación.

¹⁹⁴ Guattari, F., *op. cit.*, p. 23 y ss.

respecto de la *otredad* que también es constitutiva de lo propio, de lo que configura el “nos-otros”.

Podría pensarse que singularidad implica exclusividad y que referir a la singularidad de un pueblo hace alusión a sus características únicas e irrepetibles, sin embargo, en este trabajo se emplea el término más bien en un sentido afirmativo de la *Exterioridad*, es decir, de todo aquello que se encuentra al margen del discurso hegemónico, y que dentro de su situacionalidad resulta fecundo para replantear el mundo a través de perspectivas distintas, sensibilidades diversas, necesidades-otras.

El reconocimiento de la singularidad exterior no pretende ser ocasión para la polarización, sino para el diálogo, el intercambio, la solidaridad. En palabras de Bonfil Batalla, esta aproximación sensible podría entenderse como:

[...] reconocer la existencia de una multitud de culturas concretas, forjadas por historias particulares, que presentan una gran diversidad entre sí (como entre los pueblos que las aportan) y que reclaman su legitimidad y su derecho a un futuro propio (un reclamo al que no es posible cerrar los oídos); y de reconocer, al mismo tiempo, la existencia de una trama mundial de intereses y fuerzas que entran en contacto con todos los pueblos y vinculan sus culturas.¹⁹⁵

Si se reconoce que México, tanto como Latinoamérica, está integrado por una composición pluricultural, y que precisamente en esa condición plural se construye la identidad de la sociedad, sería relevante desarrollar atmósferas en las que “la diversidad tenga cauces legítimos para florecer”,¹⁹⁶ es decir, florecer en términos de co-existencia reconocida, o sea: existencia común que parte del reconocimiento mutuo. Esta investigación tiene por objetivo reflexionar sobre la singularidad desde la experiencia vital de Teotitlán del Valle Oaxaca, para pensar a partir de su situacionalidad como vitalidad singular, lo cual refuerza la idea de construir puentes de comunicación entre las diversas realidades presentes en una

¹⁹⁵ Bonfil Batalla, G., *Pensar nuestra cultura...*, *cit.* p. 15.

¹⁹⁶ *Ibidem.* p. 16.

nación pluricultural que, no obstante, parece anular la concepción de lo diverso en el discurso institucional del Estado.

2. Identificación de la singularidad en Teotitlán del Valle

Teotitlán, originalmente escrito Teocaltítlān, en su versión náhuatl¹⁹⁷ lleva por significado “tierra entre dioses”, “casa junto a los dioses”, “lugar donde se comunican los dioses”;¹⁹⁸ según sus raíces etimológicas *teotl*, *calli* y *titlan*.

Esta comunidad se encuentra ubicada en la región de Valles Centrales de Oaxaca, geográficamente colinda al norte con Santa Catarina Lachatao y Santa Catarina Ixtepec; al sur con San Jerónimo Tlacoahuaya y San Francisco Lachigoló; al oeste con Santa María el Tule, Tlaxitac de Cabrera y Santo Domingo Tomaltepec, al este con Villa Días Ordaz.¹⁹⁹

Según datos de del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, en el año 2010 Teotitlán estaba poblado por 5,638 habitantes, el número de años de escolaridad, en promedio, era de 6.3, es decir, en su mayoría la población contaba con estudios de primaria; sin embargo, el 13% de la población

¹⁹⁷ En zapoteco la voz es Xaagua: “La traducción al español de la manera en cómo la gente de Teotitlán y de habla zapoteca se refiere al pueblo varía por la pronunciación, pues el zapoteco es una lengua tonal [...] No hay una traducción precisa al español, la gente lo traduce como «bajo el cerro», «bajo la peña» o «bajo la piedra». Prudencio Núñez, Andrea, *Tapetes Zapotecos: práctica textil en Teotitlán del Valle, Oaxaca*, tesis para obtener el grado de Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, Esquivel Bustamente, Miguel Ángel (asesor), México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2014, p. 11.

¹⁹⁸ *Teotl*: dios, *teotl* +: sapientísimo [“ihquin teotl yyollo”: sabio en excesiva manera]; *tecalli*: casa de bóveda; *titlan nahuatilli*: mensaje, *titlan necuil*: mensajero que envía a otro en su lugar y se queda en él. Véase Marc Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, Manríquez, Javier (colab.), León-Portilla, Miguel (prol.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2014.

¹⁹⁹ *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos. Teotitlán del Valle, Oaxaca*, México, Inegi, 2005, disponible en <http://www.inegi.org.mx>, consultado el 19 de mayo de 2017.

fue identificada como analfabeta,²⁰⁰ dato que parece coincidir con dos hechos importantes: a) la escasa oferta académica, la localidad sólo cuenta con tres primarias, una secundaria y un bachillerato; b) las condiciones económicas, del total de la población, el 82% se ubica en algún rango de pobreza (de ese porcentaje, el 29% del total se ubica en pobreza extrema).

Estas cifras son un dato que revela brevemente las condiciones de marginalidad que persisten en la actualidad, tanto en Teotitlán²⁰¹ como en la mayoría de las localidades del país, las cuales, desde luego, no corresponden al México imaginario, configurado a partir de la mirada euronorteamericana de “civilidad”, “desarrollo”, “progreso”. El problema es sistémico, pero, pese a ello, los pueblos florecen, su cultura crea, la identidad se afirma desde una “Exterioridad” que se niega a desaparecer. En el contexto de marginalidad, las preguntas filosóficas se transforman en preguntas de vida o muerte: cómo no morir, cómo no diluirse en el sistema que se despliega de múltiples modos para homogeneizar, y en ese sentido, anular la diversidad. Al mismo tiempo, la pregunta se vuelve una interrogante de subsistencia, cómo conservar el patrimonio de la memoria histórica y la identidad cultural, dialogando con la realidad moderna, es decir, cómo oponerse al sistema de anulación estando dentro del sistema de anulación.

Algunos rasgos característicos de Teotitlán del Valle le posicionan como un estado marginado, al menos a partir de la lectura del estudio de 2010 realizado por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. En medio de

²⁰⁰ Debe señalarse que el criterio para establecer esta condición es el dominio de competencias lingüística (escritura y lectura) en español, hecho que llama la atención si se considera el reconocimiento de la nación mexicana como una nación pluricultural.

²⁰¹ Aunque, debe señalarse que Teotitlán, como muchas comunidades de Oaxaca y el país, presenta condiciones multidimensionales de polarización que hacen coincidir, dentro de las circunstancias de la marginalidad, segmentos de radicalización y segmentos de atenuación a propósito de flujo económico de las remesas, el acaparamiento comercial de algunos talleres de familias tejedoras, cacicazgos políticos, etcétera. Véase Ruiz Balzola, Andrea, “Construyendo Teotitlán: migrantes, gringos y etnógrafos, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 9, núm. 1, enero-abril 2014, pp. 67 y ss.

esta marginalidad,²⁰² la pregunta sobre la preservación de la identidad y la resistencia frente a la aculturación se vuelve relevante, *¿cómo ser sin dejar de ser?*, *¿cómo existir desde lo que es propio de la identidad?* El planteamiento no es menor, si se considera que la pérdida de la identidad tiene un sentido específico dentro de la lógica moderna: la reafirmación de los procesos de explotación y depauperación que sumergen a unos en condiciones de exclusión y colocan a otros en posición de dominación.

La homogenización facilita la renuncia en aras de alcanzar los parámetros “modernos” de desarrollo que promete la “civilidad”. Se pide la renuncia a las lenguas, a las tierras, a la cultura, a cambio se ofrece la idea de “progreso”, en cuyo seno se enderezan niveles cada vez más profundos de dependencia, condicionamiento regido por el consumismo irracional que conduce a la extinción de la vida que, en este contexto, pierde relevancia frente al valor del dinero. Este es el caso de los coras desplazados en la Sierra Madre Occidental, pues sus tierras resultan valiosas tanto para grupos de narcotraficantes como para empresas extractoras de metales;²⁰³ lo mismo podría decirse en Oaxaca respecto de los pobladores de San José del Progreso;²⁰⁴ o de San Luis Potosí y Zacatecas, cuyos yacimientos de litio serán extraídos a costa del impacto ambiental, pues en el ideario

²⁰² En el presente trabajo la marginalidad se identifica con la categoría de *Exterioridad* en oposición a los criterios del desarrollismo moderno.

²⁰³ “Cientos de familias wixárikas, coras y tepehuanas que habitan en la Mesa de El Nayar y parte de la Sierra Madre Occidental, que comparten Durango, Nayarit y Zacatecas, están siendo obligadas a dejar casas y tierras por el acoso permanente del crimen organizado, que los obliga a sembrar y cosechar amapola para producir goma de opio, denunció Abelino Ramos Parra, líder indígena”. Valadez Rodríguez, Alfredo, “Expulsa el narco a indígenas de Durango, Nayarit y Zacatecas”, *La Jornada*, México, 22 de julio de 2010.

²⁰⁴ “Desde la imposición de un proyecto minero de la empresa canadiense Fortuna Silver Mines en la comunidad de San José del Progreso, Oaxaca, han ocurrido de forma sistemática diversas violaciones a las garantías básicas de los pobladores de la región, sobre todo el derecho a la vida, a la libre determinación y a tener un medio ambiente sano, afirmaron integrantes de diversas organizaciones sociales”. Camacho Servín, Fernando, “Denuncian a minera canadiense por violar derechos en San José del Progreso, Oaxaca”, *La Jornada*, México, 13 de marzo de 2014.

moderno adquiere mayor relieve la construcción de celulares, tabletas y dispositivos electrónicos que la conservación del agua y la tierra de cultivo.²⁰⁵

El estado de asedio que se vive en las comunidades indígenas para promover la pérdida de la identidad, es decir, el sentido de pertenencia, y facilitar los procesos de dominación-explotación, permite analizar la manera como, desde la marginalidad, se produce la resistencia.

A partir de un estudio etnográfico realizado en 2012, Andrea Ruiz Avazola²⁰⁶ identifica dentro de la comunidad de Teotitlán algunos elementos que permiten leer el proceso de resistencia en medio del escenario moderno *capitalista*:

En el mes de mayo, nada más llegar a Teotitlán y antes de poder comentar mis “intenciones” como antropóloga, Pedro me llevó a la estancia de la casa donde tienen alrededor de siete telares y me mostró el tapete que en ese momento estaba tejiendo. Se trataba de un tapete con un diseño africano que vendería por unos 12.000 pesos a una mayorista norteamericana que posee una galería de tapetes y otras artesanías en Taos, Nuevo México (Estados Unidos). Pedro tiene un catálogo en el que aparecen los diseños que les van solicitando desde Nuevo México: predominan los diseños navajos, pero también hay diseños de Saltillo, África y diversos modelos de alfombras que nosotros denominaríamos persas. Pedro trabaja desde hace ya 20 años para una de las líneas de venta de esta mayorista conocida como Line of the Spirit. Además de trabajar el tapete se encarga, como administrador, de un grupo de alrededor de 10 *familias* tejedoras: dirige y controla la correcta ejecución de los diseños, los plazos de entrega y los envíos a Taos desde

²⁰⁵ “[...] estudios realizados con decenas de muestras de minerales permiten prever que México será uno de los principales productores de litio. Los especialistas realizaron más de 300 perforaciones y tomaron muestras de los yacimientos de los salares de San Luis Potosí y Zacatecas, y descubrieron que las expectativas son mejores que hace seis meses [...]”. Valadez Rodríguez, Alfredo, “Comercializarán empresarios españoles el litio mexicano, anuncia Martín Sutti”, *La Jornada*, México, 8 de junio de 2010.

²⁰⁶ Ruiz Balzola, Andrea, “Construyendo Teotitlán: Migrantes, gringos y etnógrafos”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, México, vol. 9, núm. 1, enero-abril, 2014.

la ciudad de Oaxaca, las necesidades de material de las *familias*, etcétera²⁰⁷ [las cursivas son añadidas].

Ante la necesidad de subsistencia, la incorporación al modelo capitalista de producción según las demandas del mercado parece inevitable, los símbolos tradicionales (montañas, estrellas, ojos de Dios, grecas, árboles de vida, etcétera) son sustituidos para ingresar en el contexto de expectativas internacionales. ¿Esta estrategia supone la pérdida de la identidad cultural? En el presente trabajo se responde negativamente, pues el dialogo con las exigencias del sistema de mercado resulta indispensable para garantizar la subsistencia (económica, alimentaria, material); no hay pérdida identitaria pues ésta no se encuentra en el producto sino en la concepción en torno al producto, idea que aparece en el subtexto de las entrevistas realizadas para la presente investigación en Teotitlán del Valle, Oaxaca.²⁰⁸

Esta concepción distinta (situada en la alteridad), más allá de los símbolos recuperados en los productos textiles o en la fabricación de nuevos productos (no sólo tapetes, ahora se elaboran bolsos, morrales, carteras, etcétera) conserva su sentido identitario opuesto a la inercia colonial, en el sentido comunitario de producción, en la relevancia de los lazos familiares formados a partir de la transmisión de saberes, en el sentido de pertenencia respecto de la memoria

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 55 y 56.

²⁰⁸ Para la realización de la presente tesis se realizó una práctica de campo en la comunidad de Teotitlán del Valle Oaxaca con la intención de observar algunos rasgos referentes a la percepción identitaria de la población. Se entrevistó a hombres y mujeres relacionados con el arte y el tejido, el objetivo era obtener una muestra de la autorepresentación identitaria (a partir de la producción artística-artesanal de textiles) y su significación dentro de la construcción de *identidad comunitaria*, la cual —se sostiene como hipótesis de investigación— es un símbolo de resistencia frente a la colonialidad, dada la significatividad que adquiere, opuesta a las concepciones modernas (de producción, construcción de las relaciones intersubjetivas, concepción de lo artístico-artesanal) con las que coexisten sus pobladores. Los detalles y resultados de la práctica de campo se presentarán en la siguiente sección.

histórica y social que se entiende en función de la historia generacional;²⁰⁹ elementos ajenos a la concepción capitalista moderna, fincada exclusivamente en la idea de producción para asegurar el aumento de la tasa de ganancia y capacidad de consumo. En contrapartida a la visión moderna capitalista, cuyo centro es la individualidad, el modelo de producción artístico-artesanal de Teotitlán pone en el centro el concepto de *familia*, no sólo en términos de construcción del sentido de pertenencia y de producción sino, incluso, en términos de comercialización e internacionalización. Sobre el tema de internacionalización aparece otra característica de Teotitlán (como la de muchas comunidades Oaxaqueñas y del país), es decir, la afluencia migratoria que deriva en el amplio intercambio de cultural entre Estados Unidos y la población;²¹⁰ la creación de redes basadas en el parentesco y en el origen comunitario, dan movimiento al mercado de tapetes y, al mismo tiempo, preservan el sentido de identidad en la extensa comunidad oaxaqueña que vive en Estados Unidos, sobre todo, en el estado de California.²¹¹

A pesar de que es posible reconocer en el modelo de producción de los talleres de Teotitlán un modo situado en la alteridad respecto a las relaciones sociales y económicas, al menos al interior de las familias que constituyen el taller; es necesario referir que las relaciones entre los talleres e incluso entre otras comunidades también productoras (como Santa Anna, San Miguel y Díaz Ordaz), se manifiestan los fenómenos de competencia y polarización, tanto social como económica. En este sentido podría inferirse que la razón consiste en los niveles de penetración de la idealidad moderna, de la cual es difícil sustraerse sin la construcción de una conciencia crítica que permita reformular la concepción de lo social desde una epistemología no occidentalizada.

²⁰⁹ Para los artesanos de la comunidad resulta relevante la identificación del taller con el nombre familiar, fundado por los mayores (abuelos, bisabuelos, etcétera). Conservar el nombre es conservar la memoria, la tradición, el recuerdo de los ancestros a quienes se venera y en cuyo recuerdo se finca el sentido de pertenencia identitaria.

²¹⁰ No obstante, la importante exposición de la comunidad de Teotitlán (y otras comunidades Oaxaqueñas) al mundo norteamericano, a través los parientes emigrantes, la identidad se preserva en torno a los símbolos culturales y las tradiciones, vivos gracias a los estrechos vínculos familiares.

²¹¹ Véase Ruiz Balzola, Andrea, *op. cit.*, p. 57.

Sin conciencia crítica que posibilite la reconfiguración del núcleo ético-mítico del ideario social se corre el riesgo de que el individualismo unipersonal sea sustituido por una especie de individualismo familiar, reproductor de las relaciones de dominación-explotación propias del sistema mundo moderno. Cobra en este punto relevancia la reflexión en torno a la adquisición de conciencia solidaria para la construcción de una posible respuesta a la pregunta ¿cómo pensar Latinoamérica desde Latinoamérica?, o ¿la exterioridad desde la exterioridad?, sin que los integrantes de esa exterioridad se conviertan en replicadores de la exclusión occidental.²¹²

Plantear la realidad social, cultural y política de una comunidad no es fácil, tampoco lo es delinear los rasgos de Teotitlán, si se considera su ubicación en el contexto migratorio, de inestabilidad política,²¹³ la inercia capitalista reflejada en procesos asimétricos de producción para el mercado internacional (sobre todo norteamericano y español), el encarecimiento de materias primas, la configuración de un estatus comercial de “marca” (*ethnic label*), a partir del cual lo importante es, para ciertas casas y acaparadores, vender la imagen aunque se comercialicen imitaciones, etcétera.²¹⁴

La identidad aparece como una categoría difusa alrededor de la cual es importante reflexionar, pues sobre ella se construye la manera de ser, de pensarse y de interactuar en el mundo.²¹⁵ En esta investigación se trata de posicionar la idea

²¹² *Ibidem*, p. 61.

²¹³ Sobre todo, a partir del 2006 con los movimientos de oposición protagonizados por la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca contra la administración del gobernador Ulises Ruiz.

²¹⁴ Ruiz Balzola, Andrea, *op. cit.*, p. 62 y ss.

²¹⁵ El *mundo* constituye un ecosistema social de significados que determinan las “actitudes concretas [del ser] frente a la vida”. Estas actitudes concretas frente a la vida son, por un lado, categorías epistemológicas, a través de las cuales se interpreta el ser y el ser dentro del mundo; pero también las actitudes que se traducen en acciones de relación intersubjetiva, de ahí el sentido ético del núcleo. La referencia de núcleo ético-mítico (*noyau éthico-mythique*) de la que se retoma esta idea aparece en Ricoeur, Paul, “Civilización universal y culturas nacionales”, *Ética y cultura*, trad. de M. Mauricio Prelooker, Buenos Aires, Prometeo Libros-Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

de que, pese a la influencia del sistema mundo moderno, existen comunidades, como Teotitlán, en las que emergen símbolos identitarios de cuyo contenido es posible observar modos de ser y relacionarse distintos a los propuestos dentro del núcleo epistemológico del sistema occidental. Afirmar estos modos de ser y relacionarse desde el reconocimiento de la alteridad permiten pensar en una “nueva edad” en la que todos los mundos sean posibles en el ámbito de la solidaridad y la afirmación de la vida común, sin embargo, este posicionamiento debe observarse con sus matices, a la luz de la adquisición de conciencia crítica y frente a los procesos de reproducción de la colonialidad interna.

Para estudiar la problemática de la significatividad de lo singular a partir de la estética de lo diverso se ha planteado el caso paradigmático de Teotitlán, lo cual implica considerar el debate entre arte y artesanía. Esta distinción ejemplifica el discurso de la diferencia colonial sobre la que se construye el modelo “civilizatorio” de la modernidad: lo europeo es “arte”, lo indígena es “artesanía”. Sin embargo, más allá de las caracterizaciones en función de criterios excluyentes, se propone pensar la relevancia de las creaciones estéticas como símbolos que manifiestan la concepción de un modo de ser y estar en el mundo, lo cual permite observar a las creaciones de los pueblos como parte de un proceso desarrollado dentro de un *ethos* determinado, más que como un resultado: “[...] es posible dejar a un lado la discusión conceptual (si son artesanías, arte o arte popular) y acercarse a los tapetes observando en ellos una forma histórica concreta. Es decir, un objeto resultado de un proceso histórico y cultural, inmerso en un mercado, resultado también de una tradición y proceso artesanal”.²¹⁶

A continuación, se presentan los detalles del trabajo de campo realizados en diciembre de 2016, en la comunidad de Teotitlán del Valle, Oaxaca. De esta inmersión de campo fue posible desprender algunas reflexiones en torno al sentido identitario derivado de la confección de tapetes, pero más allá de los tapetes mismos, es decir, como lo señala Prudencio Núñez, en el contexto de su proceso.

²¹⁶ Prudencio Núñez, Andrea, *op. cit.*, p. 20.

3. Teotitlán del Valle: una breve inmersión

A. Trabajo de campo: Metodología

Durante diciembre de 2016 se realizó una práctica de campo en Teotitlán del Valle Oaxaca, con el objetivo de conversar con los artesanos de la comunidad y observar su relación con el proceso creativo-productivo de tejido de tapetes,²¹⁷ para aproximar la investigación a la forma de vida suscitada en esa comunidad, la cual se consideró, como hipótesis de partida, existía y construía su imaginario identitario fuera de las lógicas de la modernidad occidentalizada.²¹⁸

B. Síntesis de las entrevistas realizadas

a. *Entrevista realizada a la familia Montaña, tejedores de Teotitlán del Valle Oaxaca. 16 de diciembre de 2017: Pedro Montaña Lorenzo (padre), Carina Santiago Bautista (madre), Pedro Diego Montaña Santiago (hijo)*

El Taller Montaña ubicado en Teotitlán del Valle es resultado de una tradición que ya cuenta con tres generaciones de historia. Fundado por el padre del señor Pedro y continuado por él y su familia.

La tradición textil en Teotitlán es milenaria —comenta el maestro Pedro— su origen se remonta a épocas precedentes a la llegada de los dominicos y colonizadores españoles. La maestra Carina señala que, en un inicio, los

²¹⁷ Para la realización de la práctica de campo fue fundamental la colaboración de las maestras Carmen López Echeverría y Elizabeth Virginia Ruiz Cruz, así como la del licenciado Francisco Jesús Fuentes Vázquez, tanto en la identificación de informantes como en la recolección de imágenes.

²¹⁸ En lógica de la dominación moderna todas las formas de creación estética “validadas” por las academias, son ecos de las tendencias euro-norteamericanas, lo cual constituye un ejemplo del proceso de dominación colonial. *Cfr.* Introducción de Sarte al libro *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon.

pobladores originarios tejían en telar de cintura, éste era un rol exclusivo de las mujeres, pero con la presencia de españoles, se comenzó a utilizar el telar de pedal, el cual es empleado hoy de igual manera por hombres que por mujeres.

Los niños empiezan el aprendizaje de las técnicas de tejido muy temprano, a los 8 o 9 años, inician con la práctica del conteo de hilos utilizando una silla colocada boca abajo, en ella enredan los hilos de lana y empiezan a contar. En el tejido todo es contar; así, los y las tejedoras desarrollan habilidad para la matemática, la combinación de colores y el diseño de figuras. Refiere la maestra Carina que, cuando Diego era aún un niño se inquietaba con facilidad en la escuela, las clases le aburrían y parecía estar siempre distraído. La maestra de primaria, en la ciudad de Oaxaca, le dijo que el niño tenía problemas de aprendizaje, que era necesario llevarlo al médico para que le diera alguna pastilla y ponerlo a hacer actividades físicas para que desgastara el exceso de energía. Carina y Pedro resolvieron que, lo que había que hacer era iniciar al niño de lleno en las actividades del oficio familiar. En efecto, Diego era inquieto, “tendría en ese momento diez años de edad, y desde recién nacido tuvo muchos estímulos creativos”. Aprendía con gran facilidad y lo conveniente era animar su desarrollo antes que limitarlo mediante medicinas —consideraron los padres—.

El taller de los Montaño es grande, luego de tres generaciones la firma de la familia ha adquirido prestigio, ellos exponen y venden en Arizona, Los Ángeles y Barcelona. El señor Pedro nos muestra algunas de sus creaciones que penden de los altos techos de la casa-taller-galería. El maestro Pedro comenta que el proceso de creación de las piezas es básicamente el mismo, al menos en su taller, que usaba su padre. Se emplean hilos de lana teñidos con grana cochinilla y tinturas elaboradas a base de extractos de plantas y flores, que se mezclan y se van reduciendo con agua, aunque ahora también se emplean con algunos componentes químicos para fijar el color. Los hilos se tiñen y se exponen al sol, luego se cardan para ser combinados en el telar de pedal (figuras 1 a 3 del anexo).

Los Montaño tratan de conservar la técnica tradicional en la medida de lo posible, pero frente a las necesidades de alta producción, ahora compran la lana en la ciudad de Hidalgo y sólo ciertas piezas son elaboradas con lana que ellos mismos

producen con los animales de su casa (figuras 4 y 5 del anexo). También contratan la mano de obra de otros tejedores, del mismo pueblo o de pueblos vecinos. Sin embargo, este proceso de producción es costoso, las piezas culminadas alcanzan precios altos, según las dimensiones del tapete. Talleres más pequeños se ven forzados a recurrir a tintes artificiales y a hilos que no necesariamente son de lana.

Una de las características distintivas del taller Montaña —señala el maestro Pedro— es que ha innovado en las composiciones de colores, ahora utiliza hilos brillantes de tonos contrastantes, pero, inicialmente, los tonos empleados eran cafés, cobrizos, ocre, rojos fríos (figuras 6 y 7 del anexo). El maestro Pedro se ha ido adaptando a las exigencias del mercado, aunque ha procurado preservar las formas y las grecas tradicionales, las cuales están vinculadas a las concepciones ancestrales de los habitantes respecto de la vida en el pueblo: en las grecas y figuras tradicionales se representa la naturaleza, la agricultura, la sexualidad como origen cosmogónico, la relación del ser humano con lo divino, etcétera.

Uno de los diseños tradicionales es el de la cadena de montañas; sobre ellas aparece, una franja de cruces que representan una lluvia de estrellas (figura 8 del anexo). Se aprecia en los diseños el vínculo entre el pueblo y la naturaleza rodeada de montañas; en la tradición popular se reconoce a la vida como dependiente de la naturaleza (lluvia, agua, aire, sol, alimento), el ser humano se entiende como parte de un universo al que se agradece las condiciones que ofrece para hacer posible la vida; a cambio, se le rinde tributo.

Otro diseño es conocido como “El ojo de Dios”; se trata de un diamante con un cuadrángulo en el centro, la alusión es clara la existencia de un ser trascendente siempre vigilante, siempre presente, pero, comenta el maestro Pedro, existe otra lectura, es la representación de Dios, centro de universo y, al mismo tiempo, ombligo a través del cual la madre alimenta al hijo, la madre es la tierra y los hijos son los seres humanos. Este ojo divino es también un óvulo de fecundidad, por eso se rodea de flechas que disparan semillas. Las semillas apuntan al ojo y el ojo expelle frutos, la relación es bidireccional alrededor de este Dios que también es Diosa. El ser humano, la vida en general, está divinizada, de este modo la relación con la totalidad del universo se vuelve sagrada (figura 9 del anexo). El lazo de unidad con “el todo”

se representa en una de las figuras más recurrentes en la simbología de los tapetes tradicionales, se trata de la escalera del eterno retorno. Símbolo de tres escalones simétricos que representan la niñez, la madurez y la vejez, seguidos de un escalón más largo que representa la transición de la vida a la muerte; de este escalón se despliega un brazo que regresa al origen, el principio de un renacimiento que permite iniciar de nuevo, aprender de nuevo, buscar la trascendencia. La greca está acompañada por el ojo de Dios (figuras 10 y 11 del anexo).

Diego, el más joven de los tejedores de la familia Montaña, es universitario, estudia Negocios Internacionales, ya no habla la lengua de sus padres, el zapoteco, como tampoco lo hacen la mayoría de los jóvenes de la comunidad. Sin embargo, sigue las tradiciones familiares, está interesado en dar vida al arte del tejido a través de nuevas interpretaciones, sus diseños no son tradicionales, él juega con los colores, el degradado; sus representaciones son abstractas, y aunque siguen evocando a la naturaleza, ahora se inspiran en otras fuentes. Uno de sus diseños se titula *Coral y arrecife*, la creación es la reinterpretación de un atardecer en las playas de Puerto Escondido: “vi la imagen en la cuenta de Instagram de una amiga y de inmediato quise reproducirla en el telar”. Se trata de una pieza con colores degradados que van del café al rojo quemado, pasando por el pétalo de rosa. Otra de sus creaciones se inspira en un cuadro de Joan Manuel Miro. El joven artista sostiene que nada es para siempre, “es necesario acercarse a otras fuentes y dialogar”, el arte del tejido —considera— cambiará en cuanto a los símbolos y significados que registra, lo relevante es el diálogo, acercarse a lo diverso para reconocer nuevas direcciones, al final del día, lo importante es el proceso alrededor de la tradición, el valor está en lo que no se ve en las piezas, pero se siente al interior de la comunidad (figuras 12 y 13 del anexo). Diego plantea que es necesario adaptarse para sobrevivir, adaptarse al entorno, adaptarse al presente. Esa adaptación, sin embargo, no se pelea con el sentido trascendental de la tradición que se materializa en la unión familiar: “Mi círculo de vida está completo [...] alrededor del arte se construye una visión de ser, existir en el ahora, es un no negarse a las posibilidades de convivir, de ser humano, de dialogar”.

La actividad del tejido es parte de la tradición y el centro del sustento económico, pero, en última instancia, lo relevante no es la reproducción de símbolos ni las posibilidades de mercantilización del objeto sino el proceso de creación alrededor del cual se tejen estrechos lazos familiares y de convivencia a través de los cuales se construye el sentido de identidad original vinculada a la estructura familiar, en primer término, y luego a la identidad comunitaria.

b. 17 de diciembre de 2017. Silvia Jeessel López Echeverría. Artista plástica oaxaqueña. Egresada de la Escuela de Bellas Artes de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca. Oaxaca de Juárez, Oaxaca

Sobre el debate entre artistas y artesanos, y respecto a la posible lectura inferiorizante del concepto “artesano” frente al concepto “artista”, comenta Silvia que “no existen distinciones degradantes entre las categorías de artesano/artesanía y artesano/arte”. Ambas son distintas, apuntan a significaciones diferentes. Los artesanos crean a partir de concepciones colectivas que son reconocidas y asumidas en cada creación. Las piezas que se construyen recuperan procesos o símbolos relevantes en el imaginario colectivo; cada creación, si bien puede poseer rasgos característicos del autor, recupera elementos tradicionales o técnicas ancestrales. En este sentido, se aprecia una conexión directa con la herencia cultural de la comunidad a la que se pertenece.

El arte y los artistas, se desenvuelven en un escenario distinto, “el diálogo no es con la tradición —o no necesariamente— sino con la interioridad”. En el arte se expresa el ser del artista de manera prioritaria, aunque siempre existan elementos que conectan con el contexto originario de pertenencia. Sin embargo, el proceso creativo del artista permite vincularse o desvincularse libremente de la tradición y dialogar de manera flexible con otras tradiciones, mezclarlas o recrearlas a partir del impulso creativo personal.

Silvia Jeessel López Echeverría es una artista adscrita a la corriente figurativa surrealista —según nos compartió—, en su obra es posible leer la influencia de

autoras como Remedios Varo o Leonora Carrington. Sus pinturas o creaciones de arte-objeto aparecen protagonizados por personajes fantásticos y escenarios oníricos, sin embargo, la relación con lo oaxaqueño se hace presente de un modo distinto, en la combinación de colores, en los materiales empleados, o en las técnicas aplicadas, aunque esto no necesariamente aparezca como algo evidente, es un “ser” implícito (figura 14 y 15).

En el contexto del arte, se aprecia una tendencia actual a la revaloración de lo tradicional como paradigma de lo estético —comenta Silvia—, a partir de ello, los diseños, símbolos y técnicas son recuperados como una marca comercializable en el contexto del arte mundial, “la moda hoy es hacer arte étnico”, esto permite vender, obtener patrocinios y becas, etcétera. Existe interés gubernamental de impulsar el arte étnico y las artesanías como marca publicitaria, así que se produce una inversión, los artistas que no están insertos en esta tendencia son excluidos. El sentido de lo estético adquiere una noción mercantilizada e incluso, la tradición queda relativizada frente a la necesidad de vender la imagen de exotismo indígena construida en el imaginario internacional. La mercantilización produce como resultado la destrucción de la identidad estética individual.

Es importante reconocer el valor de la tradición estética en las creaciones y procesos artesanales, en tanto se entienda su sentido identitario y cultural, lo contrario equivaldría a instrumentalizar su valor y minimizar su significado. Por otra parte, es importante reconocer en el proceso artístico la necesidad de dialogar con las tendencias para crear a partir de la libertad estética de cada autor. La identidad artística y el ejercicio de la libertad creativa no entran en conflicto con la tradición en los procesos artesanales del arte popular o colectivo, son simplemente ámbitos distintos.

No obstante —refiere la artista— debe señalarse que, en la academia, en el contexto universitario, es posible observar el centralismo euro-norteamericano, especialmente tratándose del tema de la enseñanza de la Historia del Arte, en la cual se estudia a Europa como referente estético, prácticamente exclusivo, “a lo largo de la universidad, solamente un profesor, por cierto, de origen japonés, se preocupó por estudiar el arte desde la perspectiva mesoamericana”.

Tratándose de la enseñanza de técnicas, la artista considera que no se aprecia la hegemonía eurocéntrica-norteamericana, porque las técnicas finalmente son objetivas, vinculadas a la idea de la proporción, el uso de materiales y herramientas específicas. Sin embargo, reconoce que no se estudian técnicas tradicionales ni la aplicación específica de materiales y concepciones estéticas propias de la tradición originaria oaxaqueña o mesoamericana. Lo cual implica que las categorías y referentes a partir de las que se lee, se interpreta y se crea están prioritariamente determinadas por criterios occidentales.

c. 17 de mayo de 2017. Janet Chávez, maestra de zapoteco, artesana tejedora y lingüista originaria de Teotitlán del Valle, Oaxaca

Comenta Janet que en una entrevista realizada por la Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, preguntan a un artesano, “¿usted, lo que hace es arte, artesanía?, ¿usted se considera artista?, el creador responde: «no, yo soy artesano»”. Para él ser artesano es mucho más que ser un artista —señala Janet— porque en lo que se crea está presente la historia de una comunidad, de una cultura.

Es como lo que ocurre en Teotitlán del Valle, está tan cerca del centro de Oaxaca y, sin embargo, “es otro mundo, un universo, es como otro país, eso aparece reflejado en las piezas que se crean por los artesanos”. Muchos identifican lo que es Oaxaca por signos mercantilizados como la Guelaguetza, a partir de ello tiene una visión folclórica de Oaxaca, las creaciones de los artesanos, la cultura en general, pero el sentido que posee cada pieza de telar, cada baile, cada alebrije, sólo se sabe qué es cuando se vive en un lugar, cuando se tiene la perspectiva desde la pertenencia y el sentido de identidad propio.

Se utilizan los símbolos de la identidad como ganchos publicitarios o productos de mercadeo en un estado que vive eminentemente del turismo, pero, a partir de esta mercantilización, se les desapropia del sentido cultural con que la comunidad dota a esos símbolos a partir de su relación cotidiana con ellos. El ejemplo se puede apreciar en el uso de los trajes tradicionales, en cuyos grabados y procesos de elaboración está entretejido un sistema de lazos familiares y sociales,

sin embargo, en la actualidad, en medio del *boom* de la ropa étnica — mercadológicamente denominada *etno fashion*— las prendas se utilizan casi como disfraces para aparentar diversidad, manejo de conductas progresistas o alternativas, etcétera, pero sin un contexto que permita emprender un acercamiento real al significado, al esfuerzo de los artesanos en el proceso de producción, a la realidad que se vive en cada comunidad —en muchos casos realidades de marginación—. Ante la portación folclorista de los trajes tradicionales, lo mismo da ir vestido de juchiteca (Oaxaca), que de zinacantanteca (Chiapas), el caso es verse “típico” para un evento determinado. Falta el conocimiento de qué es, por qué es, de dónde es, no se trata portar simplemente por “moda”.

La maestra Janet refiere que un día una amiga suya portaba su traje de mazateca y le gritaron: “se te perdió la Guelaguetza”, como si en la comunidad sólo se utilizara el traje en la Guelaguetza o la Guelaguetza fuera el motivo de origen de traje tradicional y no al revés, la fiesta se apropió de los símbolos para relativizarlos y venderlos como productos turísticos.

En qué medida esto trae implícito una serie de valores discriminatorios: “te puedes vestir étnico, pero sólo en ciertas fechas y para ciertas celebraciones, fuera de ello, si lo haces, eres motivo de burla”. En otra ocasión, una compañera que pretendía aplicar para un programa de doctorado —continúa la artesana— requería certificar el dominio de dos idiomas, cuando intentó hacer valer el zapoteco como una de sus lenguas de dominio, la institución universitaria rechazó su candidatura, sólo eran válidas lenguas occidentales.

Janet comenta que, en otra ocasión, un colega realizó un experimento. Trató de aplicar en una convocatoria promovida por el Conacyt, presentó su proyecto escrito en mixe. El proyecto fue rechazado. Llama la atención porque la convocatoria no especificaba el idioma en que debería presentarse el proyecto y porque México es un país pluricultural, en el que la diversidad lingüística está reconocida por el Estado, sin embargo, la exclusión se hizo presente.

Siempre hay distinciones que reflejan este proceso de discriminación, de marginación y de sobreposición de lo occidental frente a lo “tradicional”. Este manejo se advierte de manera cotidiana en las expresiones de las personas en la calle o en

las políticas públicas. Por ejemplo, el premio Nacional de Ciencias y Artes que entrega el gobierno federal de México distingue entre dos categorías relacionadas a la creación estética: por un lado, las bellas artes y por el otro, las artes y las tradiciones populares.

En materia de lenguas —apunta la Janet— sería importante mencionar cómo, después de la conquista, el 60% de la población hablaba lenguas originarias. Fue con motivo de las políticas reformistas postrevolucionarias que las elites gobernantes, bajo el discurso nacionalista, inmerso en el positivismo europeo, impulsaron proyectos educativos anuladores de la diversidad lingüística.

Con las políticas de homogeneización emergió un sentimiento de desvalorización de las lenguas originarias, de pronto hablarlas era símbolo de rezago. Los padres dejaron de enseñar a los hijos y los nietos quedaron privados del conocimiento, “bastan dos o tres generaciones para que una lengua se extinga, cuando se deja de ejercitar la lengua en lo cotidiano de la vida familiar”.

Es en la cotidianidad donde se adquiere la lengua, al igual que la tradición. El telar, la elaboración de tapetes, la creación de piezas es algo que se adquiere naturalmente por inmersión, por la simple pertenencia a la familia.

La lengua representa la cultura y la cultura se hace presente en las creaciones artísticas, pero no siempre se piensa en los contenidos culturales y lingüísticos cuando se crea en el telar, especialmente pensando en el trabajo que realizan actualmente los jóvenes tejedores. El diseño en el tapete no es lo importante, no es lo que materializa la identidad de la comunidad, “la identidad está en los lazos, en las relaciones que se desprenden de la vida, de la convivencia dentro de la casa, la familia, la comunidad”.

El tema del diseño es también determinado por las exigencias del mercado. Al artesano le interesa comercializar sus productos, lo que se vende con facilidad es recuperado reiteradamente en los patrones de los tapetes. Para algunos ser tejedor es una fuente de ingreso y para otros es la posibilidad de generar una pieza de valor estético, no siempre ser tejedor implica ser artista, no siempre ser artista

implica ser comerciante.²¹⁹ Existen tejedores que están casados con los patrones de Mitla, las grecas, la tradición, etcétera; pero también están los que se arriesgan y tratan de buscar nuevas fuentes de inspiración. Lo relevante no está en el producto, sino en lo que se vive, lo que se aprende, las relaciones construidas en lo cotidiano, dentro de la comunidad.

C. Singularidad estética en el territorio existencia de Teotitlán del Valle

Lo que hace singular a Teotitlán es lo mismo que podría decirse respecto de todas las otras comunidades originarias que, desde su existencia, afirman un modo de ser y de estar en el mundo, distinto al modo inercial impuesto por la perspectiva de la modernidad occidental. Si este modo de ser y de estar constituye una afirmación consciente de la existencia, podrá utilizarse como argumento para iniciar la desarticulación epistemológica eurocéntrica que históricamente ha construido la idea de “civilización”.

Existen modos de ser y existir distintos a las pautas marcadas por el occidente, el reconocimiento de esta singularidad original es también la posibilidad de afirmar la dignidad del Otro, el excluido del discurso institucional, y por tanto sujeto a la “invisibilización” y a la extinción.²²⁰

La idea de singularidad que se presenta no está referida a una concepción exclusiva sino a una realidad existente en múltiples espacios pero que, en cada

²¹⁹ “Existen quienes se dedican meramente al comercio, a la producción o al ofrecimiento de un producto turístico. Algunos sólo presentan una portada para desarrollar una estrategia de marketing. No es que esté mal, es sólo una realidad que no puede ocultarse”; acotación de la entrevistada al concluir el encuentro.

²²⁰ Al respecto Dussel señala: “Todo comienza por una afirmación. La negación de la negación es el segundo momento. ¿Cómo podría negarse el desprecio de lo propio sino iniciando el camino con el autodescubrimiento del propio valor? Afirmación de una “identidad” procesual y reactiva ante la misma Modernidad. Las culturas poscoloniales deben efectivamente decolonizarse, pero para ello deben comenzar por autovalorarse”. Cfr. Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015, p. 285. Véase un desarrollo de la misma idea desde la perspectiva cultural en *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México, UACM, 2015.

caso, ha sido negada o inferiorizada. Este trabajo se refiere a Teotitlán del Valle Oaxaca como uno de los tantos casos de pluralidad divergente respecto a la visión “uni-versal” construida a partir la modernidad “euronorteamericana”.

En qué consiste específicamente la singularidad de Teotitlán: en un modo de ser y de existir distinto, configurado a partir de un eje gravitatorio singular, que no coloca, o al menos no como centro fundamental, al individuo, sino a la *familia*. Esto constituye un rasgo distintivo trascendente respecto de la perspectiva occidental moderna.

Se hace alusión a la idea de singularidad estética para referir a la posibilidad creativa derivada de la experiencia sensible frente a la naturaleza y al mundo social.

Teotitlán —*Teoti* como se refieren a ella sus habitantes— es una comunidad de artesanos dedicados al tejido de tapetes. Debe decirse que esta población goza de características particulares y contrastantes.

La particularidad sociocultural de Teotitlán, la cual motivó su selección en la investigación, es su contacto con diversas culturas al interior del Estado y al exterior del país. Los principales compradores de sus productos son galerías norteamericanas (de Arizona y Los Ángeles) y de Europa (principalmente Barcelona). Esta vinculación dialogante con otras realidades ha generado ciertas modificaciones en los procesos de producción e incluso en las temáticas que se abordan dentro de los tejidos (tradicionalmente configurados en torno a los símbolos del ojo de dios, las estrellas, las montañas, la semilla de la vida, el diamante zapoteco, etcétera), actualmente se recuperan símbolos o detalles de piezas artísticas europeas (Miró, Matisse, etcétera) o bien, impresiones sobre la naturaleza o la vida cotidiana, en ocasiones retomadas de las redes sociales.

Lo anterior no demerita la idea de identidad singular debido a que ésta, contrariamente a lo que pudiera pensarse desde una visión moderna, no se encuentra en el producto sino en el proceso y en el contexto.

Si en la modernidad eurocéntrica aparece la moda como una necesidad de responder a las tendencias impuestas por el mercado de consumo instantáneo y efímero, en la tradición artesanal de Teotitlán lo que aparece como antecedente de la creación estética, e incluso comercial, es la tradición, la cual responde a la

herencia cultural, familiar y comunitaria. No se trata de cambiar para estar en la moda sino de permanecer para afirmar la tradición familiar, aunque sea innegable el peso económico de la tradición para la subsistencia de la comunidad.

En la actualidad han surgido nuevos diseños, perspectivas e intereses, a pesar de ello se conserva el elemento esencial de la tradición, es decir, la producción en comunidad, dentro de la cual la relación familiar ocupa un papel relevante. Sin contenido familiar la transmisión de saberes y el producto mismo carecería de sentido, tanto en términos de producción como en términos de comercialización; el nombre de la familia es considerado una pieza clave para la venta, pero, más allá de tal circunstancia, la concepción familiar es fundamental para la conformación del sentido de pertenencia.

La idea de pertenencia a la comunidad es signo distintivo respecto de la producción artística, la cual no obedece a la tendencia del mercado, al menos no de una manera prioritaria, sino, en todo caso, a la experiencia en comunidad, ello es especialmente claro si se piensa en el modelo de producción dentro del cual todos los miembros de la familia se involucran.

La producción artesanal no se construye en términos de vanguardia, sino en términos de tradición, aunque la tradición no esté exenta de la innovación creativa. Actualmente las artesanías, por ejemplo, los tapetes de Teotitlán, han adquirido un estatus que les posiciona como producto con alto valor dentro del mercado. Las razones de este hecho pueden ser varias, entre otras, el surgimiento de lo étnico como producto en moda, explotable por la industria turística internacional. Sin embargo, a pesar esta realidad, las posibilidades de exposición de los tapetes de Teotitlán del Valle en el mercado internacional han producido como efecto: a) la configuración de un modelo económico posibilitador de la supervivencia de la comunidad (la cual conserva en la unidad familiar el centro de la concepción identitaria); y b) la continuación de la tradición artesanal, este hecho es relevante ya que no sucede en todos los casos, por ejemplo, la tradición de la creación de figuras de barro rojo de San Marcos Tlapacoya, Oaxaca, es un caso diametralmente distinto, empujado a la desaparición, entre otras cosas, por el fenómeno de la

emigración, los índices de marginalización de la población y la inexistencia de un mercado internacional o nacional de consumo amplio.

Otro elemento a destacar es que los procesos de occidentalización y asedio a la identidad originaria aparecen de manera clara a través de políticas públicas gubernamentales, por ejemplo, a través del tratamiento fetichizado de la cultura popular para instrumentalizarla como producto publicitario, y políticas académicas, mediante la invisibilización dentro de planes y programas de estudio, puede mencionarse el caso de los estudios universitarios de “bellas artes”, los cuales son desarrollados a partir de enfoques eurocéntricos, mientras que las perspectivas indígenas o afromexicanas, son relegadas o anuladas. Frente a estas realidades de invisibilización, el trabajo de exposición es fundamental: a través de arte, el cine, las exposiciones colectivas, la recuperación de la memoria y literatura oral, etcétera, en este sentido, el trabajo multi e inter y transdisciplinario de filósofos, antropólogos, sociólogos, trabajadores sociales, economistas, etcétera es fundamental, pienso que es tiempo de que la academia salga de las aulas y la filosofía contribuya a la reflexión tanto como a la construcción práctica de nuevas formas de relación y representación de la realidad.

CONCLUSIONES

La adaptación al medio no sólo obedece a relaciones causales biológicas, sino a formas de organización simbólica. Esta característica impacta la totalidad de la vida humana, constituye un elemento indispensable para entender las dimensiones de la realidad en sus múltiples manifestaciones, determinadas en función de los sistemas simbólicos en los que se desenvuelvan las subjetividades (colectivas e individuales). El ser humano no actúa por instinto, su pensamiento y actuación está mediado por un sistema simbólico de representaciones y configuraciones de la realidad, como señala Cassirer, el ser humano “ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana”.²²¹

En el presente trabajo se expusieron, por un lado, las características de la red simbólica urdida dentro del sistema (denominado por Guattari) Capitalismo Mundial Integrado (CMI) y que a lo largo de la investigación se vinculó con la idea de ‘modernidad occidentalizada’. Ahora bien, la crítica que se formuló se enderezó en el sentido de que el horizonte simbólico del sistema capitalista, identificado con la modernidad occidentalizaste, es fundamentalmente un modelo de dominación que excluye todos los modelos diversos al propuesto en la modernidad (bien sean económicos, culturales, epistémicos, etcétera), lo cual constituye una afectación al desarrollo de la vida humana en términos de la libertad y la expresión de la existencia en su más amplia pluralidad, se trata pues de una catástrofe ecosocial y mental. Social en el sentido de que la homogenización estandariza las conductas y las relaciones intersubjetivas para alinearlas a un modelo único de expresión, funcional al sistema de producción hegemónico (CMI); es, por otra parte, una catástrofe en términos del desarrollo de la psique en cuanto que los modelos de

²²¹ Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1967, p. 26.

dominación son introyectados y reproducidos por los sujetos (individuos) que reciben los efectos de la dominación.

Ante la pregunta: ¿cómo oponer resistencia a la estandarización identitaria cultural para garantizar la reproducción de la vida en su sentido plural? Se ha respondido que a través del reconocimiento de universos simbólicos diversos en los que se configuran mitos propios, logos propios, saberes propios, epistemologías y representaciones que, fuera del 'modelo dominante' constituyen sistemas de gran valor en tanto que posibilitan la conformación de relaciones y modos de vida alternativos, en los que la vida en su expresión más amplia y plural aparece como el centro de toda interpretación teórica y acción performativa. En el territorio del reconocimiento de lo diverso es posible concebir un sentido de identidad configurado fuera de la lógica de dominación centro y periferia, pues se trata de un territorio existencial abierto en el que la exclusión y la explotación quedan neutralizadas dadas las características de apertura del sistema, se trata pues de un territorio de "recomposición" de las praxis humanas en los dominios más variados, pero también de resignificación, reconstrucción, recreación, a esto le hemos denominado: singularidad estética, es decir, reconocimiento de los territorios físicos y epistémicos de producción más allá del canon dominante aunque, en ocasiones, la afirmación identitaria implique también la transculturación y neoculturación de valores simbólicos, Fernando Ortiz señala que la transculturación conlleva: "la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desaculturación", pero, además, "la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*",²²² o sea, la configuración de nuevos universos simbólicos.

¿Esta reagenciación simbólica y recomposición significativa implican la pérdida de la identidad de un pueblo o son un mecanismo de resistencia frente a la homogenización? En el presente trabajo se sostuvo lo segundo, los procesos de reagenciación simbólica y de recomposición significativa no implican la pérdida de la identidad cultural, sino su singularización creativa (ético-estética), lo cual puede

²²² Ortiz, Fernando, *op. cit.*, p. 103.

apreciarse en el caso de Teotitlán del Valle, en el que los procesos de creación y desarrollo de proyectos no implican la anulación identitaria ni la homogenización cultural.

Podría decirse que, en el caso de Teotitlán, el concepto de desarrollo está vinculado al proceso de transformación social, sustentado por la capacidad comunitaria para construir el futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de la experiencia histórica, los recursos reales y potenciales de la cultura propia, de acuerdo con un proyecto que se defina según los “propios valores y aspiraciones”.²²³ Esta ‘definición propia’ es el elemento que permite la construcción de un territorio existencial en el que es posible la afirmación de lo diverso en diálogo con los valores dominantes de la modernidad.

Es decir, si el desarrollo de los pueblos a partir de un enfoque ‘étnico’ está pensado en términos de lo que la propia comunidad defina —según su experiencia histórica, sus valores y aspiraciones—, entonces, la identidad aparece como el contenido simbólico de toda proyección para el desarrollo. La identidad constituye, en este sentido, un derecho no sólo para afirmar la existencia a partir de la singularidad, sino para proyectar la vida en términos de las necesidades particulares de cada comunidad y en función de sus propios horizontes de sentido.

El reconocimiento de las necesidades de la comunidad como el eje de partida para la proyección del desarrollo identitario, no necesariamente constituye un divorcio o aislamiento respecto de las sociedades ‘occidentales-modernas’, pero sí implica una reconfiguración significativa de las relaciones subjetivas en las que la inferiorización o uniformación cultural no tienen cabida, pues en la idea de la diferenciación/inferiorización se anula el derecho a ser y existir fuera del canon de ‘globalización homogénea’.²²⁴

Teotitlán del Valle es un ejemplo de la afirmación de la identidad, pero, al mismo tiempo, de apropiación simbólica de algunos elementos culturales del

²²³ Bonfil Batalla citado por Palenzuela Chamorro, Pablo, “Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa”, *Iconos. Revista de ciencias sociales*, Quito, núm. 33, enero de 2009, p. 137.

²²⁴ Boaventura de Sousa Santos citado por Palenzuela Chamorro, Pablo, p. 128.

exterior de la comunidad que permiten establecer un puente entre la cultura externa y la interna. Este puente podría identificarse simbólicamente en diversos elementos, quizá uno de los más relevantes es la *familia*, que aparece como espacio de conservación y dinamización de la identidad cultural. Quizá podría señalarse que la familia es el componente de la ‘identidad étnica’ a través del cual se detona “la capacidad de crear cultura con recursos internos e incorporando recursos externos dentro de la matriz cultural básica del grupo”.²²⁵

En el caso de estudio, la praxis cotidiana muestra cómo la comunidad se resiste a adoptar modelos de producción capitalista o, en todo caso, reconstituyendo algunos elementos de la producción capitalista. Por ejemplo, en Teotitlán del Valle no se produce a escala industrial, como lo demandaría la modernidad capitalista, sino a través de métodos tradicionales que ponen en el centro el vínculo familiar. Este elemento constituye un factor crítico que controvierte el formato del CMI de producción asumido como modelo “único” viable para el “desarrollo” de las “civilizaciones”; pues, a partir de otras lógicas productivas, Teotitlán del Valle ha impulsado el desarrollo del pueblo, su subsistencia económica y la reproducción de sus valores culturales tradicionales.

Teotitlán del Valle no es una comunidad aislada y reactiva frente a las perspectivas culturales occidentales. Los jóvenes, por señalar un ejemplo, plantean formatos nuevos (creativos, productivos, de socialización, etcétera) que apuntan al diálogo entre saberes originarios y occidentales modernos, para crear a partir de ellos, pero desde una perspectiva propia. De este modo, surgen nuevas simbologías y modalidades de expresión en los tejidos e incluso, la forma en que se comercializan, exponen y posicionan en el mercado de arte internacional.

En el curso del tiempo la tradición de Teotitlán del Valle se ha modificado, desde la incorporación del telar de pedal hasta la inclusión de símbolos distintos y referentes creativos diversos; sin embargo, en lo fundamental, la tradición continúa dando cohesión a la sociedad y siendo ejemplo de un modo *otro* de ser, producir, relacionarse; lo cual constituye una manera de existir que evidencia la posibilidad

²²⁵ Rodrigo Montoya citado por Palenzuela Chamorro, Pablo, *ibidem*, p. 135.

de *otras* posibilidades fuera de la inercia del 'modelo dominante de valor'. La transmisión de la tradición, la cohesión social y la preservación de la identidad no sería posible sin un elemento clave: la familia.

La familia aparece como una estructura de solidaridad organizada y un mínimo territorial de existencia en el que los valores culturales se afirman, reproducen y transforman. La singularidad estética de Teotitlán del Valle, como territorio de reagenciación y reconfiguración significativa, no podría explicarse sin la posición simbólica central de la familia en la formación de relaciones sociales, así como su papel dentro de la reproducción de la identidad cultural, así, en la familia, entendida como eje central organizativo de la vida cotidiana, se halla el sentido de la singularidad estética de Teotitlán.

La singularidad estética se entiende como la re-creación de 'un modo-otro de ser', de existir, de estar en relación con el mundo; este 'modo-otro' constituye un horizonte de sentido distinto del previsto en la modernidad occidentalizante, se trata de una forma de percibir, representar y representarse desde enfoques solidarios de pertenencia comunitaria.

Lo singular aparece en estos términos no como *exclusivo* y menos aún como *único*, sino como aquello que desde la pluralidad resulta distinto, es decir, opuesto a los valores dominantes en los que se inserta la centralidad homogenizante occidental. Lo singular florece desde su condición subalterna como lo distinto respecto de las afirmaciones sostenidas en la centralidad. Se trata de lo distinto que, al afirmarse conscientemente como contenido identitario, emerge en términos de resistencia frente al discurso de exclusión y, por tanto, se convierte en liberador, pero al mismo tiempo, dialogante y, por tanto, productor de nuevas perspectivas del mundo, nuevas categorías creadas fuera de la dinámica de dominación-imposición.

La singularidad estética emerge como un proceso de sensibilidad, solidaridad y disposición para el diálogo. Lo que permite conservar la tradición y desde ella, explorar nuevos universos. Teotitlán del Valle es una comunidad, como muchas otras, que conserva sus tradiciones y vive en constante interacción con las perspectivas incorporadas a partir del fenómeno migratorio, turístico,

mediático, etcétera. Sin embargo, en el fondo, preserva su identidad a partir un eje referencial que cohesiona la estructura social, cultural y económica: la familia, entendida como un territorio de vitalización de la existencia.

ANEXO



FIGURA 1. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Plantas y metate en que se trituran las hojas para obtener los tintes.



FIGURA 2. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Hilos de lana utilizados para el tejido de tapetes. El azul se ha incorporado en los tejidos contemporáneos.



FIGURA 3. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Rueca en que se enhebran los hilos antes de ser teñidos.



FIGURA 4. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Lana producida en el taller Montaña para la fabricación de piezas especiales.



FIGURA 5. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Lana producida en el taller Montaña, al fondo se aprecian bolsas fabricadas con la técnica de los tapetes.

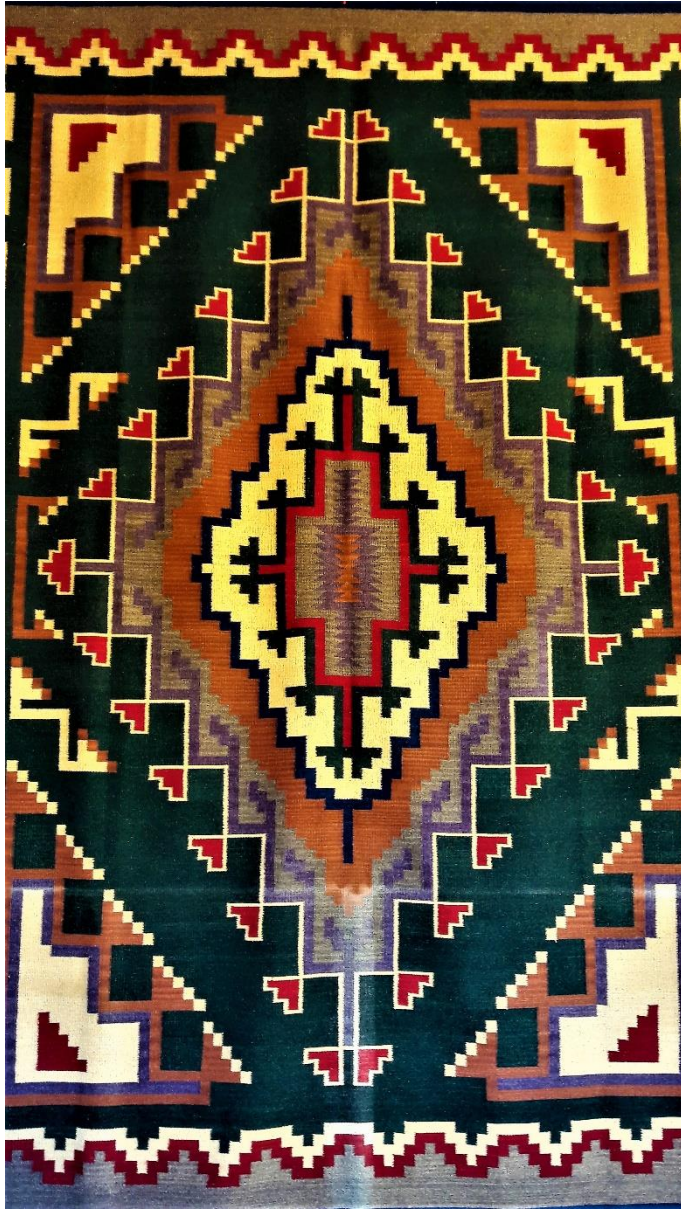


FIGURA 6. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Tapete tejido a la usanza tradicional: colores ocre, rojo, café. El diseño es el del ojo de Dios.

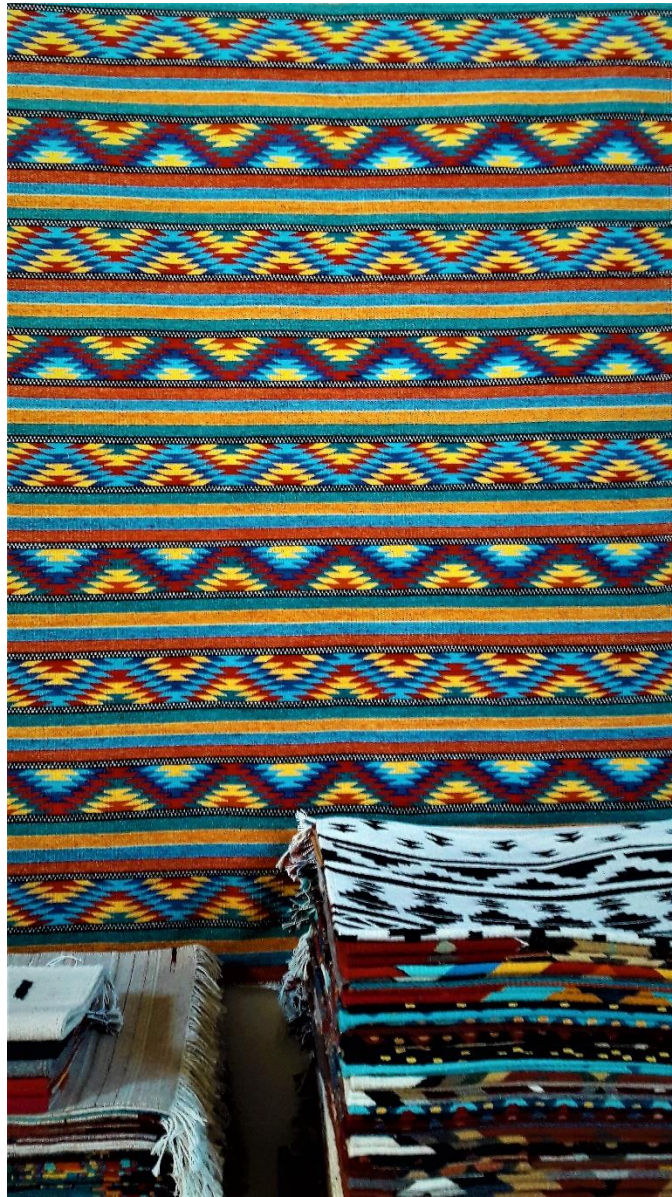


FIGURA 7. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Tapete modernizado con colores vivos: azul cian, rojo vivo, etcétera. El símbolo representado es el de las montañas.



FIGURA 8. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Al fondo un tapete con la representación de la lluvia de estrellas y la secuencia de montañas. En primer plano, una canasta de hilos aún sin teñir, junto a ella, el metate impregnado de polvo de grana cochinilla, insecto reproducido en el nopal, de él se extraen los colores carmín, magenta, rojos y cobrizos.

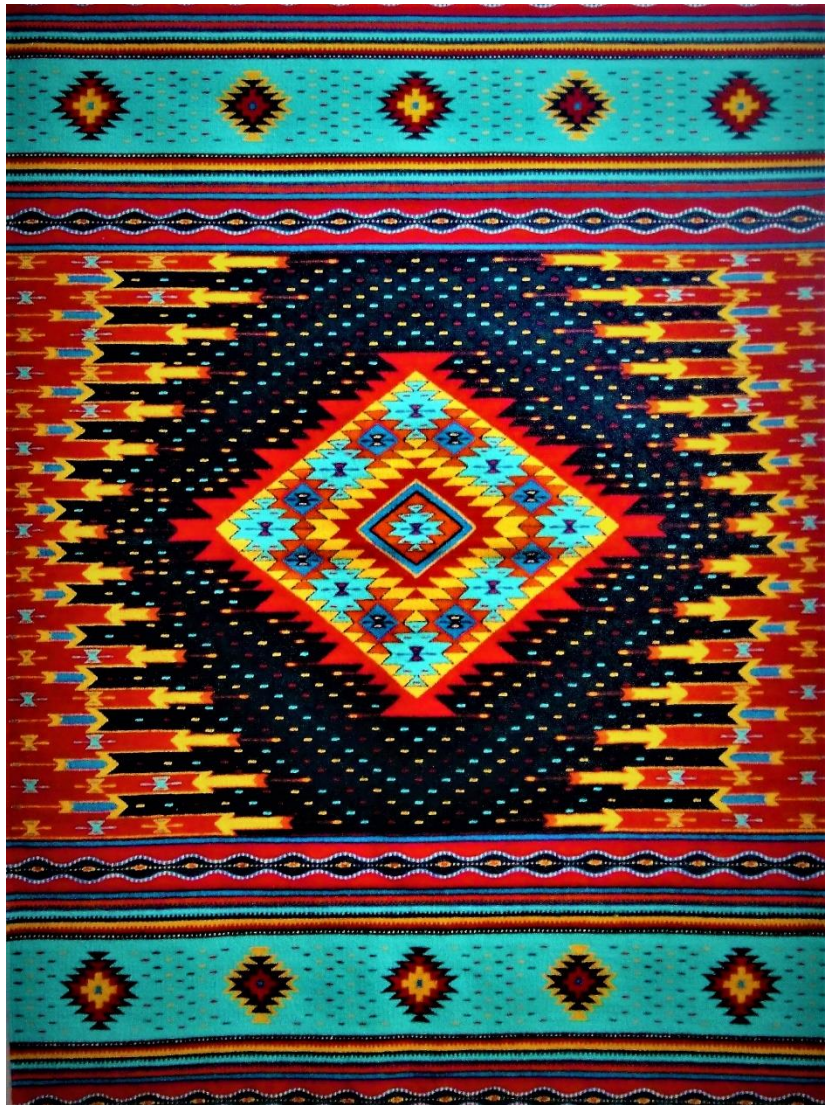


FIGURA 9. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Tapete modernizado con colores vivos. Representación del ojo de Dios.



FIGURA 10. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Representación de las etapas de la vida. Estas grecas son tradicionales en la simbología de los templos de Mitla.



FIGURA 11. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Diego Montaña presenta el significado de las grecas y su relación con el mito del renacimiento y el eterno retorno en la tradición zapoteca.



FIGURA 12. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Perspectiva de tapetes. Versiones contemporáneas en cuanto a su diseño, simbología y colores. Los últimos dos tapetes de la izquierda, aunque recuperan la tradicional greca de la escalera, pero adquieren una dimensión distinta a partir de las tonalidades en los hilos empleados.



FIGURA 13. Fotografía de Jesús Fuentes. Taller Montaña, 2016. Tapete inspirado en Joan Manuel Miró, y *Coral y arrecife*, autoría de Diego Montaña.



FIGURA 14. Silvia Jeessel López Echeverría. Imagen cortesía de la autora. *Merienda cerebral*, 2013. Técnica mixta (60 por 40 cm.).



FIGURA 15. Silvia Jeessel López Echeverría. Imagen cortesía de la autora. *Mamá gato*, 2009. Óleo sobre madera (95 por 75 cm.).

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- BAUTISTA SEGALÉS, Juan José, *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*, México, Akal, 2014.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijabo-Conaculta, 1990.
- , *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza, 1991.
- CÁRDENAS CASTRO, Juan Cristóbal, “La subsunción de la teoría de la dependencia por la Filosofía de la Liberación: del giro dependentista al giro decolonial”, en GARANDILLA, José Guadalupe, *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, 2016.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, FCE, 1967.
- CERUTTI, Horacio, *Teoría de la liberación*, Colegio de Estudios Latinoamericanos, 1987, Cuaderno núm. 2, Serie Filosofía de las Ciencias Sociales.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, *La diversidad cultural y la autonomía*, México, Nostra Ediciones, 2009.
- DUSSEL, Enrique, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, Eudeba, 1975.
- , *Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975.
- , *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural Editores, 1994.
- , *Filosofía ética y latinoamericana. De la erótica a la pedagogía de la liberación*, México, Edicol, 1977.
- , *Hacia los orígenes de occidente. Meditaciones semitas*, México, Kanakal, 2012.
- , *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, México, UACM, 2015.
- , *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2015.
- ECHVERRÍA, Bolívar, *Definición de la Cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

- FRANTZ, Fanon, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 2001.
- GALLARDO, Helio, *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*, EUNA, 2009.
- GUATTARI, Felix, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la Filosofía de la historia*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1980.
- HOPKINS MORENO, Alicia, “La categoría de exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel”, en GARANDILLA, José Guadalupe (coord.), *La crítica en el margen*, México, Akal, 2016.
- LANDER, Edgardo (coord.), “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso/Unesco, 2000.
- LAZO BRIONES, Pablo, *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2010.
- LEÓN PORTILLA, MIGUEL, *Filosofía náhuatl estudiada desde sus fuentes*, 3a. ed., México, UNAM, 1966.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, 2a. ed., Ediciones Sígueme Salamanca, Salamanca, 2012.
- MARC THOUVENOT, *Diccionario náhuatl-español. Basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado*, MANRÍQUEZ, Javier (colab.), LEÓN-PORTILLA, Miguel (prol.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, 2014.
- MIGNOLO, Walter, “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte occidental de la modernidad” en LANDER, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso/Unesco, 2000.
- , *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- O’GORMAN, Edmundo, *La invención de américa*, 4a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, México, 2016.

- ORTIZ, Fernando, *Contrapunto cubano del tabaco y del azúcar*, Habana, Universidad Central de las Villas, 1963.
- PARUZZO, Daniela Pilar y ENGERT, Valeria, “Diferencia colonial: Lugar de encuentro”, Universidad Nacional de Río Cuarto, Río, vol. X, 2009.
- PRUDENCIO NUÑEZ, Andrea, *Tapetes Zapotecos: práctica textil en Teotitlán del Valle, Oaxaca*, Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, Esquivel Bustamente, Miguel Ángel (asesor), México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2014.
- QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (coord.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso/Unesco, 2000.
- , *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Sociedad Política, Lima, 1988.
- REYES LÓPEZ, Jorge Alberto, *Comentario del libro Modernidad y capitalismo: el gran debate, de Jack Goody*, México, edición de autor, 2016.
- RICHARD, Pablo, “Hermenéutica: camino de encuentro con la palabra de Dios” en Hansen, Guillermo (ed.), *Los caminos inexhaustibles de la palabra, homenaje a J. Severino Croatto*, Buenos Aires, ISEDET-Lumen, 2000.
- RICOEUR, Paul, “Civilización universal y culturas nacionales”, *Ética y cultura*, trad. de M. Mauricio Prelooker, Buenos Aires, Prometeo Libros-Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, 2010.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*, Montevideo, Trilce, 2010.
- VILLORO, Luis, *Sobre la identidad de los pueblos. Estado plural y pluralidad de culturas*, México, UNAM/Paidós, 1988.
- ZEA, *Filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.
- , *El occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa, 1953.

II. HEMEROGRAFÍA

- BEJARANO, Diana Ximena. "El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable", *Revista Científica Guillermo de Ockham*, Barcelona, vol. XI, 2013.
- BROKMANN HARO, Carlos, "Comunidad, derechos y obligaciones. El tequio como mecanismo de solidaridad social", *CNDH*, México, vol. 15, 2010.
- CAUDILLO FÉLIX, Gloria Alicia, "El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista", *Contextualizaciones Latinoamericanas*, Guadalajara, núm. 14, 2016.
- CUNIL, Caroline, "El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI", *Cuadernos intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, Costa Rica, año 8, núm. 9, 2011.
- DUSSEL, Enrique, "La vida humana como criterio de verdad", *Devenires*, México, vol. II, 2001.
- ESCALANTE VILLEGAS, Mario Alberto, "«La agonía de Proteo», presentación", *Destellos*, Ciudad de México, mayo 2014.
- GÓMEZ ÁLVAREZ, Cristina, "El liberalismo en la insurgencia novohispana: de la monarquía constitucional a la república", *Secuencia*, México, núm. 89, mayo-agosto 2014
- MIGNOLO, Walter, "The geopolitics of Knowledge and the colonial difference", *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, noviembre 2002.
- NAVARRO, Olivia, "El rostro del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Levinas", *Revista Internacional de Filosofía*, Málaga, vol. XIII, 2008.
- PALENZUELA CHAMORRO, Pablo, "Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa", *Iconos. Revista de ciencias sociales*, Quito, núm. 33, enero de 2009.
- RUIZ BALZOLA, Andrea, "Construyendo Teotitlán: migrantes, gringos y etnógrafos", *Revista de Antropología Iberoamericana*, México, vol. 9, núm. 1, enero-abril 2014.

- RUSKAMP, John A, "Asiatic Echoes: The Identification of Ancient Chinese Pictograms in pre-Columbian North American Rock Writing", *Epigraphic Research*, Illinois, 2014.
- SOSA FUENTES, Samuel, "La identidad cultural latinoamericana en José Martí y Luis Villoro: Estado plural, autonomía y liberación en un mundo globalizado", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, vol. LII, 2010.
- , "La vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y nación en América Latina", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, vol. 49, 2007
- SOUSA SANTOS, Boaventura de, "Epistemologías del Sur", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, año 16, núm. 54, julio-septiembre 2011.
- TORTOSA, José María, "Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir" *Aportes Andinos*, Lima, 2011.
- WALSH, Catherine, "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las nuevas insurgencias político epistemológicas de refundar el Estado", *Tabula Rasa*, Colombia, núm. 9, 2008.

III. RECURSOS ELECTRÓNICOS

- BAUTISTA SEGALES, Juan José, *Problemas de ética: Dialéctica de la Modernidad, origen, desarrollo y ocaso*, México, FFyL UNAM, 2016, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=WXkL-B2K378>.
- DUSSEL, Enrique, *Problemas de ética: Dialéctica de la Modernidad, origen, desarrollo y ocaso*, México, FFyL UNAM, 2016, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=9_iLBKJIQFs.
- , *Filosofía de la liberación. Próximidad*, México, FFyL UNAM, 2015, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=KZqOPdEw90w>.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Cultura y barbarie*, 2006, consultado el 24 de septiembre de 2016, disponible en <https://goo.gl/kMGcVN>.

GRÜNER, Eduardo, "A partir de hoy todos somos negros", 27 de octubre de 2009, consultado el 3 de diciembre de 2016, <http://todosomosnegros.blogspot.mx/search/label/Eduardo%20Gr%C3%BCner>.

Informe anual sobre la situación de la pobreza y rezago social: San Juan Mixtepec, Oaxaca, Coneval, 2010, disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/34543/Oaxaca_209.pdf.

Informe Anual sobre la situación de pobreza y rezago social: San Juan Ñumí, Oaxaca, Coneval, 2010, disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/34545/Oaxaca_210.pdf.

Solicitud de entrevista del Observatorio Filosófico con el Secretario de Educación Pública, Observatorio Filosófico de México, 23 de abril de 2009, disponible en: <http://www.ofmx.com.mx>.

PÉREZ QUINTANA, Antonio, *El acceso a la alteridad del otro en la fenomenología del siglo XX*, 2013, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=BpVqjCu251Q>.

Popol-Vuh o Libro del consejo de los indios Quichés, México, Conaculta, 2016, disponible en http://dgb.conaculta.gob.mx/coleccion_sep/libro_pdf/3100000112.pdf.

SOSA SANTOS, Boaventura de, *Reflexiones filosóficas*, México, UACM, 11 de octubre de 2013, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=E7BSirUOFio&t=1072s>.