

## **Pensar y actuar más allá de los sentidos de la modernidad<sup>1</sup>**

Think and Act beyond the Meanings of Modernity

*Gilberto Valdés Gutiérrez*

*Yohanka León del Río*

*Instituto de Filosofía*

*Grupo América Latina: Filosofía Social y Axiología*

*La Habana – Cuba*

### **Resumen**

Los procesos reales, en curso, desbordan los análisis dicotómicos y muestran un cuestionamiento cada vez más profundo de la modernidad capitalista, entendida como sistema múltiple de dominación. Los movimientos sociales producen saberes vinculados a procesos políticos-civilizatorios de ruptura, con carácter estratégico, siempre incompletos, inacabados y en construcción, pero que cuestionan la lógica moderna y capitalista de la vida. El trabajo indaga sobre los significados teóricos y prácticos de estos saberes emancipadores y las nuevas propuestas sobre los movimientos sociales en América Latina.

**Palabras clave:** Movimientos sociales, capitalismo, saberes, modernidad.

### **Abstract**

Real, ongoing processes overflow dichotomous analyses and show an ever-deeper questioning of capitalist modernity, understood as a multiple system of domination. Social movements produce types of knowledge linked to political-civilizing processes of rupture with a strategic character that are always incomplete,

---

1 El presente texto es parte del resultado del proyecto “El movimiento social popular en América Latina. Emergencias emancipatorias anticapitalistas en el siglo XXI (2010-2012)” desarrollado por Galfisa.

unfinished and under construction, but that question the modern, capitalist logic of life. The present work explores the theoretical and practical meanings of these emancipatory types of knowledge and the new proposals about social movements in Latin America.

**Key words:** Social movements, capitalism, knowledge, modernity.

La complejidad y pluralidad de los cambios (económicos, sociales, culturales) a los que estamos asistiendo en las últimas décadas están haciendo emerger diferentes convulsiones, crisis y movilizaciones sociales; y, al mismo tiempo, están modificándose sustancialmente los esquemas y las categorías de pensamiento con las que interpretábamos las luchas y prácticas emancipadoras. La diversidad y el entrelazamiento de las luchas y las alternativas que surgen han impulsado la necesidad de innovación cognitiva<sup>2</sup>.

“El saber científico sobre el mundo, situado por encima de las comunidades y el hombre —escribe Carlos Delgado— se enfrenta hoy a nuevos problemas para los que no tiene respuesta, porque escapan a su racionalidad instrumental subyacente. La ciencia, que desde la modernidad generó la creencia en que todo se podía conocer, predecir y manipular con exactitud en beneficio del hombre, se enfrenta a un conjunto de problemas, —entre los que sobresale el ambiental—, donde conocimiento exacto, predicción y manipulación se hacen improbables, cuando no imposibles. Y no sólo porque algunos métodos puedan resultar inadecuados para la cognición de objetos nuevos, sino también y junto con ello, porque el conocimiento revolucionador de la vida cotidiana e incorporado a ella por múltiples vías, despierta en las personas valoraciones diversas que no pueden continuar considerándose ajenas al

- 2 “Estamos en un momento de afloramiento de culturas que desbordan los límites de acotamiento impuestos por el capitalismo —argumenta Ana Esther Ceceña—. Las concepciones del mundo, de la vida, de la relación con la naturaleza y con el cosmos se han disparado y nos obligan a repensar todos los cuerpos teóricos con los que habíamos organizado nuestra propia visión. Las teorías son cuestionadas en su capacidad para responder al nivel que exige la complejidad y riqueza de esta irrupción cultural que cambia los parámetros de entendimiento tanto como los de la cotidianidad. Las bases sobre las que el proceso de dominación-emancipación ocurre distan mucho de poder expresarse de acuerdo con una estructura binaria de pensamiento. La complejidad caótica de la realidad exige explicaciones complejas y la naturaleza de los fenómenos reclama el protagonismo de los sujetos en los cuerpos explicativos”. Ceceña, Ana Esther. *Hegemonía, emancipaciones y políticas de seguridad en América Latina*. Universidad de San Marcos, Lima, 2008, p.50.

proceso cognitivo. Forman parte del saber humano y han de ser asimiladas por la producción humana de saber científico. Existe para ello fundamento suficiente y demanda social de urgencia, pero también existen obstáculos cognitivos que han de ser revelados, en especial aquellos que están relacionados con los ideales de saber, y las dicotomías cognoscitivas que se arrastran desde la modernidad. Entre ellas la separación del sujeto y el objeto, el observador y lo observado, la legitimación del saber científico a partir de la exclusión de otros saberes, y la separación y exclusión de lo moral y valorativo como concerniente a la vida social del hombre y su subjetividad, y contrario o al menos ajeno a la objetividad del saber científico<sup>3</sup>.

Los procesos reales, en curso, desbordan los análisis dicotómicos<sup>4</sup> y muestran un cuestionamiento cada vez más profundo de la modernidad capitalista, entendida como sistema múltiple de dominación<sup>5</sup>, atendiendo a sus múltiples dominaciones: capitalismo, patriarcado, colonialidad, racismo, antropocentrismo depredador, eurocentrismo epistémico, etc.

El capitalismo y la cultura patriarcal han absolutizado un paradigma de acceso al poder y al saber, centrado en el arquetipo “viril” y “exitoso” de un modelo de hombre racional, adulto, blanco, occidental, desarrollado, homofóbico y burgués. Ello ha dado lugar al ocultamiento de prácticas de dominio cognitivo y valorativo que se han reproducido en nuestras pro-

3 DELGADO DÍAZ, Carlos Jesús. *Hacia un nuevo saber. La Bioética en la revolución contemporánea del saber*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2007, pp. 14-15.

4 No hay fenómeno social-político posible que sea representado por una dicotomía, sin despreñar parte del fenómeno mismo en aras de la dicotomía en sí. Ya que siempre habrá una zona fronteriza, en la que el fenómeno presentará un rasgo imposible de incluir en uno o en ambos polos dicotómicos. La mirada dicotómica lleva a antinomias que no pueden resolverse dialécticamente, por su carácter unidimensional. Un ejemplo de lo anterior es el debate a veces desmovilizador entre autonomía y hegemonía, lo social y lo político, organización y espontaneidad en el movimiento social popular.

5 En las investigaciones de Galfisa y en especial en los diálogos de experiencias, saberes y propuestas que se produce en los talleres internacionales sobre paradigmas emancipatorios, se ha legitimado teórica y prácticamente la categoría de *sistema de dominación múltiple*. Mediante la cual se ha podido visualizar el conjunto de las formas de la dominación y sujeción, algunas de las cuales han permanecido invisibilizadas para el pensamiento crítico, y favorecer así el acercamiento entre demandas y prácticas emancipatorias, libertarias y de reconocimiento que hoy siguen apareciendo contrapuestas o no articuladas, y evitar de esta forma viejos y nuevos reduccionismos ligados a la predeterminación abstracta de actores sociales a los que se les asignan *a priori* mesiánicas tareas liberadoras.

pios espacios generadores de saber presuntamente emancipatorio, tanto en las academias como fuera de ellas. Hoy ese proceso plural de enfrentamiento a ese paradigma pasa por los intentos de subvertir la reproducción de epistemes y lógicas que presuponen la imposibilidad de ir más allá de las fronteras del capital.

Frente a esa especie de *sentido común epistémico* capitalista, avanzan modos descolonizados y descolonizadores que, aunque sea de forma parcial y limitada, asumen el desafío de generar saberes vinculados a procesos políticos-civilizatorios de ruptura, que aunque marcan fases y etapas históricas, tienen un carácter estratégico sin fin preestablecido, siempre incompletos, inacabados y en construcción.

Ana Esther Ceseña advierte en este sentido:

Los contenidos de la emancipación abarcan todos los campos: desde la reinterpretación del mundo hasta el cambio de mentalidades, dando lugar a la creación de una nueva cultura y de una nueva materialidad. Cada vez es más claro que el proceso emancipatorio no requiere solamente abolir la propiedad privada y reapropiarse de los procesos de producción de la vida material sino, fundamentalmente, una des-enajenación del pensamiento que permita concebir la vida desde otras bases políticas y epistemológicas. Estas experiencias de lucha y avances en los procesos emancipatorios pueden ser aprehendidas de diferentes maneras, desde distintos ángulos y con enfoques teóricos variados<sup>6</sup>.

La modernidad caracteriza toda una época histórica, signada por el paulatino proceso de capitalización universal del planeta y la instauración y despliegue del primer sistema mundial de relaciones sociales. Es una época que se corresponde con el desarrollo explosivo de las fuerzas productivas, en la que este desarrollo se constituye en el principal signo de progreso, el que a su vez es convertido en categoría central y asumido como la direccionalidad indefectible de todo recurso histórico, de todo movimiento del pasado al presente y del presente al futuro. Es la época en que toda la humanidad se organiza, funciona e interactúa con la naturaleza y consigo misma en

6 CECEÑA, Ana Esther. *Hegemonía, emancipaciones y políticas de seguridad en América Latina*, Ob. Cit., p. 49.

base a un núcleo estructural común: el Estado-nación surgido con las revoluciones políticas burguesas.

Hoy resulta un presupuesto aceptado por todos que la historia de la modernidad se inicia en el violento encuentro entre Europa y América a fines del siglo XV. Desde entonces a acá multitud de significados se entrecruzan a la hora de develar esta relación.

América Latina tiene una presencia importante en el origen mismo y en el desarrollo ulterior de la modernidad. El choque sociocultural del que América fue escenario a partir de 1492 revolucionó económica, social, política y espiritualmente al planeta. Bien podría decirse que a partir de entonces todo él se constituyó en un *nuevo mundo*, dando inicio a la modernidad.

Pero, a su vez, cada parte fue nueva a su manera. La entrada a una época por primera vez común a todo el género humano significó novedad para unos en el sentido de progreso económico, acumulación de capital, expansión de las relaciones de dominación hacia nuevas tierras, desarrollo de los conocimientos científicos, incorporación de nuevas técnicas, crecimiento cultural; mientras que para otros significó ruptura abrupta de su lógica particular de evolución social, expoliación despiadada, usurpación de derechos, aniquilamiento físico y cultural, subordinación indigna a los intereses económicos y políticos ajenos, inserción obligada en procesos civilizatorios exógenos. Como ha señalado Enrique Dussel, América Latina también entró en la modernidad, sólo que por la cocina y para servir.

Por supuesto que no es esa la imagen de la modernidad que permanentemente nos ha proyectado Occidente, sino otra, basada también en esquemas desarrollistas: la modernidad como un determinado nivel de desarrollo económico, sociopolítico y espiritual que ha alcanzado el Norte y al cual deben tender los países del Sur, especialmente América Latina, mediante sucesivos procesos de modernización. Esa ha sido la estrategia que han seguido los centros hegemónicos para mantener dentro de sus propias reglas económicas y políticas a América Latina y a toda su periferia, vendiéndoles el ideal de las vitrinas occidentales de la modernidad como aspiración a lograr por parte de aquellas sociedades que todavía no han alcanzado esas presuntas altas cuotas de civilización.

El positivismo latinoamericano de fines del siglo XIX vino a encarnar esa ideología del progreso y el desarrollo. La ilusión de nuestras burguesías a alcanzar los niveles industriales de los Estados Unidos terminó con la

aceptación de la dependencia que se hizo más palpable en nuestras Repúblicas al profundizarse el control de los monopolios norteamericanos sobre nuestros recursos desde fines del XIX y las primeras décadas del XX. Llegaba la época del *Ariel* de Rodó, de la “raza cósmica indoamericana” de José Vasconcelos y la reacción antipositivista. Si no podemos alcanzar la magnificencia del Norte sajón, pareciera un pobre sustituto esgrimir la espiritualidad, el calor y la pasión de nuestro estatus cultural identitario latino, frente a los maquinizados bárbaros civilizados, sajones del Norte. Adelantándose críticamente a los excesos optimistas del positivismo y a la posterior autoestima potenciada por algunos autores de la nueva filosofía latinoamericana, José Martí no dio margen para tales pseudo dicotomías especulativas. En *La verdad sobre los Estados Unidos de América* fue determinante:

“Es de hombres de prólogo y superficie —que no hayan hundido los brazos en las entrañas humanas, que no vean desde la altura imparcial hervir en igual horno las naciones, que en el huevo y tejido de todas ellas no hallen el mismo permanente duelo del desinterés constructor y el odio inicuo, —el entretenimiento de hallar variedad sustancial entre el egoísta sajón y el egoísta latino, el sajón generoso o el latino generoso, el latino burómano o el burómano sajón: de virtudes y defectos son capaces por igual latinos y sajones. Lo que varía es la consecuencia peculiar de la distinta agrupación histórica” (...)<sup>7</sup>.

- 7 “En lo que se ha de ver si sajones y latinos son distintos —continúa Martí—, y en lo que únicamente se les puede comparar, es en aquello en que se les hayan rodeado condiciones comunes: y es un hecho que en los Estados del Sur de la Unión Americana, donde hubo esclavos negros, el carácter dominante es tan soberbio, tan perezoso, tan inclemente, tan desvalido, como pudiera ser, en consecuencia de la esclavitud, el de los hijos de Cuba. (...) Lo que ha de observar el hombre honrado es precisamente que no sólo no han podido fundirse, en tres siglos de vida común, o uno de ocupación política, los elementos de origen y tendencia diversos con que se crearon los Estados Unidos, sino que la comunidad forzosa exacerba y acentúa sus diferencias primarias, y convierte la federación innatural en un estado, áspero, de violenta conquista. Es de gente menor, y de la envidia incapaz y roedora, el picar puntos a la grandeza patente, y negarla en redondo, por uno u otro lunar, o empinársele de agorero, como quien quita una mota al sol. Pero no augura, sino certifica, el que observa cómo en los Estados Unidos, en vez de apretarse las causas de unión, se aflojan; en vez de resolverse los problemas de la humanidad, se reproducen; en vez de amalgamarse en la política nacional las localidades, la dividen y la enconan; en vez de robustecerse la democracia, y salvarse del odio y miseria de las monarquías, se corrompe y aminora la democracia, y renacen, amenazantes, el odio y la miseria. Y no cumple con su deber quien lo calla, sino quien lo dice”. Tomado de [http://es.wikisource.org/wiki/La\\_verdad\\_sobre\\_los\\_Estados\\_Unidos](http://es.wikisource.org/wiki/La_verdad_sobre_los_Estados_Unidos).

¿Puede el proyecto liberador contemporáneo fijar sus horizontes de sentido en una trascendencia de la modernidad o, acaso como afirman algunos autores, es imposible superar la metaestructura de esa modernidad? Desde la reflexión de autores como Franz Hinkelammert y Enrique Dussel en torno a la recepción de los sentidos de la modernidad desde América Latina, es posible afirmar que esta incluye un concepto racional de emancipación, pero al mismo tiempo desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida colonial (epistemicidio, ecocidio, etnocidio, feminicidio). “Aparece un horizonte de aniquilamiento que es producto de la propia racionalidad y una fuerza compulsiva de los hechos —nos alertaba Hinkelammert en *El grito del sujeto*—. La ley del valor como ley ciega se ha totalizado<sup>8</sup>, y crea la necesidad del aniquilamiento como producto de su propia racionalidad (...) El Occidente está fascinado por el aniquilamiento, y lo hace hoy en nombre de la racionalidad instrumental. Sin embargo, eso no es todo. Tenemos a la vez la situación en la cual vuelve el sujeto viviente que es sujeto necesitado, y que como tal es legítimamente rebelde”.<sup>9</sup>

Ese sujeto viviente y rebelde es hoy un sujeto plural que se expresa en el seno del movimiento social popular, cuyas prácticas de resistencia y lucha tributan a la dimensión utópico-liberadora del pensamiento social crítico latinoamericano frente a las consecuencias genocidas (humanas, ecológicas, socioculturales) del paradigma depredador de la modernidad capitalista, potenciado por la globalización neoliberal. Se trata de movimientos y redes de trabajadores ocupados y no ocupados del campo y la ciudad, indígenas, campesinos, feministas, barriales, comunidades eclesiales de base (teología de la liberación), juveniles, de excluidos/as urbanos y rurales, etc. De sus vertientes de lucha se desprenden, entre otras, las visiones analíticas de la crítica al Desarrollo y la Economía (del capital), la ecología social, el ecosocialismo, la soberanía alimentaria, los proyectos autogestionarios de

8 Houtart afirma en esta misma dirección que hoy existe una subsunción de todo el trabajo por el capital, lo que implica que ningún grupo humano escapa a la ley del valor, por lo que se amplía el espectro de los sujetos antisistémicos. Ver: Houtart, François *Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico*, Ponencia en el marco del V Encuentro Hemisférico contra el ALCA y el Libre Comercio, La Habana, 15 de abril de 2006, meca, p. 8.

9 Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, Editorial Departamento de Investigaciones Ecueménicas, Costa Rica, 1998, p. 255.

fundamento ecológico, así como otras dimensiones emancipatorias emergentes de nueva socialidad, nueva economía, nueva construcción de poder popular y nueva relación con el entorno. Esto ya implica un salto de lógica, una racionalidad diferente, no absolutamente identificable con la que ha prevalecido dentro de la modernidad.

Para Dussel, esta herencia contradictoria se requiere resignificar más allá del mimetismo eurocéntrico del debate entre modernidad y posmodernidad de ahí que, a su juicio, la de América Latina debe ser una estrategia de crecimiento liberador transmoderno: “Una estrategia presupone un proyecto —afirma el filósofo de la liberación—. Denominamos proyecto “trans-moderno” al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aún han quedado fuera de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las “fronteras” puede crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía trans-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa. El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni postmoderno, sino estrictamente “trans-moderno”, porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser “fronterizo”<sup>10</sup>.

Marx en su momento, demostró que para elaborar la teoría revolucionaria era preciso ubicarse “fuera” de la fatalidad que presupone natural y no transgredible el orden enajenado del capital. Marx llega a una trascendencia histórica de la modernidad capitalista, efectivamente, colocándose “fuera”

10 DUSSEL, Enrique. Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación), UAM-Iz., México, 2005, p. 24.

de la ilusión de la economía política burguesa que considera a la forma enajenada de las relaciones sociales como esencial e inherente al destino humano. Porque para él lo existente *no* es lo único razonable, por el mero hecho de existir. Para ello cuenta no solo con una teoría del desarrollo formacional —maltratada hasta el ridículo en versiones tanto panlogistas como positivistas—, cuyo referente básico se halla en las fuerzas productivas, sino con el punto de vista de clase necesario para asumir como deseable, razonable y posible ese *topos* humano de una organización en la que los individuos manejen la producción social como un poder y una capacidad comunes: la asociación de productores libres.

Los pueblos indígenas andinos aportan a este debate desde otras epistemologías y cosmovisiones y nos planean el *Sumak Kawsay* o *Sumaq Qamaña*, la vida plena, la sociedad del Buen Vivir o Vivir Bien. Luego de someter a crítica el concepto de desarrollo de Occidente y las versiones que se amparan detrás del desarrollo sostenible para seguir manteniendo la lógica del capital, Ana María Larrea, señala: “Si recurrimos a la “traducción cultural” que nos sugiere Boaventura de Sousa Santos, nuestro debate sobre la construcción de una nueva sociedad, partiendo de epistemologías diversas, se enriquece enormemente: ya no estamos hablando de crecimiento económico, ni de PIB, estamos hablando de relaciones, de amplias relaciones, entre los seres humanos, la naturaleza, la vida comunitaria, los ancestros, el pasado, el futuro. El objetivo que nos convoca ya no es el desarrollo desde esa antigua perspectiva unilineal de la historia, sino la construcción de la sociedad del Buen Vivir”.<sup>11</sup>

Hoy América Latina ha dejado de ser rehén de una utopía instrumentalista de modernidad sometida, excluyente y asimétrica. Con los procesos político-culturales de Ecuador y Bolivia que han llegado a plasmar constitucionalmente la estrategia del *Suma Kawsay* y el *Suma Qamaña* y la centralidad de la reproducción de la vida como aspiración civilizatoria no capitalista, se define con más nitidez la contraposición entre biopluralismo y antropocentrismo burgués. Se trata de la construcción de un nuevo humanismo que supere el paradigma productivista-consumista-disipatorio patriarcal

11 LARREA, Ana María. “La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico”, *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, SEMPLADES, Quito, 2010, p. 20.

(antropocéntrico y, consecuentemente, androcéntrico), como dominio sobre la naturaleza, como dominio de unos seres humanos por otros, de los hombres sobre las mujeres, e incluso de un tipo de masculinidad hegemónica sobre los otros.

Irene León, en su intervención en el IX Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, define el tránsito del actual antropocentrismo hacia el biopluralismo, como la ruptura de poner lo humano y el hombre al centro de todo, y este en combate contra la Pachamama, contra la naturaleza, el hombre al centro como definición, punto de partida, punto de llegada, medio, fin, todo.

“Esta visión que estamos planteando propone una transición para salir de ahí e ir hacia esa visión integral, bioplural, es una transición que, para construir las condiciones materiales y simbólicas para los cambios, resignifica, reinterpreta, se deslinda de los conceptos neoliberales y reformula desde propuestas contrahegemónicas, para lograr lo que estamos haciendo. De hecho, hay muchas avenidas que están planteadas y que son reinterpretaciones contrahegemónicas de lo que existe para llegar a proponer y hacer posible una transición que se juegue no solo en la legislación y en la decisión de los poderes, sino que impacte desde, por, para el pueblo, desde, por y para las sociedades, es una construcción en múltiples sentidos”<sup>12</sup>.

La autora ecuatoriana destacaba que Ecuador y el Estado plurinacional de Bolivia han producido una propuesta de cambio civilizatorio que se fundamenta en la construcción de relaciones armoniosas y de interdependencia entre todo lo viviente, los seres humanos entre si, los seres humanos y la naturaleza y todo esto con el cosmos. Para, hacerlo se coloca a la diversidad como consustancial, su objetivo es la reproducción ampliada de la vida, no la acumulación como ha sido hasta aquí ni la reproducción del capital, es la reproducción ampliada de la vida, esta conjuntamente con su pilar la afirmación de la diversidad económica abre nuevos escenarios para la reconceptualización de la economía, a la luz de la sostenibilidad de la vida.

12 LEÓN, Irene. Intervención en el IX Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, Fondo GALFISA, La Habana, 2011, p. 4.

“Es una visión alternativa que abre también posibilidades para replantear la economía política de lo considerado como subjetivo o privado —afirmó—, por ejemplo, las identidades, la felicidad, las sexualidades y otros, plantean la afirmación simultánea de las diversas identidades individuales y colectivas y nuevos parámetros para un enfoque innovador de lo universal y lo particular, en otras palabras, postulan el desarrollo de las condiciones para la emergencia o afirmación de nuevos sujetos plurales, es una propuesta de desontologización que aborda la multiplicidad en todas sus expresiones, la reedificación del sujeto es clave en esta parte”<sup>13</sup>.

Magdalena León<sup>14</sup>, se coloca en la integralidad de los ciclos de la producción y reproducción asegurando condiciones para que todos los ciclos de vida se reproduzcan, es decir, no se trata de producir cosas para obtenerlas y vivir en función de ellas, esto de la reproducción integral de los ciclos de vida es calificado en nuestra propuesta de buen vivir como el principio y el fin de la economía, lo que necesitamos, dice Magdalena entonces, es avanzar en visiones integrales que recuperen el conjunto de relaciones y recursos que se movilizan en los círculos de producción, reproducción y producción de riquezas que no están circunscritos al mercado ni se miden en dinero, esta heterogeneidad social que tenemos los pueblos que existen todos estos hemos creado distintas formas de producir y reproducir la vida que no están articuladas al mercado, es esa de la diversidad económica de la que hablamos y de donde estamos sustentando esta nueva construcción en este nuevo momento.

A la luz de esta propuesta transicional hacia el Buen Vivir, el régimen económico no va a tener primacía en si mismo, ya que se subordina y sirve a la vida de los seres humanos y de la naturaleza. Un aspecto clave es la diversidad económica indisociable de la democratización económica. Esta “abarca entonces el acceso al recurso en condiciones equitativas, la revalorización y el reconocimiento de actores, territorios, procesos y relaciones económicas y participación directa de toda esta heterogeneidad a la toma de decisiones, es decir, la relación capitalista, en el caso nuestro, la relación de

13 *Ibidem*, p. 10.

14 Ver: LEÓN, Magdalena. “Democracia y diversidad económicas: un esbozo de las transformaciones constitucionales”, FEDAEPS, Quito 12-08-2008 y “El ‘buen vivir’: objetivo y camino para otro modelo”, FEDAEPS, Quito, 7-07-2009.

mercado existe y es una pero no es toda, existen otras formas y otras relaciones, que tienen en este momento de transición que actuar e interrelacionarse como formas económicas vivas y existentes, la diversidad productiva en ese sentido no se limita a los productos, no se limita a producir esto o aquello, tiene un sentido más amplio que tiene que ver con las formas y relaciones de producción”.<sup>15</sup>

En su ensayo “Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano”, René Ramírez Gallegos realiza un interesante estudio sobre las novedades del constitucionalismo que llama posrawlsiano y posutilitario, presente en los procesos de refundación constitucional de Ecuador y Bolivia. Este autor reconoce que las mayores críticas al capitalismo han provenido del ecologismo y de la economía ecológica, demostrando que bajo cualquier forma el capitalismo es insostenible para garantizar la reproducción de la vida. A diferencia de los enfoques precedentes, la justicia inter-generacional no tiene que ver solo con las generaciones humanas, sino también con especies de vida, la naturaleza tiene sus propios derechos. “La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”<sup>16</sup>.

El nuevo imaginario histórico que está en proceso de constitución, se va elaborando en contra del patrón de poder colonial-capitalista y su “globalización” imperialista, y simultáneamente en contra del despotismo burocrático. Este nuevo imaginario tiene como elemento constitutivo principal la necesidad y la búsqueda de un nuevo horizonte de sentido para la existencia social de la especie, como elemento fundante de toda existencia social alternativa al patrón colonial-capitalista de poder. Emerge como contenido de la idea de utopía revolucionaria, punto de partida y eje de toda trayectoria de producción de otra sociedad, de una existencia social humanizada.

El debate sobre el Buen Vivir/Vivir Bien, traducido en clave de ecología social y el eco—socialismo es hoy un referente a la hora de la reconstrucción del paradigma emancipatorio en América Latina y el mundo. Es cierto que la lógica que empuja hacia el socialismo no es, sólo ni siempre,

15 Ídem.

16 RAMÍREZ GALLEGOS, René “Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano”, Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay, Ob. Cit., p. 62.

el freno que al desarrollo de las fuerzas productivas puede imponer el capitalismo (el cual ha mostrado capacidades renovadas para admitir dentro de su seno niveles cada vez más altos de desarrollo de estas fuerzas), sino también la imposibilidad ética, humana y ecológica de que la especie humana pueda sobrevivir indefinidamente dentro de los marcos capitalistas de relaciones sociales y de dominio expoliador de la naturaleza. Esto ya implica un salto de lógica, una racionalidad diferente, no absolutamente identificable con la que ha prevalecido dentro de la modernidad. Evidentemente, nos referimos a una asunción de lo ecológico que trasciende el mero conservacionismo o la idealización de un pasado pre capitalista. “La ecología social—reafirmaba Jorge Luis Rebellato—da un paso más, plantea el reconocimiento del carácter antiecológico de muchas de nuestras estructuras sociales. Estas forman parte de un sistema dominador: patriarcado, imperialismo, capitalismo, racismo. Estructuras de dominación y violencia que son destructivas para los ecosistemas vivientes”.<sup>17</sup>

Si analizamos la llamada colonialidad del saber como componente del sistema de dominación múltiple, se hace evidente el peso de las epistemologías de “tutelaje” que funcionan desde un sustrato ideológico racista y colonialista. Un ejemplo elocuente es cuando se asume que las personas indígenas no están capacitadas para investigar, que su lugar debe reducirse a “objetos de estudio” o limitarse a ser “informantes” o “colaboradores”. Esta política ubica a las personas y comunidades indígenas en posiciones marginales dentro de programas de investigación pre-definidos, dirigidos y ejecutados desde una visión académica colonialista, que aunque su matiz es eurocidental se ha reproducido en medios académicos del Sur.

Ante esta cadena de discriminaciones, dominaciones conceptuales y *epistemicidios*, de lo que se trata entonces es de impulsar prácticas de conocimiento y epistemologías *en pie de lucha*, sentipensantes (Freire), con raíz (identidad), corazón y co-razón. Saberes solidarios, combativos, en dialogo y controversia para su mutuo enriquecimiento. La práctica teórica de los movimientos sociales es generada en relación con los regímenes históricos (epistémicos y ontológicos) que ellos están luchando por transformar. En este sentido, la importancia de las prácticas de conocimiento desde los mo-

17 REBELLATO, José Luis. “La globalización y su impacto educativo-cultural. El nuevo horizonte posible”, J L R: *Antología mínima*, Editorial Caminos, La Habana, 2000, p. 66.

vimientos nace, por un lado, en sus lugares únicos de enunciación –su situación– y, por otro lado, en su contienda con los regímenes dominantes (y hasta represivos) de verdad o hegemonía.

En el texto *Movimientos sociales y procesos emancipadores* se ofrecen algunas premisas para debatir si lo que está ocurriendo frente al paradigma hegemónico epistémico es un giro, un tránsito o una revolución epistemológica. “Lo que sí podemos afirmar sobre el debate epistemológico y la emergencia de “epistemologías alternativas” —escriben sus autores— son dos cuestiones: la primera de ellas es que se trata de un proceso plural y acumulativo de años de evolución; la segunda es que más que un hecho, se trata de una necesidad”<sup>18</sup>. Luego de destacar los aportes de la hermenéutica y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y de las epistemologías feministas, contra el positivismo patriarcal, en especial la importancia de la tesis del *conocimiento situado* de Donna Haraway<sup>19</sup>, afirman que “a los esfuerzos y aportaciones realizadas desde la epistemología feminista, tenemos que sumar aportaciones más recientes y con un fuerte carácter latinoamericano. Nos referimos a múltiples y diversas iniciativas que están haciendo un gran esfuerzo por reunir y poner en dialogo a voces críticas individuales y colectivas, académicas y extra académicas. Todas estas aportaciones y esfuerzos están unidos entre sí por la asunción de una serie de retos comunes (al menos de forma implícita). Estos retos podríamos resumirlos en; la superación de las dicotomías tradicionales de la ciencia moderna (sujeto-objeto, teoría-práctica, naturaleza-cultura, individuo-colectivo, estructura-acción, etc.); el rechazo a la hegemonía de la epistemología positivista (desde donde la relación entre conocimiento y poder queda totalmente camuflada); y la crítica a los universalismos abstractos”<sup>20</sup>.

18 MARTÍNEZ, Zesar; CASADO, Beatriz; IBARRA, Pedro: *Movimientos sociales y procesos emancipatorios*, Cuaderno de Trabajo HEGOA, No 57, Bilbao, 2012, p. 21.

19 La feminista y académica Donna Haraway ha demostrado desde los años 80s, cómo todo conocimiento científico está producido desde la subjetividad, desde una posicionalidad de clase, de género, de etnia y raza. Este aporte desde el feminismo crítico ha impactado el quehacer de las ciencias sociales profundamente pues muchos activistas, universitarios y académicos parten hoy de ahí para sus trabajos políticos y académicos colaborativos que son el sustento de las llamadas academias contrahegemónicas. Se puede ver al respecto: Haraway, Donna J.: *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.

20 ZESAR MARTÍNEZ, Beatriz; CASADO, Pedro Ibarra: *Movimientos sociales y procesos emancipatorios*, Op. Cit., p. 23.

Desde esas nuevas concepciones epistemológicas emanan nuevas propuestas sobre los movimientos sociales en América Latina. Entre esos elementos innovadores están:

a) Concebir las luchas de manera integral; esto es, incluyendo la base estructural y funcional de las mismas con la base cultural y territorial, lo que implica afirmar las identidades culturales y territoriales propias como ámbitos de lucha antisistémica (superar no la perspectiva clasista, sino el reduccionismo economicista y de clase). “La emancipación es concebida como algo tanto personal como colectivo, tanto cotidiano como estructural; y hace referencia a las distintas redes de interacción, organización social y reproducción de la vida, y no solo al ámbito de la producción o de las políticas públicas y el estado”<sup>21</sup>.

b) Articulación de las luchas por la igualdad social con las luchas por el reconocimiento de las identidades diversas.

c) Anclaje territorial de las luchas, que incluye la defensa de la tierra y el medio natural en contra de la privatización de elementos fundamentales para la reproducción de la vida como el agua, el bosque, la madera, el gas, las semillas; reivindicación del territorio (en disputa con el capital y sus socios locales) con un sentido político, como espacio en el que hunde sus raíces la cultura de vida de una comunidad.

Valentin Val aporta argumentos epistémicos en favor de territorializarnos, geolocalizarnos, anclar nuestros pensamientos y acciones en el Sur contra-hegemónico para la construcción de conocimientos *desde y para* la lucha por una transformación sociopolítica emancipatoria en el contexto latinoamericano. De este modo, entiende “el ejercicio de una *posicionalidad reflexiva* como un proceso dialéctico y continuo de búsqueda de posicionamiento epistémico, ético, estético y político, en el interjuego e imbricación creativa de herramientas teórico-metodológicas y el repensarnos desde adentro. Una reflexión que busca problematizarnos, *co-razonarnos*, para poder *insurgir* y descubrir nuestras potencialidades como seres senti-pensantes, no sólo en la construcción colectiva de conocimientos, sino en la tarea/utopía de hilvanar nuevos sentidos de vida, nuevas epistemologías, nuevas formas de ver, sentir, concebir y habitar el mundo”<sup>22</sup>.

21 *Ibidem*, p. 25.

22 VAL, Valentin: *Sembrando alternativas; cosechando esperanzas. (Re) campesinización y producción agroecológica en las lomas del Escambray, Provincia de Villa Cla-*

El paradigma contextual interpretativo supone potenciar la llamada *investigación de co-labor* —que hunde sus raíces en las propuesta de Investigación Acción Participativa de Orlando Fals Borda—, la cual supone ir más allá de la mera colaboración entre investigadores e investigados, al apostar por la co-generación de conocimientos que contribuya a la construcción teórica de la lucha emancipatoria, que clarifique las vías para transformar condiciones de opresión, marginación y exclusión. Al preguntarse sobre las razones para este modo de construir saber des-colonizado, Xochitl Leyva y Shannon Speed admiten que “optamos por el término “investigación de co-labor” para marcar un doble sentido: nuestro vínculo con predecesores que desde los años cincuenta del siglo pasado buscan descolonizar las ciencias sociales y nuestra especificidad frente a los otros intentos de investigación descolonizada. (...) Para ello lo primero que hicimos fue reconocer y rechazar abiertamente las valoraciones hegemónicas y la “racionalidad indolente” de las ciencias sociales. Reconocimos y rechazamos el fardo (neo)colonial, en otras palabras la colonialidad del poder, del ser y del saber, que por desgracia no es algo que está ahí afuera de nosotros sino que habita y se reproduce gracias a muchas de nuestras prácticas institucionales y personales. A partir de la experiencia emanada de este proyecto colectivo podemos afirmar que gracias al trabajo de co-labor es posible instrumentar prácticas que desafíen las prácticas e ideas dominantes en las ciencias sociales que sirven como base de las lógicas de poder de las sociedades que queremos cambiar”<sup>23</sup>.

Es lo que María Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell llaman *fronteras borrosas* al rechazar las epistemologías elitistas y admitir que los movimientos sociales producen conocimiento.

“al reconocer a los movimientos como espacios y procesos en los que el conocimiento es generado, modificado y movilizado por actores diversos, se gana en un entendimiento político importante, tanto en lo referente a la naturaleza de estos movimientos con-

*ra, Cuba*, Tesis de Maestría, Maestría en Antropología Social, CIESAS SURESTE, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, p. 30.

- 23 Solano, Xochitl Leyva y Speed, Shannon: “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”, *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coordinadoras), CIESAS México-FLACSO Guatemala, Ecuador, Publicaciones de la Casa Chata, México, 2008, p.95.

temporáneos, como en lo social, en un sentido más amplio. Este reconocimiento, creemos, tiene implicaciones importantes para los(as) investigadores(as) sobre los movimientos sociales, tanto en el nivel metodológico como en términos de cómo se entienden las posibilidades políticas de nuestro tiempo. Ello requiere un cambio en el modo de comprometernos en nuestra investigación, cuestionar las fronteras establecidas por las ciencias entre los “sujetos” y los “objetos” de la producción de conocimiento<sup>24</sup>.

Frente a las múltiples y multifacéticas crisis que hoy nos enfrentamos, los cambios epistemológicos/éticos/políticos/metodológicos del saber son parte de los cambios culturales más amplios y profundos que se están dando en diferentes partes del mundo, sobre todo, en sociedades con historia colonial y neocolonial.

El tema de la posicionalidad del conocimiento y la diversidad de *epistemes* (o nichos socio-culturales) desde donde se construyen los saberes, comporta no solo una disposición cognitiva, sino ética. Una indignación ética coherente debe conducir a la profundización del conocimiento de la realidad: a captar que la realidad no es transparente, sino ocultadora de los mecanismos de opresión, a retomar instrumentos de análisis y tratar de conocer las raíces de la injusticia, a descubrir que la injusticia mundial no es casual, sino causada; no es fatal, sino solucionable; no es natural, sino histórica. Adquirir una *conciencia crítica* forma parte de los deberes de la persona humana hacia sí misma (su propia realización) y hacia los demás.

Pero la realidad no es homogénea. Tiene *lugares sociales y perspectivas diferentes*. El lugar que ocupamos en la realidad (la clase, el género, la racialidad, el territorio, la cultura, etc.) marca nuestra percepción y hasta de alguna manera nos constituye como sujetos. Sin embargo, los recursos epistémicos, conceptuales e interpretativos no aparecen por el mero hecho de ocupar un lugar en el sistema de sujetos subalternos discriminados y oprimidos. No basta con describir y recoger las situaciones particulares, sino que se requiere un salto conceptual para que sea posible la conciencia

24 CASAS, María Isabel; OSTERWEIL, Michal y POWELL, Dana. “Fronteras borrosas: reconocer las prácticas de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales”, *Reflexiones desde nuestras prácticas políticas y de conocimiento situado*, Las otras ediciones, Planeta Tierra, México, 2011, t. 2, p. 516.

emancipada. A propósito del debate entre el conocimiento situado desde las realidades y subjetividades de las mujeres y la necesidad de una teoría general crítica sobre el patriarcado y la dominación capitalista, Stella Villamea reflexiona: “Pero no hay que olvidar que el poder de convocatoria y adhesión que el feminismo necesita para poner en práctica acciones que conduzcan a cambios sociales, exige que sus análisis conceptuales sean derivaciones coherentes de presupuestos ampliamente aceptados por el conjunto de la sociedad. Esto significa que el objetivo último de la teoría ha de ser ofrecer una conceptualización que pueda ser aceptada a partir de criterios de universalidad, y no en función de criterios particulares. Dicho de otro modo, el feminismo ha de promulgar un conocimiento cuya validez pueda ser intersubjetivamente reconocible”<sup>25</sup>.

El conocimiento situado, contextualizado no está reñido con la reconstrucción teórica de la totalidad, siempre que a esta se acceda desde una legítima construcción plural, libre de prepotencia y de exclusiones cognoscitivas de cualquier índole. Algunas reconstrucciones de experiencias micro-sociales suelen mostrar desdén por la intelección de escenarios macro superpuestos, y desechan los nódulos teóricos que intentan abarcar y relacionar procesos de dimensiones mayores. Existen razones para ello que la memoria histórica y el saber popular sojuzgado mantienen latentes: sucesivas dominaciones, exclusiones y genocidios han sido avalados por una presunta científicidad inobjetable. Las ciencias sociales cumplen funciones emancipatorias cuando su apropiación crítica por los sujetos concretos plasma en ellas sus intereses, necesidades y aspiraciones, cuando los resultados cognitivos devienen valores de significación social positiva.

En el campo de la elaboración de la teoría revolucionaria ha habido errores epistémicos serios, ajenos a la matriz marxista fundacional, al fijar de manera abstracta sujetos revolucionarios a priori, para todos los tiempos, al margen de las modificaciones de las estructuras históricas y las correlaciones de clases en nuestros países. La mirada reduccionista y estrategista descontextualizada del marxismo, pasó por alto la potencialidad de los sistemas de sujetos-actores sociales constituidos en cada escenario histórico

25 VILLARMEA, Stella. “Postulados hermenéuticos y epistémicos de la conciencia emancipatorios”, *Paradigmas emancipatorios y movimientos sociales en América Latina. Teoría y praxis*, Elaleph.com, Buenos Aires, 2006, p. 37.

concreto de las luchas emancipadoras, con lo cual la presunta teoría general usurpó el ámbito de la totalidad, como resultado de una elevación simplista, libresca de un sujeto abstracto a *demiurgo* de todas las transformaciones.

Tan erróneo, política y analíticamente, es representarse a la clase obrera de nuestros días al estilo de lo que Hegel definía como momento *abstracto-racional* de la lógica —esto es, como un concepto simple, no problematizado, como una identidad intuita que no registra diferencias de intereses y aspiraciones relacionadas con el lugar ocupado dentro de la estructura tecnoeconómica de la producción y la organización del trabajo de las distintas categorías de trabajadores, y los contextos socioeconómicos de que se trate—, como presentar el dato de la heterogeneidad de la clase trabajadora (las transformaciones en las condiciones y relaciones de trabajo) para negar su condición de sujeto colectivo de potencialidad anticapitalista, desconociendo su condición de sujeto-mercancía, en la medida en que unos y otros sectores, dentro de la totalidad del trabajo, dependen, precisamente, de la venta de su fuerza de trabajo. “Esa creciente heterogeneidad, complejidad y fragmentación de la *clase-que-vive-del-trabajo* —apunta Ricardo Antunes— no va hacia su extinción; al contrario de un *adiós al trabajo* o a la *clase trabajadora*, la discusión que nos parece adecuada es aquella que reconoce, por una parte, la *posibilidad* de la emancipación *del y por* el trabajo, como un *punto de partida* decisivo para la búsqueda de la multidimensionalidad humana”.<sup>26</sup>

El temor a la asunción acrítica de los relatos y discursos macrosociales se parapeta en el culto de lo micro como pretendida realidad tangible incontaminada. Lo que es separable sólo en una intencionalidad cognoscitiva o gradualidad transformadora, se convierte en estamentos incomunicados del saber y el actuar. Ni el cosmopolitismo desasido del entorno local, ni el aldeanismo epistemológico son actitudes productivas. Las nuevas visiones cultural-civilizatorias en América latina y el Caribe se fundamentan en el pensamiento crítico-propositivo construido desde las prácticas de resistencia, lucha y creación alternativas, como saber ecologizado e integrador, respondiendo a una lógica dialógica, de complementariedad: “con todos y todas, en cualquier lugar y en cualquier momento”.

26 ANTÚNES, Ricardo “¿Cuál crisis de la sociedad de trabajo?”, *Utopías*, No. 176-177, Madrid, 1998, p. 24.

Boaventura de Sousa Santos constata que se ha iniciado una transición paradigmática en la que, a su juicio, no es necesaria una teoría general. Con las miras puestas en la inoperancia de cierta teorización formalista, de presunta raigambre marxista, de la *totalidad*, lo que Hegel llamaba “infinito malo”, para resaltar la absolutización abstracta de un solo componente del concreto-sensible, a partir de la intuición racional, afirma:

“La diversidad del mundo es inagotable, no hay teoría general que pueda organizar toda esta realidad. Estamos en un proceso de transición, y probablemente lo posible sea aquello que llamo un universalismo negativo: en este momento, en este tránsito, no necesitamos de una teoría general. No es posible, y tampoco es deseable, pero necesitamos de una teoría sobre la imposibilidad de una teoría general. Estamos de acuerdo en que nadie tiene la receta, nadie tiene la teoría”<sup>27</sup>.

Consideramos que Franz Hinkelammert logra presentar y solucionar este problema de un modo más correcto. Al analizar la presunta crisis de los paradigmas, se pregunta si existe realmente una pérdida de los criterios universalistas de actuar con capacidad crítica beligerante frente al triunfo del universalismo abstracto propio del capitalismo de cuartel, actualmente transformado en sistema globalizante y homogeneizante. Este sistema, arguye, está lejos de ser afectado por la fragmentación. Todo lo contrario: aparece como un bloque unitario ante la dispersión de sus posibles opositores. Su conclusión es que no podemos enfrentar dicho universalismo abstracto mediante otro sistema de universalismo abstracto, sino mediante lo que define como una “respuesta universal”, que haga de la fragmentación un proyecto universal alternativo:

“Fragmentarizar el mercado mundial mediante una *lógica de lo plural* es una condición imprescindible de un proyecto de liberación hoy. No obstante, la fragmentación/pluralización como proyecto implica, ella misma una respuesta universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Si lo es, es pura desbandada, es

27 DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires*, Biblioteca CLACSO, Colección Edición y Distribuidora Cooperativa, Buenos Aires: CLACSO, agosto 2006, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/edicion/santos/santos.html>, p. 32.

caos y nada más. Además, caería en la misma paradoja del relativismo. Solo se transformará en criterio universal cuando para la propia fragmentación exista un criterio universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Por eso esta “fragmentación” es pluralización”.<sup>28</sup>

En la reflexión de Hinkelammert, no se soslaya la necesidad de llegar a un criterio universal (estratégico), que revele la naturaleza explotadora del capitalismo como sistema mundial y que permita enrumbar las luchas emancipadoras plurales para su superación. Lo que se desestima es la trampa epistémica, ética y política del universalismo abstracto, que nivela formalmente la diversidad de los emprendimientos por la liberación y no permite la complementación de saberes para acceder a esa genuina universalidad, que no fragmenta ni atomiza, sino articula todas las miradas y respuestas liberadoras.

Los movimientos sociales y los actores políticos, culturales y epistémicamente marginalizados por los sistemas capitalistas dominantes, son las fuerzas históricas que hoy en día están desarrollando y experimentando con prácticas, conocimientos y sabidurías con un gran potencial para ofrecer posibles vías de solución ante las múltiples crisis. Es decir, son ellos los que en sus prácticas de resistencia están creando y articulando vías alternativas para el futuro. Por ello es que necesitamos trabajar con/desde/para los actores “subalternos”, para sistematizar, reflexionar y analizar juntos esas nuevas prácticas, ideas e imaginarios.

Trabajar desde los movimientos favorece desarrollar mejores epistemologías/metodologías/éticas/políticas para la comprensión, y al mismo tiempo, para la intervención en el presente. En otras palabras, potenciar afinidades y sensibilidades comunes, en contraste con una idea de trabajo intelectual “desde afuera” que está más sustentada en cuestiones instrumentales. Es desde ahí desde donde pretendemos que nazcan conceptos, herramientas, problemas, retos e ideas para trabajarlos de manera conjunta. Reconocer esto no implica ignorar o borrar por decreto las diferencias y las tensiones que existen entre activismo popular y academia, se trata de identificar los vínculos de ambos mundos.

28 HINKELAMMERT, Franz J. *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador*, DEI, San José, 1996, p. 238.

En el 7mo Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios (La Habana, 2007), se produjo un fructífero debate, coordinado por Helio Gallardo, acerca de los criterios que animan la espiritualidad y la lógica popular. En síntesis se debatieron los siguientes puntos:

a) lo *real-social es producido, procesual y complejo*; no es natural, estático ni fragmentario ni puramente empírico. Esta referencia contiene la noción de sistema y sus lógicas (de dominación/resistencia/liberación) y la apuesta/valor que el sistema contiene estructuralmente las posibilidades de su transformación liberadora. Las acciones sociales (incidencia popular) pueden materializar estas posibilidades. Los sectores políticamente populares, por tanto, proponen algo *nuevo*, no una recuperación, restauración o refuncionalización del sistema;

b) la historia, o sea el desempeño de las formaciones sociales, es *sociohistoria*; ello significa lugares sociales *conflictivos* en tanto están determinados por diversas lógicas de imperio o sujeción cuya trama determina al *pueblo social* (sectores que soportan las asimetrías y convocan la violencia antipopular) y la posibilidad de emergencia y conformación de un *pueblo político* (sectores diferenciados que luchan articuladamente por transformar liberadoramente las asimetrías que soportan para producir su *humanidad social* en el mismo movimiento que proyectan *humanidad genérica*);

c) la producción de humanidad es producción *sociohistórica* de humanidad, producción *socialmente determinada* de humanidad. Por ello, se centra en la comprensión (sentimiento/analítica/utopía) de las tramas sociales (relaciones sociales) que niegan humanidad y en las posibilidades que ellas ofrecen para una incidencia política popular (denuncia, resistencia, transformación radical) liberadora o emancipadora. Así, desde los ámbitos de lucha popular (*autotransferencias de poder* y constitución de *poder local*) se desprende o sigue un humanismo material. El ser humano, bajo su forma campesina, femenina, mapuche o de hijo, es una producción procesual inclusiva y abierta, al igual que la humanidad. Ninguno de estos procesos puede ser fijado o congelado por una idea o concepto cerrado (naturaleza);

d) la lucha popular es *sociohistórica* y contiene criterios de trascendencia no religiosa: una cultura de *sujetos*: emancipación, autonomía, gratificadora producción de humanidad libre y creadora: autoestima. Esta cultura liberadora no es incompatible con sentimientos religiosos y luchas de creyentes religiosos antiidolátricos que busquen articularse con *emprendimientos colectivos* que empoderen o potencien sujetos;

e) la historia de las emancipaciones tiene como *protagonistas* emprendimientos colectivos populares articulados en sus luchas específicas y particulares condicionadas por factores y situaciones en las que nunca se consigue un control absoluto. Los procesos y proyectos de subjetividad, sujetividad y objetividad popular se relacionan así con apuesta, compromiso, responsabilidad y utopía. También con autoestima y autocrítica (capacidad de dar significado constructivo a los errores y cambiar) orientados a la producción de *mundos alternativos* a aquellos en los que imperan la sujeción, la discriminación y la insolidaridad hacia y entre diversos. Los liderazgos populares legítimos deben surgir en el despliegue de estos emprendimientos colectivos de lucha. Y también deben construirse desde ellos los valores y racionalidad populares.

f) la *prioridad de los procesos populares* es la *liberación particular y universal*, no la ley o las instituciones (la autoridad, el Gobierno, el Estado). La liberación es tanto liberación *subjetiva* (integración personal), como liberación *sujetiva* (autonomía) y liberación *socio-política y cultural* (irradiación de autoestima en emprendimientos colectivos con efectos de humanización), o sea contra toda discriminación y sujeción.

g) la autoproducción de *identidad* personal y social liberadora es raíz y motor de los movimientos sociales populares. No se trata de una cuestión étnica, sino de aprender a testimoniar desde uno mismo en los emprendimientos colectivos. La autoproducción de identidad (proceso) resiente, identifica y destruye las identificaciones inerciales provistas por el sistema de sujeciones sociales. La autoproducción de identidad social (aprender a quererse con otros, para otros, desde uno mismo) se testimonia como irradiación de autoestima;

h) las movilizaciones del pueblo político contienen una trascendencia inmanente (enraizadas) a sus luchas;

i) para los sectores populares en formaciones sociales con principios de dominación o imperio (sujeción) no existe una única Razón, sino conflictos entre racionalidades opresoras y racionalidades liberadoras<sup>29</sup>.

Nuestras búsquedas también requieren nuevas maneras de nombrar los problemas y de pensar y organizar nuestras sociedades, luchas y propuestas. Creemos que los parámetros actuales del sistema necesitan ser repensados,

29 Ver: GALLARDO, Helio. Sitio web: Pensar América Latina: <http://www.heliogallardo-americalatina.info>, 10 de mayo, 2007.

que los movimientos mismos necesitan ser repensados desde los propios movimientos.

Frente al mercantilismo, la apropiación y privatización de conocimientos ancestrales de los pueblos y sus aplicaciones para nuevos alimentos, medicinas e insumos industriales, Roberto Espinoza destaca la urgencia de “desarrollar otras formas de conocimiento que reintegren la unidad entre lo humano y natural, que respeten la diversidad de cosmovisiones, permita su control y vigilancia social y la redistribución equitativa de sus beneficios. La desmercantilización de la comunicación y de la intercomunicación, cultura, música y demás artes y servicios públicos de educación, salud y saneamiento. Recuperarlos para el uso común de todos, en corresponsabilidad y bajo el control social, todos los bienes y servicios necesarios para la vida. “Para Todos Todo” como resonó el grito zapatista desde las selva Lacandona de México”<sup>30</sup>.

Es nuestro deber apropiarnos y defender los saberes y las teorizaciones en torno a los derechos colectivos de nuestros pueblos y los derechos de las mujeres, así como la construcción de nuevos imaginarios en torno a formas de expresar y de comunicar lo que es la justicia social, ambiental y de género, la apuesta civilizatoria por la reproducción de la Vida y no por la reproducción del capital, que emergen desde las prácticas cotidianas de resistencia, lucha y creación popular alternativa.

El reto es colosal, pues nos enfrentamos a la *megaindustria contemporánea de subjetividad*<sup>31</sup> y sus redes de distribución transnacional, que han producido modos de sujeción nunca antes vistos. La cara omnipresente del neoliberalismo, al decir de Irene León, es producida por la capacidad de transmitir grandes volúmenes de información y conocimientos en tiempo real a través de nuevas tecnologías de comunicación que facilitan la integración (homogeneización) en escala mundial. El impacto global de esas megaindustrias ha hecho de la enajenación mediático cultural la norma de la vida contemporánea en las sociedades capitalistas, generando a la vez ilusiones y tensiones insolubles tanto en el centro como en la periferia del sistema. Es conocida la alta concentración de los medios como forma de domi-

30 ESPINOZA, Roberto: “Vivir Bien y (Mal) Desarrollo: Interaprendizaje de Paradigmas Alternativos a la Crisis de Civilización Hegemónica”, Ob. Cit., p. 6.

31 Ver: BREA, José Luís: *El tercer umbral. Estatuto de las prácticas artísticas en la era del capitalismo cultural*, CENDEAC, Murcia, España, 2003.

nio del capital sobre la sociedad, su conversión en espacios de toma de decisiones políticas y de contrainsurgencia frente las alternativas y las resistencias populares que pongan en peligro su hegemonía. A ello se une su papel como puerta “estetizada” del mercado capitalista, antesala visual de la plusvalía, paralización del pensamiento crítico a través de la velocidad de la imagen fragmentada y del simulacro virtual, hiperrealista de las televisoras.

Frente a esa avalancha de discursividad alienante, tenemos que avanzar en una “nueva economía del lenguaje”, como pide Jean Robert, para quien el lenguaje cotidiano se transforma en subsistemas del sistema capitalista, los hábitos lingüísticos del sistema-mundo internalizan la lógica del capital, fijan en la psiquis y la cultura una especie de glosario del lenguaje capitalista. La actual jerga económica, política, profesional nos hace *hablar* capitalismo. “Por ejemplo —apunta el investigador suizo-mexicano—, las políticas públicas se condenan por populistas, la gratuidad que es justa desaparece ante las relaciones utilitarias”<sup>32</sup>. En esos espacios emergentes, por el contrario, se descapitalizan nuestras mentes, sentimientos y nuestros deseos.

Recordemos que la hegemonía se presenta como lo que es: una praxis y un modo de pensamiento, de subjetividad que se elabora desde las matrices ideológicas de los dominadores, pero que no se circunscribe a ese polo de los “victimarios”, sino que involucra a sus “víctimas”: el universo de los sujetos subalternos, dominados<sup>33</sup>. Por ello, tiene razón Helio Gallardo cuando afirma que para los movimientos sociales populares los puntos de referencia decisivos son su autonomía, la autoproducción de identidad efectiva, la conversión de sus espacios de encuentro y discusión, de sus movilizaciones en *situaciones de aprendizaje*, el testimonio, la irradiación de autoestima. Sin autoestima —arguye—, ninguna aproximación social o humana resulta positiva. Esto vale tanto para las relaciones de pareja como para el movimiento campesino o para un movimiento ciudadano por instituciones democráticas. Con autoestima, cualquier propuesta o acción, venga de amigos, de adversarios o de enemigos, será juzgada como conveniente o incon-

32 ROBERT, Jean. Ponencia presentada en el Coloquio Internacional Planeta Tierra: Movimientos Antisistémicos, convocado por el EZLN, San Cristóbal de las Casas, México 13-17 diciembre, 2007, p.4 (meca).

33 Cfr. LEYVA, Anneris Ivett y SAMOHANO, Abel: “Claves dialógicas para interpretar la realidad cubana. Entrevista a José R. Vidal”, *Caminos*, No. 49, 2008.

veniente por la competencia y eficacia que el actor social popular ha ido ganando, es decir *autotrasfiriéndose*, mediante su lucha<sup>34</sup>.

Ello muestra la conveniencia de estimular al máximo la sistematización de las emergencias emancipatorias anticapitalistas, como opciones de vida socializada, que anticipan y ensanchan los imaginarios liberadores y el espectro de las alternativas políticas antisistémicas, a la vez que se perfilan nuevas estrategias revolucionarias que no definen a priori etapas infranqueables y formalistamente separadas.

En ese escenario, las emergencias emancipatorias anticapitalistas se ven favorecidas por las nuevas visiones estratégicas sobre la revolución social que dejan atrás el etapismo mecanicista por una comprensión de proceso ininterrumpido. Las razones que los movimientos sociales populares le imprimen a los objetivos de las nuevas revoluciones son tantas como los atributos del mundo que es posible conquistar: dignidad para personas y pueblos, justicia social y ambiental, equidad, igualdad de género, diversidad sexual, multiculturalismo, soberanía alimentaria, biodiversidad. Lo que antes se pospuso en las experiencias socialistas del siglo XX —el proyecto emancipatorio, libertario y de reconocimiento de la revolución política anticapitalista— se convierte en “programa mínimo” de las luchas de los movimientos sociales y populares.

En síntesis, coincidimos con el sentido de expresión de Helio Gallardo que son necesarias “muchas luchas micros y macros para que sea posible el ser humano”, para que sea posible sustituir el modelo productivista-consumista-disipatorio por un nuevo modelo de bienestar que no esté centrado en la ganancia capitalista y el consumo impositivo (Buen Vivir/Socialismo).

34 Ver: GALLARDO, Helio. “Intervención en el VII taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, La Habana, abril 2007, Sitio web: *Pensar América Latina*: <http://www.heliogallardo-americalatina.info>