

Co-aprendizajes libertarios e incluyentes. Activismo social y universidad

Por Hilda C. Vargas Cancino (et. al.)

CANTIDAD DE PALABRAS 99811

HORA DE ENTREGA

23-AGO-2024 06:38P. M.

NÚMERO DE
IDENTIFICACIÓN DEL
TRABAJO

111262119

Co-aprendizajes libertarios e incluyentes.

Activismo social y universidad

HILDA C. VARGAS CANCINO
J. LORETO SALVADOR BENÍTEZ

(coordinadores)



Índice

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción | 9 |
| I. <i>Establishment</i> de la modernidad versus alternativas emancipatorias y de liberación de la postmodernidad, Emma González Carmona | 19 |
| II. Movimiento digital en la era internet, J. Loreto Salvador Benítez | 39 |
| III. Buenos vivires y movimientos sociales: aportes a una ética libertaria, Hilda C. Vargas Cancino | 63 |
| IV. Enseñanza de los buenos vivires: sentipensando formas pedagógicas emancipatorias, María del Rosario Guzmán Alvirde | 85 |
| V. Discurso hegemónico y lenguajes científicos: pérdida de saberes y conocimientos de los pueblos originarios, desde el pensamiento crítico, Guadalupe Nancy Nava Gómez | 111 |
| VI. Movimientos feministas y antiespecistas, Yazmín Araceli Pérez Hernández | 137 |

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| VII. Transformación de la educación superior, desde la emancipación inclusiva, <i>Leticia Villamar López</i> | 157 |
| VIII. Educación y ética: formación universitaria para la construcción de sociedades emancipadas, <i>Nancy Caballero Reynaga</i> | 183 |
| IX. Injusticia de la modernidad: exclusión de las mujeres negras, <i>Sandra García Gutiérrez</i> | 209 |
| X. El miedo: método y estado de vida del <i>establishment</i> , <i>Eliasib Harim Robles Domínguez</i> | 231 |
| XI. <i>Ahimsa</i> como movimiento social: alternativas de cuidado ético ante el <i>establishment</i> educativo mexicano, <i>Sayuri Uribe Quintero</i> | 255 |
| Sobre los colaboradores. | 273 |
| Índice general | 283 |

Introducción

La humanidad en su convivencia multidiversa entre personas y naturaleza, podría potencialmente escalar hacia un florecimiento integral, si no enfrentara las múltiples guerras y colonialismos impuestos por las diferentes élites a lo largo de la historia, situación que ha comprometido el goce de los derechos y los bienes de diversas cosmovisiones.

En algunos de los periodos de posible estabilidad, paz y desarrollo, las sociedades han logrado transitar hacia estadios moral y políticamente aceptados o tolerados, en consideración a acuerdos suscritos con base a la tradición, usos y costumbres, o bien a lineamientos políticos, científicos y/o éticos, dentro un sistema de valores compartidos, formal y legalmente; sin embargo, la mayoría de los avances alcanzados, han sido a costa del sacrificio de las poblaciones más vulneradas. En los informes de logros, nunca se aborda el sacrificio humano involucrado o, la degradación ambiental por las lagunas desecadas o contaminadas, los bosques desaparecidos, o las cadenas ecológicas afectadas.

Así, el estado de cosas que guarda la *res publica* en un momento histórico dado, denominado *statu quo*, alude a las circunstancias del momento predominante y que, usualmente, implica una fuerza o grupo(s) en el poder económico, político o religioso.

Desde el siglo xx un término análogo se acuñó para referir el predominio impositivo a las sociedades, en sus deseos, intereses, logros y necesidades, conocido como *establishment* que, desde fines de dicho siglo y casi un cuarto del xxi, se expresa como predominio de la globalización, el libre

mercado y la libertad. Se trata de una lectura e interpretación de los fines del capital en su relación con la naturaleza y las sociedades de consumo; una visión económica-política del mundo denominada ahora neoliberalismo. Su antecedente es el capitalismo, sistema en el cual impera la materialización-cosificación del mundo y de la naturaleza con fines meramente económicos, de dominación productivista y política.

En esta realidad actual liderada por las naciones más desarrolladas del planeta, del Norte Global, es el *establishment* predominante quien ha sentado las condiciones para la modernidad depredadora. Ante ello han surgido interpretaciones y lecturas críticas respecto a la visión política e ideológica impuesta a las sociedades y sus gobiernos nacionales, a lo largo y ancho del planeta. Se trata de una diversidad de movimientos culturales, políticos y sociales que emergen precisamente como antítesis y oposición a una filosofía económico-financiera neoliberal predatoria.

La transformación de conciencias de las masas es un elemento clave que persiguen los movimientos sociales a favor de la justicia, la libertad y la equidad; busca la anulación de los monopolios del poder, de los privilegios para quienes han hecho sus fortunas a partir del sufrimiento de muchos seres sintientes, pueblos, o sectores especiales de la población, abusados y desprovistos de sus derechos.

La idea de justicia cobra sentido, si se trata de uno mismo; sin embargo, la justicia para las o los otros puede mostrar languideces y escaso compromiso para su defensa. De ahí que los movimientos sociales se esfuerzan por sacar a la luz lo que cada sector está padeciendo, de tal forma que la población se sensibilice y cuente con elementos que le hagan tener mayor conciencia de lo que ocurre a su alrededor, muchas veces disfrazado de buenas acciones, intenciones altruistas y solidarias que sólo enmascaran y distorsionan la realidad social.

Y ¿cómo la universidad puede tener una mayor implicación? Es en el momento que esta institución recuerde su papel como entidad social y educativa enfocada, no sólo en conocer las necesidades de su población, sino en generar respuestas justas, equilibradas y congruentes con su razón de ser. Y ¿cuál es la razón de ser una universidad?, en lo que respecta a la Universidad Autónoma del Estado de México, se plantea como uno de sus fines, contribuir a “mejores formas de existencia y convivencia humana [...] libre,

justa y democrática [...] con énfasis en la construcción de la Paz [...] el desarrollo sostenible y el bien común” (UAEMEX, 2021, s/n).¹ Todos estos elementos resultan ser compatibles con las aspiraciones y propósitos de diversos movimientos sociales de pueblos originarios, género o ecologistas, mismos que desde la academia requieren ser identificados, estudiados y promovidos para lograr las transformaciones sociales hacia la libertad, la justicia y la democracia; por lo anterior, es posible observar que los propósitos de los movimientos socioculturales son compatibles con el ideal universitario.

El presente volumen integra una serie de ensayos analíticos y críticos respecto a los movimientos humanos, locales y regionales, que han surgido detonados por la indignación que genera el *establishment* global actual, con las desigualdades, exclusiones y opresiones para grandes capas de la población mundial. Desde diversas ópticas e intereses teórico-éticos, se aborda esta problemática que, ante los abusos de control a la vida humana y naturaleza global, emerge una actitud contestataria y emancipatoria que procura una superación del actual estado de cosas, a todas luces desigual e injusto.

Se exploran alternativas que hagan frente a dos estrategias. La primera de ellas es la mercadológica, que pretende vender la idea del hiperconsumo como pasaporte para la felicidad.

Otra estrategia de gran potencia, y que apoya a la primera, es la internet; que es donde tienen lugar, más allá del espacio natural, las nuevas batallas de los movimientos, digital, feminista, social, político, etcétera. Son las redes sociales las nuevas modalidades de comunicación y organización de comunidades y grupos que detonan e impulsan movimientos emancipatorios, destacando en la presente publicación, las implicaciones éticas y morales en ellos, así como su estudio y discusión desde la educación terciaria. Se asume que la Universidad desde la formación crítica, hace patente el reconocimiento de la interculturalidad, la igualdad de género, el plurilingüismo, los buenos vivires; y desde ahí se asume que debe y puede contribuir a la transformación social de su época.

¹ Asimismo, con respecto a su visión, se proyecta como una institución pública comprometida con su comunidad y su sociedad. <https://www.uaemex.mx/mi-universidad/bienvenido-a-la-uaemex/mision-y-vision.html>.

El primer capítulo está a cargo de Emma González Carmona, cuyo título “*Establishment* de la Modernidad *versus* alternativas emancipatorias y de liberación de la postmodernidad”, aborda el análisis de las condiciones de dominación, emancipación y liberación, desde posturas teóricas de Dussel, Orozco y Gallegos, Cardoso-Ruiz y Castorena. La autora analiza algunos trabajos que describen la vía del posicionamiento *establishment*, así como de aquellos que recuperan las experiencias antidominantes o antisistemas; presenta tres apartados: características de la retórica modernizadora de la dominación del *establishment*, donde las universidades han tenido un papel importante, y postmodernizadora que expresan las alternativas, así como de los retos de las alternativas de liberación en sus diversas expresiones. Finaliza con algunas reflexiones en torno a las manifestaciones de alternativas con tendencia a incorporar la academia militante, a partir del diálogo de conocimientos y de saberes, a la par de acciones vinculados con producción y consumo responsable, la práctica de las 5 R, la colaboración con causas solidarias, habitación ecológica, selección de tecnología sin obsolescencia programada y consumo de alimentos orgánicos, entre otros.

En el segundo capítulo “Movimiento digital en la era internet”, J. Loreto Salvador Benítez, analiza la emergencia de los movimientos en la era de internet; que, siendo comunitarios en su origen y causas, su expresión es virtual mediante la presencia de las redes sociales. El autor afirma que la argumentación se circunscribe al ciberespacio, donde tienen lugar la manifestación de contenidos informativos diversos con fines de comunicación y/o manipulación política. En este contexto, comenta que emerge el *software libre* como un movimiento de apertura deliberada ante el control y las restricciones de carácter comercial; asimismo, expone en su análisis las claves propuestas para generar un movimiento digital, revisa como precedentes a los movimientos de género, cuyo activismo tiene lugar en la red mundial. Finaliza exponiendo la necesidad de una ética en una globalización que excluye y da lugar a la resistencia y oposición, expresadas en movimientos virtuales, como modalidad inédita en la era de internet.

El tercer capítulo está a cargo de Hilda C. Vargas-Cancino, con el título “Buenos vivires y movimientos sociales: aportes a una ética libertaria”, en donde la autora analiza la urgencia de la defensa de cosmovisiones ancestrales, dada la amenaza de un cercano colapso mundial, y cómo la universidad

puede ayudar a enfrentar los retos para que tal colapso no suceda, siendo ella, parte de los movimientos sociales, en los cuales no sólo reconozca los elementos de justicia, sino también pueda ser su promotora desde la academia. Vargas asume que la transición hacia los buenos vivires requiere de la concienciación, misma que pueda ser parte de los cimientos de un estilo de vida más amigable con la naturaleza, desde una ética libertaria, en donde lo correcto sea la erradicación de los colonialismos, los intentos por conquistar, invadir o someter al otro, incluyendo a la vida silvestre, a los bienes naturales, a la mujer, al diferente, etc. y donde se normalice el cuidado local y global, a los pueblos, a la Naturaleza, a la vida.

Su aportación se integra de tres apartados, el primero cuestiona si es necesario un colapso mundial como el que se empieza a vivir, para despertar del letargo de la humanidad; el segundo aborda la transición hacia los buenos vivires sostenibles, a partir de los movimientos sociales; la última parte corresponde al análisis de dicha cosmovisión como una ética libertaria y el papel de la universidad como cogestora. Cierra con un apartado de reflexiones que invitan al trabajo colegiado transdisciplinario, donde la universidad sea parte del cambio en la promoción de la justicia, codo a codo con los saberes de los pueblos y para los pueblos.

María del Rosario Guzmán Alvirde, en su capítulo “Enseñanza de los buenos vivires: sentipensando formas pedagógicas emancipatorias”, expone los problemas civilizatorios que la humanidad enfrenta debido a las formas del conocimiento occidental, las cuales, asume, han creado una organización de vida hegemónica basada en el materialismo y, por lo tanto, en la explotación de la comunidad de vida. Ante este panorama, plantea una reflexión ética, crítica y cualitativa que entrelaza la voz de algunos autores latinoamericanos para sentipensar una propuesta liberadora que ayude a enfrentar los problemas actuales. Guzmán defiende la importancia de los buenos vivires como constructos culturales y epistémicos que permiten salvaguardar la vida a través de la conciencia del cuidado y el valor de la comunidad, como visiones ancestrales que se han convertido en referentes pedagógicos mundiales gracias a las maneras de vida no capitalistas que ofrecen la posibilidad de construir una organización social diferente. La autora analiza formas de existir alternas actuales que inspiran, tal es el caso del surgimiento de los “caracoles”, como propuestas que miran hacia el buen vivir y que, en

sus diferentes vertientes, buscan descentralizar los modelos del pensamiento tradicional. Guzmán busca a través de su escrito, crear conciencia para orientar la praxis humana, construyendo un sendero de vida a través del cuidado que puede darse cuando se descubre el valor trascendental de la otredad.

El capítulo cinco, titulado “Discurso hegemónico y lenguajes científicos: pérdida de saberes y conocimientos de los pueblos originarios, desde el pensamiento crítico”, está a cargo de Guadalupe Nancy Nava Gómez; su propósito es el análisis del discurso como una de las formas de control, dominación e imposición de *ver* y *estar* en el mundo y, de manera particular, su relación con el poder, haciendo énfasis en las implicaciones que estas formas de sometimiento han tenido en los saberes y conocimiento de los pueblos originarios. La autora presenta su propuesta en tres apartados: en el primero aborda el discurso hegemónico, los lenguajes científicos y cuál ha sido el papel de este discurso; en el segundo, presenta la apropiación del discurso y su relación con las formas de poder hegemónicas. Finalmente plantea la reconfiguración mundial, partiendo de la crisis civilizatoria y desplazamiento del poder, lo cual conduce a un replanteamiento de la humanidad y, por lo tanto, implica procesos de liberación en razón de conservar la vida misma.

El capítulo seis, titulado “Movimientos feministas y antiespecistas”, Yazmín Araceli Pérez Hernández aborda la relación entre la objetivación y cosificación de las mujeres y los animales a partir del análisis del especismo, el sexismo y el antropocentrismo y la forma en que se han establecido como sistemas jerárquicos de dominación y opresión. Este análisis lo lleva a cabo desde la perspectiva ética del antiespecismo y el feminismo, así como la interseccionalidad que ha permitido identificar los vínculos entre sistemas opresivos por razón de sexo, raza, etnia, clase social e ir más allá de estas realidades y colectivos para incluir también la pertenencia a otra especie. De esta forma, el objetivo de Pérez en este capítulo es presentar al feminismo antiespecista como un movimiento que reivindica los derechos y la dignidad de dos colectivos que han sido dominados sistemáticamente por el sistema patriarcal, androcentrista y capitalista basados en la idea de superioridad; para ello, en primera instancia la autora aborda los objetivos del feminismo y el antiespecismo como movimientos éticos, políticos y sociales; posteriormente, analiza el especismo, el sexismo y el antropocentrismo como tres formas de opresión convergentes e identifica los puntos de intersección en-

tre la cosificación y objetivación de las mujeres y los animales a través de la construcción del referente ausente. Finalmente enfatiza las similitudes entre las estructuras de dominio y de consumo, como puntos en los que se intersecan los movimientos.

En el capítulo siete, titulado “Transformación de la educación superior desde la emancipación inclusiva”, Leticia Villamar López desarrolla la idea de que la educación terciaria debe responder a las exigencias propias de cada época, por lo cual en la actualidad necesita enfocarse en la unión humana para incluir a sectores de la población y a conocimientos que en otro tiempo fueron excluidos.

Lo anterior, considera, se puede conseguir mediante una educación emancipadora relacionada con entornos inclusivos. En su análisis, la autora divide su capítulo en tres apartados: el primero refiere a cómo la crisis mundial ocasionada por la pandemia y el uso constante de la tecnología transformaron el entorno educativo; esto la lleva a plantearse la necesidad de cambios en la educación superior para que los estudiantes logren construir condiciones de vida más favorables, a partir de sus conocimientos y de los acontecimientos inciertos.

En un segundo momento, Villamar aborda la emancipación y su relación con la educación superior, con la finalidad de construir un aprendizaje que trascienda la individualidad e incluya la diversidad de cosmovisiones y formas de entender el mundo, hasta llegar a un *nosotros* que permita una contribución social.

El tercer subtema está dedicado a analizar los elementos que pueden posibilitar el logro de un sentido emancipador inclusivo, entre ellos se identifican la labor del docente como guía, una ética social y el sentido de comunidad para que el alumno se relacione con los sucesos apremiantes de la sociedad de la cual forma parte. En sus reflexiones, la autora hace hincapié en la urgencia de que en las aulas se retome la existencia de distintas maneras de explicarse la realidad y del rol central de la comunicación para intercambiar ideas con grupos diferentes al propio.

Nancy Caballero Reynaga, en el capítulo ocho aborda el tema “Educación y ética: formación universitaria para la construcción de sociedades emancipadas”, en él reflexiona en torno a la importancia de las humanidades en la educación superior, con el objeto de formar un aparato crítico, re-

flexivo y ético en la universidad. En un primer momento, describe el contexto actual de las instituciones de educación profesional con respecto al *establishment* que impera en las sociedades; para tales efectos aborda la problemática que enfrenta la formación superior en cuanto a la lógica neoliberal imperante, bajo la cual, la educación se encuentra en una *crisis silenciosa* que, de acuerdo con Nussbaum, pone en peligro derechos conquistados años atrás. Caballero presenta en una segunda sección, cómo la esencia de la formación universitaria se encuentra amenazada por distintos elementos que, el *statu quo* tergiversa para someter al pensamiento crítico y ético, tales como la tecnología, la libertad o el dominio del conocimiento.

La autora hace un llamado para que las universidades reconsideren la importancia de formar con calma y paciencia las virtudes humanas que la comunidad planetaria necesita a partir de propuestas como la de Ordine que retoma la literatura, la música y las artes como soportes pedagógicos o, como la de Mèlich, que apuesta por un *mostrar* la compasión por los otros. Finalmente, propone una universidad como ente transformador, que sea *de* y *para* todos, incluyente de distintos saberes y ocupada por el contexto en el que se encuentra; una institución comprometida y en marcha para hacer frente a los desafíos de la humanidad y del planeta.

En el capítulo nueve Sandra García Gutiérrez presenta el tema “Injusticias de la modernidad: exclusión de las mujeres negras”. Este capítulo analiza el pensamiento de tres autoras afrolatinoamericanas que han planteado la opresión desde la postura de mujeres negras. Dicha problematización es pensada a la luz de la racionalidad que acompaña a la tradición, entendida como la consolidación del conocimiento y el Estado; por lo tanto, la autora cuestiona en qué medida desde los pensamientos subalternos, como el de las mujeres negras, hay rompimiento con dicha tradición. García presenta su análisis en tres apartados: el primero es un desglose de lo que se entiende por racionalidad moderna y Estado, poniendo énfasis en aspectos como la objetividad, la universalidad del conocimiento y la identidad de quienes lo producen. El segundo explica las opresiones hacia las mujeres negras tomando como referencia el caso de Brasil, se muestran, entre otras cosas, la desvalorización y deshumanización de sus cuerpos y el pasado esclavista. En el tercer apartado presenta el posicionamiento de las mujeres negras y cómo han resistido a las opresiones, subrayando que su forma de emancipa-

ción se ubica en una lógica particular que entra en conflicto con la racionalidad moderna. El planteamiento de este trabajo se encuentra entre el enfoque teórico feminista, decolonial y afroamericano. Las reflexiones finales de la autora apuntan a que el pensamiento de estas mujeres no rompe radicalmente con la tradición; sin embargo, sí buscan una transformación que empate con principios del sostenimiento de la vida.

El capítulo diez, “El miedo: método y estado de vida del *establishment*”, está a cargo de Eliasib Harim Robles Domínguez, quien parte de la idea de que el tiempo actual está englobado en un cerco bien definido, no se puede realizar, ni pensar nada fuera de ese parámetro, donde siempre hay estrategias para que se sostenga y siga funcionando. Por ello, afirma, es importante detenerse a observar qué es lo que pasa, cómo se vive en la actualidad y si continúa siendo moral el estilo de vida. Su escrito comienza con la definición del *establishment*, que es el marco que rige la vida social, para después enfocar la atención en el miedo como una manera de control, para evitar acciones y críticas hacia sistema imperante.

Robles reflexiona sobre la eficaz pero poco efectiva manera de llevar una vida cotidiana dentro del sistema económico capitalista que se ha devenido en un consumismo alejado de la ética. Incluso las personas son parte de las mercancías que se venden y compran, el miedo yace disfrazado dentro de ese ambiente de un pseudo bienestar, donde hay un pavor por dejar de existir en ese mundo consumista. Otro punto relevante del ensayo es aquel que fusiona al Estado y el *establishment*, ¿cómo es la participación del primero y cómo el segundo va ganando terreno social? El escrito concluye con una invitación a reflexionar sobre la situación moral actual y así crear una ética que pueda contraponerse al *establishment*. Es un convite a repensar la situación actual y a repensarse a sí mismo dentro de ella, el miedo, como emoción reacción, es parte de la naturaleza humana, pero el miedo social actual es producto de la enajenación y deterioro de la legalidad.

El libro cierra con el capítulo XI, “*Ahimsa* como movimiento social. Alternativas de cuidado ético ante el *establishment* educativo mexicano”, a cargo de Sayuri Uribe Quintero, quien resalta las cualidades de la filosofía *ahimsa* como movimiento social y alternativo de cuidado ético; asimismo como promotora de educación respetuosa, consciente, libre y no-violenta, la cual se opone a lo establecido por el sistema hegemónico de educación,

puesto que permite la integración del ser con su naturaleza. El análisis de la autora brinda un contexto de la organización del sistema educativo y la pertinencia de la promoción de esta filosofía dentro de la educación superior; posteriormente muestra a la filosofía del *ahimsa* como movimiento social y una alternativa de cuidado ético. Por último, reflexiona que la educación es un medio que puede emancipar a su comunidad, brindando herramientas y métodos biocéntricos y de cuidado, desde la participación, acción y compromiso de personas conscientes, que permita el cuidado personal y colectivo de toda la comunidad de vida; en donde se difundan aspectos sensibles y no solo racionales, una educación que permita que los seres vuelvan a ser parte de la naturaleza y no se sientan entes separados y superiores de ella.

Presentamos a los lectores este entramado de visiones que muestran a través del análisis ético de los movimientos sociales y desde la comunidad universitaria, los elementos que pueden transformar la conciencia de las masas hacia una sociedad más justa, autocrítica del impacto de sus acciones y omisiones, y comprometida con la comunidad de vida en general.

HILDA C. VARGAS CANCINO

J. LORETO SALVADOR BENÍTEZ

Ciudad Universitaria, Coatepec, Toluca, México

marzo de 2024

I. *Establishment* de la modernidad versus alternativas emancipatorias y de liberación de la postmodernidad

EMMA GONZÁLEZ CARMONA*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.01>

Resumen

A partir del seminario: “Alteraciones del *establishment* desde el activismo social. Miradas éticas emancipatorias”, se reconoce que hoy impera un modelo de dominio avalado por un desarrollo económico capitalista y un desarrollo epistemológico de la ciencia moderna, que a la par, se alimentan mutuamente para su reproducción. Desde este contexto, el objetivo de este capítulo es develar los rasgos sobresalientes de la retórica de la postmodernidad de emancipación y liberación, así como de la modernizadora de dominación del *establishment* entre el otro, lo otro y el futuro. Con base en ello, se ha desarrollado una metodología a partir de la heurística y la hermenéutica: la primera relacionada con el hallazgo de los rasgos de dominación, emancipación y liberación; y la segunda con el conjunto de significados de algunas alternativas a la dominación. Así, en ambas retóricas, se reconoce una crisis, que la resuelven a partir de dos caminos, uno de la mitigación y otro de la emancipación y liberación. Se trata de cambiar sustancialmente las condiciones de deterioro y contaminación, con la integración de las víctimas, marginados, a partir de manifestaciones de identidad y de conquista de sus derechos.

Palabras clave: *establishment, modernidad, postmodernidad, alternativas emancipatorias, alternativas de liberación.*

⁴ * Doctora en Humanidades: Ética. Profesora-investigadora del Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8886-2251>

Presentación

Los esquemas de poder sobre los pueblos originarios dieron lugar a lo que hoy se conoce como modernidad y como el inicio de la crisis planetaria, por la forma depredatoria de saqueo de la riqueza natural y social de la humanidad, también llamada por Dussel (1998), crisis del sistema mundo, iniciada hace 5000 años, y hoy, por la gravedad de la problemática multidimensional, se expresa en la escala global, con afecciones a toda la humanidad, ya que “se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad” (Dussel, 1998, p. 11).

Las posibilidades de continuidad de mando en la modernidad y su modelo de dominación y explotación se relacionan con la atención y mitigación de su continua y grave crisis, cuya decadencia funcional puede identificarse en todas las expresiones de la humanidad, llámense ambientales, económicas, políticas, culturales, espirituales, éticas, educativas y sociales, entre otras. Como respuesta alternativa a este esquema de dominio, han surgido diversas expresiones emancipadoras y liberadoras, desarrolladas en la marginación, en la academia y en lo local.

Con base en este marco, el presente capítulo, en términos metodológicos, desarrolla su discurso incorporando las aportaciones sobre el *establishment* y sus efectos en las relaciones entre el otro, lo otro y el futuro; poniendo especial atención en formas de dominación como el capitalismo, el desarrollo de la ciencia moderna, el antropocentrismo, el androcentrismo y el eurocentrismo, entre otros, *versus* la emergencia de formas de poder surgidas de procesos emancipatorios y liberadores, tales como: la comunalidad, el feminismo, la transdisciplinariedad, interdisciplinariedad, complejidad e interculturalidad, entre otros.

Como punto de partida, se analizan algunos trabajos que develan la vía del posicionamiento de dominio del *establishment*, hoy encumbrado, así como de los trabajos que recogen las experiencias antidominantes o antisistemas, por lo que, el presente capítulo se constituye de tres apartados: características de la retórica modernizadora de la dominación del *establishment*, donde las universidades han tenido un papel importante; y postmodernizadora que expresan las alternativas, así como de los retos

de las alternativas emancipatorias y de liberación en sus diversas expresiones.

Características de la retórica modernizadora de dominación del *establishment* entre el otro, lo otro y el futuro

La base argumentativa de la modernidad da cuenta de sus preceptos ontológicos, epistemológicos y éticos, que actualmente, en conjunto confluye y se ubica en “el liberalismo económico y la democracia liberal, la continuidad [...] cada vez más global del dominio americano y sus corolarios [...] en Europa y Asia Pacífico” (Orozco y Gallegos, 2016, p. 9). Como expresión de este corpus, el *establishment* devela el *statu quo* de un grupo de poder, que ha orientado, en general, las vías de desarrollo de la humanidad y, por lo tanto, las formas de vida de los demás.

A partir de este hecho, conviene preguntarse por la esencia de esta expresión de poder; es decir por los fundamentos y componentes económicos y éticos que la sostienen, *grosso modo* enmarcados por la ideología y la divinidad que alude a su predominio; entonces, se trataría de justificar el poder económico, producto del esfuerzo individual y de concretar los designios a un grupo elegido que hoy se expresa a partir de “la democracia, el libre mercado y, particularmente, la seguridad nacional con sus correlatos corporativos y elitistas” (Gallegos, 2016, p. 40).

Estos preceptos del *establishment* han construido una ideología de dominio para consolidarse y hacerse funcional a través de fetiches que la avalan y fundamentan la creación de un Estado moderno, concebido como, “la forma más racional de organización, [que] ha formalizado, a partir de constituciones políticas y leyes, un tipo de relaciones sociales y con ella una idea de lo justo, lo ético, lo correcto” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, p. 40).

La expresión de grupo de poder indica principalmente a “una clase dirigente estadounidense organizada [...] en torno a continuidades finiseculares patrimoniales, territoriales, religiosas, raciales y sectoriales, que [...] han alcanzado una escala verdaderamente planetaria” (Orozco y Gallegos, 2016, p. 11). En este relato, el grupo domina, sanciona y bloquea a quienes “riva-

lizan con sus intereses. [...] (para) fijar principios postseculares que reemplazan el multiculturalismo y establecen la ‘seguridad nacional’ subordinada de todos” (Gallegos, 2016, p. 40).

Aquí conviene preguntarse: ¿Cuál fue la ruta para alcanzar el poderío, especialmente, de los Estados Unidos de Norteamérica? Como respuesta, se ha encontrado que una de las bases del *establishment* deriva de los preceptos de los “padres fundadores” (*pilgrims*), que se sentían:

Predestinados y poseedores de un singular ánimo de grandeza y superioridad. [...] Desde sus inicios y hasta [...] hoy, los ubica en el —punto de mira— de aquellos que se oponen a su progresivo y furibundo avance que los impulsa a convertirse en un prototipo de “potencia global” [Ostos, 2016, p. 194].

Para explicar esta prédica, Ostos (2016) señala que tras la llegada de las 13 Colonias a la costa Este, la práctica continua de expansión se dio a través de estrategias de anexión y negociación con los imperios español, francés y ruso hacia el Oeste. Este proceso fue acompañado por un discurso religioso, principalmente, de la ‘verdadera iglesia’ de los mormones para contrarrestar el desarrollo del ateísmo, deísmo, positivismo darwinista y el desarrollo de la técnica y la ciencia de la época. Esta idea posicionará a la religión como un escudo de protección del Estado naciente, cuya proclama de William James evidencia el poder de la iglesia mormona: “yo no creo que nuestra experiencia humana es la forma más alta de experiencia existente en el universo” (Orozco, 2016, p. 26). Con ello se confirmaba el peso del poder de la iglesia expuesto por James en 1902, incluye:

las posibilidades de lo plural, [...] abre los horizontes de la libertad cognoscitiva cuya esencia democrática otorga a la religión los fueros gnoseológicos de la ciencia, la filosofía o el sentido común. [...] El pensamiento religioso es realizado en los términos de la personalidad, [...] el individuo religioso nos dice que encuentra lo divino en base a sus intereses personales [Orozco, 2016, p. 27].

Este precepto conduciría y enaltecería el egoísmo humano y en especial el papel que ocuparía Estados Unidos de Norteamérica a ser, “una gran

nación líder, basada en el progreso, las libertades individuales y los derechos universales” (Parraguez, 2016, p. 72). Y bajo un discurso de desrigidación (disrigidamiento) de las teorías y las creencias se considerarían sólo con “un valor instrumental, [...] valen única y relativamente para un fin, [...] son susceptibles de ser cambiadas, sustituidas y transformadas, siempre que tengan que serlo” (Orozco, 2016, p. 17). Esta volatilidad discursiva develaría la falta de utopía de mejora de la humanidad. La idea permitiría finalizar con las ‘grandes narrativas’ y consolidar un “capitalismo sin historia, natural, imparcial y, finalmente, acumulador desmesurado de riqueza” (Orozco, 2016, p. 16).

La crisis de utopías revolucionarias parecería negar alternativas aceptadas, incluso, por el poder de dominio. A pesar de ello, hoy esos anhelos tomarían importancia a partir de:

una ética de la liberación desde las «víctimas», desde los «pobres» de la década del sesenta, desde la «exterioridad» de su «exclusión», se ha confirmado como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad a finales del siglo xx, junto a la incontenible y destructiva contaminación ecológica del planeta Tierra [Dussel, 1998, p. 15].

El periodo de expansión de los Estados Unidos de Norteamérica se basó en la Doctrina Monroe de 1823, cuyo principio de actuación fue “América para los americanos, [...] diseñada para contrarrestar las intervenciones europeas en el proceso de independencia de los países en la región” (Parraguez, 2016, p. 72). Con ello, el grupo hegemónico estadounidense se apropiaría de la gestión de los bienes naturales a partir de “la organización de los procesos de extracción, producción y circulación de bienes y riqueza, así como el aseguramiento de los ciclos de beneficios, producto de ese entramado productivo” (Orozco y Gallegos, 2016, p. 11).

Esta apropiación trascendería en la extensión del “circuito de producción y distribución de un sistema complejo de control, vigilancia y ejercicio de violencia (y) [...] la expansión de un sistema de valores concomitante (*american way of life*)” (Orozco y Gallegos, 2016, p. 11); cuyo objetivo fue mantener el dominio hegemónico de los bienes naturales, culturales, económicos y tecnológicos, entre otros; con “formas de apropiación de la

riqueza [...] frente a una sociedad damnificada por [...] la corporatización de la hegemonía global” (p. 10).

Con ello, la intención es mantener una relación de dominio hacia otros países. Esta estrategia explica los planes de la integración hemisférica del *establishment* estadounidense con una “política de contención” [...] que se materializa en esa especie de ‘blindaje’ para su —gran isla— [...] mediante la cual se quiera vulnerar los criterios de la *pax americana*” (Villegas, 2016, p. 207).

Esta vorágine del *establishment* estadounidense empezó a acentuarse después de la Segunda Guerra Mundial y luego de la caída del Muro de Berlín, con lo cual se estableció una hegemonía mundial, un grupo de poder “con intenciones de convertirse en ‘único’, a través del seguimiento de la operación de centros de conocimiento e instancias gubernamentales a nivel nacional e internacional” (Gallegos, 2016, p. 41).

Después de la caída del llamado “bloque soviético”, para Parraguez (2016), surgieron perspectivas que pedían el fin de la ‘ideología’ y el de las guerras culturales: la de Fukuyama sobre el ‘fin de la historia’; y la Huntington sobre el ‘choque de civilizaciones’, que en conjunto se reemplazarían por perspectivas fundamentalistas religiosas estadounidenses; es el caso de la agenda radical respaldada por los llamados ‘halcones neo-conservadores’ e impulsada después de los atentados del 11 de septiembre del 2001.

Con ello George W. Bush aplicaría una política exterior de “desapego a las reglas y las normas del marco jurídico internacional en el “binomio ‘amigo-enemigo’” (Parraguez, 2016, p. 75); aumentando de esa manera, la polarización y “el poderío militar que garantizó la supremacía global [...] con intereses en todas las regiones del mundo” (p. 75) por parte de Estados Unidos de Norteamérica.

Desde la perspectiva de Gallegos (2016), el modelo del *establishment* basa su poder en la intervención en los diversos actores, recursos y procesos. Los primeros, a través políticas de corporaciones, fundaciones, universidades, agencias ejecutivas, presidentes, comités del congreso, cortes y comisiones de gobierno, consejos, entre otras; los segundos, por medio de recursos, donaciones de las corporaciones, informes de investigación realizados por las fundaciones, comisiones, agencias ejecutivas y los medios de

comunicación; y los terceros, los procesos a través de actividades de planeación, investigación, informes, opinión y recomendaciones.

Un ejemplo del poder de intervención en los actores muestra que las “relaciones sociales que formaliza no son relaciones humanas, son relaciones materiales de personas” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, p. 41). Otra expresión cualitativa de poder es el “corporativismo monopólico y ‘la guerra para terminar todas las guerras’, traducidos en la hegemonía mundial” (Orozco, 2016, p. 15), cuyo objetivo consistió en terminar con las ideologías, después de los enfrentamientos en la primera, segunda guerras Mundiales y la Guerra Fría. Así, el *ethos* estadounidense, a través de las relaciones hegemónicas entre los países y entre los grupos de dominio nacionales, “mostraba su poder internacional ideológico, basado en políticas diseñadas por una estructura de élites corporativas, políticas, militares, financieras para ejercer su dominio” (Parraguez, 2016, p. 76).

En relación con la práctica de dominio de los recursos se centra en “no sólo conocer el potencial natural, tecnológico y humano de los otros países, sino de imponer “criterios de homogenización, desnacionalización, liberalización y privatización” (Gallegos, 2016, p. 41).

Otra muestra de intervención en los procesos en la academia es el referente eurocéntrico, “a través de su monopolio editorial [...] en inglés; respaldado y fomentado por una opinión pública que se engrana y concatena con el entramado de las instituciones políticas” (Gallegos, 2016, p. 41). Esto explica la forma en que los actores se integran al interés público,

con una ocupación rentable con las necesidades de sus grandes clientes corporativos, que se asocian (entre otros) con [...] intelectuales destacados, que son reclutados por su capacidad para dar al *establishment* “verdades” que articulan una base sólida en la doctrina económica y política, con alcances internacionales (planetarios) [Gallegos, 2016, p. 41].

Se trata de una práctica del *establishment* descontextualizada de la historia “y se fundamenta en lo material, financiero y militar, en expansión” (Orozco, 2016, p. 17). Desde esta perspectiva, el modelo de universidad norteamericana refleja estos fundamentos y,

se percibe [...] como un espacio de discusión e investigación empírica libres [...] que, interdisciplinariamente, impulsan la competencia para la experimentación flexible que adelanta, [...] los tradicionales y renombrados claustros académicos europeos, [...] su restauración de la ética protestante, su reforzamiento del americanismo y, al amparo del propio liberalismo, su simbiosis definitiva de la democracia y la eficiencia [Orozco, 2016, p. 17].

Con ello, el Estado se erige a través de la doctrina que justifica el *establishment* centrado en la “democracia y libertad al margen de la explicación y aplicación del arbitrio coyuntural y pertinente del complejo estatal y su mandarinato académico” (Orozco, 2016, p. 15). Las bases del discurso de dominación del *establishment* mundial, según Gallegos (2016), se desarrollan en

un mercado editorial de alcances planetarios, que da cuenta de la reproducción de criterios que sistemáticamente van ocupando espacios de toda índole en los que no hay oportunidad para la presencia de alguna réplica que modifique el avance de su proyecto hegemónico [en Orozco y Gallegos, 2016, p. 49].

Lo anterior explica el papel de la universidad como reproductora del modelo de dominación. Históricamente la universidad en México ha reproducido el pensamiento eurocéntrico y colonialista, una de las estrategias de intervención del *establishment* es “la formación de grupos de expertos y especialistas empresariales, militares y académicos, los *war intellectuals*” (Orozco, 2016, p. 26) con fines geopolíticos de las corporaciones, y diplomacias económicas personificadas por los *think tanks*. Con ello, “la teoría de los grupos de presión aparece implícita en la convergencia entre la teoría de las élites y la *scientific administration*” (p. 25), y con una clara presión a los socios de los EUA, como lo afirma este autor, por la “diplomacia del dólar o espacio de influencia que exige a sus pares desarrollados europeos para acceder y *laissez faire* en esta zona de influencia.

La conjunción de la estructura integrada por “fundaciones económicas, las universidades y los aparatos científico-sociales de la élite [...] constituyen progresivamente una presencia activa en la vida intelectual y académica dentro y fuera del país” (Parraguez, 2016, p. 76), a través de una compleja

y multimillonaria red de difusión, por ejemplo, de la producción del conocimiento. Esto se muestra en “el número de autores estadounidenses que se encuentran en las listas de lectura de política internacional en universidades latinoamericanas” (Parraguez, 2016, p. 83).

Esto explica por qué los intelectuales contemporáneos estadounidenses presentan grandes retos para actuar de manera crítica;

el primero es el financiamiento, relacionado con la difusión y publicación de las ideas de los intelectuales; y el segundo, es la participación de las fundaciones y corporaciones en apoyar proyectos de investigación y su difusión nacional e internacional [Parraguez, 2016, pp. 83-84].

Esta idea, según Castorena (2016), es corroborada por los objetivos del *establishment*, que se centran en: la defensa y la promoción del gobierno estadounidense por medio de una política de puertas abiertas para:

i) asegurar una posición estratégica en cualquier lugar del planeta, *ii)* dar la dinámica expansionista (y permanente) del comercio a nivel global, [...] (en donde) “el segundo siglo americano será garantizado a través del dominio del Pacífico” [p. 123].

Ejemplo de ello, es la Alianza del Pacífico definida como el “Asian pivot” para frenar en el presente y en el futuro las posibles amenazas que se empezaban a gestar como el Mercosur y Unasur, entre otras. Con un horizonte de dominio del mundo unipolar, los Estados Unidos de Norteamérica, crearían “alianzas estratégicas y el enfrentamiento a naciones hostiles, así como un presupuesto de defensa mayor para resguardar y extender sus intereses en el nuevo siglo” (Parraguez, 2016, p. 75).

Esta práctica recursiva del *establishment*, para Zamitiz (2016), es el espionaje que realiza la Agencia de Seguridad Nacional de Estados Unidos que

atentaba contra la esencia de la libertad y el derecho a la privacidad de todo ser humano [...] ¿la edad digital llevará a cabo la liberación individual y libertades políticas que la capacidad única de internet puede desencadenar? o ¿llevará a un sistema de vigilancia y control omnipresente, más allá de los

sueños hasta de los más grandes tiranos del pasado? [Zamitiz, en Orozco y Gallegos, p. 166].

La respuesta tiene que ver con el nivel de conciencia de la población, de los conocedores, de los tomadores de decisión y de los grupos de poder que definan las implicaciones del desarrollo de la era digital. Así, en el anhelo del *establishment* por continuar con la influencia, poder e imagen, la potencia lo guía “mantiene buena parte de los pilares de su predominio global: el económico y financiero, el tecnológico, el militar y el mediático” (Zamitiz, 2016, p. 190). En este sentido, la comunicación se vuelve el eje de transformación de un cambio democrático que poco tiene que ver con el poder de las audiencias. Ejemplos de control mediático son los reportes sobre las guerras entre Rusia y Ucrania; y de Israel y el grupo Hamas de Palestina.

Características de la retórica postmodernizadora emancipatoria y liberadora

En respuesta al interés por homogenizar y controlar para extraer los bienes naturales y sociales del mundo por los grupos de poder, han surgido expresiones diversas de identidad, que no solo se han opuesto a esta imposición con banderas que enarbolan sus causas, sino que además se han convertido en estandartes alternativos, formas de vida digna de emancipación y liberación.

En esta postmodernidad se identifican las expresiones de protesta y defensa de los derechos y con ello el reconocimiento de la diversidad de experiencias emancipatorias y libertarias; inicia desde los movimientos feministas, antipatriarcales, hasta los que defienden, cuidan y luchan por sus derechos; reafirmando con ello su identidad y la búsqueda de nuevos horizontes para enfrentar la crisis civilizatoria en curso.

Es reconocido que las retóricas del “pensamiento crítico occidental se relacionan [...] con su pretensión de universalidad” (Zibechi, 2020, p. 19). Sin embargo, en esta pretensión, la ética permite integrar y reconocer, en su interpretación y acción, las luchas, que no necesariamente avalan la universalidad del *establishment*, más bien, reconocen y transforman las condiciones de las víctimas de ese poder, que parte de:

la vida cotidiana, de los modelos vigentes, desde sus efectos negativos no-intencionales (las víctimas) de todo tipo de estructuras auto-organizadas, autorreguladas; que desarrolla un discurso ético material (de contenidos), formal (intersubjetivo y válido), que tiene en cuenta la factibilidad empírica, y siempre desde las víctimas a todos los niveles intersubjetivos posibles [Dussel, 1998, p. 14].

De tal manera que, al mostrarlas, se tiene una gran responsabilidad en términos filosóficos, ya que el nombramiento “de los principios mueve de manera complementaria a la acción liberadora; pero la clarifica y justifica, deconstruye los argumentos falsos o incompletos contrarios y desarrolla los argumentos en favor de tal proceso liberador” (Dussel, 1998, p. 14).

En esta inmersión de cuestionamiento al *establishment* han surgido enseñanzas de “los pueblos originarios [...] con la emergencia de sujetos colectivos y prácticas ancladas en las comunidades” (Zibechi, 2020, p. 19). Estas experiencias han permitido no sólo identificar grandes problemas, sino también incidir en las respuestas a los fenómenos locales, regionales, nacionales y globales; ya que se vive en un mundo interconectado. Es a través del discurso de las identidades que se recuperan diversas alternativas y se abren a un

pluriverso de todos los conocimientos particulares, los de la economía, la estética, la ética, la educación, el medio ambiente, la epistemología, el derecho, la metafísica, la raza, la religión, el lenguaje, la ciencia y la tecnología y, con toda discreción posible, la historia y la política [Orozco, 2016, p. 16].

Así, se reconoce que el fundamento de las expresiones emergentes que cuestionan el *establishment* es la vida como “el modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación” (Dussel, 1998, p. 11). Esta “ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina, de no cambiar el rumbo de su accionar irracional” (Dussel, 1998, p. 11).

El activismo de los movimientos, llamados anti-sistémicos, muestra la crisis multidimensional, manifiesta principalmente en lo ambiental, lo social,

lo económico, que se presentan como facetas de la crisis civilizatoria, y llevan a cuestionar

algunos supuestos básicos del armazón teórico de cuño emancipatorio, a menudo anclado en la centralidad concedida a la economía, al desarrollo y a una concepción del progreso que ha sido extensamente criticada desde los escritos de Walter Benjamin, pero que encuentra enormes dificultades para ser superada [Benjamin, 2010, en Zibechi, 2020, p. 20].

Al respecto, Sánchez y Almeida (2018) aluden a estos movimientos como parte del renacimiento de sus identidades y del reconocimiento de sus pertenencias en contextos de tensión y, como resultado del colapso civilizatorio occidental, que se devela en la cotidianidad y se permea en las estructuras sociales; ocasionando con ello, la invisibilización de sus necesidades, el rompimiento de sus anhelos a una vida digna y a la salvaguarda de los bienes que han sido usurpados. Este proceso ha generado “nuevas reconfiguraciones de relaciones de poder, de diferentes formas de intersubjetividad” (p. 169).

La manifestación de los nuevos grupos identitarios, para Sánchez y Almeida (2018), proviene de “dos tipos de individualismo: uno centrado en el hedonista y consumista y otro subjetivista de grupos cohesionados para alimentar una acción colectiva” (p. 178), ambos identificados como “nuevos sujetos sociales emancipadores y fundamentalistas” (p. 178), que hoy permiten comprender las manifestaciones resilientes de su sobrevivencia.

Los ejemplos de estos sujetos sociales abarcan una línea de contrastes: los hay grupos del crimen organizado hasta grupos de autodefensa y movimiento que luchan por sus derechos humanos. En este resquicio civilizatorio occidental han surgido identidades que interpelan a las élites de poder mundial con proyectos emancipatorios, primero, y después con proyectos de liberación. Esto se traduce en la incursión de un proceso que inicia por su reconocimiento e identidad y finaliza con la liberación o conquista de sus derechos. Lo que significa que, en esta resistencia, se abra la “resistencia como posibilidad de un mundo donde otros mundos sean posibles, de un mundo ya no regido por las tasas de ganancia sino por la supervivencia de

la especie y los ecosistemas culturales” (Spíndola, 2017, p. 8) y la afirmación de la vida.

En este apartado se ejemplifican algunos movimientos que han trascendido en la historia por la conquista de sus derechos; uno de ellos es el de la comunidad LGBTI; aquí se destaca la evolución del movimiento que se origina desde la visualización hasta las exigencias plenas de sus derechos humanos. Incluye, para Ulloa (2018), el reconocimiento de las prácticas sexuales, con base en el sexo biológico, identidad de género, rol y orientación sexual, el afecto, el enamoramiento, el amor y “las demandas políticas y sociales para tener acceso a los derechos humanos [...] ‘en la intersección entre la apertura de oportunidades políticas y la adopción de una identidad colectiva’” (p. 197).

Las etapas que contribuyen a la emancipación y liberación, según Diez y Grinnell en Ulloa (2018), se muestran en los siguientes periodos: de 1971-1984 como la gesta de liberación sexual y política con demandas nacionales e internacionales y la conquista de espacios públicos de expresión cultural y política; de 1984 a 1990 como la introspección, fragmentación e intercambio y debilitamiento por la epidemia de sida y la crisis económica; de 1991 a 2000 como la construcción de la identidad colectiva los derechos humanos y diversidad sexual; de 2001 al 2016 se presentan como el reconocimiento de sus derechos humanos a través de las leyes y decretos, convivencia, matrimonio, adopción e identidad de género.

Una experiencia emancipatoria centrada en la defensa de la tierra y, que ha definido sus objetivos de lucha contra el neoliberalismo y para desarrollar y reivindicar un marco alternativo es La Vía Campesina, identificada como una alternativa al neoliberalismo con respecto a la soberanía alimentaria, la cual se basa, de acuerdo con sus documentos preparatorios para la IV Conferencia Internacional de la Vía Campesina, en “un modelo de agricultura campesina, una reforma agraria genuina, el comercio justo, respeto a los derechos del campesino, la participación completa, y la representación de mujeres y la justicia social” (La Vía Campesina, 2000, en Borrás, 2004, p. 10).

En esta tendencia, también figura el movimiento del buen vivir como pensamiento y práctica que

se ha identificado con el *sumak kawsay* (quechua) y con el *suma qamaña* (guaraní), y significa en términos generales: la vida en plenitud. Las Constituciones ecuatoriana (2008) y boliviana (2009) lo incluyeron como una forma crítica y alternativa a los modelos de desarrollo imperantes hasta el momento, y como una posible salida a la crisis generalizada que el área andina vivió en los albores del siglo XXI [Cardoso-Ruiz, *et al.*, 2016, s. p.].

Esta forma de vida conlleva a la transformación de la realidad en sus diversas dimensiones: social, económica, ambiental y política, entre otras, y como respuesta a la crisis global y a partir de principios que garantizan derechos y protección de la Madre Tierra y de todos los seres vivos que de ella dependen. Las características del buen vivir se relacionan con la

vida en plenitud, saber vivir en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del Cosmos y de la existencia, entendiendo que todo está en equilibrio. El Buen vivir significa saber existir y cohabitar, que no hay vida más que en relación con todas las formas de vida animada e inanimada, ya que la humanidad misma es naturaleza. Como todo está en equilibrio, no se puede vivir bien si los demás o alguien vive mal, o si para satisfacer necesidades vanas se deteriora o destruye la Madre Naturaleza [Cardozo-Ruiz *et al.*, 2016, s/p].

Retos de las alternativas emancipatorias y de liberación en sus diversas facetas

Una vez que se han mostrado los rasgos de surgimiento y consolidación de las alternativas al *establishment*, ahora se plantean algunas experiencias de organización, de reflexión y de participación, que se centran en la conquista y defensa de los derechos de las víctimas del modelo de dominación. Como punto de partida, hoy se reconoce que la humanidad se encuentra

en un punto de no retorno ante antiguas creencias y ambiguas certezas, pero ahora también en la pugna por salir de la asfixiante banalidad del espectáculo, de la orfandad de la que el mercado, la psicología de masas, el desa-

rrollo personal y la magia esotérica contemporánea han intentado apropiarse [Spíndola, 2017, p. 2].

Sin embargo, se identifican luces y utopías generadas por “prácticas discursivas conciliatorias, pero latentemente transformadoras” (Spíndola, 2017, p. 8). Este dialogar asegura que la “ética del otro” se denomina víctima del “sistema-mundo. La muerte de las mayorías exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan” (Dussel, 1998, p. 17).

Por el contrario, en los designios de Brzezinski, la volatilidad geopolítica de Asia, de la búsqueda del nuevo equilibrio generada por el interés de dominio, “los Estados Unidos de Norteamérica figurarían como el líder global para establecerse como un gran conciliador y ‘equilibrista’ de intereses” (Gallegos, 2016, p. 53). Lo que significaba seguir manteniendo un equilibrio entre compromisos y poder en una triada “entre el llamado *soft, hard* y *smart power*” (p. 53), por un lado; y, por otra parte, “la superación del mismo sistema-mundo” (Dussel, 1998, p. 64) con la superación de:

la razón cínico-gestora (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de víctimas oprimidas y/o excluidas. Es en este sentido que la Ética de la Liberación se define como trans-moderna (ya que los postmodernos son todavía eurocéntricos) [Dussel, 1998, p. 64].

Estos límites absolutos son, en primer lugar, la destrucción del planeta, iniciada de manera fehaciente en la modernidad; ya que “ha constituido a la naturaleza como un objeto «explotable», en vista de aumentar la tasa de ganancia del capital” (Dussel, 1998, p. 64). Pero este sistema se enfrenta al límite absoluto por “el uso indiscriminado de una tecnología antiecológica constituida progresivamente a partir del sólo criterio de la «gestión» cuántica del sistema-mundo en la Modernidad” (Dussel, 1998, p. 64). Entonces,

la alternativa necesaria se inscribe en la ética que intenta liberar a los oprimidos y excluidos, pero también,

mostrar la infelicidad del pobre, del explotado, de la mujer reprimida por el machismo, etc., es efecto [...] de un acto injusto, perverso, éticamente «malo». La negación de la felicidad en el dominado es criterio ético crítico [...] y, además, de validez moral, como prohibición de una máxima no generalizable (Dussel, 1998, p. 218).

Por eso, la ética de la liberación se convierte en un instrumento utópico, porque incluye las aspiraciones de vida digna, pero también en un mundo pluriverso, porque se constituye de todas las intersubjetividades y de todos los diálogos posibles.

En general, las diversas manifestaciones político-sociales en América Latina de emancipación y de liberación se conforman, según Zibechi (2007), por un sistema ético y cultural, que se deriva de la influencia y participación de: “las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, la insurgencia indígena [...] y el guevarismo inspirador de la militancia revolucionaria” (p. 21); cuyas características, tal como lo muestra el mismo Zibechi (2007), las definen: la territorialización de los movimientos, que significa la recuperación y arraigo de los espacios ocupados y por ocupar; la búsqueda de autonomía para asegurar la subsistencia de sus seguidores; la revalorización de la cultura con la afirmación de su identidad; la capacidad para formar sus propios intelectuales; el nuevo y activo papel de las mujeres; la organización del trabajo y la relación con la naturaleza; y las formas de acción autoafirmativas. En ese sentido, se reconoce que las nuevas manifestaciones espaciales de los movimientos se edifican con base en “una nueva organización social, donde los nuevos sujetos se instituyen, instituyendo su espacio, apropiándose material y simbólicamente (Zibechi, 2007, p. 26).

De manera sucinta, Zibechi (2007), muestra los grandes desafíos de los movimientos de América Latina, en donde existe articulación de movimientos nacionales e internacionales, pero también la ruptura de los dirigentes con las bases de los movimientos, una vez que se insertan en el sistema político formal, subordinándose, con ello, a los Estados nacionales (p. 26).

Así, se identifica que una estrecha relación entre el pulso geopolítico regional y global, que lo determina la política de los países hegemónicos, especialmente de los Estados Unidos de Norteamérica y las posibilidades de consolidación y efervescencia de los grupos marginados en América Latina y el Caribe.

Reflexiones

En este trabajo, nombrado “*Establishment* de las expresiones de la modernidad *versus* alternativas emancipatorias y de liberación de la postmodernidad” se ha evidenciado el conjunto de rasgos de la retórica modernizadora de dominación a partir de la descripción del perfil de poder alcanzado por los Estados Unidos de Norteamérica, y de sus estrategias de dominio, basadas en el modelo de producción capitalista, al cual las universidades no han escapado; así como, en las expresiones radicales de religión protestante, y llevados fehacientemente hasta sus últimas consecuencias, de tal manera que hoy están poniendo en peligro la vida y su calidad.

Hay un común explicativo que subyace en el surgimiento de las alternativas emancipatorias y de liberación, se refiere a la llamada crisis civilizatoria, que varios autores citan como crisis planetaria, que se devela por su proceder en dimensiones o facetas; las más evidentes de ellas son: las ambientales, por el deterioro y contaminación en que se ha sujetado a la vida humana y no humana; las sociales, por la presencia de grupos religiosos protestantes radicales y políticos que se convierten en réplicas de manifestaciones, creídas superadas, como el nazismo y fascismo; y las económicas, por la polarización y concentración de poder y riqueza, que en manos del *establishment* ha dictado los designios de la humanidad.

Las expresiones de deterioro de estas tres principales dimensiones, en la última etapa del siglo xx y principios del XXI, se han acentuado. Lo cual ha originado un proceso de globalización-exclusión, acentuado de confrontación asimétrica de intereses polarizados, sobre todo por abusos del libre mercado global, por un lado y, por otro, por la marginación material y discursiva de las víctimas de ese proceso.

En tanto las respuestas, además de representar al otro invisibilizado, como alternativas a una hegemonía impuesta, se asumen y reconocen su gran papel para cambiar la tendencia de esa influencia de dominación aplastante, asegurando la defensa de la vida; la inclusión de todos y de todo como parte del equilibrio y la reproducción de la riqueza; el reconocimiento de hermandad y compasión con todos los seres vivos; el aprendizaje individual y colectivo para potenciar los conocimientos, sabidurías, y todo en conjunto para trascender en estados emancipatorios de la liberación del dominio hegemónico económico, cultural, político, por un desarrollo espiritual, político y económico generado desde las víctimas, marginados y excluidos. Existen prácticas y movimientos que lo constatan, como el buen vivir y La Vía Campesina como organización, entre otras.

Con respecto a los retos de las experiencias emancipatorias y de liberación en América Latina, se considera que han rebasado los límites locales, regionales y mundiales. Esto se deriva del origen de las alternativas, del nivel de organización y del avance democrático. Aquí se aprecia una relación entre los estados nacionales democráticos y el desarrollo de la conquista de los derechos de las víctimas y excluidos. Por otra parte, las manifestaciones alternativas tienden a incorporar la academia militante, a partir del diálogo de conocimientos y de saberes, pero también de prácticas; por ejemplo, de producción y consumo responsable, por ejemplo: la práctica de las 5 R, la colaboración con causas solidarias, habitación ecológica, selección de tecnología sin obsolescencia programada y consumo de alimentos orgánicos, entre otros.

Queda, entonces, continuar con la documentación, aprender de la creatividad e innovación de las alternativas al *establishment* y participar desde la academia.

Referencias

- Borras, S. (2004). *La Vía Campesina: un movimiento en movimiento*. Amsterdam, FIM.
<https://www.tni.org/files/campesina-s.pdf>

- Cardoso-Ruiz, R., Gives-Fernández, L., Lecuona-Miranda, Ma. E., Nicolás-Gómez, R. (2016). Elementos para el debate e interpretación del buen vivir/*sumak kawsay*. *Contribuciones desde Coatepec*, (31). <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150017005>
- Castorena, C. (2016). La razón del mercado estadounidense en el siglo XXI: entre el Pacífico y el Atlántico. En J. Orozco y J. Gallegos (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 119-137). UNAM/Ediciones del Lirio.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Gallegos, J. (2016). El *establishment* estadounidense: Aproximaciones y revisiones. En J. Orozco y J. Gallegos (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 39-56). UNAM/Ediciones del Lirio. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Orozco, J. (2016). Pragmatismo y capitalismo corporativo (a manera de ensayo). En J. Orozco y J. Gallegos (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 15-38). UNAM/Ediciones del Lirio. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Orozco, J. y Gallegos, J. (2016). Prólogo. En J. Orozco y J. Gallegos (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 19-14). UNAM/Ediciones del Lirio. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Ostos, M. (2016). La reconfiguración de América Latina bajo el esquema de seguridad de la "pax americana" en el siglo XXI. En J. Orozco y J. Gallegos (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 193-208). UNAM/Ediciones del Lirio. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Parraguez, M. (2016). El Imperio no tiene ropa: el pensamiento político y los *think tanks* de Estados Unidos en el siglo XXI. En J. Orozco y J. Gallegos (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 71-87). UNAM/Ediciones del Lirio. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Sánchez, M. y Almeida, E. (2018). Recomposición de identidades y pertinencias en contextos móviles y de resistencia. En PISoR, *Movimiento social, resistencias y universidad: sobre la incidencia social del conocimiento* (pp. 167-184). Gedisa.
- Sarzuri-Lima, M. y Viaña, J. L. (2009). Pensar una ética para la emancipación. *Integra Educativa*, 3(3), 39-61. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v3n3/n03a04.pdf>
- Spíndola, O. (2017, noviembre). Un mundo donde quepan muchos mundos: por un giro transmoderno. *Analética: Electronic Jomal*, (25), 1-15.
- Ulloa, C. (2018). Dignidad humana y políticas públicas en México: de la indignación a la resistencia LGBTI. En PISoR, *Movimiento social, resistencias y universidad: sobre la incidencia social del conocimiento* (pp. 195-227). Gedisa.

- Villegas, S. (2016). Protestantismo y catolicismo en el proceso de americanización de los mexicano-americanos: una relectura a través del siglo xx. En J. Orozco y J. Gallegos (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 209-229). UNAM/Ediciones del Lirio. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Zamitz, H. (2016). Vigilancia electrónica y defensa del interés público: el debate ocasionado por las revelaciones de Edward Snowden y sus implicaciones en el *establishment* de los Estados Unidos. En J. Orozco y J. Gallegos (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 165-191). UNAM/Ediciones del Lirio. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Zibechi, R. (2007). *Autonomías y emancipaciones América Latina en movimiento: programa Democracia y Transformación Global*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Zibechi, R. (2020, mayo-octubre). El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo. *Bajo el Volcán*, (2), 19-38. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1909>

II. Movimiento digital en la era internet

J. LORETO SALVADOR BENÍTEZ*

Sin que nos diéramos cuenta, nació un nuevo ser humano, durante un intervalo breve, el que nos separa de los años 70.

MICHEL SERRES, *PULGARCITA*, 2013.

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.02>

Resumen

Referir a los movimientos humanos como reacciones ante las condiciones sociopolíticas imperantes, lleva a pensar la manifestación en la vía pública como protesta legítima ante un *establishment* dominante, económica e ideológicamente. Más allá de esta expresión histórica, es posible identificar ahora movimientos en el ámbito de las redes sociales; aquí se analiza esta emergencia inédita, como ha sido el caso del *software free* que ha llevado a la conquista de una difusión abierta, sin restricciones, de productos académicos y de investigación. También se presta atención a la manipulación de ideas y con ello a personas, que tiene lugar en el universo de internet. Incluso, en el marco de diversos movimientos, como los de género entre otros, se han propuesto ciertas claves para sus causas. La implicación ética en una era de exclusión y globalización es un punto que aquí se expone, respecto a movimientos virtuales, que están marcando la cultura y comunicación local y mundial en el siglo XXI; la experiencia humana como *transmedia*, es el actual ecosistema donde tiene lugar el *ethos* contemporáneo como hacer, ser y vivir humanos.

*Doctor en Humanidades: Ética. Profesor-investigador adscrito al Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (nivel I). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3438-9539>

Palabras clave: *movimiento digital; ética; manipulación; software libre.*

Presentación

Con el advenimiento de la internet, el fenómeno de la comunicación humana se extendió exponencialmente; ahora con las redes sociales ha tenido lugar un fenómeno entre los internautas que actúan en un espacio y tiempo virtuales. Procesos culturales, educativos, económicos, políticos, sociales y de la más diversa índole tienen lugar en una dinámica frenética, que en apariencia no brinda oportunidad al reposo. Intereses de control, estrategias de mercadeo, motivaciones altruistas o corporativas es posible hallar en la red mundial y en los dispositivos que alientan y monopolizan las interacciones entre usuarios reales e inteligencias artificiales.

En esa dinámica se expresan causas justas y pertinentes, o propósitos de manipulación diversos. Así, es posible identificar contenidos y mensajes que atacan o defienden determinadas posiciones. “En pocas palabras, cuando una causa logra, a través de sus mensajes, inspirar a las personas a formar una comunidad para realizar acciones que la impulsen, se convierte en un movimiento” (García, 2018, p. 39). De tal manera que ahora, iniciativas que inducen a movimientos se fraguan en y desde las redes sociales, defendiendo y reivindicando diversas demandas. En este escenario las redes constituyen espacios donde se articulan distintos fines y consignas. Es el ámbito digital un nuevo campo de batalla, donde tienen lugar actos espontáneos o premeditados, encuentros, discusiones, demandas y exigencias.

Antaño, los movimientos, como re-acciones de hombres y mujeres, emergían en el contexto de la ciudadanía, los ámbitos productivos y sociales, o la plaza pública. Sigue estando latente el desplazamiento físico a los sitios donde se asienta el poder, económico, político, como medida de protesta y reivindicación de derechos, pero también el escenario para alzar la voz y denunciar casos de desigualdad e injusticia, se ha movido al espacio virtual, a la interacción y comunicación digital; a grado tal que, incluso, se distinguen y exponen ciertas claves para generar un movimiento no social, en el sentido del espacio y reunión públicos, sino virtual a partir de la interacción del individuo, desde cualquier dispositivo en el ámbito de la pri-

vacidad, vinculado a una comunidad y/o colectividad que asumen y comparten intereses. En cualquier escenario, el factor humano subyace como tras-fondo de denuncias y reivindicaciones sociales, que llevan a la movilización masiva.

De acuerdo a García (2018), se precisan siete claves para generar un movimiento digital; en primer lugar, se parte de una causa, una labor para constituir el movimiento propiamente; segundo, captar la atención entre las personas involucradas y cercanas para difundir los motivos y relevancia de dicha causa. Los contenidos de las informaciones y mensajes constituyen la tercera clave, deben ser originales y diseñarse un “ecosistema *transmedia*”. Todo movimiento asume un núcleo, “una comunidad: grupo de personas que lo nutre con diferentes perfiles y perspectivas. La comunidad genera sinergia, ayuda a mantener viva la causa...” (García, 2018, p. 96). Esta es la cuarta clave.

Ahora bien, para que dicha comunidad permanezca cohesionada y motivada —en este ámbito de las redes— es necesario el uso de incentivos digitales; esta es la quinta clave. La sexta alude a la retroalimentación; de ahí las métricas como el análisis predictivo para verificar en qué proporción se cubren las metas y propósitos del movimiento. Por último, la clave siete se refiere al método que asegure la causa y permanencia del movimiento digital, que posibilite su crecimiento; incluso la viabilidad de su profesionalización en lo personal, brindándoles habilidades novedosas para hacer efectivos los comunicados y discursos a efecto del logro de reclamos legítimos.

La figura del líder como cabeza del movimiento es imprescindible dado que, “es un motor de la facilitación social. [...] el buen liderazgo garantiza la cohesión y congruencia del movimiento. [Y] De esta forma, no sólo mejoran la productividad individual, sino la colectiva” (García, 2018, p. 99). Con todo ello, el rol de líder, sobre todo político, en los hechos ha venido a menos cuando sus actos no guardan coherencia con el discurso y, sobre todo, evidencian desapego a principios éticos.

En este capítulo se analiza la emergencia de los movimientos en la era de internet; de ahí que, siendo sociales en su origen y causas, su expresión es digital mediante las redes sociales. Para tal efecto se parte del ámbito del ciberespacio, donde tienen lugar la manifestación de contenidos informativos

diversos con fines de comunicación y/o manipulación política. En este contexto emerge el *software libre* como un movimiento de apertura deliberada ante el control y las restricciones de carácter comercial. En este último terreno, como se ha adelantado, hay quien propone claves para crear un movimiento digital; como los movimientos de género cuyo activismo tiene lugar en la red mundial. Finaliza argumentando la necesidad de una ética en una globalización que excluye y da lugar a la resistencia y la oposición, expresadas en movimientos virtuales, precisamente, como modalidad inédita en la era de internet.

Ámbitos y contextos cibernéticos

Los escenarios de los nuevos movimientos contestatarios, emergentes, rebeldes y críticos hacia el estado de cosas que guardan las sociedades y gobiernos, la economía y la política local y mundial, se fraguan ahora mayoritariamente en las redes sociales, en el universo de la internet. Y es que se ha desvelado, por ejemplo, en la publicidad digital como modelo de negocio, una especie de “carrera despiadada por captar nuestra atención, [para tal efecto] ... se forzó el diseño a apelar a los impulsos más bajos del ser humano y explotar sus debilidades cognitivas” (Williams, 2021, p. 46). Este autor observa que se trata de un inédito problema de escala mundial, en el cual *miles de millones* de mentes son enganchadas a la plataforma; se trata de un *establishment*, en tanto que sistema, de “fuerzas persuasivas que hoy pesa tan profundamente sobre nuestra atención, nuestra conducta y nuestra vida. [...] Los imperios del *presente* son los imperios de la mente” (p. 47). He aquí un apunte, breve pero lapidario, que denuncia la dimensión y nivel del problema.

Las plataformas como Google, Facebook y Twitter básicamente son empresas publicitarias; consecuentemente los usuarios interactúan en las redes entrando en dinámicas de compra y oferta en línea; paralelo al tema económico corre el político en el que los argumentos han perdido calidad y seriedad, pero han ganado en cantidad. Ahora se alude a una “economía de la atención” donde el producto “es el usuario” (Williams, 2021, p. 52). Y ello queda de manifiesto con las *cookies* de los navegadores —archivos pequeños

transmitidos imperceptiblemente mediante el código de los sitios web— que dan seguimiento al usuario en su comportamiento. A eso alude que el producto, más que el objeto y/o servicio en sí mismo, es el internauta y, específicamente, la atención que despliega al navegar en la web.

En estos ámbitos y contextos cibernéticos y socioculturales, ¿es posible aludir a movimientos sociales o digitales? ¿y qué proclamas o causas expresan? Conviene precisar, respecto a las causas que, “son ideas que motivan a los seres humanos, que brindan sentido a sus acciones. Son ideales que nos preocupan, nos afectan emocional y moralmente y, por tanto, tienen un peso específico en nuestras decisiones cotidianas” (García, 2018, p. 27). Luego entonces, sostiene este autor que cuando una causa logra inspirar confianza mediante sus mensajes, entre personas que tienden a efectuar actos formando comunidad, transmuta en movimiento, en este caso en el universo digital. Lo anterior ante escenarios de desinformación en línea que pueden llevar a, “crear terremotos políticos... sacudir economías enteras con una tormenta de tuits. [...] las redes sociales son ese eje donde actualmente se articulan los movimientos; es en este terreno digital donde ahora nos encontramos, discutimos, actuamos y exigimos” (García, 2018, p. 40). Pero, la cuestión es, ¿conocemos el terreno digital que nos inunda y absorbe?

Con el siglo XXI nuevos hábitos y estilos de comunicación se han instalado como un *ethos* postmoderno;¹ incluso se alude a internautas nativos que han crecido con el uso de dispositivos, sobre todo celulares y *tablets* con fines lúdicos o didácticos. El hecho es que, desde niños, adolescentes, adultos, seniles; hombres y mujeres, están inmersos en un bucle de consulta-revisión, información-comunicación-manipulación, que raya en lo compulsivo; donde distanciarse, abandonar por completo las redes sociales como lo sugiere Jaron Lanier,² parece una misión imposible. No obstante, es deseable, incluso por salud mental.

¹ La modernidad como proyecto científico, filosófico procede de la emergencia de la producción sistematizada del conocimiento a partir de un método experimental, cuantitativo, hipotético y objetivo que se fue asentando en la denominada “Revolución científica”, que comprende el periodo de la publicación de la obra *De revolutionibus orbium coelestium*, 1543, de Nicolás Copérnico y *Philosophia naturalis principia mathematica*, 1687, de Isaac Newton.

² Jaron Lanier es pionero de la realidad virtual; fundó VPL Research, Inc., primera compañía en comercializar guantes y gafas de realidad virtual. Sobre las redes sociales sostiene que,

Ante este sombrío escenario es posible, sostiene Williams, “recobrar las riendas de nuestra vida”. Y una noción de suma importancia es la “economía de la atención” que es preciso reencauzar, entre otras cuestiones, por:

a) el replanteamiento de la esencia y el objeto de la publicidad, b) la reestructuración conceptual y lingüística, c) la modificación de los factores determinantes del diseño tecnológico y d) la promoción de mecanismos de imputabilidad, transparencia y medición [Williams, 2021, p. 137].

En este contexto, ante la infodemia usual de las redes sociales y la post-verdad que campea, resulta pertinente cuestionar la publicidad y su esencia, pensar en los conceptos y alentar los medios de imputabilidad y transparencia. De ahí que pensar en una ética de la publicidad es factible. Para tal efecto, sugiere Williams (2018), “es preciso trasladar el debate sobre la publicidad del ámbito de la atención al de la intención”. [Dicho de otra manera] “... debería primar el control del usuario sobre su propia atención” (pp. 142-143). Nociones de neuroética como *privacidad cerebral* o *libertad cognitiva* pueden sumar a la descripción y naturaleza del problema y los males que genera. Otros autores aluden al *cognitariado*, como categoría inédita en relación con las interacciones y usos, trabajo y producción, mediante las plataformas digitales. “Sólo el cognitariado posee saberes y el acceso a la tecnoesfera, y sólo el cognitariado puede deconstruir su funcionamiento” (Berardi en Abenshushan, 2014, p. 15). En ese esquema de libertad el usuario puede hacer lo que le venga en gana; empero, cuando la pasión se desborda llegando al insulto y agresión, el usuario puede ser sancionado con el bloqueo de su cuenta. Entonces es posible actuar de buena fe o intencionalmente generar malestar al otro(s), diferente, que no comparte ideas coincidentes o similares.

Google asume el lema informal “no seas malo” que hace eco de la máxima *primum non nocere* de Hipócrates (“lo primero es no hacer daño”); algo

“son peores que los cigarrillos”, dado que nos hacen (más) idiotas. Lanier, no está en contra de internet o de los avances tecnológicos. Entre sus obras destacan, *Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato* y *Contra el rebaño digital*, entre otras. <https://catedradatos.com.ar/media/Lanier-Jaron-Diez-razones-para-borrar-tus-redes-sociales-de-inmediato-XcUiDi-2018.pdf>

similar es posible pensar en la red mundial, pues es posible “hacer converger la verdad provisional de un *hecho*, como el caso de Wikipedia, poco idóneo para plasmar de forma lúcida un *ideal* moral” (Williams, 2021, p. 153). Sobre esta preocupación respecto de las repercusiones en los hábitos y pensamientos de los usuarios, se trazan enunciados como “juramento del diseñador” porque se trata de una persona que influye en la vida de otros, los usuarios:

Preocuparse sinceramente por su bienestar [...] Respetar su dignidad, su atención y su libertad y no usar jamás sus debilidades en su contra. Comunicar intenciones y metodologías de forma clara y honesta. Potenciar su capacidad para ser agente de su propia vida, fomentando la reflexión sobre sus valores, metas e intenciones [Williams, 2021, p. 154].

Lo anterior conforma una propuesta de reforma a la economía de la atención, causa ambiciosa, idealista y utópica; lo cierto es que nos hallamos en una era digital que da sus primeros pasos, pero agigantados; recordemos que “nos llevó 1.4 millones de años ponerle un mango al hacha de piedra, pero la red no cuenta ni siquiera con 10 000 días de vida” (Williams, 2021, p. 158). Y ya son manifiestas sus consecuencias adversas.

Este ejercicio de juramento de Williams puede dar lugar a causas que conduzcan a movimientos, desde dentro de las redes hacia fuera y viceversa; de hecho, ya han tenido lugar varios de ellos que, no obstante, sus limitaciones de difusión juegan papel relevante hasta hoy en día.

Manipulación de ideas y personas *versus* movimiento *software free*

Son las redes sociales e internet, los adversarios (me resisto a pensarlos como enemigos) y el nuevo campo de batalla donde se vienen librando disputas y querellas de la más diversa índole, sobre todo políticamente hablando; la cultura, la ciencia, el lenguaje son mecanismos de expresión e inducción para tratar de imponer ideas y lecturas de la realidad. Así, por ejemplo:

Cuando la censura se repitió en Kuwait durante la primera Guerra del Golfo, el IRC³ evolucionó del *partyline* al activismo, convirtiéndose en un sistema de distribución de información anónima y ajeno a la vigilancia y la censura del poder [...] La información quiere ser libre, pero el entretenimiento más [Peirano, 2019, p. 153].

Sobresale aquí el tema del poder político y el control de información; en respuesta a ello, una acción inédita en el ámbito de la internet y las posibilidades que brinda, en tanto espacio abierto y plural, fue el canal IRC que, a decir de Peirano (2019), en su momento la hizo de universidad de los *hackers*. Se podría afirmar, guardando las proporciones del caso, que, con esta experiencia de libertad en una comunidad de usuarios para ejecutar, copiar estudiar, mejorar y distribuir contenidos, daría lugar posteriormente al movimiento *software free*, en 1983.

En sus inicios digamos, para afrontar la censura había una especie de anarquía productiva en los primeros años de la revolución informática. En este ámbito dinámico de información y comunicación en comunidades y redes, no obstante, cabe referir a una ética del *hacker*, a saber:

- El acceso a ordenadores y a cualquier cosa que pueda enseñar algo acerca de la forma en que funciona el mundo, debe ser ilimitado y total.
- Toda la información debe ser libre.
- Desconfía de la autoridad, promueve la descentralización.
- Los *hackers* deben ser juzgados por su capacidad y no por sus títulos, edad, raza, sexo o posición.
- Puedes crear arte y belleza en un ordenador.
- Los ordenadores pueden cambiar tu vida para mejorar (Levy, 1984 en Peirano, 2019, p. 155).

En el fondo los *hackers* asumían una “cooperación constructiva”; en tanto que “los no-*hackers* reaccionaron comprando sistemas [operativos]

³ Se trata de un canal donde nace Napster, una mezcla de foro y noticias; se popularizó por la diversidad de temas con la posibilidad que cualquier usuario podía participar en ellos y crear canales.

comerciales y trayendo con ellos el fascismo y los acuerdos de licencia” (Stallman en Peirano, 2019, p. 155). Llama la atención la demanda por una información y acceso libre, descentralizado, y la posibilidad creadora mediante un ordenador, como un cambio en la vida, cabe pensar en los usuarios y sociedad. No obstante, esos loables esfuerzos como movimiento inédito en favor del trabajo conjunto, con propósitos afines para el beneficio común, se vinieron abajo debido a luchas internas y desiguales por la privatización y consecuente comercialización del *software*, que había sido creado por los miembros del MIT⁴ (Peirano, 2019, p. 155).

El desarrollo comercial de internet con prontitud instaló mercancías diversas y las consecuentes ventas, como ofertas y servicios ganaron lugar en el espacio virtual: la lógica del capitalismo en pleno. Ante ello es viable proponer una economía en base al cuidado del bien común. En este contexto, el *software* libre (para ser tal)

el código tiene que ser usado, estudiado, modificado y distribuido [no se trata de una licencia tradicional de *copyright*] ... es su reverso: no una licencia diseñada para conservar monopolios, sino para evitarlos. No una herramienta diseñada para el control del código, sino para garantizar su libertad [Peirano, 2019, p. 156].

Vemos aquí un movimiento emergente y desde dentro, en cuanto a sus propios creadores de programas, que irá reivindicando el acceso ilimitado y total a los ordenadores.

En este nuevo esquema de comunicación humana virtual en el cual ocurren encuentros y surgen redes sociales con fines de convivencia académica, de lucro o político-social, se viene configurando una etapa cultural civilizatoria que algunos la identifican como una “nueva edad oscura”. E incluso aluden a:

[...] un nuevo dialecto que reconozca y al mismo tiempo aborde la realidad de un mundo en el que las personas, la política, la cultura y la tecnología

⁴ El Massachusetts Institute of Technology (MIT, por sus siglas en inglés, o el Instituto Tecnológico de Massachusetts) es considerado una de las mejores universidades de ciencia e ingeniería del mundo.

están completamente entrelazadas. Siempre hemos estado interconectados, de manera desigual e ilógica y unos más que otros [...] Lo que cambia en la red es que esta conexión es visible e innegable. En todo momento nos vemos confrontados en la radical interconectividad de los objetos y de nosotros mismos, y hemos de encontrar nuevas formas de considerar esta nueva realidad [Bridle, 2020, p. 15].

Eso es, hay un tipo de movimiento en el hacer cultural de las sociedades que, sin proponérselo premeditadamente desde el ángulo de los usuarios de la internet, con sus interacciones virtuales han dado lugar a hábitos y estilos de comunicación e información nuevos, mediante las aplicaciones diversas que oferta la World Wide Web; tal es la nueva realidad que se alude y de la que, quiérase o no, se forma parte de diversas maneras. Además, en la “red” es posible identificar estructuras de poder y élites; las nuevas tecnologías se muestran como “algo inherentemente emancipatorio” (en) “una nueva edad oscura”; con el predominio de internet,

aquello que se esperaba que iluminase el mundo en la práctica lo oscurece... [...] una nueva edad oscura: una era en la que el valor que hemos depositado en el conocimiento es destruido por la abundancia de esa mercancía tan lucrativa en la que buscamos a tientas nuevas formas de comprender el mundo [Bridle, 2020, p. 20].

En esta época de oscuridad, desde la red mundial es posible identificar acciones que llevan a movimientos; desde la lógica y paradigma del libre mercado, todo es utilidad y ganancia económica; no obstante, en estas lógicas del capitalismo surge el *software* libre en el sentido de “libertad de expresión”, porque el *software* privado:

es una injusticia. Y ese poder [implícito en él] es una tentación [...] es práctica estándar hacer *software* privado para espiar a los usuarios, impidiéndoles de forma deliberada que hagan las cosas que quieren hacer [...] Y hay *software* privado que son plataformas de censura [Peirano, 2019, p. 157].

Ante tal situación cobra sentido el *software free* que reivindica la libertad de expresión; se trata de un movimiento, se puede afirmar, desde sus propios autores-programadores, en favor de la masa de usuarios susceptible de ser manipulada. Como movimiento implicó un peligro, en tanto que constituyó, “una máquina de producción descentralizada, colaborativa y abierta [...]” (Peirano, 2019, p. 160). Y toda acción premeditada y con causa (conduce a un consecuente activismo) al margen del control monopólico resulta contestataria, subversiva.

El *software free* o código abierto fue acusado de destruir la propiedad intelectual; pero también en las instituciones se cuestionaba, “si era lícito pagar para enseñar *software* privado en las escuelas cuando podían usar, estudiar y adaptar *software* libre gratis” (Peirano, 2019, p. 160). Derivado de las disputas por el reto de libertad antes planteado, el *software free* pasó a denominarse *open source* o código abierto.

Para dimensionar este movimiento en pro del acceso abierto a favor de la inmensa comunidad mundial de internautas y productores de diversos contenidos, entre ellos los intelectuales, como artículos y productos científico-culturales, cabe tener presente el imperio del capital en tanto que *establishment* predominante en los últimos siglos. Este movimiento reivindica la libertad de ideas y pensamiento; ha tenido consecuencias favorables para la ciencia, la cultura y la investigación y, por supuesto, la educación; derivado de ello, muchos contenidos están disponibles, una vez alojados en repositorios institucionales, para ser consultados por cualquier usuario interesado. En el caso de la Universidad Autónoma del Estado de México, su comunidad de profesores investigadores goza ahora de esa conquista del acceso abierto a sus productos, como artículos científicos y obras derivadas de proyectos de investigación. Incluso, se observa la tendencia de una mayor difusión y publicación en línea, en menoscabo de los trabajos impresos, como los libros.

Respecto al control y manipulación derivado del estado que guarda el mundo, donde acaso la noción “globalización” aporte una idea, podríamos precisar que:

imperio significa predominio económico, cultural y político [...] la historia muestra que la época más violenta de la evolución de un imperio se da en el

momento de su disolución [...] De modo que Estados Unidos es ahora [...] un imperio que no se atreve a decir su nombre [Ferguson, 2022, pp. 21, 23, 37].

La noción de imperio implica poder que, “no es un monopolio natural [sino] la lucha por el dominio perenne y universal”; a decir de este historiador inglés, cuyo país en otras centurias constituyó un imperio y hoy en día forma parte colateralmente del actual. Ferguson (2022) augura que una apolaridad conduciría a una anárquica “edad de las tinieblas”. Con este último enunciado coincide con Lovecraft⁵ quien alude a una “nueva edad de las tinieblas” y Bridle, lo parafrasea en el título de su obra: *La nueva edad oscura: la tecnología y el fin del futuro*. La referencia en breve es a la revolución digital que se experimenta donde un mar de información inunda el espacio-tiempo virtual constituyendo un instrumento de control, poder y manipulación de las conciencias y voluntades humanas.

Así, se reconoce que,

los efectos de la tecnología se extienden a través de todo el planeta y afectan ya a cada faceta de nuestra vida. [...] Hay aspectos de la nueva edad oscura que son verdaderas e inminentes amenazas existenciales [...] la paranoia pública y privada, todos ellos indicios de discordia y violencia [Bridle, 2020, pp. 24, 25].

Si tales circunstancias han acompañado a las sociedades en tanto derivan de la naturaleza humana, ahora, con los dispositivos tecnológicos y las redes sociales, se abren posibilidades de comunicación y expresión inéditas que potencian agresión y discordia, alteran y distorsionan la realidad y los conocimientos instaurando las denominadas *fake news*. Hay un imperio tecnológico que domina internet y, no obstante al interior de las redes sociales se fraguan nuevos diálogos y movimientos de la más diversa índole; tal es la realidad en la cual todos los ciudadanos del mundo, en tanto usuarios de

⁵ H. P. Lovecraft citado en Bridle (2020). “Vivimos en una plácida isla de ignorancia en medio de negros mares de infinitud [...] algún día el ensamblaje de todos los conocimientos disociados abrirá tan terribles perspectivas de la realidad y de nuestra espantosa situación en ella que, o bien enloqueceremos ante tal revelación o bien huiremos de esta luz mortal y buscaremos la paz y la seguridad en una nueva edad de tinieblas” (p. 21).

las redes, participan en mayor o menor medida, premedita o involuntariamente.

En este sentido, la generación de información errónea o falsa configura una estrategia de un movimiento que procura confundir y deslegitimar al otro como adversario.

Claves para crear un movimiento digital

Afuera, en la vía y vida pública las cosas siguen su rumbo en un frenesí inagotable; adentro, en el espacio y tiempo virtuales, donde tiene lugar la emergencia de un fenómeno inédito que gira en torno de las redes y las plataformas que las posibilitan, Facebook, Twitter, YouTube, Instagram, la realidad es de otra índole. De tal manera que es posible referir hoy, la experiencia humana, “es *transmedia*, es decir se da a través de diferentes medios. [...] Los contenidos viajan dentro y fuera de internet —desde el mundo real o hacia este— a una velocidad vertiginosa gracias a este nuevo ecosistema” (García, 2018, p. 48). Se trata de una nueva era, el siglo XXI, caracterizada por la convergencia mediática, la participación en la cultura y la inteligencia, no tanto personal sino colectiva, expresada en redes. En otras palabras, ocurren flujos de contenidos mediante distintas plataformas; en cuanto a la cultura se ha trastocado el dualismo productores-consumidores, generando la figura del *prosumers*⁶ de la información que, respecto a la inteligencia conjunta plantea que “nadie puede saber todo”.

En dicho mundo *transmedia* es posible ahora comprender que:

los movimientos digitales no se tratan únicamente de popularidad o de mercadotecnia. Son una cuestión de poder. Al igual que los movimientos del pasado, otorgan capital político y social, legitiman (o deslegitiman) actores,

⁶ El término alude a un consumidor nuevo, es decir, “el agente activo de la nueva generación comunicativa. [Donde] ocho de cada diez usuarios de internet comparan precios en línea y 7 de cada 10 son influenciados en su decisión de compra por las reseñas que leen de otros consumidores”. Interactive Advertising Bureau (IAB) México. <https://www.uic.mx/prosumer-el-nuevo-consumidor/>

visibilizan causas, muestran *músculo* [...] operan bajo nuevas reglas [García, 2018, p. 51].

Entonces, la luchas y pugnas de diversa índole, siendo públicas como antaño el ágora o la plaza pública, ahora las arengas, consignas, denuncias y proclamas se comparten y difunden vía internet, pueden ser colectivas en tanto que comunidades, pero son visibilizadas en la intimidad de la vida privada.

Hay varios casos recientes e históricos, como la primavera árabe que llevó al derrocamiento de un régimen en Egipto, y uno más, de hondo calado por las diversas implicaciones, sobre todo de género, es el movimiento #MeToo.

En el otoño de 2017, tras hacer públicas sus denuncias por acoso sexual en contra del productor Harvey Weinstein, la actriz Alissa Milano utilizó el hashtag en Twitter para invitar a las mujeres a compartir sus propias historias. La respuesta fue descomunal, inundando las redes de testimonios desgarradores. Se estima que el 15 de octubre de 2017, la frase fue usada más de 200 mil veces; y al día siguiente alcanzó el medio millón de menciones [García, 2018, p. 55].

Ambos casos pueden considerarse en su emergencia y función, como un movimiento digital que espontáneamente, y fuera de cualquier centro, logra un posicionamiento a nivel mundial.

En consideración a estos y otros fenómenos emergentes como movimientos en y desde las redes sociales, se ha aventurado una metodología como clave para la creación de un movimiento digital. Veamos su estructura y viabilidad. Primero hay que partir de una *causa*; segundo llamar la *atención* en torno a la misma; para tal efecto es preciso, en tercer lugar, diseñar contenido, *mensajes disruptivos* que motiven la reflexión y solidaridad; en lo posible debe ser original y estar pensado para su inserción en el ecosistema *transmedia*. En cuarto sitio, hacer *comunidad* propiamente, pues esta genera sinergia y contribuye a mantener viva la causa inicial; el quinto procedimiento son los *incentivos digitales*, estos son estímulos y reconocimientos a las acciones en pro de la causa y movimiento; la retroalimentación configura la sexta clave, y refiere a las *métricas* y análisis predictivos como

herramientas para verificar si los objetivos y propósitos se cumplen y se está en el sentido correcto. La séptima clave es el *método* que conjuga los pasos previos y garantiza la permanencia del movimiento digital, estableciendo las bases para su crecimiento y consolidación, mediante la suma de adeptos y consecución de metas. Tal es la propuesta de García (2018), quien, aunque no lo describe en estos pasos, está pensando en el líder como, “un motor de la facilitación social”. Quienes suelen ocupar esta posición son un referente de comportamiento y acción; predicán con el ejemplo e inspiran a quienes hacen comunidad, base de la causa. Un buen liderazgo garantiza cohesión, congruencia y fortaleza al movimiento; alienta la productividad individual desde la colectividad.

Ahora bien, los movimientos humanos con causas distintas siempre han estado presentes, en culturas y sociedades distantes, “para proyectar otro modelo de acción... nuevas estrategias estéticas, micropolíticas, virales, dimisionarias, que abran líneas de fuga a la prolongada asfixia de las energías colectivas” (Abenshushan en Berardi, 2014, p. 10). Estos movimientos en la red permiten observar el reemplazo de la decisión política del poder, “por automatismos tecnolingüísticos inscritos en la máquina global interconectada. [Donde] las preferencias sociales se han sometido a automatismos psíquicos inscritos en el discurso y el imaginario social” (Berardi, 2014, p. 19). Las luchas económico-políticas e ideológicas, si bien poseen un sustrato material en los modos de consumir, convivir, social y culturalmente, ahora se libran en espacios y tiempos virtuales, es decir en internet y las redes como celdas semánticas, creativas o destructivas.

Movimientos de género en la red

Los movimientos humanos en el seno de las sociedades son resultado de oposiciones y reacciones a situaciones de convivencia y normatividad que implican exclusiones y rechazos, configurando hechos aceptados, normalizados o bien cuestionados y denunciados por sus implicaciones injustas e inmorales. A lo largo de la historia de la civilización es posible encontrar y documentar lo anterior. Un ejemplo desde la perspectiva transdisciplinaria, lo podemos hallar en el Antiguo Testamento en relación a los derechos que

hoy en día se reivindican respecto a las identidades de género y que ha dado lugar a diversidad de movimientos por los derechos de las minorías. Veamos un precedente bíblico pertinente al caso.

Cuando David terminó de hablar, el corazón de Jonatán sintió afecto por David, y desde ese día, Jonatán amó a David tanto como a sí mismo. [...] Jonatán por su parte hizo un pacto con David porque lo amaba como a sí mismo. Jonatán se quitó el manto que llevaba puesto y se lo dio a David junto con su traje, su espada, su casco y su cinturón [1 Samuel 18:1-4].

Aquí destaca una relación entre varones y, más aún, la asunción de un compromiso, que en la relación hombre-mujer se denomina matrimonio. Jonatán y David eran varones de acción, osados, hombres de gran confianza en Dios. Jonatán era primogénito del rey, por ende, príncipe heredero; y David hijo menor de un granjero. Al tener una real relación con Jehová, hicieron pacto de amistad (y amor) que probaría ser más que la ambición, los celos, la envidia (Guzik, 2023, s. p.).

Este es un tema que puede derivar en interpretaciones diversas y delicadas por las implicaciones divinas y morales del amor entre personas del mismo género. Digamos que, como posibilidad ha sido una expresión durante el devenir de la humanidad, y así ha quedado consignado por distintos medios y momentos.

Otro caso no menos importante cultural, mitológica y literariamente, lo constituye Safo, perteneciente a una familia aristocrática; durante mucho tiempo desde los mitos y leyendas, ha contribuido a reflejar las actitudes de la sociedad hacia el género y la sexualidad. Nacida en la isla de Lesbos escribía hace 2600 años; su nombre posteriormente fue sinónimo del deseo entre mujeres (lésbico). En aquel tiempo las féminas se casaban con hombres, los sentimientos y relaciones homosexuales eran vistos como normales. Hoy en día Safo es considerada un ícono del lesbianismo; como poeta expresó su deseo tanto por mujeres como de hombres (Reynolds, 2019, s. p.). Estos casos históricos permiten observar una renovada dinámica contemporánea a través de las redes sociales; mediante ellas se organizan comunidades y grupos que manifiestan y reivindican derechos humanos como minorías sexualmente excluidas y moralmente criticadas. Muestra de ello son las mar-

chas locales, nacionales y de proyección mundial del movimiento denominado “Orgullo LGBT+”, cuya convocatoria vía internet reúne a cientos y miles de participantes en distintas ciudades del mundo.

Con los anteriores casos, en dos narrativas diferentes es posible identificar la manifestación del amor que irrumpe entre los convencionalismos posteriores, lo que dará lugar en la modernidad a movimientos de diversa índole, piénsese en el denominado “paz y amor” de la década de los años 60 del siglo XX, aunado al amor libre y la emergencia del rock como contracultura respecto al *establishment*. O también a los movimientos iniciales como lésbicos gay (LG) que derivarían en el actual LGBT+, como consecuencia de la discriminación en la historia mundial, la violencia extrema y saña que lleva a los feminicidios (Ulloa, 2018). En este tipo de movimientos destaca la vinculación con la identidad colectiva de los comportamientos sexuales. Ulloa (2018) distingue cuatro etapas en la génesis y desarrollo de este movimiento: “a) como inicio la liberación sexual y política, b) la introspección e intercambio de experiencias, c) la identidad colectiva, los derechos humanos y la diversidad sexual; d) las leyes que regulan nuevas convivencialidades, la adopción e identidad de género” (p. 197).

Un movimiento inédito surgido en 1971 denominado de Liberación Homosexual tuvo el respaldo de intelectuales de la talla de Nancy Cárdenas, Carlos Monsiváis y Luis González de Alba, éste último líder también en el Movimiento del 68 en México. Con ello queda de manifiesto que detrás de todo movimiento es deseable el respaldo de la escritura y el pensamiento como instrumentos en la construcción del discurso que exponga, denuncie y reivindique causas justas en favor de las comunidades. Tal es el caso de la filósofa Judith Butler (2001) quien reflexiona:

Las presuposiciones que hacemos acerca de los cuerpos sexuados, si son de uno y otro sexo, de los significados que se dice le son inherentes o la consecuencia de que estén sexuados de una manera dada, de pronto se ven significativamente desvirtuados por los ejemplos que no cumplen con las categorías que naturalizan y estabilizan ese campo de cuerpos dentro de los términos de las convenciones culturales. [...] el mundo de categorización sexual que damos por hecho es construido y que, en realidad, podría construirse de otra manera [p. 141].

Aquí es posible identificar uno de los argumentos de peso en el movimiento feminista; la sexualidad como práctica es construida cultural-socialmente, donde el macho-padre ostenta un poder de raíces mítico-religiosas; el Dios padre, los patriarcas con Noé, Abraham, Isaac a la cabeza, al menos en la tradición judeocristiana. Tal es uno de los cuestionamientos que plantean los movimientos feministas contra el patriarcado hoy.

Ética en la era de la exclusión y globalización

De esta tradición humana histórica es posible identificar un “sistema mundo” que data de más de 5 000 años, en crisis, que tiende a la globalización alcanzando hasta el rincón último de la tierra. En este escenario la vida humana constituye el *modo de realidad* de cada individuo en concreto, que implica una condición absoluta de la ética y, simultáneamente, la exigencia de liberación. “La ética de la liberación pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana [...]” (Dussel, 2006, p. 11). El escenario es de un accionar irracional que conduce al suicidio colectivo al que se encamina la humanidad.

Ante ese sistema mundial de globalización que excluye a grandes capas de la población, es viable acceder a su comprensión de manera crítica, por el reconocimiento como sujetos históricos que surgen en las sociedades de los países del orbe. En este contexto, la ética contemporánea muestra “nudos problemáticos”, dilemas que son viables de analizar desde la óptica de la ética de la liberación. Dos frentes discursivos son activos hasta el momento. Por una parte, las discusiones que niegan que la ética normativa pueda desplegarse desde una racionalidad con validez empírica, hasta la afirmación de la ética utilitarista: “felicidad de las mayorías”. Se trata de un debate en curso, que enfrenta a la ética comunitarista, histórica y valorativa, con las éticas formales (del discurso) (Dussel, 2006, p. 12). A ello habría que añadir a la pragmática e, incluso, a la teoría de sistemas, que dan lugar a Dussel (2006) a pensar en la factibilidad como un tercer principio.

De esta manera el “bien” (del sujeto de la norma, acción, microfísica del poder, institución o sistema de eticidad) se alcanza al final de un complejo proceso donde el contenido de verdad, la intersubjetividad válida y la factibilidad ética “efectúan” o realizan el “bien” (*good* o *das Gute*). En definitiva, “el bueno” es un sujeto ético concreto, pero sólo al obrar el “bien” (de la norma, acción...) [p. 12].

La propuesta Ética de la liberación reactualiza, sobre todo después de la caída del muro de Berlín (1989), antiguos debates para “situar desde esta meta-ética de la liberación nuevos horizontes en cuanto a la razón ético-estratégica y táctica, donde se mostrará la compleja articulación de las masas victimizadas, que emergen como comunidades críticas, teniendo como núcleos de referencia militantes críticos” (Dussel, 2006, p. 13).

Se trata de los nuevos movimientos étnicos, ecológicos, de género, políticos, raciales, sociales que emergen a fines del siglo xx. Son luchas emergentes por el reconocimiento de víctimas que promueven transformaciones en distintos “frentes de liberación”.

A fines del siglo xx aún predominaba la utopía única (aceptada por el poder) del neoliberalismo, ante la debacle de otras utopías, las revolucionarias. No obstante, la aún vigente corriente neoliberal en el siglo en curso es posible identificar la necesidad de “una ética de la liberación desde las “víctimas”, desde los “pobres” [...] desde la “exterioridad” de su “exclusión”, se ha confirmado como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad [...] junto a la incontenible y destructiva contaminación ecológica del planeta Tierra” (Dussel, 2006, p. 15). Esto es, aunado a la marginación de grandes capas de la población el problema que emerge es la depredación y aniquilación de la vida terrestre. Y, ante ello, en diversas partes del mundo y durante las últimas cuatro décadas ha surgido movimientos de diversa índole reivindicando la vida y los bienes que la naturaleza brinda.

La propuesta de una ética de la liberación apuesta por una filosofía moral *cotidiana* en favor de las *mayorías excluidas* por la globalización. No es una filosofía crítica para minorías ni para excepcionales épocas de conflicto o revolución. Dussel (2006) observa y critica que las éticas de moda, aun las que se asumen críticas o posconvencionales, son éticas de minorías (do-

minantes, hegemónicas que cuentan con recursos, la palabra y argumentos, el capital) y *cínicamente* desconoce, ignoran a los dominados-afectados, a las víctimas del sistema (capitalista o *establishment*) vigente.

Esta perspectiva filosófica moral dusseliana alude y remite a “el otro” en un nivel antropológico, exclusivamente; el otro refiere a “otro/a mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico” (Dussel, 2006, p. 16). En este sentido de la ética propuesta, el Otro no es económica y metafóricamente el “pobre”; desde el pensamiento de W. Benjamin se denomina “la víctima” un término de mayor cobertura y precisión.

Ahora bien, en esta ética de la liberación se da cuenta de la contradicción dialéctica, desde la construcción de categorías y

el discurso crítico que permiten pensar filosóficamente este sistema performativo autorreferente que destruye, niega, empobrece a tantos [...] La muerte de las mayorías exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan [Dussel, 2006, p. 17].

Para una mejor contextualización de esta ética dusseliana, es pertinente comentar su “sistema mundo” a partir de estadios interregionales, a saber: en el primer estadio ubica a Mesopotamia y Egipto (desde el iv milenio a. C.); el segundo es el Indoeuropeo (desde xx siglos a. C.); el tercero es el sistema interregional asiático-afro-mediterráneo (siglo iv d. C.); el cuarto estadio corresponde al “Sistema-mundo” (desde el 1492 d. C.). Lo anterior expone un breve recorrido histórico civilizatorio donde es posible hallar imperios, control y poder sobre la humanidad y la naturaleza, con base a argumentos míticos, religiosos, filosóficos y científicos. También en ese devenir han surgido protestas y resistencias documentadas literaria, histórica, filosófica y política y religiosamente. Aquí, nuestro punto de interés es destacar la implicación moral que subyace en ellas, en la actualidad.

Dicho de otra manera, la moral que una comunidad humana comparte, y su análisis y crítica, en el afán de superar obstáculos y problemáticas, colocándolos como prioritarios, ética y dialógicamente en la cultura y la socie-

dad actual, son los motivos de los movimientos que tienen lugar en la red mundial, con manifestación local, regional.

Movimientos sociales que emergen en el marco de comunidades específicas que identifican situaciones de exclusión y marginación, a partir de consideraciones morales, aceptadas y toleradas por las mayorías. En principio son grupos minoritarios que asumen causas de reivindicación de derechos, justicia e igualdad. Se pueden identificar re-acciones, posiciones contestatarias y emancipadoras —en diversos ámbitos y situaciones— respecto a un poder o estado de cosas establecido. Así, por ejemplo, el patriarcado como fenómeno humano de control y dominio del varón respecto a la mujer y la familia, ha terminado erigiéndose en un pilar, discutible por supuesto, de la cultura mundial. El contexto mítico-religioso de donde procede posibilitó su inserción y “naturalización” en las costumbres, hábitos y tradiciones de las sociedades. Hasta que las propias mujeres, al tomar conciencia de las implicaciones de poder del padre-macho sobre su prole, aunado a la liberación de la sexualidad en los años 60, fue dando lugar a los movimientos feministas.

Derivado de estos movimientos, el ecofeminismo plantea un ideal de justicia universal; que no tendrá lugar en tanto permanezca algún sistema de opresión. Los movimientos de liberación deberían tender a la libertad total, sin reproducir en su seno ninguna forma de dominio. Así, un ecologismo que desatienda la situación de vulnerabilidad de las mujeres es tan incompleto como un feminismo que no tenga en cuenta la explotación del mundo natural (Velasco, 2019). El feminismo como movimiento no es uno sino muchos, de diversa tendencia y orientación ideológica, como el antes citado.

Todo movimiento implica una acción política, discursiva y, por ende, ideológica. En el caso de las organizaciones y movimientos populares que cuestionan al régimen en turno, ya sea por incapacidad, actos de corrupción o perpetuación en el poder (dictaduras), como estrategia recurren a la violencia de las bandas alentadas por el propio poder a efecto de evitar, retrasar o cancelar toda convocatoria a elecciones. En este contexto, el patriarcado predomina, pero a partir de los movimientos feministas, se ha ganado terreno a grado tal que la equidad de género se ha instalado como precepto normativo en la selección y votación de candidatas a diversos cargos de elección popular.

Pero los movimientos también ocurren en el terreno de las ideas, la academia, la ciencia y la cultura. La emergencia de la Revolución Científica constituyó, en su época, una reacción y oposición ante la manera de mirar y comprender el mundo y la vida desde el paradigma del creacionismo, predominante en el Medioevo hasta que sus postulados fueron cuestionados por otras maneras de generar conocimiento. La Ilustración, el Romanticismo, el Surrealismo, entre otros, como movimientos movieron, literalmente, conciencias humanas que llevaron a la acción, personal y colectiva. Las universidades como *campus* que propician el encuentro generacional han jugado también papel determinante en los movimientos sociales por la autonomía, la democracia y las libertades civiles. De alguna manera el espíritu y energía con el que nacen los movimientos permanece en el pensamiento y corazón de los usuarios de internet y en sus diversas posibilidades expresivas y comunicativas. No obstante que son hechos del pasado, en tanto que han marcado el pensar y sentir humanos, son renovados y recreados en el espacio y tiempo virtual.

Reflexiones

El movimiento social que gana la calle y muestra su capacidad de convocatoria y movilización, aún está presente como *ethos* (acción y modo de convivir), y *logos* (razones que lo sustentan) en la cultura y la ciudadanía. Pero hay nuevos escenarios y espacios donde tiene lugar la crítica, oposición y llamados a la manifestación pública. Y esas son las redes sociales que facilitan y promueven expresiones y organización a partir de identidades y coincidencias en reclamos de equidad y justicia. Como se mostró en el texto, emergen movimientos de gran impacto mundial a partir de expresiones políticas, reclamos culturales a nivel nacional y mundial. Aquí se destaca la trascendencia del *software free* que reivindica la libertad de expresión y acceso a la información. Fue un movimiento desde adentro, una actitud y pensamiento en sus propios autores-programadores, en favor de la masa de usuarios susceptible de ser manipulada. Hoy en día muchas instituciones de educación superior se han visto beneficiadas al poder alojar productos académicos-científicos en acceso abierto, y este es consecuencia del movi-

miento del *software libre* por el que se luchó, como movimiento, ante el mercado libre que cuanto toca lo vuelve mercancía, como ha sido el caso de la educación, precisamente.

En los hechos, la crítica a internet y los grandes corporativos que dominan las redes, ha sido considerada como la “nueva edad oscura”, y hay suficiente evidencia para verificar esa metáfora, porque atestiguamos una radical interconectividad de los objetos, las comunicaciones en red y de nosotros mismos. Frente a esta circunstancia inédita, el reto es hallar nuevas formas de comprender, interpretar esta realidad virtual que absorbe, manipula, observa el deseo y voluntad de los internautas.

El *software libre* como movimiento implicó una (o)posición precisa para evitar los monopolios; no se trató, como bien plantea Peirano, de una herramienta diseñada para el control del código, sino para garantizar su libertad. Se trata de una problematización aún en discusión, no obstante sus avances, sobre todo cuando se esgrimen razones de derechos de autor. Ahora, profesores investigadores universitarios se ven beneficiados cuando sus productos son alojados en un acceso abierto, para bien de la difusión y extensión del conocimiento.

Los movimientos digitales colocan nuevamente el tema del poder y el control; pues más que aceptación, popularidad o mercadotécnica en ellos, implican una cuestión de autoridad y poder (económico, político); respecto a los movimientos del pasado, brindan capital político-social, legitiman (o deslegitiman) a actores, visibilizan causas, muestran su fuerza (*músculo*), operan bajo nuevas reglas que es preciso recrear y desvelar. Su emergencia y presencia nacional y mundial, en el fondo, constituye una oposición al sistema impuesto de la globalización de la economía. Desde el ámbito de la internet y sus redes sociales los movimientos, como los analizados aquí, entre otros, cuestionan la moral y valores socialmente impuestos, al tiempo de replantear y reivindicar otros en favor de mayorías y minorías excluidas, marginadas de distintas maneras. Las comunidades virtuales asumen su palabra y organización, reivindicando sus demandas justas y legítimas y, en ese sentido, se liberan de la opresión del monopolio de la comunicación y mediatización. Se trata de inéditos actos de movimientos en espacios y tiempos reales y virtuales, que están marcando la cultura y comunicación local y mundial en el siglo XXI; sus consecuencias como evidencias son más que

determinantes. La libertad cognitiva, el cognitariado, la experiencia humana como *transmedia*, es el actual ecosistema donde tiene lugar el *ethos* contemporáneo como hacer, ser y vivir humanos.

Referencias

- Abenshushan, S. (2014). Introducción. En F. Berardi, *La sublevación*. Surplus.
- Berardi, F. (2014). *La sublevación*. Surplus.
- Bridle, J. (2020). *La nueva edad oscura: la tecnología y el fin del futuro*. Penguin Random House.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. UNAM.
- Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Ferguson, N. (2022). *Coloso: auge y decadencia del Imperio Americano*. Penguin Random House.
- García, A. M. (2018). *Movimiento digital: cómo articular causas a través de redes sociales*. EIXE.
- Guzik, D. (2023). *1 Samuel 18: El conflicto entre Saúl y David*. https://www.blueletter-bible.org/Comm/guzik_david/spanish/StudyGuide_1Sa/1Sa_18.cfm
- La Jornada* (2023, 3 de octubre). Haití: fórmula para la catástrofe [Editorial]. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/noticia/2023/10/03/editorial/haiti-formula-para-la-catastrofe-8123>
- La Biblia Latinoamericana*. (2004). Verbo Divino.
- Jaron L. (2018). *Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato y Contra el rebaño digital*. <https://catedradatos.com.ar/media/Lanier-Jaron-Diez-razones-para-borrar-tus-redes-sociales-de-inmediato-XcUiDi-2018.pdf>
- Peirano, M. (2019). *El enemigo conoce el sistema: manipulación de ideas, personas e influencias después de la economía de la atención*. Penguin Random House.
- Reynolds, M. (2019). Safo de Lesbos, la poeta cuya idea sobre el amor y la sexualidad está vigente 2 600 años después. *BBC News*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-47881298>
- Ulloa, C. (2018). Dignidad humana y políticas públicas en México: de la indignación a la resistencia LGBTI. En PISoR, *Movimiento social, resistencias y universidad: sobre la incidencia social del conocimiento* (pp. 195-228). Gedisa.
- Velasco Sesma, A. (2019). ¿Quiénes son los sujetos dignos de consideración moral?: una aproximación al debate entre el holismo ecológico y el atomismo moral animalista en la filosofía ecofeminista. *Ecología Política*, (58), 27-33. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7216667.pdf>
- Williams, J. (2021). *Clics contra la humanidad: Libertad y resistencia en la era de la distracción tecnológica*. Gatopardo.

III. Buenos vivires y movimientos sociales: aportes a una ética libertaria

HILDA C. VARGAS CANCINO*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.03>

Resumen

Este capítulo tiene como propósito analizar la urgencia de la defensa de los buenos vivires, antes de llegar al colapso mundial sin retorno, y cómo la universidad puede apoyar, siendo parte también de los movimientos sociales, que no sólo reconozca en ellos elementos de justicia, sino también pueda ser su promotora desde la academia. Se integra de tres apartados, el primero hace referencia a cuestionar si es necesario un colapso mundial como el que se empieza a vivir, para así poder despertar del letargo de la humanidad; el segundo aborda la transición hacia los buenos vivires sostenibles, a partir de los movimientos sociales, la última parte corresponde al análisis de cosmovisiones sostenibles como una ética libertaria y el papel de la universidad como cogestora. Se cierra con un apartado de reflexiones que invitan al trabajo colegiado transdisciplinario, en el cual la universidad sea parte del cambio para el tránsito hacia una comunidad de vida sostenible y justa.

Palabras clave: *movimientos sociales, buenos vivires, educación libertaria.*

* Doctora en Humanidades: Ética. Profesora-investigadora del Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5012-9537>

Presentación

La construcción de una vida que represente beneficios para todos, desde ideales libertarios e inclusivos, y la naturaleza también forme parte de ellos, debe promover la ruptura de diferentes hábitos, políticas y colonialismos que se arrastran de antaño, situación en la cual, en mayor o menor medida, toda la población está involucrada, y, por lo tanto, es corresponsable al permitirlo o ser parte de ello. Se tiene claro que han existido casos de poblaciones que se manifestaron a favor de una vida justa y de libertad, decantando en decisiones políticas que fluctuaron entre encarcelamientos, desapariciones y genocidios. Sin embargo, algunos movimientos, a veces de largas luchas, han manifestado avances en materia emancipatoria para pueblos, mujeres, población esclava o sectores muy específicos.

El enfoque principal está dirigido a la defensa de los elementos éticos que involucran los Buenos vivires, y que, de atenderse, podrían prevenir el colapso planetario gestado desde los estilos de vida occidentales. El capítulo se integra de tres apartados, el primero busca acelerar el despertar del letargo de la humanidad, desde el señalamiento de sus excesos; el segundo aborda la transición hacia los buenos vivires sostenibles, donde el activismo social puede ser un detonador; el último presenta un análisis reflexivo entre el papel de la Universidad, desde la academia y los principios de los buenos vivires. Se cierra con un apartado de reflexiones, donde la universidad sea parte del cambio en la promoción de la justicia, codo a codo con los saberes de los pueblos y para los pueblos, desde espacios creados exprofeso, donde el disenso y el consenso sean promovidos y no perseguidos.

¿Un colapso para el despertar? ¿Hay tiempo?

Los sueños de abundancia y éxito del capitalismo, por un lado, parecen vigentes, promovidos por gigantescas campañas mercadológicas directas e indirectas a través de los medios de comunicación masivos, disponibles al mejor inversor (Roldan, 2010); por otro lado, prometen la felicidad desde el consumo exacerbado, con un trasfondo velado de la depredación del

tejido ambiental y social, implicaciones que son producto de la producción industrial, el extractivismo y el esclavismo; este último, disfrazado de trabajo formal, afectando a la población que labora en estos sectores.

Asimismo, las múltiples crisis y estados caóticos o colapsantes, desmienten las promesas capitalistas, siempre elitistas y disponibles sólo para las clases privilegiadas; y sin caer en el simplismo, no puede afirmarse que únicamente los sectores empresarial y político son los responsables de tal cadena de injusticias. Zibechi afirma que, si bien se viven tiempos de colapso, los grupos de poder ya sienten la amenaza por la pérdida de privilegios, dado que cada vez es más sólida la presencia de movimientos sociales, que asumen un protagonismo corresponsable para la generación de un cambio alternativo, con un abanico más amplio de la justicia: “Por eso es necesaria la presión colectiva, aunque moleste. El colapso nos enseñará que sólo comunitariamente se puede salir de él, con una sociedad mejor que como la conocimos” (Zibechi en Mateos-Vega, 2020, p. 3), con una presencia protagónica consciente, no pasiva.

Efectivamente, las tensiones de poder están proliferando; por un lado, un *establishment* que se niega a sucumbir y que más allá de la mercadotecnia, se ha defendido desde diversas campañas con alto grado de violencia, que no vacilan en generar guerras, invadir territorios o incrementar aranceles, entre muchas estrategias que han permitido el sostenimiento del poder y, que por otro lado, ya no es posible mantener tales condiciones, sin que ello evite la amenaza de un colapso mundial; es por ello que “[...] se vuelve imprescindible pensar el modo en que las provisiones económicas, políticas, legales, militares y culturales que integran el *establishment* estadounidense componen [un] núcleo de análisis obligado para la comprensión de la dinámica que caracteriza su política exterior” (Gallegos, 2016, p. 40) y cómo afecta a la periferia.

De acuerdo con Gallegos (basado Galbraith), el *establishment* está conformado por una red de aliados que amalgama el interés político público con la rentabilidad de inversionistas corporativos:

que se asocian con los presidentes y/o representantes de Fundaciones (Ford, Rockefeller, entre cientos más), con ejecutivos y gerentes de negocios excepcionalmente seleccionados, con banqueros, con los presidentes de las univer-

sidades privadas más antiguas e importantes, y con un listado de profesores universitarios e intelectuales destacados [2016, p. 41].

Así, las universidades y sus intelectuales también pueden fomentar la defensa del *establishment*, al avalar las decisiones políticas, sustentadas desde investigaciones sesgadas con propuestas “eficientes” de la élite intelectual, en conjunto con los laboratorios de los gobiernos y de las “grandes corporaciones avergüenzan a la imaginación con el ritmo febril de sus invenciones [...] pero la nueva tecnología no ha encontrado la manera de prescindir de los materiales básicos de la naturaleza, [que] sólo ella proporciona” (Galeano, 2004, p. 176).

Sin embargo, la sociedad, más allá de las decisiones políticas o empresariales, es la que con sus actos de consumo puede o no cambiar el rumbo y trascender el *establishment*, el problema es el estado *acrítico* que sistemáticamente vive la población occidental, que otorga el poder a sus verdugos; aquí surge la cuestión si ¿es la amenaza de violencia física o “la promesa de recompensa pecuniaria, el ejercicio de la persuasión o alguna otra fuerza más profunda lo que induce a la persona o personas sometidas al ejercicio del poder a abandonar sus propias preferencias y aceptar las de otros?” (Galbraith, 1983, p. 18).

Los países andinos empezaron a resurgir como pioneros *antiestablishment*, desde las nuevas propuestas recuperadas a partir de las comunidades indígenas ecuatorianas y bolivianas, principalmente, llamadas buenos vivires (Zibechi, 2020), como formas alternativas de mantener la vida, desde una reconexión con la naturaleza, apropiada como objeto desde el *establishment*, por lo tanto, explotada hasta los ecocidios (Toledo, 2015) y etnocidios que se han presenciado a la fecha y que desde los sistemas políticos se disfrazan de buenas obras: “El Banco planta árboles y cosecha prestigio en un mundo escandalizado por el arrasamiento de sus bosques [...] Las plantaciones de exportación no resuelven problemas ecológicos, sino que los crean” (Galeano, 2005, p. 17).

Parece que el cerco a la vida cada vez es más cerrado, la esperanza está en que la intensidad del colapso despierte a la humanidad, antes de que ya su historia tampoco sea visible, un despertar desde acciones alternativas decrecentistas de aquello que se puede prescindir, que no aporta valor esen-

cial y que, por el contrario, al dejarlo ir, contribuye a una calidad de vida sostenible con un abanico mayor de justicia social y ambiental.

La transición hacia los buenos vivires sostenibles

La transición hacia los buenos vivires requiere una etapa de concienciación que pueda ser parte de los cimientos de un estilo de vida más amigable con la naturaleza, desde una ética libertaria, en la cual lo correcto sea la omisión de los colonialismos, los intentos por conquistar, invadir o someter al otro, incluyendo a la vida silvestre, al territorio, a los bienes naturales, a la mujer, etc., donde lo que se normalice sea el cuidado local y global, a los pueblos, a la naturaleza, a la vida.

Los buenos vivires integran una serie de elementos éticos que, si bien incluye el respeto, no se limita a él, implica la incorporación de todas las áreas de vida, entretejidas desde una congruencia que pueda generar y sostener la armonía defendida por el buen vivir andino, dado que, “en un mundo cada vez más globalizado, con múltiples crisis sistémicas, donde [...] la pobreza, la desigualdad y el deterioro ambiental persisten, resulta interesante la búsqueda de modelos alternativos [al] desarrollo” (Torres-Solís y Ramírez-Villaverde, 2019, p. 69).

Un aspecto destacable de esa propuesta, y como punto de partida, es el trabajo de la comunidad en paralelo con la naturaleza, descartando los enfoques antropocéntricos para asumirse como humanidad en plena simetría con la vida, con la madre tierra, la Pachamama.

De acuerdo con Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara (2017) el buen vivir está basado en tres esferas fundamentales de armonía: la individual, vista como *identidad*; la social, considerada como *equidad*, y la relacionada con la naturaleza, *nombrada como sostenibilidad*; dentro de esta visión trinitaria, los autores incorporan tres visiones políticas:¹

¹ La primera (indigenista y pachamamista) desde la cosmovisión de los pueblos andinos, considera una postura antidesarrollista que fomente la reciprocidad, la convivialidad y la identidad; la socialista y estatista hace referencia más a las visiones de los presidentes de Ecuador (Rafael Correa) y de Bolivia (Evo Morales), más que a los principios de sus pueblos indígenas; y finalmente, la ecologista y posdesarrollista, asesorada por un grupo de intelectuales, académicos, grupos indígenas, ecologistas, socialistas, fundaciones de volun-

una indigenista y pachamamista (que prioriza como un objetivo la identidad), otra socialista y estatista (que prioriza la equidad), y una tercera, ecologista y posdesarrollista (que prioriza la sostenibilidad). Cada una [...] corresponde a una corriente ideológica que trata de poner el concepto del buen vivir al servicio de sus propósitos políticos en un contexto de lucha por la hegemonía de la izquierda latinoamericana en la era posneoliberal [Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017, p. 2].

Es precisamente la izquierda,² no solo latinoamericana, sino la mundial, la que se manifiesta contra un nuevo orden mundial³ (NOM), el cual, lejos de salir de las polícrisis pueda estar abonando para agudizarlas, además de que no aportaría nada a la defensa de las pluriculturas y derechos de los pueblos, dado que seguiría la misma línea de sostener una política totalitaria al servicio de las potencias, y con ello, el daño ambiental y la pobreza de los países del sur:

Entre las trabas que impiden el equilibrio del medio ambiente y, por ende, la preservación de la vida, destaca el actual orden económico, donde el interés por la concentración de la riqueza por parte de unos pocos, hace que se instrumentalice la naturaleza, subordinándola al objetivo de acumular ganan-

tariados y muchos más (tanto del Ecuador como del extranjero), una especie de collage creativo que le dio fuerza al término de *buen vivir*, y simultáneamente, un prisma multifacético en sus significados. Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2017.

² Por *izquierda* se entiende a la posición político ideológica que defiende planteamientos en oposición a una "derecha" que controla el capital a través de sus representantes políticos vigentes, quienes buscan sostenerse en esas condiciones, que les genera privilegios y le permite mayor control, haciendo más abismales las desigualdades; sin embargo, gobiernos de izquierda también han favorecido a injusticias, los ideales desigualdad, solidaridad y participación de izquierda ya nos son tan visibles por la ciudadanía: "la igualdad, la solidaridad y la participación son operadores de la diferencia que forman parte de la jurisprudencia cultural y afectiva de la izquierda, pero carecen de existencia política relevante fuera de los esfuerzos por singularizarlas en casos mediante un desacuerdo o polémica. El desacuerdo busca establecer si —y hasta qué punto— estos operadores de la igualdad o de la solidaridad efectivamente hacen una diferencia o si sólo son señuelos utilizados por los aparatos políticos para aplacar a sus seguidores" (Arditi, 2009, p. 235).

³ "[...] en clave politológica un NOM sería en principio un fenómeno suscitado en el nivel macro-político a escala global a desarrollarse al menos en tres etapas o momento diferenciales: a) transición, b) estructuración y, c) desarrollo y consolidación" (Arbeláez-Campillo y Villasmil, 2020, p. 495).

cias que terminan en manos de cerca del 1% de la población mundial [Parra, 2020, p. 3].

Asimismo, la creciente presencia de la izquierda en América Latina ha implicado la participación de diversos gobiernos, vinculados al multilateralismo defensivo, que “en la práctica no sólo cuestionan el entramado institucional vigente y reclaman para democratizar las instituciones multilaterales del “viejo orden”, sino también impulsan la creación de nuevas instituciones multilaterales y compromisos sur-sur globales y regionales.” (Aparicio *et al.*, 2023, p. 24). Tal proceso favorece a la concentración solidaria del poder regional, tanto a nivel social, político y productivamente hablando, considerado por Sanahuja (2020) como *regionalismo posliberal*, mismo que busca defenderse de los grupos de poder, como una alternativa desde el Sur ante la OTAN,⁴ el cual ha mostrado un actuar disruptivo, invasivo, destructivo, y no defensivo, desde su origen a la fecha (Serra, 2022).

La creación de bloques latinos, como lo es UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas), es ejemplo de una propuesta desde Latinoamérica, la cual ha tenido que enfrentar sus retos internos de integración, donde la visión compartida de políticas y expectativas es uno de ellos, y que afecta la gestión desde la confianza y justicia en sus propios procesos. UNASUR⁵ se empieza a gestar en la Cumbre de Cuzco del 2004; sin embargo, su creación formal es hasta 2007, que buscó la adhesión de instituciones y políticas ya existentes entre sus integrantes y, como en muchos acuerdos desde el discurso, ya en la práctica fue evidente, “un débil compromiso de intensificar la concertación

⁴ La OTAN es la Organización del Tratado del Atlántico Norte, se integra por países de Europa y Norteamérica, cuyo propósito es protegerse de todo aquel país que no pertenezca al grupo, ya sea de potencias como Rusia o de otros países, que no dudaría de hacer uso de medios políticos y militares. La OTAN “Nació en 1949, con la firma del Tratado de Washington, en el que sus diez países fundadores, Bélgica, Canadá, Dinamarca, Estados Unidos, Francia, Islandia, Italia, Luxemburgo, Noruega, Países Bajos, Portugal y Reino Unido se comprometieron a defenderse mutuamente, en caso de que se produjera una agresión armada contra cualquiera de ellos”. (Expansión, s. a.)

⁵ Está integrado por Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Surinam, Uruguay y Venezuela. Asimismo, “debe destacarse que si bien [las] características [de UNASUR] se asemejan más a la cooperación o constitución de un foro político, en su preámbulo y en sus objetivos se define como un espacio en el cual se desarrollará una integración en lo social, económico y político entre los pueblos de los Estados partes” (Cera, 2013, 181).

de políticas. [lo que reveló] la existencia de importantes discrepancias respecto a la naturaleza y el alcance del proyecto, [...]” (Sanahuja, 2010, p. 105).

Lo anterior muestra los diferentes retos que enfrentan los países del sur para hacer frente al *establishment* exterior de los países del norte, donde primero se requiere optimizar los procesos de diálogo y políticas de la región (además de los propios de cada país que la integra).

Y más allá de pertenecer o no a los países del Sur o del Norte Global, desde un nivel macro hasta un nivel individual, la búsqueda de un buen vivir parece ser vital en todos los casos; sin embargo, el precio para obtenerlo es lo que se complica, no únicamente en lo relacionado a la cuestión monetaria, algunos aspectos pueden ser tan sutiles como cruciales, según se les vea; un ejemplo es la habilidad individual para colocar límites a una agenda productivista; a una ingesta desmedida de carbohidratos o de ultraprocesados o a un hiperconsumo devorador del planeta. Williams (2021) hace mención de la existencia de límites como elemento indispensable que crea las condiciones para disfrutar la libertad, aunque esto pueda parecer paradójico:

La razón, las relaciones, los hipódromos, las reglas de los juegos, las gafas de sol, los muros de albañilería, los márgenes de una página: nuestras vidas están repletas de restricciones útiles a las que nos sometemos libremente para llegar a metas, que de otro modo nos resultarían inalcanzables [p. 34].

Desde un enfoque social a partir de los países del sur, la cita anterior puede incluir mucha información desde el sesgo del norte; sin embargo, se está de acuerdo en la necesaria tarea de saber poner límites a los propios excesos y a aquellos que vienen del exterior: pareja, instituciones o gobiernos. Justo estos últimos resultan ser motivo de protestas desde el activismo social, donde la misma academia universitaria requiere estar involucrada, a partir de una plataforma educativa que ayude a contrarrestar dichos excesos, que invariablemente tienen que ver con el buen vivir cotidiano y que, por lo tanto, es necesario el involucramiento total de la comunidad universitaria, no sólo la parte académica.

Como se ha mencionado, la cosmovisión andina del buen vivir surgió desde la sinergia de diversos sectores, uno crucial fue el académico; desde las aulas, profesoras, profesores y población estudiantil se unen con

el movimiento de lucha de poblaciones indígenas y con las demandas de justicia social y ambiental de la colectividad civil, previo al 2008. Los ideales de dicha movilización, desde una visión universitaria, pueden vincularse con las propuestas de la Escuela Mesoamericana en Movimiento cuyo principal énfasis educativo se dirige a cubrir en sus planes de estudio, los siguientes propósitos:

1. Aportar a los procesos de formación política de los movimientos populares, elementos conceptuales y pautas político-metodológicas para la generación de un pensamiento crítico y emancipador que fortalezca sus estrategias de lucha.
2. Contribuir a la consolidación y al fortalecimiento de nuevas capacidades personales y colectivas en formadoras y formadores de los movimientos sociales mesoamericanos para el avance de los proyectos políticos emancipadores [...] (Escuela Mesoamericana en Movimiento, 2022, p. 1).

De los que se derivan contenidos académicos que abordan los contextos sociopolíticos, locales, nacionales e internacionales; las relaciones de poder patriarcales, colonialistas y capitalistas; además de profundizar en temáticas relacionadas a la “educación popular, como propuesta política, pedagógica y metodológica en los procesos de lucha en los territorios” (Escuela Mesoamericana en Movimiento, 2022, p. 1).

En general, las movilizaciones sociales, para que tengan impacto, requieren la inversión sistemática de tiempo y personas en la misma mirada. El movimiento andino es un ejemplo, no ha parado, sigue en transición y en proceso lento de consolidación, en la actualidad las redes sociales han optimizado su difusión a través de críticas reflexivas y reconstructivas; sin embargo, necesariamente se termina por dar continuidad en el espacio urbano o rural, inclusive, a fin de concretar las acciones virtuales, “La transición de la indignación a la esperanza se realiza mediante la deliberación en un espacio público autónomo, un espacio híbrido de internet y espacio urbano, y se organiza mediante asambleas abiertas [...]” (Castells, 2014, p. 60).

Por ello se resalta que el ciberespacio no es suficiente, no basta la manifestación de “likes” o la proliferación de comentarios en una red social, es necesaria la recuperación del espacio público real, la transformación de la realidad que se busca. Sin embargo, se reconoce la importancia de las redes sociales virtuales. ¿Cuál es la importancia de las redes sociales? Es la facilidad vertiginosa con que se propaga una información, ya sea falsa o cierta, lo cual le confiere también una gran amenaza; por ello, educar desde la universidad en sentido crítico, reflexivo y objetivo es primordial, dado que la noticia movilizadora dentro de las redes social bien usada puede crear casi de manera instantánea, justicia social; un ejemplo importante lo fue una crisis financiera “desencadenada por la burbuja inmobiliaria resultante de un crecimiento urbano especulativo, el cual alimentó a su vez la especulación financiera mediante el uso de hipotecas de alto riesgo como garantía colateral para los préstamos de las instituciones financieras” (Castells, 2014, p. 61). Debido a la velocidad de manifestación, con datos duros (cifras) y emotivos debido a los desahucios, las redes sociales se convirtieron en los principales espacios de lucha del movimiento social en España, con impacto en la toma de decisiones gubernamentales hacia los sistemas financieros e inmobiliarios. En el caso del *sumak kawsay* o buen vivir andino, así como otros movimientos a lo largo de la historia, aún con las redes sociales, se debe tener necesariamente un correlato con el espacio físico: “Por eso la fuerza del movimiento consiste en mostrar al país y al mundo de quién es ese espacio de vida. El derecho a la ciudad se convierte en afirmación de la dignidad mancillada” (Castells, 2014, p. 62).

Algunas claves importantes a recuperar de García (2018), para la creación de un movimiento social es por un lado, la necesaria presencia de un liderazgo inspirador; lo cual puede tener otras caras desde su operatividad en las redes sociales, donde las plataformas digitales pueden carecer del mismo: “El funcionamiento en red permite la coordinación horizontal de las acciones del movimiento mediante procesos interactivos, haciendo innecesarios en términos operativos los liderazgos formales y la organización vertical” (Castells, 2014, p. 60).

Otro aspecto a considerar son los contenidos digitales desde un perfil del prosumidor o *prosumer*, con nivel de participación mayor, altamente activo y creativo “al tiempo que consume, crea significados nuevos que per-

miten expandir la causa hacia horizontes insospechados” (García, 2018, p. 105), por lo que, la creación de contenidos que permitan captar un umbral elevado de atención es imprescindible, sólo así se llegará a una masa crítica que pueda generar el cambio social, pretendido por el movimiento, donde finalmente se persigue la transformación de las estructuras políticas y sociales que faciliten la emancipación de la población, hacia una justicia social real que conecte también, de manera respetuosa, con la comunidad de vida.

Buenos vivires sostenibles como ética emancipatoria desde la academia transdisciplinaria

En la medida que los buenos vivires apuesten a la justicia, a la sostenibilidad, a la comunidad y a la libertad incluyente, irán allanando el camino hacia la emancipación, proceso largo que responde a la también gestación longeva de un gobierno centrado en la ganancia económica que, por lo tanto, ha privilegiado los vínculos materiales entre las personas, de ahí que el patrón de medida para todo lo aceptable, loable, o reconocible, tendrá que demostrar su ganancia monetaria, sin importar la huella ecológica que ello represente, los desplazamientos forzados humanos y no-humanos, o los ecocidios y etnocidios que las sociedades han atestiguado silenciosas en la mayoría de los casos, por lo que se convierten en cómplices:

el capitalismo está destruyendo la vida [...] la ética debe ser una afirmación de la vida y esa afirmación sólo puede venir de las contradicciones que el sistema-mundo-moderno nos presenta en la realidad, de ahí su capacidad de interpelación a la realidad; entonces, una ética que permita pensar la emancipación no puede ser planteada solamente como discurso anticapitalista, sino debe venir acompañada por un discurso que desmonte la modernidad, el Estado y su razón [Sarzuri-Lima y Viaña, 2009 p. 40].

¿Y cómo desmontar una realidad solapada por la misma sociedad? Primero hay que despertar, y más que a la clase política, a la propia sociedad, el momento amerita cambios conductuales enfocados a modificar la realidad,

como hábitos de consumo que impacten en otras economías más locales, supresión de privilegios, de la defensa de la justicia como un hábito hacia poblaciones vulneradas, etcétera.

En esta transición el movimiento ecuatoriano del *sumak kawsay* ha propulsado ese despertar porque una de sus mayores fuerzas lo han sido las raíces y experiencias de vida indígenas de las mayoría de sus intelectuales gestores, como lo son, aquellos considerados de primera y segunda generación: Luis Macas, Blanca Chancosa, Luis Maldonado, Ariruma Kowii, Nina Pacari, Carlos Viteri, Floresmilo Simbaña, Lourdes Tibán, Humberto Cholango, Silvia Tutillo y Mónica Chuji, además de los blancos-mestizos: Pablo Dávalos y Atawallpa Oviedo. En conjunto se trata —desde la óptica de Hidalgo-Capitán y colaboradores— de “intelectuales, políticos y líderes indigenistas kichwas con formación universitaria, amplia experiencia profesional en temas indígenas y con proyección y contacto internacionales” (2014, p. 43).

Se trata, por lo tanto, de un movimiento liderado por un perfil colectivo sinérgico, que facilitó la transición de un cambio de conciencia;⁶ sin que ello permita asumir que el propósito del movimiento ya se ha logrado, el trabajo de ellos desde el activismo social y académico sigue vigente. Este tipo de gestión acción, desde el particular punto de vista de quien escribe,⁷ corresponde a lo que Dussel (1998) llama autores contemporáneos críticos, considerados como “*frentes de liberación*, de lucha por el reconocimiento de sujetos socio-históricos emergentes dentro de la sociedad civil [...]” (p. 11), donde además de la sociedad civil se agrega la academia, porque el movimiento mencionado del *sumak kawsay* ecuatoriano, cuenta con ambos sectores dentro del mismo perfil.

Así la ética de la liberación propuesta por Dussel (1998) recupera visiones de Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci y Carlos Mariátegui, entre otros.

⁶ Tal cambio de conciencia ha sido posible, gracias a que se ha hecho evidente el sufrimiento de poblaciones vulneradas por el sistema político, así como las diferentes aportaciones y fortalezas de dichas poblaciones a Occidente, tal como lo documenta Luizaga (2017), a manera de ejemplo: la participación en puestos de liderazgo de la mujer indígena, como muestra de sus potencialidades en la sociedad.

⁷ Dado que el *sumak kawsay* ecuatoriano empieza a cobrar visión pública a partir de 2008, y la cita de Dussel corresponde a 1998, no es posible homologar el comentario; sin embargo, Dussel dedica esa obra a personajes indígenas contemporáneos, que en su momento han aportado al pensamiento crítico libertario, como al Ejército Zapatista de Liberación Nacional “que nos recuerda la senda ética casi perdida en la montaña” (Dussel, 1998, p. 8.)

“Se trata de nuevos movimiento sociales, políticos, económicos, raciales, ecológicos, de ‘género’, étnicos, etc., que surgen a finales de este siglo xx. Luchas por el reconocimiento de víctimas que operan *transformaciones* en diversos *frentes de liberación*” (p. 13).

¿Por qué Dussel recupera a Mariátegui?, pensador peruano de efímera presencia dado, su temprano fallecimiento (1894-1930), cuyo pensamiento revolucionario dejó mucha presencia a nivel internacional, fue fundador en 1926 de la Revista *Amauta*, en uno de sus artículos invita a repensar qué significa ser revolucionario, ahí alude a toda aquella persona que lucha por la transformación del orden social existente, y cuya transformación puede ser también desde el arte, coloca su atención en especial (pero no la limita) a la poesía:

Nos interesamos —en este caso— sólo por los poemas que contribuyen a expresar la angustia y el descontento social, así como los afanes de rebelión que son su efecto. Lógicamente sólo nos interesan —también en este propósito— los poetas poseídos de ansias sinceras de justicia o sea el revolucionario poeta y no el de la inversa, limitado al campo artístico [Mariátegui, 1928, p. 16].

La incorporación del arte ha sido un elemento clave, tanto en el movimiento andino como en el zapatista, y muchos más, donde el espacio público, como paredes de barrio, son revestidas de murales libertarios, así también la presencia de los cantos, la poesía y la fotografía, son elementos que no solo ayudan a detonar los cambios de conciencia, paralelamente representan una herramienta potente que fortalece y consolida las nuevas ideas de búsqueda de libertad y justicia, y quedan patentes en la historia, como una herramienta de lucha libertaria. El arte también puede ser un aliado valioso para la enseñanza en materia de concienciación ambiental, en tanto permite expresar y generar una *emoción estética* al interpretar la realidad desde una apropiación íntima, en virtud de lo cual Clark (2002) afirma: “presumo que esta es quizá la más importante vertiente de aportación de las artes a la *supervivencia aceptable*. Se trata en este caso del componente espiritual de la existencia humana” (p. 32).

Desde las perspectivas epistemológicas indígenas, la misma naturaleza es sujeto de consideración moral, por ello defienden las posturas biocéntri-

cas o ecocéntricas y rechazan los enfoques antropocéntricos, limitados sólo a una parte del engranaje de la naturaleza (Giraldo, 2020; Oviedo, 2020; Boff, 2013; Acosta, 2012).

Ya han pasado muchas décadas desde que diversos autores y autoras han advertido sobre las consecuencias del antropocentrismo mercantilista, dado el impacto mortal en la naturaleza; Emerson, dos siglos atrás sostenía que reconectarse con ella era imprescindible y era necesario rebasar la barrera de ubicarla sólo como mercancía: “Quienquiera que examine la causa final del mundo discernirá una multitud de usos que entran a formar parte de ese resultado. Todos ellos admiten ser incorporados a algunas de las siguientes clases: bienes materiales, belleza, lenguaje y disciplina” (Emerson, 2021, p. 6).

Las cuatro áreas mencionadas por el autor, manejadas en equilibrio pueden favorecer al sostenimiento de la vida, no sólo humana; sin embargo, los excesos ya advertidos por Carson (2018) en la década de los 50 del siglo pasado, ya avistaban las perniciosas consecuencias de los biocidas (herbicidas, insecticidas y pesticidas); igualmente, en la década de los 80, Merchant advertía sobre las consecuencias desastrosas del paradigma mecanicista e instrumentalista de la naturaleza (Velasco, 2019).

Asimismo, en el siglo precedente, en los 70, el ecofeminismo empieza a tener impulso y su fuerza ahora hace imposible no dar cuenta de él, surge “como un pensamiento y una praxis que analiza nuestra relación con la naturaleza con las claves que proporciona la perspectiva de género” (Velasco, 2019, p. 28).

El ecofeminismo ha crecido en impacto al albergar en su propuesta el rechazo a cualquier forma de opresión, no sólo hacia la mujer; sin embargo, no descuida sus conexiones con otras formas de injusticia:

Al sostener que todos los sistemas de dominación están conectados, el ecofeminismo establece un ideal de justicia universal: no habrá justicia mientras se mantenga algún sistema de opresión. Los movimientos de liberación deberían tender a la liberación total, sin reproducir en su seno ninguna forma de dominio. Así, un ecologismo que desatienda la situación de vulnerabilidad de las mujeres es tan incompleto como un feminismo que no tenga en cuenta la explotación del mundo natural. Hablamos, entonces, de un rechazo a todas las formas de opresión [Velasco, 2019, p. 29].

Velasco (2019) presenta diferencias entre ecofeminismos holísticos —más integradores— y atomistas enfocados a injusticias más localizadas: “existe un rico debate entre las ecofeministas holistas, que atienden al cuidado de la naturaleza sin prestar especial atención al sufrimiento de los individuos concretos, y las teóricas atomistas, para quienes los individuos que sufren deben ser sujetos de consideración moral” (p. 31); desde la propia postura, más que desventajas, se aprecian complementos, lo mismo sucede con las diferentes aproximaciones del *sumak kawsay*, al cual Boff lo ubica como una *ética de lo suficiente y lo decente*, a partir de una visión holística, incluyente de las montañas, los océanos, la vida vegetal y animal, agrega: “Es buscar un camino de equilibrio y estar en profunda comunión con la Pachamama (Tierra) [...] celebrando los ritos sagrados que continuamente renuevan la conexión cósmica [...] la compasión hacia los que sufren, la solidaridad entre todos” (Boff, 2012, p. 62).

Se ha mencionado, la necesidad del despertar masivo para una conciencia colectiva, como la sucedida en 1977, en el norte de Nueva York, en la montaña *Cabeza de lechuza*, en donde se construyó el documento final del *Llamado vital a la conciencia*, propuesto por seis naciones iroqueses, para su casi inmediata presentación en Ginebra, ante las Naciones Unidas, y en donde uno de sus postulados tenía que ver, al igual que el pensamiento de Boff, con el equilibrio:

Nuestra cultura está basada en un principio que nos orienta a pensar constantemente en el bienestar de siete generaciones futuras [...] nuestra gente cazó sólo tantos animales como necesitábamos. Fue la llegada de los colonos que ocurrió la gran matanza indiscriminada de animales [Consejo de Jefes de la Liga de las Siete Naciones, 2015, p. 72].

La experiencia y sabiduría de aquellos pueblos originarios que aún sostienen gran parte de su legado empieza a ser reconocido dentro de los espacios universitarios desde metodologías transdisciplinarias, más como sujetos de conocimiento que como objetos conocidos, pese a que:

La tradición científica clásica ha puesto más interés, en todo caso, en anular el “sujeto” de conocimiento, [...] ha sido muy enfática al intentar describir/defi-

nir en cada caso cuál es el “objeto” de estudio de un determinado campo disciplinario o científico, así como sus condiciones de experimentación y verificación [Carrizo, 2004, p. 46].

Gran parte del valor científico que se les ha dado a las investigaciones, ha sido la posibilidad de replicar los resultados, el problema es que la vida tiene como máxima constante al cambio, “ningún hombre puede cruzar el mismo río dos veces, porque ni el hombre ni el agua serán los mismos”, (Heraclito en Rojas, 2021, s. n.), es en un sentido profundo, parte de la imposibilidad de replicar cualquier investigación, porque en cada instante se mueven multitudes de circunstancias que difícilmente podrían controlarse a todas, y posteriormente reproducirse en las mismas circunstancias:

El agua misma se transforma con las emociones, basta ver la forma microscópica de las lágrimas que se forman a partir de distintos sentimientos para conocer la *empatía* de este elemento. En su forma extensa, en el mar o en los ríos, el agua produce sensaciones diversas, incluso se ha asociado a emociones relativas a su movimiento: calma, furia, paz o reclamo. Se puede pensar que es una especie de relación magnética que no solo posee el agua entre sus propias partículas, sino también entre sus diversas representaciones: nuestras emociones y las del mar se conectan [Rojas, 2021, s. n.].

Por ello, Carrizo argumenta que, todo aquello que es parte de la ciencia: conceptos, instrumentos o técnicas, sólo son componentes de diferentes recursos que necesariamente tienen que empezar con uno mismo, “con la subjetividad del individuo-sujeto investigador” (Carrizo, 2004, p. 47), tenga o no conciencia de ello.

Es desde estas ambigüedades, complejidades y mundo de las probabilidades, más que de las certezas, que la metodología de la transdisciplinariedad viene a cambiar el paradigma de la investigación y a dar reconocimiento a saberes comunitarios, tradicionales, ancestrales; así como al arte, a la cultura y a la espiritualidad, donde el sujeto es piedra angular, y sin que dicha metodología se vea como idealista, por lo que Carrizo (2004) afirma que “es preciso una nueva concepción de sujeto, distinta tanto a la visión metafísica que lo empobrece al reducirlo a pura inmaterialidad trascendental, como

a la visión positivista que lo exilia sancionando la subjetividad como ruido a ser silenciado” (pp. 47, 49).

No se desconoce el reto que representa a la academia universitaria la transdisciplinariedad, por lo que se está de acuerdo con Carrizo, en que es prioritario contar con una *estrategia transdisciplinaria*, que haga posible su instrumentación en los diferentes espacios académicos, llámese docencia, investigación, vinculación o extensión (Carrizo, 2004).

¿Y cuáles elementos podría contener esa estrategia? No existen recetas mágicas; sin embargo, es imprescindible pensar al grupo como comunidad, desaprendiendo el dualismo sujeto-objeto, distanciándose del método científico cuantitativo y casuístico, desarrollando estas habilidades en el personal académico, a fin de fortalecer en él la metodología transdisciplinaria básica, cuya guía introductoria, puede ser buen referente en Anes *et al.* (1994). Sin embargo, hay otro elemento de vital importancia, y es el conocimiento teórico-práctico de los diálogos de saberes como herramienta transdisciplinaria, que para su impulso como, afirman Pérez y Alfonzo (2008), requiere cumplir un ejercicio pedagógico abierto, creativo y cooperativo. Se agrega, que debe integrar y propiciar el fluir de saberes, sentires y pensares, hacia la práctica transformadora en las realidades que ya no están funcionando, aquellas basadas en el abuso, la injusticia o la depredación, que han sido las precursoras de feminicidios, ecocidios y etnocidios.

Y como se ha comentado, son las diferentes injusticias sistemáticas las que han dado origen a los movimientos sociales en diferentes épocas de la historia, cuyo elemento afín, ha sido la expresión vibrante y encarnada del sujeto colectivo por las profundas desigualdades entre quienes padecen y quienes tiene en exceso y aún quiere más.

Es por ello que se hace imperante, que las universidades fomenten el conocimiento de las realidades globales y locales, desde una visión crítica integradora, que abrace también a las y los actores comunitarios involucrados, dado que:

Una universidad carente de sentido crítico y de conexión con las necesidades de su comunidad, genera estudiantes escindidos de su compromiso social. La visibilización de los movimientos sociales desde la academia permite calibrar

hacia dónde se dirigen los principales reclamos de justicia de las masas [Vargas, 2022, p. 52].

Los retos educativos y sociales desde una ética libertaria sólo podrán afrontarse a partir estrategias solidarias inclusivas, en las cuales se muestre humildad y reconocimiento por otros saberes o formas de hacer conocimiento, que harán posible los buenos vivires mundiales.

Reflexiones

Gracias a la presencia de movimientos sociales a lo largo de la historia, a que el miedo se va trascendiendo y se abre la puerta a la expresión del descontento a nivel público, grupal y persistente, es que la actualidad puede ser vista con menor esclavitud, más reconocimiento de las necesidades de la clase trabajadora, más respeto y reconocimiento a los derechos humanos y a los de la naturaleza. Las universidades son o debieran ser parte de estos mecanismos que catapultan el cambio; de lo contrario pierden su sentido de responsabilidad social, de atención a las necesidades acuciantes de su comunidad, y de ser una respuesta respetada ante las problemáticas del desarrollo.

Formar a una población de profesionales críticos, éticos, social y ambientalmente responsables, también requiere de una plantilla académica que trascienda la pereza, la holgura comodina y la estrechez de pensamiento que se ha acostumbrado a la queja inerte sin acción. Los buenos vivires son posibles si toda la población se involucra, se hace consciente de los impactos de su estilo de vida, de sus omisiones y de sus excesos, generando las condiciones para transformar lo que no es justo ni favorece a la libertad, la solidaridad, la inclusión, ni el sostenimiento de la vida.

Es por lo anterior, que se precisa de una universidad socialmente responsable, promotora de los buenos vivires desde su currículo y su participación comunitaria, que trascienda las aulas y los enfoques centrados en el beneficio exclusivamente humano e incluya en su visión al entorno natural, que es el que crea las condiciones de vida para todas y todos, y se proceda en conjunto: comunidad y universidad a la co-creación de una calidad de vida

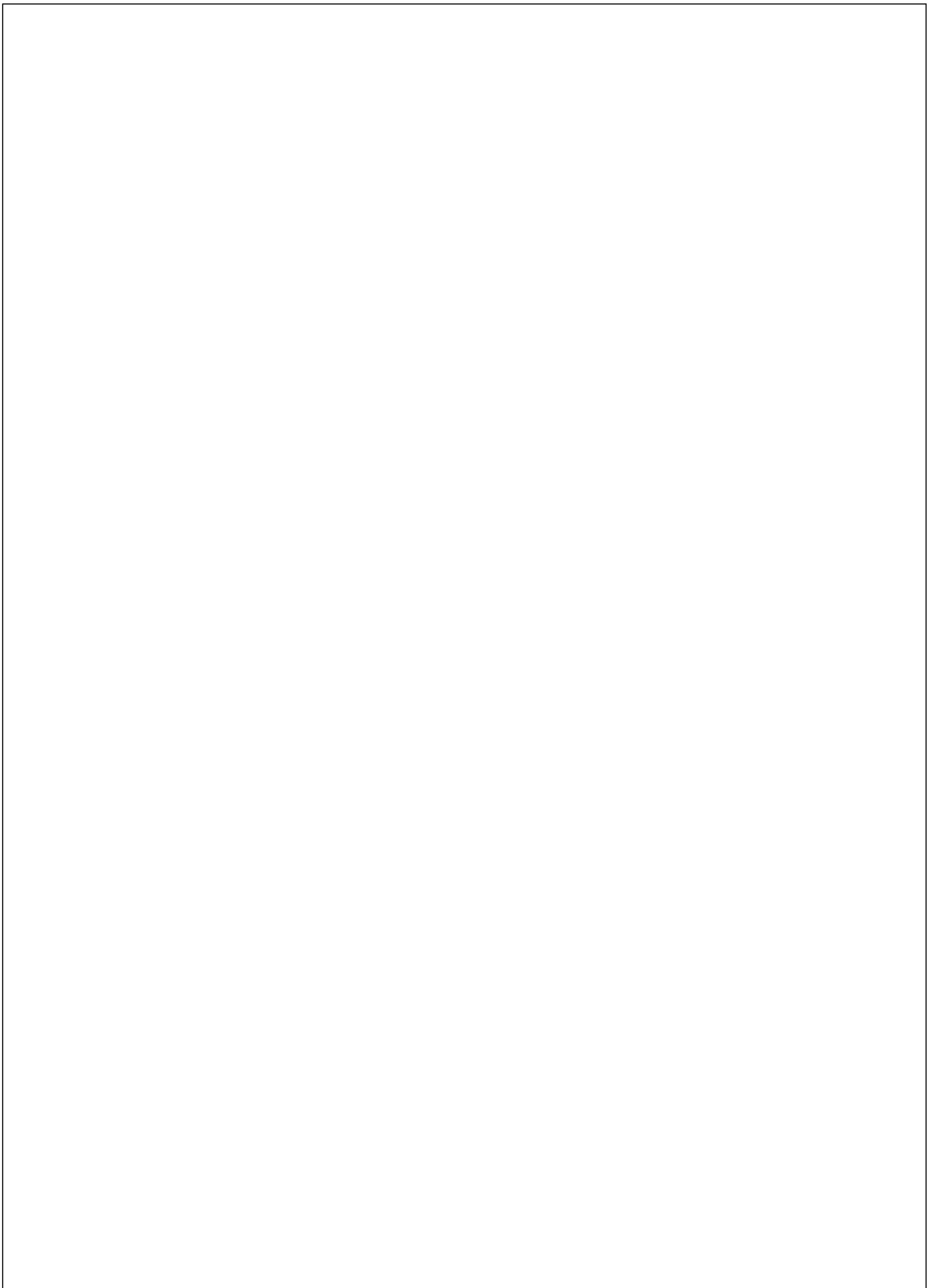
sostenible desde sus propias herramientas, saberes, conocimientos y cuidados, trascendiendo los colonialismos que minan, empobrecen y denigran, sin olvidar que se está conectado con el mundo y que la interacción local y global es necesaria hacia una ciudadanía y comunidad mundial floreciente.

Referencias

- Acosta, A. (2012). *Buen vivir sumak kawsay: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Abya Yala.
- Arditi, B. (2009, septiembre-diciembre). El giro a la izquierda en América Latina: ¿Una política post-liberal? *Ciências Sociais Unisinos*, 3(45), 232-246.
- Anes, J., Astier, A., Bastien, J., Berger, R., Bianchi, F., Blumen, G., Brandini, L., Brito, J., Cahen, J., Camus, M., Castel, A., Cazaban, C., Cerrato, L., Costa, O., Couquiaud, M., D'Ambrosio, U., Da Costa, M., Dalcin, A., Dallaporta, N., De Beaugrande, R. ... y Viera, A. (1994). *Carta de la transdisciplinariedad*. Convento de Arrábida. <https://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>
- Aparicio, M., Morgenfeld, L. y Merino, G. (2023). Las estrategias de inserción internacional de América Latina frente a la crisis de la hegemonía estadounidense y del multilateralismo "globalista". En M. Aparicio (coord.), *Nuevos mapas: crisis y desafíos en un mundo multipolar* (pp. 21-78). CLACSO.
- Arbeláez-Campillo, D. y Villasmil, J. (2020). Escenarios prospectivos de un nuevo orden internacional que se vislumbra luego de la pandemia Covid-19. *Telos*, 22(3), 494-505. <https://www.redalyc.org/journal/993/99364425002/99364425002.pdf>
- Boff, L. (2013). *La sostenibilidad: qué es y qué no es*. SalTerrae.
- . (2012). *El cuidado necesario*. Trotta.
- Carrizo, L. (2004). El investigador y la actitud transdisciplinaria: condiciones, implicancias, limitaciones. En L. Carrizo, M. Espina y J. Klein, *Transdisciplinariedad y complejidad en el análisis social*. UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000136367>
- Carson, R. (2018). *Primavera silenciosa*. Booket.
- Castells, M. (2014 octubre-diciembre). El espacio y los movimientos sociales en red. *Ciencia*, 58-64.
- Cera, S. (2013 julio-diciembre). La UNASUR: ¿Integración regional o cooperación política? *Revista de Derecho*, (40), 167-198.
- Clark, I. (2002). Naturaleza, ciencia y arte: reconciliación para la supervivencia aceptable. En M. Novo, *Ciencia, arte y medio ambiente* (pp. 27-36). Caja de Ahorros del Mediterráneo.
- Consejo de Jefes de la Liga de las Siete Naciones (CJLSN). (2015). *Llamado vital a la conciencia: manifiesto de los indios iroqueses al mundo occidental*. CJLSN.

- Dussel, E. (1998). Palabras preliminares e Introducción. En *Ética de la liberación: en la red de la globalización y la exclusión* (pp. 11-20). https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/50.Etica_de_la_liberacion.pdf
- Emerson, R. (2021). *La naturaleza*. Nórdica.
- Escuela Mesoamericana en Movimiento. (2022). *Convocatoria 2022: ¡Tejiendo aprendizajes en la lucha popular!* <https://redalforja.org.gt/wp-content/uploads/2022/04/Convocatoria%20Escuela%202022.pdf>
- Expansión*. (s/a). OTAN Organización del Tratado del Atlántico Norte. *Expansión*. <https://datosmacro.expansion.com/paises/grupos/otan>
- Galbraith, J. (1983). *Anatomía del poder*. Planeta.
- Galeano, E. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI.
- . (2005, mayo-agosto). No es suicidio, es genocidio y ecocidio. *Observatorio Social de América Latina*, (17) 15-19. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110313124626/2galeano.pdf>
- Gallegos, J. (2016). El establishment estadounidense: aproximaciones y revisiones. En J. Orozco y J. Gallegos (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 10-38). UNAM.
- García, M. (2018). *Movimiento digital: cómo articular causas a través de redes sociales*. IEXE.
- Giraldo, O. (2020). El desmoronamiento de la creencia del Estado: buen vivir y autonomía de los pueblos. En *Buenos vivires y transiciones: la vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida en plenitud: convivir en armonía* (pp. 55-86). Corporación Universitaria Minuto de Dios.
- Hidalgo-Capitán, A. y Cubillo-Guevara (2017). Deconstrucción y genealogía del “buen vivir” latinoamericano: El (trino) “buen vivir” y sus diversos manantiales intelectuales. *Open Edition Journal*, (9), 1-12.
- Hidalgo-Capitán, A. L., Arias, A. y Ávila, J. (2014). El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *sumak kawsay*. En A. Hidalgo-Capitán, A. Guillén y N. Deleg, *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre sumak kawsay* (pp. 25-76). Universidad de Huelva/Universidad de Cuenca.
- Luizaga, J. (2017, diciembre). Hacia el vivir bien: un aporte de la estructura del lenguaje quechua. *Punto Cero*, 22(35), 73-84. http://www.scielo.org.bo/pdf/rpc/v22n35/v22n35_a06.pdf
- Mariátegui, C. (1928, mayo-julio). El proceso de la instrucción pública en el Perú. *Revista Amauta*, (15), 15-19. <http://hemeroteca.mariategui.org/index.php/Detail/objects/17>
- Mateos-Vega, M. (2020, 20 de octubre). Saldremos más humanos de la pandemia si lo hacemos en colectivo: Raúl Zibechi [Entrevista]. *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2020/10/20/cultura/a03n1cul>.
- Oviedo, A. (2020). Buen vivir: Primer pensamiento interamericano. En *Buenos vivires y transiciones: La vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida en plenitud: Convivir en armonía* (pp. 153-174). Corporación Universitaria Minuto de Dios.

- Parra, R. (2020). Una perspectiva del mundo que se nos avecina. *Revista de la Universidad del Zulia*, 11(29), 3-5. <https://www.produccioncientificaluz.org/index.php/rluz/article/view/31532/32613>
- Pérez, E. y Alfonzo, N. (2008). Diálogo de saberes y proyectos de investigación en la escuela. *Educere*, 12(42), 455-460. <http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/educere/article/view/13216>
- Roldán, M. (2010). Trabajo "creativo" y producción de contenidos televisivos en el marco del capitalismo informacional contemporáneo: Reflexiones sobre el caso argentino en los 2000. En S. Sel (coord.), *Políticas de comunicación en el capitalismo contemporáneo* (pp. 69-98). CLACSO.
- Rojas, Ch. (2021, septiembre). El agua en el río de Heráclito: La transformación, las emociones, las letras. *Boletín FAHHO Digital*, (7). <https://fahho.mx/el-agua-en-el-rio-de-heraclito-la-transformacion-las-emociones-las-letras/>
- Sanahuja, J. (2010). La construcción de una región: suramérica y el regionalismo posliberal. En M. Cienfuegos y J. A. Sanahuja (eds.), *Una región en construcción: UNASUR y la integración en América del Sur* (pp. 87-134). Fundación CIDOB.
- Sarzuri-Lima, M. y Viaña, J. (2009). Pensar una ética para la emancipación. *Integra Educativa*, 3(3), 39-61. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v3n3/n03a04.pdf>
- Serra, G. (2022). *La OTAN construyendo inseguridad global*. Centre Delàs d'Estudis per la Pau. https://centredelas.org/wp-content/uploads/2022/06/informe53_OTANConstruyendoInseguridadGlobal_CAST.pdf
- Toledo, V. M. (2015). *Ecocidio en México: la batalla final es por la vida*. Grijalbo.
- Torres-Solís y Ramírez-Villaverde (2019). Buen vivir y vivir bien: alternativas al desarrollo en Latinoamérica. *Latino América*, 2, 71-97. <https://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n69/2448-6914-latinoam-69-71.pdf>
- Vargas, H. (2022). Universidad, ética y movimientos sociales. Catalizadores hacia la soberanía alimentaria. En L. Salvador y H. Vargas (coords.), *Movimientos sociales: una visión ética universitaria* (pp. 50-64). Dykinson. <https://www.dykinson.com/libros/movimientossociales-una-vision-etica-universitaria/9788411226202>
- Velasco, A. (2019). ¿Quiénes son los sujetos dignos de consideración moral?: una aproximación al debate entre el holismo ecológico y el atomismo moral animalista en la filosofía ecofeminista. *Ecología Política*, 58, 27-33. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7216667.pdf>
- Williams, J. (2021). *Clics contra la humanidad. Libertad y resistencia en la era de la distracción tecnológica*. Gatopardo.
- Zibechi, R. (2020, mayo-octubre). El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo. *Bajo el Volcán*, (2), 19-38. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1909>



IV. Enseñanza de los buenos vivires: sentipensando formas pedagógicas emancipatorias

MARÍA DEL ROSARIO GUZMÁN ALVIRDE*

Siembra una pedagógica no sólo para razonar, sino una que desde el amor nos invite a corazonar.

PATRICIO GUERRERO

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.04>

Resumen

El presente capítulo expone los problemas civilizatorios que la humanidad enfrenta debido a las formas del conocimiento occidental, las cuales han creado una organización de vida hegemónica basada en el materialismo y, por lo tanto, en la explotación de la comunidad de vida. Ante esta panorámica, se plantea una reflexión ética, crítica y cualitativa que entrelaza la voz de algunos autores latinoamericanos para sentipensar una propuesta emancipatoria que ayude a enfrentar los problemas actuales. De esta manera, se pone en relieve la importancia de los buenos vivires como constructos culturales y epistémicos que permiten salvaguardar la vida a través de la conciencia del cuidado y el valor de la comunidad. Visiones ancestrales que se han convertido en referentes pedagógicos mundiales gracias a las maneras de vida alternas no capitalistas que ofrecen la posibilidad de construir una organización social diferente. Formas de existir alternas que inspiran movimientos sociales, tal es el caso del surgimiento de los “caracoles”, como propuestas que miran hacia el buen vivir y que, en sus diferentes vertientes, buscan descentralizar los modelos del pensamiento tradicional. Por lo tanto, se busca crear conciencia para orientar la praxis humana, construyendo un

* Doctora en Humanidades: Ética Social. Posdoctoranda en el Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7803-5463>

sendero de vida a través del cuidado que surge cuando se descubre el valor trascendental de la otredad.

Palabras clave: *buen vivir, formas de enseñanza diversas, emancipación social.*

Presentación

Uno de los problemas actuales que enfrenta la humanidad es la crisis civilizatoria provocada por la modernidad occidental capitalista, cuyas construcciones sociales, políticas y económicas terminaron de crear un sistema de dominio y expansión cultural a través de la imposición de sus paradigmas, tal es el caso de América Latina y otros continentes. En esta vertiente, los países del primer mundo lograron construir un imperio económico que los colocó históricamente en ventaja para imponer sus propias ideologías a fin de mantener el poder y seguir explotando los bienes naturales, así como otras culturas por medio de trabajo forzado.

De esta manera, la modernidad occidental dio paso a la constitución del capitalismo financiero e industrial que desde una praxis antropocéntrica maximiza los intereses personales y del capital bajo el discurso del bienestar social; sin embargo, esta forma de organización capitalista ha invisibilizado verdaderamente las necesidades y el bien común para la humanidad, provocando desigualdad, pobreza, exclusión, sometimiento cultural y epistemicidios. A ello se suma el ecocidio producido por la explotación de los recursos naturales; así como el exterminio de especies animales por los proyectos de urbanización. De igual manera, se le adhieren problemas de desplazamiento de pueblos y la pérdida respectiva de sus territorios. Es innegable que el orden mundial que se ha construido, de manera ventajosa, se ha caracterizado por dar valor exacerbado al capital y a los intereses personales de los grandes empresarios; actos que han llevado a poner en peligro la existencia de la comunidad viviente.

Por ello, actualmente se enfrenta una crisis civilizatoria debido a que el modelo económico no es sostenible, ya que ha generado un desequilibrio importante en la armonía de la vida. La contaminación, la pobreza, los pro-

blemas energéticos, la crisis alimentaria y migratoria representan consecuencias de un esquema de vida materialista, desigualitario y hegemónico que se ha asumido por una población pasiva. No obstante, existen también grupos sociales que han resistido a esta forma de vida y luchan por construir un destino diferente que valore el bien común y el cuidado de la Tierra.

Desde esta perspectiva, el presente capítulo, que lleva por nombre *Enseñanza de los buenos vivires: sentipensando formas pedagógicas emancipatorias*, tiene como hilo conductor una reflexión ética que conduzca al reconocimiento y valorización de otras formas alternas de vida que se alejan del paradigma capitalista para forjar un destino comunitario diferente basado en el cuidado y el bien común. De esta manera, el escrito se compone de seis apartados, en el cual se analizan, en un primer tiempo, los problemas sociales y paradigmáticos que han llevado a la actual crisis civilizatoria humana, para preguntarse sobre el elemento fundamental de cómo enfrentarla y hacia dónde mirar.

Esto permite presentar, en un segundo tiempo, los buenos vivires como formas alternas pedagógicas de resistencia a la vida capitalista. Una manera de sentipensar la vida y de revalorizar otras epistemes que se encuentran en la gran diversidad cultural latinoamericana como opciones para enfrentar la actual crisis civilizatoria. Por consiguiente, en un tercer momento, se analizan las orientaciones ideológicas de los buenos vivires como formas de resistencia, las cuales han venido transformándose y orientándose a la defensa de ideales como el indigenista, neomarxista y ecologista, entre otros; vertientes filosóficas con sus propios objetivos pero que participan en la lucha contra las formas tradicionales del pensamiento eurocéntrico.

Posteriormente, se expone la importancia del cuidado como una forma de emancipación social para construir un buen vivir comunitario. De esta manera, se pone en relieve la importancia del cuidado como un modo de ser y estar en el mundo, una manera de existir que se construye en relación con el otro. Por otro lado, en el último apartado, se exponen algunas pedagogías descentralizadas, que llevan por nombre los “caracoles” como ejemplos de resistencia ante el modelo actual capitalista. Formas pedagógicas que construyen realidades diferentes desde sus contextos para la transformación social, tal es el caso de las comunidades indígenas chiapanecas que defienden sus propias formas de vida. De igual forma, se presentan algunas es-

cuelas alternas que se basan en un modelo pedagógico holístico y humanístico. Esto permite la enseñanza de los buenos vivires y la construcción de nuevos paradigmas basados en el cuidado comunitario. Se adhiere, por último, el aporte de la pedagogía del caracol como una invitación social a pensar la educación desde una visión más lenta que permita redescubrir el verdadero sentido profundo de la vida.

Problemas de la crisis civilizatoria

La humanidad vive actualmente un periodo de caos sistémico que se traduce en una crisis civilizatoria multidimensional, derivada de un modelo de organización mundial que responde a un proyecto capitalista a través de sus diferentes vertientes: política, económica, militar y social. Una lógica que representa la fase superior de la modernidad y su colonialidad a través del control del poder en todas sus dimensiones (industria, urbanización, tecnología, educación, ciencia, epistemología, etc.). Un pensamiento hegemónico construido a través de la historia occidental y que logra su expansión por medio de la conquista y el sometimiento cultural. Un paradigma que se convirtió en un modelo antropocéntrico y patriarcal para moldear formas de ser y conducirse por medio de sus ideologías y praxis sociales.

De esta manera, el desarrollo social se ha basado en preceptos positivistas de la modernidad que han logrado cosificar la vida para conducir el proyecto civilizacional por la senda del progreso material y el avance tecnocientífico, determinando una hegemonía, un orden mundial y el progreso visible solo para grupos minoritarios que tienen poder. De acuerdo con Feo, el modelo de organización mundial, —hoy en declive—, está fundamentado históricamente en tres pilares:

[...] el *colonialismo* como modelo de sometimiento del hombre y la naturaleza de parte del invasor, el *capitalismo* como modo de producción generador de desigualdades que extrae ilimitadamente recursos vitales del planeta para producir bienes, servicios y enriquecimiento para particulares y el *positivismo* impuesto como único modo de expresión del pensamiento, causante del epistemicidios y colonialidad [...] [2000, p. 5].

Estos cimientos que contienen el espíritu moderno de Occidente consolidan una forma reduccionista y materialista de interpretar la existencia, por lo tanto, los bienes naturales se convierten en materia prima para el proceso capitalista en la producción y organización de la vida social. De igual forma, bajo este paradigma se adhiere la idea de superioridad en relación con la naturaleza que hace sentir al ser humano dueño y destinatario de las riquezas naturales. Así, la interpretación de la existencia, desde esta posición eurocéntrica y de poder, se concibe a través del control y el dominio a fin de explotar los bienes de la comunidad de vida para el progreso económico.

Estas formas paradigmáticas positivistas, que poseían condiciones inmanentes al orden, progreso y desarrollo social, estuvieron también fundamentadas en el racionalismo y, por lo tanto, en la forma de producir el conocimiento. Por ello, la ciencia se sacraliza y se considera como la única forma de generar conocimiento, excluyendo otros saberes y propiciando epistemicidios culturales. Esto logra construir un poderío epistémico que termina por globalizarse a través de la forma de pensar, y en el cual la universidad cobra un lugar importante como difusora de ideales, permitiendo el auge de propuestas capitalistas que reafirman el espíritu del progreso material. Bajo esta vertiente, se gestan estructuras de organización social que ayudan a construir un orden mundial y, con ello, la consolidación de Estados de poder —como los europeos o estadounidenses— para imponer modelos de dominio y expansión económica, política, administrativa y científica, generando desigualdades sociales.

Por otro lado, es importante añadir que la visión moderna del ser humano ha llevado a reducir su existencia a objeto de explotación; por lo tanto, dentro de la forma organizativa de la vida capitalista, el individuo es visto como mercancía a través de su fuerza laboral. Esto ha provocado la extenuante explotación del trabajo y de los bienes naturales, afectando a los habitantes de los países periféricos, —como las naciones latinoamericanas— generando miseria e injusticias laborales. De esta manera, como Márquez (2010) lo refiere, los niveles de pobreza y la poca calidad de vida incrementan, mientras que las riquezas de los grandes monopolios ascienden a ganancias extraordinarias.

Es incuestionable que la explotación del trabajo ha originado conflictos de desigualdad insostenibles y excluyentes de los procesos de producción

social, obteniendo servicios precarios expuestos a la compra de alimentos de mala calidad e insumos caros que impiden tener una vida digna. Este problema social de acceso a derechos básicos, como el alimento o la salud, pone al descubierto la incapacidad de un verdadero sistema de orden mundial comunitario “debido a su incapacidad congénita para generar crecimiento sostenido y desarrollo humano, y representa a demás el fracaso de las políticas de ajuste estructural y de la institucionalidad capitalista [...]” (Márquez, 2010, p. 4).

En lo que concierne a la visión de la naturaleza, la lógica positivista-capitalista ha generado una forma de pensar que rompe con el equilibrio de la Tierra al sumarse a la depredación de sus recursos renovables y no renovables. De esta manera, la naturaleza es valorada como fuente de capital sin importar los daños ocasionados al ecosistema, generando problemas de contaminación y, con ello, la dificultad al acceso a los bienes vitales como el servicio al agua, por ejemplo. En este sentido, los recursos naturales son vistos como fuente de beneficios económicos para producir bienes materiales y servicios que son vendidos al mercado a fin de maximizar ganancias económicas a corto plazo, sin considerar las consecuencias ambientales a largo plazo. Estas dinámicas han generado también la privatización de los bienes naturales por parte de grandes empresas, apropiándose de la tierra para desplazar a sus habitantes, ocasionando tensiones entre comunidades y disputas que se minimizan por parte de los sistemas que tienen el poder:

La lógica capitalista determina una manera específica de relacionarse con la naturaleza y de concebirla. No cabe duda de que se le concibe a partir de una cosificación y que la económica, es la única relación que se establece con ella, radicando su mal, en la manera asimétrica y voraz que las fuerzas del mercado ejercen sobre los recursos naturales. Así, a la verdadera cara de la globalización económica le pertenecen guerras por el petróleo, guerras por el agua, guerras por tierras, y el apetito de recursos naturales del sistema capitalista supera los límites de la sostenibilidad y la justicia [Mazabel *et al.*, 2013, p. 203].

Otros problemas que se suman a esta crisis civilizatoria son el control de la producción científica y los epistemicidios culturales. La validación del conocimiento científico, como el único saber universal admitido por las cla-

ses dominantes, se fundamenta en la idea falsa de que la razón es la única forma de conocer al mundo y de esta manera se niega toda subjetividad como forma irracional de pensamiento. A esta idea, Hidrovo refiere que los paradigmas de la ciencia moderna se erigieron a partir del rechazo a la metafísica, la exigencia de la verificación, el uso de la lógica formal, el pensamiento sistemático, la creación de lenguajes técnicos, el uso del método analítico, así como la creencia en el progreso y la utilidad de la cultura (2015, p. 2). Por ello, otros conocimientos culturales son invalidados y sólo se reconoce a la ciencia como poseedora de la verdad absoluta, esto lleva a privatizar el saber occidental europeo mediante la propiedad intelectual y explotación del capital humano. Además de convertirse en un conocimiento elitista y, por lo tanto, de poder; ya que no está al acceso de todos.

De esta manera, la racionalidad científica se convirtió en el gran proyecto cultural occidental que determinó las relaciones sociales, así como los modos de producción, ejerciendo una dominación capital que fue puesta al servicio de grandes empresarios con el objetivo de enriquecerse y tener el control del mercado. “Nace así una geopolítica de la ciencia, el conocimiento y la tecnología, al servicio de un sistema de dominación capitalista. En todo su conjunto, el conocimiento se vuelve progresivamente una mercancía y también la tecnología se vuelve una mercancía, es decir un bien privado” (Hidrovo, 2015, p. 3). Por lo tanto, la ciencia se convierte en una fuerza reguladora de organización social, del trabajo y del poder intelectual a través de su discurso.

En este mismo sentido, Pachón (2019) reitera que este tipo de cultura científica se impuso sobre las periferias, contribuyendo al epistemicidio de otras cosmovisiones, sepultándolas con la idea de acumulación de bienes, intereses e inversiones perpetuas. De esta manera, el privilegio epistémico de la ciencia moderna capitalista ha radicado principalmente en auto-concederse permiso para la explotación y destrucción del entorno bajo discursos progresistas, así como otorgarse facultades para invalidar otros conocimientos y prácticas de vida social. A esto se añaden, los paradigmas científicistas con los cuales han sido educados los seres humanos, mismos que han llevado a la actual crisis civilizatoria como expresión del fracaso insostenible de un modelo de producción neoliberal que, en gran medida, ha logrado dominar y controlar la vida en beneficio de algunas élites sociales.

Sin embargo, ante esta forma de vida capital que se ha gestado a través de la historia, este escrito pretende presentar una reflexión ética desde la universidad sobre la resistencia emancipatoria, como una forma de sentipensar los problemas de la actualidad. Por ello, es necesario preguntarse: ¿cómo enfrentar y resistir esta crisis civilizatoria humana? ¿Hacia qué horizontes mirar para construir caminos alternos que salvaguarden verdaderamente la comunidad de vida? ¿Qué importancia tienen los saberes excluidos y en qué medida pueden ayudar a enfrentar la actual crisis civilizatoria? ¿Qué aportes hacen otras culturas a través de sus conocimientos y formas de vida? ¿Qué marcos de estudio o teorías descentralizadas podrían ser una herramienta de apoyo pedagógico en las universidades para transformar la praxis humana?

Los buenos vivires como formas alternas pedagógicas de resistencia

Actualmente el mundo, cada vez más globalizado, presenta crisis sistémicas donde la pobreza, la desigualdad, la injusticia epistémica, la exclusión cultural y el deterioro ambiental agudizan los problemas civilizatorios de la humanidad. Sin embargo, estos problemas de inestabilidad dentro del sistema capitalista actual propician la construcción de nuevas relaciones sociales que buscan resistir la barbarie de este régimen, para construir sociedades más justas, democráticas, conciliadoras y protectoras de los derechos humanos, así como del hábitat natural. Muestra de ello, es la emergencia de movimientos sociales alrededor del mundo, que han dado cuenta de los problemas de acumulación del capital:

Los ojos del mundo se volcaron hacia estos novedosos proyectos de transformación social [...] a la necesidad de superar el antropocentrismo, el patriarcado, la colonialidad, el racismo, las relaciones de explotación/dominación del capital y los límites excluyentes de la democracia liberal. Se anuncian rupturas significativas en los sistemas políticos que en sus diferentes expresiones habían existido en el continente desde tiempos coloniales. Entran en la escena política como protagónicos otros sujetos sociales y políticos, en particular

los provenientes del mundo indígena, y se incorporan novedosos/ancestrales horizontes normativos como los representados por las nociones del buen vivir y los derechos de la naturaleza [Lander, 2020, p. 11].

Estos proyectos sociales que emergen en el caos del sistema neoliberal enfatizan el declive de un modelo de organización social que no es sostenible para la calidad de vida actual en todas sus dimensiones. Por lo tanto, es necesario preguntarse por los posibles escenarios de resistencia que permitan sentipensar otros horizontes de futuro que integren múltiples experiencias cosmovisivas —locales y regionales— para construir una organización social y política centrada en el verdadero cuidado de la vida.

Ante ello, resulta interesante la búsqueda de modelos de vida alternos que permitan replantear y reorganizar la vida. Esto exige mirar a otras culturas que, a pesar de su invisibilidad ante el sistema imperante, han logrado resistir gracias a sus formas de organización social solidarias, no capitalistas. “Desde esta postura, es imprescindible volver la mirada hacia el hablar profundo de los pueblos amerindios y sus buenos vivires, que plantean otras relaciones, ya no sólo de los individuos entre sí [...] sino del conjunto de la sociedad con la naturaleza misma [...]” (Torres *et al.*, 2019, p. 72). En estas cosmovisiones la naturaleza cobra un valor trascendental ya que se convierte en el medio que organiza la vida social; de esta manera, el cuidado que tienen hacia ella y el buen uso de sus recursos propicia el equilibrio definido como buen vivir.

El concepto del buen vivir exige un análisis profundo para comprender por qué se presenta como una pedagogía alterna descentralizada y emancipatoria. Como primer argumento, se pone de relieve que esta propuesta corresponde a una cosmovisión no occidentalista que cimienta su ética y moral en culturas indígenas ancestrales amerindias, en las cuales la idea principal de naturaleza se convierte en un valor central sagrado que rige la forma de organización social. Desde esta perspectiva, se promueve una serie de principios prácticos que marcan su identidad étnica bajo los fundamentos de paridad, reciprocidad, complementariedad, vida y servicio comunitario, cosmogonía, por ejemplo (Torres *et al.*, 2019; Guzmán, 2022).

¿Pero qué son los buenos vivires y cuáles son sus fundamentos filosóficos? Cabe señalar que, para estas culturas originarias amerindias, el universo

es concebido como una totalidad viva en la cual todo está interconectado. Desde esta concepción, su filosofía radica principalmente en el respeto de la vida y el equilibrio que esto genera dentro de la comunidad. “Una propuesta epistemológica en la que se piensa la existencia como un tejido artesanal en donde se entrelazan las diversas formas de vida que constituyen el todo” (Guzmán, 2022, p. 204).

De esta manera, como idea contrapuesta al desarrollo capitalista occidental, existen otras racionalidades y sentires que se encuentran en la pluralidad de las epistemes culturales, es decir “una multitud de alternativas (*shiir waras, péncer pujústin, sumak kawsay, suma qamaña, ñande reko, kyme mogen, nued gudisaed, lekil kuxlejaj*) que avanzan en el sentido de la regeneración cognitiva, económica, social, política, filosófica, educativa, étnica y existencial que necesita la humanidad” (Torres *et al.*, 2019, p. 91).

Actualmente, el concepto de buen vivir ha cobrado trascendencia gracias al activismo que se ha generado como contraposición al capitalismo exacerbado. De acuerdo con Torres y Ramírez, la experiencia sistemática del buen vivir está relacionada, a partir de los 90, con los procesos de educación bilingüe intercultural en Ecuador, así como la participación de la construcción de una metodología pedagógica basada en la cosmovisión indígena e impulsada por la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y pueblos indígenas (UIAW), como una forma de teorizar la vida indígena y priorizar otras formas alternas al desarrollo (2019, p. 82). De esta manera, el *sumak kawsay* (Ecuador) o el *suma qamaña* (Bolivia), de los pueblos andinos, cobran una trascendencia como proyecto ético, epistemológico y político de resistencia indígena en la construcción de un estado plurinacional e intercultural:

La filosofía del buen vivir (Ecuador) o del vivir bien (Bolivia) nace de nuestros pueblos antiguos, los indígenas originarios. Ella representa una cosmovisión comunitaria y una cultura de la vida para vivir bien. Un vivir en relación, en armonía con la naturaleza; lo que supone una perspectiva del ser humano como ser antropobiológico. La filosofía del buen vivir supone un distanciamiento radical del horizonte del vivir mejor del desarrollismo capitalista y la perspectiva positivista del crecimiento sin límite en todos los órdenes. Esta fi-

lososofía propugna una vida como hijos de la Pachamama, de la Madre Tierra y del cosmos. [Valera *et al.*, 2012, p. 6].

Sin embargo, esta noción del buen vivir o vivir bien no es exclusiva de las regiones andinas o amazónicas; por el contrario, se encuentra en muchos pueblos originarios del Abya Ayala; por ejemplo, los mapuches tienen el concepto de *kve felen*, es decir, la vida buena; los guaraníes poseen el término de *ñande riko* que significa vida armoniosa, al igual que otras culturas como la maya (Guzmán, 2022). Por su parte, para los toltecas “la buena vida es amor en acción; es elección libre, responsable, consciente y disciplinada del destino de todo y todos, y por ello la voluntad individual y colectiva es el motor de la vida humana, que debe ser una vida ética” (Nudelman, 2018, p. 107).

Estas distintas visiones evidencian el pensamiento filosófico de los pueblos del Abya-Yala, por lo tanto, se habla de distintos buenos vivires, pero todos encuentran su semejanza con el aspecto ético del cuidado de la vida; al hecho de saber vivir a partir de fundamentos básicos como la reciprocidad, bien comunitario entre sujetos, pueblos y civilizaciones, así como la integración armónica entre la sociedad y la naturaleza para una convivencia plena entre seres vivos (Nudelman, 2018; Guzmán, 2022).

A partir de los efectos devastadores del desarrollo económico capitalista que ha encaminado a la actual crisis civilizatoria, el buen vivir ha adquirido notoriedad al convertirse en principios constitucionales de Ecuador y Bolivia con base en formas de vida propia de los pueblos andinos y amazónicos, transformándose en un proyecto social de vida comunitaria en donde su paradigma ha trascendido a nivel político y económico. Al leer la Constitución de la República del Ecuador, por ejemplo, se puede constatar la organización social y del Estado fundamentado en la idea del *sumak kawsay*. De esta manera reconocen sus raíces milenarias, exaltan el valor por la naturaleza como parte fundamental de su existencia, aceptan sus diversas formas de religiosidad y espiritualidad. De igual manera, construyen “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir”. (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

Así, la incorporación del buen vivir al Plan Nacional del Ecuador representa el diseño de un horizonte en donde se puede vislumbrar la construcción de una vida social diferente, reconociendo la voz de su gente que, a lo largo de la historia, ha sido marginada, sufriendo directamente la exclusión por parte de un sistema económico capitalista que ha querido despojarlos de todo. De igual manera, son estas culturas milenarias las que, a lo largo del tiempo, han podido sobrevivir gracias a su estructura social interna de bien común, permitiendo también salvaguardar la Tierra en virtud a una cosmovisión integral del todo viviente, convirtiendo este paradigma en una propuesta defensora de la comunidad de la vida (Guzmán, 2022).

Actualmente, el concepto de buen vivir se ha convertido en una propuesta alterna de emancipación, que se hace desde América Latina, para luchar contra las formas de vida capitalistas y proteger la comunidad de vida. En la Constitución de la República de Ecuador, el *sumak kawsay* aparece como un conjunto de derechos individuales y colectivos, además de poner en relieve los de la naturaleza como parte fundamental de su organización estatal, lo que representa una fractura ideológica importante ante la visión cultural antropocéntrica de occidente y sus gobiernos neoliberales, ya que adopta una postura biocéntrica, priorizando la convivencia entre la naturaleza y el ser humano, a fin de lograr un buen vivir.

Por otro lado, es necesario mencionar que el concepto de buen vivir, entendido como vida plena o en armonía, ha cobrado nuevos significados ideológicos y políticos. Esta nueva necesidad epistémica obliga a deconstruir, según Hidalgo *et al.* (2017), su significado en tres vertientes: 1) la indigenista y pachamamista, 2) socialista y estatista y 3) ecologista y posdesarrollista. De acuerdo con los autores, cada una de estas versiones corresponde a un discurso ideológico que ha tratado de poner el concepto del buen vivir al servicio de sus propios propósitos políticos de izquierda en Latinoamérica.

Orientaciones ideológicas de los buenos vivires y emergencias epistemológicas

Como se ha mencionado, la noción de buen vivir alude a una forma ética de vida armoniosa expresada en muchas culturas de América a través de

sus diversas lenguas, una forma de existir que han preservado los pueblos originarios y que, hoy se convierte en un referente a seguir. El concepto “puede ser definido como una forma de vida en armonía con uno mismo (identidad), con la sociedad (equidad) y con la naturaleza (sustentabilidad)” (Hidalgo *et al.*, 2017, p. 1). Desde esta perspectiva, pareciera que el concepto, como lo aluden los autores, es aceptado de manera general no obstante, la interpretación de la vida en armonía cobra diferentes significados, de acuerdo a las ideas de posición tanto de intelectuales como de políticos.

El primer sentido tiene que ver con el buen vivir indigenista y pachamamista, el cual está relacionado con la idea de emancipación y rechaza el desarrollo neoliberalista, derivado de las formas del pensamiento moderno occidental. De igual manera, integra intelectuales y filósofos indígenas que recrean las condiciones de vida de sus propios pueblos como un referente importante de la cultura latinoamericana, recuperando tradiciones y conocimientos ancestrales. “Este enfoque concede gran relevancia a la autodeterminación de los pueblos indígenas y propone la conversión de los Estados-nación latinoamericanos en Estados plurinacionales” (Simbaña en Hidalgo *et al.*, 2017, p. 2).

Por otra parte, la corriente socialista y estatista del buen vivir dirige sus esfuerzos al desarrollo de un pensamiento neomarxista como un proceso revolucionario ciudadano para la organización social y comunitaria de los pueblos latinoamericanos. Busca también cambiar los sistemas socioeconómicos actuales, por un modo poscapitalista con mercados de economía social y solidaria. La mayoría de sus ideales están relacionadas con formas modernas de ver el mundo, la naturaleza y la sociedad. Esto le ha generado críticas por parte de los intelectuales indigenistas, ya que consideran a estos enfoques como prolongación del capitalismo arrasador donde sólo se reemplaza el “desarrollo” por “el buen vivir” (Hidalgo *et al.*, 2017).

En lo que concierne al buen vivir ecologista y posdesarrollista, se centra en el fomento de nuevos ideales basados en la sostenibilidad ambiental y la creación de procesos locales con la participación comunitaria. Por otro lado, el concepto de equidad e identidad es fundamental, ya que permiten mantener relaciones armónicas con la naturaleza, convirtiéndose en una variante latinoamericana del decrecimiento que podría posibilitar cambios socioecológicos deseables. Este movimiento aspira a construir una sociedad

biocéntrica en donde la naturaleza ocupe el centro de la organización de la vida (Hidalgo *et al.*, 2017).

Estas tres vertientes del buen vivir son emergencias filosóficas que permiten reflexionar sobre una emancipación necesaria ante las formas tradicionales del pensamiento eurocéntrico, el cual es parte de la actual crisis civilizatoria. Si bien cada una de ellas tiene sus ideales y objetivos, no se puede negar que buscan, a su medida, dar opciones de cambio. Esto ha posibilitado también la trascendencia del enriquecimiento filosófico latinoamericano en las últimas décadas. La adherencia de nuevos intelectuales ha hecho surgir, de igual manera, muchas corrientes de pensamientos que buscan contribuir al aporte teórico y epistemológico de América Latina. Entre estos aportes, se encuentra el movimiento filosófico de la liberación (1970), con uno de sus máximos exponentes latinoamericanos: Enrique Dussel. Por otro lado, se encuentra, la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano (1995); la sostenibilidad y ecología en las diversas obras de Leonardo Boff; o los nacientes ecofeminismos en América Latina.

Aunado a estas formas alternas emancipatorias, cabe señalar la importancia epistemológica que hace también Patricio Guerrero (2010) con su aporte de *corazonar*, o el *sentipensar* de Fals Borda que recupera a lo largo de sus diferentes obras. Neologismos que explican el acontecer de lo humano en relación dinámica del pensar y sentir como una forma de configurar la intersubjetividad en el individuo. Estos dos conceptos se han convertido en propuestas éticas, políticas y epistemológicas que tienen como objetivo descentralizar la hegemonía de la razón occidental y su colonialidad del poder, saber y ser (Guzmán, 2022). De esta manera, lo que se busca es “descolonizar el sentido perverso y dominador que la razón ha tenido, como instrumento necesario para la imposición del poder; el corazonar pretende, [...], nutrir de afectividad a la inteligencia” (Guerrero, 2010, p. 44). Por lo tanto, pretende recuperar la subjetividad negada por la ciencia tradicional europea; otorgar al sentir un lugar importante, ya que es donde emerge verdaderamente la razón y el actuar de los individuos. Estos aportes permiten tejer un conocimiento diferente que orientan al buen vivir ya que visibilizan la importancia del sentir y pensar en complementariedad, con la otredad.

La importancia del cuidado como una forma de emancipación social

Ante los problemas de la crisis actual mencionados, el buen vivir representa un parteaguas para rediseñar, tejer y sentipensar una vida diferente en comunidad. Desde esta perspectiva, se desea una emancipación social que permita sentipensar nuestra realidad como latinoamericanos desde las carencias e injusticias para aspirar a construir un buen vivir comunitario. ¿Cómo lograrlo? Freire (2022) refiere que sólo puede hacerse a través de una educación como práctica liberadora, pensando la existencia en comunidad. Por lo tanto, la educación tiene que trascender la enseñanza de las letras, y más que enseñar ideas en repetición, debe orientarse a la reflexión crítica para hacer surgir sujetos conscientes de su propio destino histórico y descubrir su propia humanidad. Enseñar a construir y decir palabras transformadoras que ayuden a apropiarse de la realidad cultural.

Así, “Existir humanamente, es *pronunciar* el mundo, es transformarlo. El mundo *pronunciado*, a su vez, retorna problematizado a los sujetos *pronunciantes*, exigiendo de ellos un nuevo pronunciamiento” (Freire, 2022, p. 106). Para el autor, los seres humanos no se crean en el silencio, por el contrario, se construyen en la palabra, en la acción y reflexión. A esta idea de Freire, se puede agregar que la palabra es también sintiente, pues emerge del sentir la realidad y querer transformarla para un mundo mejor. Lo que refleja el amor, la fe y la esperanza que entrelaza a los individuos, humanizándolos.

Esta idea nos orienta también a *sentipensar* una pedagogía emancipatoria del cuidado y la ternura para América Latina, ya que permite poner en relieve las capacidades afectivas humanas para un buen vivir. Por consiguiente, educar en valores éticos consistiría en reconstruir competencias humanas a través de la palabra y las acciones sentipensantes para crear nuevas realidades con derechos verdaderamente colectivos para todos. Construir posibilidades y facultar habilidades para el cuidado y la preocupación por el “otro”, hablando de razones lógicas, pero también de sentimientos, emociones y cariño, no como formas dicotómicas del ser, sino como partes com-

plementarias de lo humano que permitan el equilibrio y la unión con el cosmos y la naturaleza.

Actualmente, los problemas de crisis civilizatoria se deben al descuido, el abandono, la indiferencia por lo que pasa con el otro, esto ha conducido a la pérdida de conexión con el todo provocando una crisis humana presente en sus múltiples vertientes como la económica, política, ecológica y espiritual. Es necesario que el ser humano recupere su identidad terrestre para recobrar el sentimiento de pertenencia a la comunidad de vida y asumir un *ethos* de cuidado como parte fundamental para el fluir de la propia existencia:

Se tiene la urgencia de un nuevo *ethos* civilizacional que nos permita dar un salto cualitativo hacia formas más cooperativas de convivencia [...] Por todas partes se formula el deseo de una nueva alianza de paz perenne con las demás especies y con la Tierra. Este nuevo contrato social descansa en la participación respetuosa del mayor número posible de personas, en valoración de la diferencia, en la aceptación de las complementariedades y en la convergencia construida a partir de la diversidad de culturas, de modos de producción, de modos de tradiciones y de sentidos de vida [Boff, 2002, p. 26].

Boff (2002) conjunta la urgencia de forjar un *ethos* civilizacional que entrelace la razón instrumental con la emoción y la espiritualidad para convertir el conocimiento científico y la tecnología en medicina para la Tierra y la humanidad; sin embargo, para lograrlo, se necesita el desarrollo de las capacidades afectivas pues, como el filósofo señala, el acto de cuidar va más allá de ser sólo un momento de atención, ya que es una actitud de ocupación, preocupación, compromiso y responsabilidad afectiva con el otro, que no termina, sino que está siempre en vigilia. El cuidado forma parte de la misma naturaleza y, por lo tanto, es parte constitutiva del ser humano; es un modo-de-ser en el mundo que revela una forma propia de existir que religa a los seres humanos y otras especies.

Siguiendo con Boff, el cuidado está vinculado a la expresión afectiva y a los sentimientos como una actitud de acogimiento que ocurre gracias a la intimidad que permite reconocer y aceptar al otro para encontrar una sintonía existencial. El autor refiere que la palabra “cuidado” proviene del latín

cura, y en su forma más antigua se escribía *coera* para emplearla en un contexto de amor y amistad, dado que “expresaba la actitud de cuidado, de desvelo, de inquietud y de preocupación por la persona amada o por un objeto de valor sentimental” (2002, p. 71). Por lo tanto, el cuidado implica tener una relación estrecha con las personas o cosas para poder acogerlas en el corazón, respetarlas y darles un lugar especial. En la medida en que un ser humano sienta en el corazón la existencia del otro, en ese mismo sentido pasará a la dedicación, desvelo, atención, preocupación y delicadeza, ese sentimiento afectivo que posibilita religarse con el otro.

Para el filósofo brasileño el cuidado es un modo-de-ser que se estructura en relación con el mundo, es decir, con los otros, a través de las múltiples interacciones existenciales que van creando y asumiendo una forma propia de ser en afectividad, lo que significa “una forma de existir y de co-existir, de estar presentes, de navegar por la realidad y de relacionarse con todas las cosas del mundo” (Boff, 2002, p. 78). Esta idea hace pensar en una red de interconectividad múltiple y compleja que se entrelaza gracias al amor, develando que la fuente primaria de cuidado viene desde el propio universo, al propiciar las condiciones para el surgimiento de la existencia. En este sentido, la casa humana, que es la Tierra, manifiesta su propia capacidad de cuidar lo que habita en ella. Da vida, alberga, nutre a todas sus especies, pero también enseña el lenguaje del amor y del cuidado:

Todos nos sentimos ligados y re-ligados, unos con otros, formando un todo orgánico único, diverso y siempre incluyente. Ese todo remite al último eslabón de la cadena que lo re-liga, sustenta y dinamiza todo. Ese valor supremo tiene carácter de Misterio, en el sentido de que siempre se anuncia y, a la vez, se oculta. Ese misterio no infunde miedo; fascina y atrae como un sol. Se deja sentir como un gran útero acogedor que nos realiza supremamente, también se llama Dios [Boff, 2002, p. 78].

Esta enseñanza de cuidado, que se teje desde lo cósmico y sagrado, como gran matriz engendradora de vida, revela también la dimensión de lo femenino en todas las especies vivientes. Desde esta visión, se entiende, por lo tanto, que lo femenino no se refiere al género sino a la capacidad afectiva que posee tanto el hombre como la mujer para el cuidado de la existencia,

convirtiéndose en una forma de vida que emerge del amor complejo hacia el otro. Una ética del cuidado que religa y enseña a través de la vida misma cómo aprender en conjunto a construir, formar y transformar una realidad compartida.

Por lo tanto, los retos de la sociedad actual consisten en asumir conscientemente un destino común para humanizarse y propiciar cambios civilizacionales que conduzcan verdaderamente a una emancipación a través del sentido del cuidado como forma de vida comunitaria. Rescatar valores cósmicos, como el valor de la Tierra en relación con el resto de la comunidad, que posibiliten hacer conciencia sobre nuestros orígenes y crear metodologías pedagógicas afectivas que sensibilicen el actuar del ser humano.

Las pedagogías de los “caracoles” como posibilidades de construir realidades alternas basadas en el buen vivir

Enseguida se presenta el análisis de tres propuestas teóricas y filosóficas que responden a movimientos sociales como formas de resistencia que emergen de la marginalización, la exclusión social y un modo de vida insostenible. Cabe señalar que este último apartado expone algunas características pedagógicas de estas propuestas emergentes, dejando ver sus propósitos en los cambios sociales, dando pauta a fin de ser abordados en otro capítulo, desde un enfoque metodológico alternativo para la construcción de una enseñanza revolucionaria.

De esta manera, como primera propuesta, se aborda la pedagogía de los caracoles chiapanecos que dirige sus esfuerzos hacia la construcción de una red comunitaria de resistencia contra las formas de vida capitalista. Por otro lado, se presenta la pedagogía del Waldorf que trata de insertar al ser humano, desde temprana edad, a un modo de enseñanza más natural para desarrollar lazos afectivos y de cuidado con el resto de la comunidad viviente, creando las actuales “escuelas caracoles”. Por último, se presenta la propuesta del educador italiano Gianfranco Zavalloni con la *pedagogía del caracol* como una forma de defender la enseñanza desde una postura lenta

y no violenta, desde diferentes perspectivas que apelan a un mismo sentido: reivindicar el quehacer humano a favor del cuidado de la vida.

El proyecto pedagógico de los “caracoles chiapanecos” corresponde a una emergencia revolucionaria derivada de los problemas históricos, sociales, políticos y económicos que han sufrido los pueblos indígenas de esta región, ante la imposición de una forma de gobierno hegemónica neoliberalista. Representa la inconformidad contra la privatización y modernización del paradigma globalizado occidental para luchar “por la vida, en todas sus manifestaciones. Procurar justicia, paz, tierra, alimento, techo digno, trabajo justo y digno, libertad de pensamiento, construcción del saber propio, autogobierno, autonomía” (Obando, 2014, p. 72).

Su postura revolucionaria forma parte de un tipo de reacción social ante la presión ejercida por el poder; por ello toma conciencia del valor de la organización comunal para generar cambios a través de la lucha armada para la construcción de una sociedad civil autónoma que dista de los intereses capitalistas. De acuerdo con Obando, este proceso revolucionario permitió una construcción dinamizadora y de autosuficiencia en donde la escuela zapatista tomó un papel importante para establecer sus objetivos, formas pedagógicas y construcción de sus propias teorías (Obando, 2014).

Bajo este contexto social, en 2003, se configuran los caracoles zapatistas como una red de resistencia que responde a la necesidad de una organización y coordinación para cubrir las necesidades comunales, como un proceso que mira hacia la autonomía de los pueblos indígenas:

Se trata de un programa de acción, de conocimiento, de perseverancia y dignidad para construir un mundo alternativo, organizado con respeto a las autonomías y a las redes de autonomía. Su objetivo es crear con las comunidades, por las comunidades y para las comunidades, organizaciones de resistencia que desde ahora formen mallas a la vez articuladas, coordinadas y autogobernadas que les permitan mejorar su capacidad de contribuir a que otro mundo sea posible [González, 2009, p. 338].

De acuerdo con Obando, la idea de caracol emite el sentido de comunidad y es retomado de “la trompeta, que en náhuatl es llamada *tepuzquilitli* (una combinación de *tepuztli* [‘metal’] y *quiquiztli* [‘concha’] invoca el

soplar de una concha en los tiempos precoloniales con el propósito de congregar la comunidad alrededor del templo” (2014, 69). Así, la visión del caracol toma un significado profundo ya que aporta un sentido filosófico, político, reflexivo y sonoro en esta cultura.

Se infiere que el caracol, al ser un instrumento que llama a la comunidad, posibilita la congregación de los individuos, el diálogo, el consenso, la escucha, la visibilidad y el cuidado del otro. A esto se añade el significado de la forma del caracol y los giros de su concha que metaforizan muy bien los procesos de la revolución zapatista “porque comienza con una forma chica, pero terminan grandes; indican resistencia y autonomía por ‘su casa’, de concha dura y que siempre lleva con él; y avanzando lento pero seguro” (Andrada en Obando, 2014, p. 78).

Ahora bien, ¿qué representan los caracoles dentro de las comunidades indígenas chiapanecas? La construcción de una comunidad articulada por sus pobladores que defiende una forma propia de ser y existir a través de sus saberes, sentires y pensares. Un estilo de autoorganización que busca accionar el andar de su sociedad a través de la reflexión para responder a sus necesidades colectivas. “Y dentro de este accionar se incluye [...] toda una propuesta educativa basada en ese proceso interno de reflexión, que responde a sus intereses y expectativas” (Obando, 2014, p. 75). Una red de organización que se teje con la comunidad y para la comunidad a partir de la creación de sus propias pedagogías y metodologías.

La construcción de esta sociedad civil diferente dentro de los caracoles encuentra sus fundamentos en un sistema educativo que se nutre de principios culturales, históricos, antropológicos para reflexionar sobre un proyecto pedagógico sentipensante que oriente hacia una vida en democracia, libertad y justicia. Un modelo que dista de la enseñanza no reflexiva, competitiva y moldeadora de masas que generan los actuales programas educativos en Latinoamérica.

Obando (2014) refiere que estas formas pedagógicas en los caracoles nacen de las experiencias dialógicas que se generan desde el análisis de la realidad, de esta manera se proponen competencias técnicas para mejorar las habilidades de la comunidad como: la subsistencia en relación con el cuidado local; la enseñanza de su lengua originaria y el castellano, orientada hacia la expresión de sentimientos; revaloración histórica y cultural, así como

el fortalecimiento de la memoria; enseñanza de las matemáticas enfocada con la realidad local para el autosustento; discusión del sistema jurídico del Estado y derechos indígenas; construcción de conocimientos sobre el ambiente y el uso de tecnologías de acuerdo con los recursos locales, así como procesos educativos autónomos.

De igual manera, sus prácticas escolares se basan en el conceso de la organización de actividades y horarios. Sus recursos didácticos integran proyectos comunales, canciones, bailes, trabajo en la milpa y biblioteca, así como la creación didáctica de sus propios recursos pedagógicos promoviendo la actividad lúdica (2014). Esta pedagogía se orienta hacia el pensamiento crítico que busca generar una enseñanza descentralizada que mire hacia la emancipación social y el cuidado comunal. Una pedagogía alterna que muestra la construcción de otros mundos posibles, a través de modelos educativos no centralizados como formas emancipatorias.

Los caracoles chiapanecos son un referente importante para luchar socialmente contra las formas imperantes del monopolio capitalista y que han participado en la actual crisis civilizatoria. Representa un proyecto social civilizacional que se ha construido gracias a la red de comunidades indígenas que buscan una emancipación, dando lecciones de organización y cuidado comunal a través de la elaboración de sus propias enseñanzas.

Sin embargo, existen otros proyectos pedagógicos comunitarios orientados al buen vivir que llevan también el nombre de “caracol” como la Escuela Caracol San Marcos La Laguna, en Guatemala. Un espacio educativo construido desde la comunidad internacional y maya que orienta hacia una emancipación social a través de la enseñanza intercultural. Pedagogías alternas que potencializan pensamientos y sentimientos para contribuir al desarrollo integral del ser humano y a la transformación social gracias al aprendizaje holístico y significativo aplicable a la realidad (Escuela Caracol, 2007).

Una pedagogía que integra la educación intercultural pues sus comunidades están conformadas de diferentes culturas (extranjeras y locales). Contemplan la cosmovisión maya y, por lo tanto, la naturaleza cobra un lugar central en el desarrollo de su pedagogía del cuidado (respeto por la comunidad viviente). Rescatan conocimientos ancestrales, enseñan oficios como formas de vida sustentable (aprenden a producir materias primas, hacer bordados y utensilios). Propician una educación en habilidades y destrezas

que ayuden a tener un arte o un oficio conectado con su esencia humana y su realidad (Escuela Caracol, 2007).

Es importante señalar que actualmente existen escuelas llamadas “los caracoles” alrededor del mundo (Estados Unidos, Alemania, España, México, etc.). Estas escuelas encuentran sus pilares de enseñanza-aprendizaje en el sistema Waldorf,¹ el cual representa también una manera alterna de educar que se aleja de la formación tradicional y hegemónica. Su base pedagógica es el conocimiento del ser humano como un ser tripartito: físico, emocional y espiritual. Integra y equilibra contenidos espirituales, artísticos, intelectuales y pone énfasis en las aptitudes sociales. De igual manera, integra a los alumnos desde temprana edad al entorno físico (hortalizas, granjas y huertos orgánicos, biodinámicos) para absorber el mundo que les rodea a través de los sentidos; se les enseña a los niños respeto y amor por la naturaleza, su comprensión a través de bases científicas para su cuidado consciente (Puerto, 2016).

Su metodología permite vivir y sentir los procesos de la Tierra para crear lazos afectivos con ella y transformar la conducta humana. Esta pedagogía está pensada para acompañar, impulsar y apoyar al ser humano a encontrar su *ethos* y, con ello, darle un valor trascendental a la vida en comunidad.

Este modelo sirve de inspiración para generar estrategias del buen vivir ya que orientan hacia una vida digna, en paz y armonía con la comunidad viviente. Actualmente, en Valle de Bravo, Estado de México, existe una escuela caracol que lleva a cabo esta pedagogía con muy buenos resultados (Waldorf, 2018). Una muestra de educación humanista que puede ayudar a formar la personas desde otras perspectivas. Sin embargo, las limitantes que se observan con respecto a esta propuesta educativa, para llevarlas en las escuelas de la ciudad, es el poco espacio territorial que se tiene; lo que exige reorientar el diseño y la infraestructura de los espacios en las institu-

¹ El nacimiento de la Escuela Nueva destacó por introducir una renovación pedagógica a principios del siglo xx y se ha convertido en una de las pedagogías alternativas más extendidas a nivel mundial [...] planteó la necesidad de reflexionar sobre propuestas alternativas a los sistemas educativos tradicionales [...] La pedagogía Waldorf, es un sistema educativo creado por Rudolf Steiner, brillante erudito y filósofo austriaco [...] Steiner fundó en 1919 en Stuttgart (Alemania), la primera escuela libre, [tomando el contexto de la naturaleza], en plenas convulsiones políticas, económicas y sociales posteriores a la Primera Guerra Mundial (Puerto, 2016, p. 307).

ciones ciudadanas. Por otro lado, si bien estos proyectos educativos reivindican el quehacer humano, también se han convertido en un tipo de educación privada que no está al acceso de todos. No obstante, se tiene un pie adelante al constar que este modelo pedagógico es funcional. Por lo tanto, como seres pertenecientes a una comunidad, el deber es sentipensar en formas pedagógicas adaptables a nuestro contexto para sensibilizar la parte humana y contribuir a los cambios sociales que se requieren en la actualidad.

Por último, se menciona el proyecto del pedagogo italiano Gianfranco Zavalloni con *la pedagogía del caracol*, la cual forma parte de las corrientes críticas modernas que orientan hacia la revalorización de la lentitud para el “buen vivir”. Defiende la idea de una escuela lenta y no violenta “en el que hace referencia a una propuesta más experiencial que trabaje todos los sentidos, que asigne intencionalmente tiempo para el aprendizaje vivencial, holístico, sensible, lo cual requiere bajar el ritmo productivista” (Vargas, 2014, p. 306).

Si bien esta propuesta nace desde la reflexión de cambiar la educación en Europa, también es muestra de que los modelos actuales no son sostenibles, ya que orientan a la productividad disciplinaria, a la rapidez y a la pérdida del sentido cotidiano, lo que es necesario reestructurar.

Como se puede vislumbrar en este trabajo, existen formas pedagógicas alternas nacidas de los movimientos sociales que conforman, hoy en día, grupos de resistencia que luchan por una vida más digna e igualitaria y que se orientan a la protección de los bienes naturales para construir una sociedad diferente que garantice el buen vivir comunitario. Ante ello, queda la invitación a sumarse a estas propuestas paradigmática para gestar políticas diferentes que se dirijan verdaderamente hacia una vida digna y en armonía.

Reflexiones

La actual crisis civilizatoria se presenta como un desafío humano para sentipensar nuestra realidad y, a partir de ello, generar propuestas epistémicas que desafíen los modelos paradigmáticos para transformar la praxis humana. Tal es el caso de los buenos vivires que se han convertido en un referente para el mundo gracias a su filosofía de vida en armonía con la naturaleza.

Formas de existir que ponen en relieve el valor de la Tierra en relación con el cosmos para organizar la vida social, política y económica. Filosofías que rescatan el sentipensamiento de los pueblos latinoamericanos para salvaguardar la comunidad de vida ya que reconocen que nada sería posible sin ella. Estos modelos de vida se han convertido en pedagogías para el mundo, ya que permiten deconstruir los modelos habituales de consumo y destrucción de los bienes naturales por uno del cuidado de la otredad.

Los buenos vivires representan el horizonte de la construcción de una vida diferente que ayuda a resistir a la cultura de la barbarie occidental. Permiten la construcción de Estados y naciones que buscan el respeto de la comunidad viviente, así como la justicia e igualdad de los derechos humanos en relación con el cuidado comunal. Las bases de estas propuestas descentralizadas se basan en el cuidado del otro y la conciencia de las relaciones éticas que tejen las relaciones humanas. Es así como se construyen las expresiones afectivas y sentimientos que ayudan a valorizar la existencia del otro. Por lo tanto, se considera que en la medida en que un ser humano sienta en el corazón la existencia del otro, en ese mismo sentido comienza a transformar su realidad para habitar el mundo de manera diferente.

Estos modelos de vida no capitalistas que existen, gracias a los movimientos sociales, han logrado construir, en el caso del Ecuador, un plan nacional para conformar un Estado más justo que responda a las necesidades sociales, culturales, políticas y económicas, lo que ayuda a transformar la realidad de ese país. En este sentido, su cosmovisión constituye un referente paradigmático importante de apoyo para la transformación de las universidades latinoamericanas, ya que en ellas se encuentra un modelo de enseñanza biocéntrico, comunitario y solidario, referentes importantes que deben ser impulsados en las instituciones educativas como parte de su quehacer ético para formar y transformar la sociedad.

Por otro lado, en el caso de México, la conformación de las comunidades los “caracoles”, en Chiapas, representa un movimiento gestado desde las comunidades indígenas que buscan emanciparse de un gobierno capitalista y neoliberal que ha pretendido exterminarlos. Estas formas de resistencia, que surgen debido a una larga historia de injusticias sociales, han logrado tejer una vida social diferente como formas de sobrevivencia ante un Estado que los invisibiliza.

Por estas razones, los “caracoles” chiapanecos se convierte también en un modelo de vida; su pedagogía es digna de considerarse, ya que lucha contra las formas capitales del consumo, explotación y desigualdad social; de tal manera que orienta hacia la revaloración cultural, la defensa de las lenguas indígenas, el cuidado de la Tierra, el autosustento y la creación del propio conocimiento. Una forma de vida que invita a transformar nuestro contexto social y a sumar fuerzas ante el reconocimiento de la injusticia general que ha propiciado un modelo económico que sólo beneficia a las élites.

Por último, existen formas de resistencia alrededor del mundo que llaman a la emancipación social de un modelo colonial que pretende seguir siendo hegemónico. Es alentador que emerjan movimientos sociales para crear una conciencia colectiva que se expanda y transforme la conducta humana. Para ello, es necesario que las universidades se unan a esta fuerza de resistencia social a través de su quehacer crítico y pedagógico, como una forma de enfrentar esta crisis con sabiduría, asumiendo un destino de cuidado común que sea verdaderamente benéfica para la sociedad.

Referencias

- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Trotta.
- Constitución de la República del Ecuador. (2008). https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf
- Escuela Caracol. (2014, 1 de diciembre). *Documental Escuela Caracol* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=OGuaCCg0rO0>
- Feo, O., Rodríguez, A., Saavedra, F., Quintana, J. y Alcántara, P. (2020). Crisis civilizatoria: Impactos sobre la salud y la vida. En *VI Dossier de Salud Internacional Sur Sur*. CLACSO, Salud Internacional. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/202011061012_58/VI-Dossier-GT-SISS-2020.pdf
- Freire, P. (2022). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- González, P. (2009). Los “caracoles” zapatistas: redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. CLACSO.
- Guzmán, M. (2022). *Transculturalidad como puente para el diálogo de saberes: identificación de elementos éticos, afines, divergentes y emergentes*. UAEMEX.
- Hidalgo, A. y Cubillo, A. (2017). Deconstrucción y genealogía del “buen vivir” latino-

- americano. El (trino) "buen vivir" y sus diversos manantiales intelectuales. *Open Edition Journals*. <https://repository.graduateinstitute.ch/record/297483>
- Hidrovo, T. (2015). *Ciencias y saberes ancestrales: relación entre dos formas de conocimiento e interculturalidad epistémica*. Depu.
- Lander, E. (2019). *Crisis civilizatoria: Experiencia de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. CALAS.
- Márquez, H. (2010). Crisis del sistema capitalista mundial: paradojas y respuestas. *Polis*, (27). 1-27. <http://journals.openedition.org/polis/978>
- Mazabel, D., Davison, G., Mendoza, A. y Macías, F. (2013, enero-abril). Neoliberalismo e imperativos de la racionalidad económica en el uso de los recursos hídricos en México. *Ra Ximhai*, 9(1), 201-209. <https://www.redalyc.org/pdf/461/46127074016.pdf>
- Nudelma, E. (2018). Los buenos vivires: una aproximación a las corrientes teóricas del buen vivir. *De Raíz Diversa: Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 5(9), 93-118.
- Obando M. (2014, julio-diciembre). La pedagogía de los caracoles: Chiapas y el Sistema Educativo Rebelde Zapatista de Liberación Nacional. *Revista Ensayos Pedagógicos*, 8(2), 67-89.
- Pachón, D. (2019). El buen vivir como racionalidad económica alternativa. *Analecta Política*, 9(17), 273-294.
- Pedroza, R. (2014). *Pedagogía para la práctica educativa del siglo XXI*. Porrúa.
- Puerto, E. (2016). *Pedagogías alternativas: Escuela Waldorf*. Publicaciones Didácticas.
- Torres, M. y Ramírez, B. (2019). Buen vivir, vivir bien, alternativas al desarrollo en Latinoamérica. *Latinoamérica*, 69, 71-97. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742019000200071
- Valera, G., Madriz, G. y Kohan, W. (2012). *Filosofías del buen vivir, del malvivir y otros ensayos*. Ediciones del Solar.
- Vargas, H. C. (2014). Hacia la práctica pedagógica lenta y no violenta, la pedagogía del caracol. En R. Pedroza (coord.), *Pedagogía para la práctica educativa del siglo XXI*. Miguel Ángel Porrúa.
- Waldorf Los Caracoles. (2018, 9 de julio). *Los caracoles: pedagogía Waldorf en Valle de Bravo, México* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=FSOScQISRH4>

V. Discurso hegemónico y lenguajes científicos: pérdida de saberes y conocimientos de los pueblos originarios, desde el pensamiento crítico

GUADALUPE NANCY NAVA GÓMEZ*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.05>

Resumen

El propósito de este capítulo es el análisis del discurso como una de las formas de control, dominación e imposición de *ver* y *estar* en el mundo y, de manera particular, su relación con el poder, haciendo énfasis en las implicaciones que estas formas de sometimiento han tenido en los saberes y conocimiento de los pueblos originarios. La autora presenta su propuesta en tres apartados. En el primero aborda el discurso hegemónico y los lenguajes científicos y cuál ha sido el papel de este discurso; en el segundo, presenta la apropiación del discurso y su relación con las formas de poder hegemónicas. Finalmente plantea la reconfiguración mundial partiendo de la crisis civilizatoria y desplazamiento del poder, la cual conduce a un replanteamiento de la humanidad y, por lo tanto, implica procesos de su liberación en razón de conservar la vida misma.

Palabras clave: *discurso hegemónico, poder, lenguajes científicos, saberes, pueblos originarios.*

* Doctora en Educación Bilingüe. Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8710-4333>

Presentación

En el capítulo se presenta una aproximación a la relación entre discurso y poder, desde una perspectiva del pensamiento crítico, con particular atención a la obra de Michel Foucault (2012) y desde la revisión de literatura seleccionada en el seminario internacional permanente “Ética y universidad” (edición XVIII): “Alteraciones del *establishment* desde el activismo social: Miradas éticas emancipatorias”. Asimismo, se hace una reflexión sobre el manejo del discurso desde el poder y su relación con el detrimento del conocimiento y saberes practicados y depositados en los pueblos originarios.

De manera inicial, se precisa el papel que tiene el discurso hegemónico, el cual, de manera histórica, ha sostenido y servido para los diversos procesos de control, distribución y regulación del pensamiento, en apariencia *civilizatorio*, de finales de siglo XIX, durante el siglo XX, y que aún perdura en el siglo XXI. En contraste, y derivado de la crisis civilizatoria actual, subyacen diversos cuestionamientos como resultado de profusas prácticas reconocidas en mundo dominante como *científicas*. Estas últimas han sido estructuradas y distribuidas a través de discursos autoritarios y, en ocasiones, de manera unilateral, conduciendo a un estado de *vulnerabilidad* y *riesgo* para el conocimiento generado en el seno de los grupos humanos, generalmente denominados en el marco geopolítico como “tercermundistas”, “periféricos”, “subculturas”, “subalternos” entre otras definiciones.

En la actualidad, parecieran pocos los esfuerzos en el campo de la investigación lingüística y, particularmente desde las ciencias sociales, para divulgar y generar los cambios necesarios en favor de la recuperación del valor de cada lengua y de cada cultura o manifestación humana, ante el embate de los procesos de homogeneización discursiva; es decir, de los discursos en detrimento del conocimiento y de la biodiversidad en el planeta. Por ello, resulta inaplazable la búsqueda y difusión de políticas traducidas en acciones concretas para recuperar, mantener y promover el conocimiento que se genera en los diversos y múltiples grupos humanos, especialmente de los saberes resguardados en los pueblos originarios; de esta manera se estaría contribuyendo a la conservación de la diversidad cultural y lingüística, aspecto ineludible y parte de la propia condición humana.

Se plantea como punto de partida, la revisión de categorías como poder, discurso, crisis civilizatoria, políticas públicas y recuperación de saberes. El objetivo general del capítulo consiste en desarrollar un acercamiento a una de las formas de control, dominación e imposición de *ver* y *estar* en el mundo y, de manera particular, el discurso y su relación con el poder; así como la acentuación en las implicaciones que esto ha tenido en detrimento de los saberes y conocimiento de los pueblos originarios.

Acercamiento a la relación del discurso hegemónico y lenguajes científicos: revisión de la literatura seleccionada, desde una mirada crítica

A partir de una postura crítica a la dependencia histórico-estructural, y desde un enfoque antropológico, Héctor Vázquez (1982), en el texto *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte*, identifica parte de los resultados de esta lógica discursiva en torno al estudio del hombre y de la naturaleza vistos como objetos, los cuales han derivado en las siguientes implicaciones:

El hombre estudiado desde múltiples puntos de vista, constantemente escindido y parcializado, no se reconoce a sí mismo en las imágenes que cada especialidad le construye. Sumido en una corriente de pensamiento, que podría muy bien calificarse de *thanatológica*, la reflexión científica contemporánea destruye al hombre a fuerza de analizarlo. “El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” en *La pensée sauvage* [p. 32].

El carácter tanatológico de la reflexión científica contemporánea representa quizá el punto de partida para el cuestionamiento sobre la muerte como aspecto característico en torno a la construcción de las ciencias del hombre y de la naturaleza. Es decir, los discursos que sirven de base para el desarrollo y generación de conocimiento están totalmente dominados por un racionalismo reduccionista y limitante a fuerza de *objetivizar* o *cosificar* la experiencia humana, con la finalidad de que, por lo menos en el plano de la teoría, se elimine la dimensión histórica como categoría central del

análisis y estudio científico. Lo anterior, de acuerdo con Vázquez (1982) conlleva a la transformación “[...] de la vida, de las culturas y de la razón, en una unidad atemporal y abstracta; pierden de vista hasta su propio objeto de estudio” (p. 32). Y agrega:

Por esta razón se hace evidente la necesidad de una integración epistemológica que permita, por un lado, la superación de esta excesiva atomización y, por otro, que facilite la elaboración de un campo teórico que además de otorgar unidad interna a cada especialidad, las integre y las sintetice [p. 32].

Lo anterior se relaciona con el problema de la objetividad en las ciencias; sin embargo, la construcción de las categorías referidas como “científicas” tienen profundas raíces en estructuras de poder y dominación más allá de las condiciones de sus propios procesos de estructuración, validación y análisis.

Para efecto de realizar un acercamiento a este último planteamiento, a partir de una visión cercana al impacto de estas prácticas en el contexto latinoamericano, y desde una perspectiva crítica, Aníbal Quijano (2014) recupera la categoría *sistema-mundo*, desarrollada por Wallerstein (1989) en su texto titulado, *The modern world system. Capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteenth century*. En la exposición y desarrollo de la obra, se intenta explicar el funcionamiento de los procesos y relaciones sociales, políticas, económicas y culturales a partir de las interacciones globales, producto histórico de la apropiación de la riqueza y del conocimiento de los pueblos. Ante esto, Quijano (2014) afirma:

No obstante, fue decisivo para el proceso de modernidad que el centro hegemónico de ese mundo estuviera localizado en las zonas del centro y norte de Europa Occidental. Eso ayuda a explicar por qué el centro de elaboración intelectual de ese proceso se localizará también allí, y por qué esa versión fue la que ganó hegemonía mundial. Ayuda igualmente a explicar por qué la colonialidad del poder jugará un papel de primer orden en esa elaboración eurocéntrica de la modernidad [p. 798].

La idea de *sistema-mundo* refiere a un periodo histórico de apropiación (la colonización,¹ de manera específica) no sólo de los recursos naturales, sino de cualquier forma de vida humana y no humana; es decir, del desmantelamiento gradual y continuo de la cultura y la riqueza de los pueblos también referido en la selección de la literatura seleccionada como *genocidio*; de la pérdida gradual de la diversidad y del conocimiento de los pueblos, sobre todo de los menos favorecidos, como Latinoamérica, los cuales se encuentran explotados y dominados por los grandes países donde se concentra y regula el capital (Francia, Inglaterra, Alemania, Canadá y Estados Unidos, principalmente).

Para iniciar este acercamiento, es necesario identificar que el resultado de los procesos de conflicto de intereses sociales que se han dado de manera histórica, tiene lugar en la escisión profunda entre Europa Occidental y América Latina. Bajo este contexto, Quijano (2014) argumenta que, “[...] La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter *patrón-mundial* de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado” (p. 789). No obstante, el autor también sostiene que, “la primera identidad geocultural moderna mundial fue América” (2014), pero de esto último casi nadie escribe, documenta y mucho menos enseña. Es decir, el discurso de los vencidos y dominados es enmudecido y debilitado por el de los dominadores. Ante esto, trabajos como el presentado por León-Portilla (2019), *Visión de los vencidos*, propone un planteamiento distinto: “[...] el inicio de una nueva forma de historiografía cuyo propósito central es mostrar la perspectiva y la imagen del otro” (p. 4). Al respecto, León-Portilla (2019) narra:

No es exageración afirmar que hay en estas relaciones del hombre náhuatl pasajes de un dramatismo comparable al de las grandes epopeyas clásicas. Porque, si al cantar en la *Ilíada* la ruina de Troya nos dejó Homero el recuerdo de escenas del más vivo realismo trágico, los escritores indígenas, antiguos

¹ La colonización, en tanto que periodo histórico, se ubica entre 1492, abarcando el periodo de independencia de los pueblos, en la primera mitad del siglo XVIII, hasta extenderse a finales del siglo XX. Dussell (1998, p. 21) refiere a este periodo como el IV estadio, el cual será abordado más adelante en el presente capítulo.

poseedores de la tinta negra y roja de sus códices, supieron también evocar los más dramáticos momentos de la Conquista [p. 16].

De acuerdo con el autor, “la tinta negra y roja”, dentro del simbolismo náhuatl, la yuxtaposición de estas dos tonalidades representa la luz y la oscuridad que se empleaban bajo la idea del saber más elevado para el pueblo náhuatl. Este proceso requiere del desmontaje cultural y científico en el que se ha sometido por lo menos el 80 por ciento del conocimiento y sabiduría a nivel planetario. Por tanto, producir y generar discursos desde la experiencia humana y visión de mundo del otro o de los otros representa una tarea impostergable de áreas como las ciencias sociales y las humanidades con la finalidad de difundir aquellas voces que han permanecido calladas con el paso del tiempo y que corren el riesgo de desaparecer.

El estudio y la reflexión académica que advierta, exponga y aborde cuestionamientos desde la perspectiva del otro es una tarea obligada para cada grupo humano. Con este objetivo, se propone la documentación y generación de políticas que coadyuven a la recuperación, mantenimiento, divulgación y consolidación de conocimiento depositados en la memoria y prácticas de los pueblos originarios, quienes han sido despojados de sus saberes, de su identidad, de sus prácticas y expresiones humanas tanto individuales como colectivas, a partir de la apropiación de los discursos, debido a las implicaciones con el poder. Esto último constituye la hipótesis central del presente capítulo.

Raúl Zibechi (2020) desde un planteamiento latinoamericano, parte de la revisión de los límites del pensamiento crítico occidental, el cual ha prevalecido como condición y contexto dominante para la generación de conocimiento, y advierte la siguiente problemática en la región:

Esta dificultad nos remite a una de las principales características de la región latinoamericana: su heterogeneidad histórico-estructural. El pensamiento crítico encuentra aquí uno de sus limitantes mayores, que deriva de la dificultad e incapacidad para pensar y elaborar conceptos desde la experiencia histórica y la realidad de los pueblos, en vez de generalizar e imponer ideas y conceptos elaborados en el Norte Global [p. 26].

Lo anterior subraya el aspecto histórico como un elemento para el reconocimiento de las personas como integrantes de un contexto. Más aún, cuando dicho reconocimiento implica la generación y aplicabilidad de conocimiento en función de mejorar las condiciones actuales de vida de los seres humanos y del medio ambiente. Sin embargo, en el proceso histórico de generación, búsqueda documentación y divulgación del conocimiento de los diferentes grupos y etnias latinoamericanas, Zibechi (2020) reconoce que uno de los principales obstáculos para estos fines es la elaboración de conceptos, modelos y teorías partiendo de la experiencia y realidad histórica de los pueblos, y no así, de la adaptación y apropiación de ideas y conceptos provenientes de lo que el autor identifica como el Norte Global.

El autor identifica notables diferencias en la lógica discursiva y de aproximación “científica” de la mayoría de los pueblos originarios. Por ejemplo, en cuanto a la experiencia de vida, los pueblos originarios no buscan la *sistematización* a partir de libros, modelos o teorías; es decir, su intención no es la codificación de la realidad y la experiencia humana como una teoría; por el contrario, se trata de llegar a la reflexión o autorreflexión sobre experiencias colectivas con la finalidad de “[...] fortalecer el entramado comunitario en lo que podría definirse como ‘descolonización de las metodologías’ [...]” (Zibechi, 2020, p. 29). Otra diferencia, es la cuestión sobre la importancia de la Madre Tierra, que no es objeto de estudio ni materia de sistematización, sino que constituye una pluralidad de sujetos (agua, cerros, ríos, manglares, montañas, flora, fauna, etc.), los cuales se encuentran en permanente interacción con el propósito de mantener una relación equilibrada entre hombre-naturaleza (Zibechi, 2020). Ante esto, el autor sugiere: “Vale recordar que la sistematización de la naturaleza y del pensamiento son simultáneos en occidente y coinciden en el tiempo con el tráfico de esclavos, el sistema de plantaciones y genocidio de los pueblos” (Zibechi, 2020, p. 30). Esto último, en conjunto representa la lógica de la generación y distribución inequitativa del conocimiento, desde la realidad occidental.

Finalmente, la tercera gran diferencia es la idea de *comunidad*, término definido como el conjunto de “trabajos colectivos, que son los que aseguran la reproducción de la vida, cuestión que las cosas por sí mismas no pueden hacer” (Zibechi, 2020, p. 30). Por lo tanto, la *comunidad* representa un elemento central para el aseguramiento de la vida y el resguardo de la misma.

Ahora bien, desde una perspectiva antecedente, Meza (2017) sugiere, a modo de una cuarta diferencia, la lógica de la *comunalidad*,² como característica central y eje de la vida de los pueblos originarios, categoría revisada y analizada desde la bioética. En suma, se trata de una visión del nosotros, recuperando la idea de vivir en comunidad y con los otros, pero ¿Por qué es necesaria la discusión bioética que propone el autor?

Cuando el resultado de las prácticas hegemónicas de dominación y exterminio cultural conllevan al *epistemicidio*, acompañado por un silenciamiento (lingüístico y discursivo) del conocimiento depositado en los pueblos originarios, lo que realmente está en riesgo es la vida de las personas dentro de una región o entorno determinado. La población indígena, aborígen o nativa en el planeta, hasta el siglo xx, resguardaba el 80% de la biodiversidad del mundo (ONU, 2018), la cual se ha puesto gravemente en riesgo debido a la apropiación territorial, lingüística y cultural de esos pueblos. Esto último ha venido en continuo detrimento en las últimas tres décadas. Evidencia de ello, es el deterioro de mares, bosques, selvas, ríos, montañas, debido a la explotación desmedida, por parte del hombre, de la naturaleza y de cualquier forma de vida en la Tierra.

Ante esto, Meza (2017) apunta a la necesidad de pensar en una forma diferente de hacer investigación, partiendo de una ética que permita el cuestionamiento del “yo-académico” sin la mirada que conlleva la racionalidad moderna instrumental. Su propuesta consiste en desarrollar uno o varios tipos de libertad de la razón comunitaria, característica central de los pueblos originarios, a través de la investigación. Para ello, es preciso subrayar la importancia del conocimiento ancestral respecto de la vida y conservación de la vida de los pueblos. Por tanto, el planteamiento es el siguiente: “El conocimiento ancestral de estas poblaciones sobre la tierra y sus recursos naturales es clave para proteger la biodiversidad del mundo” (ONU, 2018, p. 1). Para establecer una ruptura con la lógica del discurso hegemónico,

² De acuerdo con Meza (2017) “la comunalidad dice: somos pluralidad, diversidad, reciprocidad, complementariedad, compartencia; cada yo, tú, él, ello, ustedes y ellos se configura al interior de un nosotros. Así como estamos en el cosmos sin poder llegar a su principio ni final, así estamos dentro de la comunalidad sin llegar a un punto culminante, pues más que un objetivo, la comunalidad es una forma de vivir que cobra sentido y se crea en el día a día de la vida comunitaria” (p. 155).

Meza (2017) recupera con contundencia la siguiente reflexión: “No es que los Estados nos den una mano, sino que nos quiten sus manos de encima” (p. 152).

Se identifican rupturas importantes respecto de la lógica y el discurso de los países dominantes y los dominados; mientras el pensamiento hegemónico occidental ha conducido a un tipo de discurso totalizador, desde una lógica y base individualista que cosifica a fuerza de objetivizar la experiencia y realidad humana; el pensamiento y el discurso de los pueblos originarios se basa en una lógica colectiva que busca el equilibrio con la naturaleza y toda forma de existencia bajo una idea de comunidad como única forma posible para la reproducción y conservación de la vida.

Estos procesos sociales y prácticas culturales de sistematización y apropiación de la naturaleza han conducido a un replanteamiento en las formas de *ser*, *hacer*, y *deber ser* de la humanidad. Con ello, se han generado rebeliones y movimientos sociales de pueblos originarios, esclavos, campesinos, obreros a lo largo de la historia. Ejemplo de ello, la sublevación del pueblo maya, también referida como “Guerra de Castas” que tuvo lugar en la península de Yucatán en contra del gobierno mexicano independiente. Dicho movimiento de guerra resultado del colonialismo interno mantenido por casi cuatro siglos terminó en 1901 con la toma de Bacalar y Chan-Santa Cruz, cerrando así un episodio de genocidio en contra de las comunidades indígenas en México, particularmente contra el pueblo yaqui y maya (Archivo General de la Nación, 2021). Otros ejemplos fueron las revoluciones mexicanas (1910), china (1911), rusa (1917), cubana (1959).

Este acercamiento conlleva coincidentes interrogantes sobre el efecto planetario de políticas internacionales e internas en los ámbitos mundial, nacional, regional y local, las cuales han dejado en total estado de marginalidad a casi dos terceras partes de la población en el planeta, afectando a los pueblos originarios. Cuestiones como el despojo, saqueo y desmantelamiento de las culturas son temáticas prioritarias que se deben atender desde la academia y la acción social con la finalidad de revertir y transformar hacia un modelo de convivencia plural y diversa sobre una base de relaciones comunitarias, característica y eje central de la vida de los pueblos originarios.

Apropiación del discurso y su relación con formas de poder hegemónicas

En el concierto de las naciones, y específicamente en el plano de la cooperación internacional, los organismos internacionales como el FMI (Fondo Monetario Internacional), el BM (Banco Mundial), la OMS (Organización Mundial de la Salud), la ONU (Organización de las Naciones Unidas); y las de carácter regional conformados por los estados latinoamericanos, sudamericanos, andinos y del Caribe como el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), el SELA (Sistema Económico Latinoamericano y del Caribe), la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos), entre otras; han contribuido de manera determinante al establecimiento y distribución del poder, sobre todo de países como Estados Unidos, y particularmente en lo que se reconoce como el *establishment* estadounidense, en términos de la división geopolítica actual (Orozco y Gallegos, 2016).

No obstante, Luis Carrizo (2004) apunta que nos encontramos ante una *crisis del establishment científico*, y que a partir de esta situación se han generado diversas “oportunidades de desarrollo del conocimiento” (p. 46). Asimismo, el autor propone la revisión del sistema sujeto-realidad-conocimiento, el cual sigue en el centro del debate, en torno a la generación del conocimiento. En su revisión, Carrizo (2004) recupera la crítica del pensador austríaco Feyerabend (1993), quien sugiere hacer un mayor esfuerzo por *rehumanizar* la producción del conocimiento; es decir, se propone abandonar la tradición positivista, lógica dominante durante los siglos XIX y XX en torno a la generación y procesos de legitimación del conocimiento, por una educación científica que recupere al sujeto, por una parte; y por otra, cuestione al orden instituido. Al respecto, Feyerabend (1993) precisa:

La ciencia dejó de ser un instrumento humano variable para explorar y cambiar el mundo y se transformó en un sólido bloque de “conocimiento”, impermeable a los sueños, deseos y expectativas humanas. Al mismo tiempo los científicos se hicieron más y más distantes, “serios”, ansiosos de especial reconocimiento, e incapaces y carentes de la voluntad de expresarse de un modo que todos pudieran entender y del que todos pudieran gozar [p. 185].

Lo anterior implica una crítica directa a la construcción del lenguaje científico contemporáneo, el cual ha sido un mecanismo de cosificación que a fuerza de objetivizar la realidad humana, la ha reducido a modelos, ecuaciones, estructuras casi ininteligibles para una sociedad plural y diversa. Es así como en el terreno de las ciencias humanas, procesos tales como el reduccionismo, la generalización, la difusión y divulgación del conocimiento han prevalecido como un tipo de pensamiento dominante. Por ello, Carrizo (2014) propone que:

[...] Es preciso una nueva concepción de sujeto, distinta tanto a la visión metafísica que lo empobrece al reducirlo a pura inmaterialidad trascendental, como a la visión positivista que lo exilia sancionando la subjetividad como ruido a ser silenciado. Es necesaria una nueva concepción de realidad, que no la divorcie entre *a priori*s y empirias. Es necesario, por último, un nuevo modo de producción de conocimiento, con más apuesta a la integración que a los territorios, con más vocación federal que imperial [p. 49].

Nuevamente, lo anterior implica la recuperación de la subjetividad como parte del centro de generación del conocimiento. Por lo tanto, es necesario *darle la palabra*, como lo expresa Foucault (2005), a los pueblos que por siglos han permanecido callados y subyugados derivado de diversos procesos sociohistóricos de dominación y marginación. Al respecto, Morin propone reintegrarlo desde las raíces a través de una organización celular a lo que identificó como “teoría de la subjetividad”; de acuerdo con Morin (en Carrizo, 2004):

[...] el sujeto no es una sustancia, una esencia o una forma. Es una cualidad de ser que emerge de la autoorganización al mismo tiempo que el individuo viviente, del que es inseparable. Y lo hace a partir de reconocer la capacidad computante (unir, distinguir, disociar, combinar, permutar, identificar) del ser unicelular, que le permite una primera y fundante distinción si/no-sí, para permitir un proceso multidimensional conocimiento/organización/acción, imprescindible para la defensa de su vida [p. 49].

Sarzuri-Lima y Viaña (2010) reflexionan en torno a la posibilidad de lograr una emancipación epistémica a partir de la superación de las relaciones sociales de la sociedad capitalista. El planteamiento considera la recuperación no sólo como enfoque central las relaciones entre *hombre-naturaleza*, sino *hombre-hombre*; es decir, que se coloque como premisa de la acción humana a las relaciones entre los individuos y no solamente al conjunto de constructos sociales creados a partir de intereses creados a través del tiempo. Los autores sostienen que ha existido una construcción del pensamiento patriarcal y del pensamiento dominante (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010). En este contexto, *los iluminados* han sometido a los pueblos que, por antonomasia han sido considerados marginales o excluidos del mundo referido considerado *moderno* y, con el paso de los años, han despojado y mutilado de conocimiento a pueblos y naciones completas, “[...] destruyendo la vida y cualquier ética tal y como lo ha hecho el capitalismo” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010, p. 39).

Por lo tanto, hay un poder de la ciencia y de la razón en las diversas dialécticas resultado de las luchas por el poder. Ejemplo de ello, es la *colonización del pensamiento* como constante en la tradición judeocristiana y grecolatina, posteriormente europea y occidental (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010), en la cual han estado de por medio la interpretación del mundo, de la historia, de la naturaleza, así como de la vida y la muerte.

A la luz de este planteamiento, Sarzuri-Lima y Viaña (2010) enfatizan la necesidad de pensar en una emancipación para tratar de generar no sólo discursos sino acciones para tratar de *desmontar la modernidad*, el Estado y su razón; sin embargo, en el presente capítulo se sugiere como punto de partida reflexionar sobre la relación entre el discurso y el poder y, de manera particular, abordar el impacto que tienen lenguajes reconocidos como *científicos* en detrimento de los saberes y conocimiento de los pueblos originarios.

Ante esto, Sarzuri-Lima y Viaña (2010) desarrollan el siguiente posicionamiento de manera inicial:

Los hombres de razón estaban llamados a mostrar el camino a seguir, de estos pocos dependía diseñar una realidad de acuerdo a los preceptos de la “verda-

dera naturaleza humana”, posición que sin duda los constituía en la autoridad humana, social y moral [p. 43].

Sarzuri-Lima y Viaña (2010) proponen el siguiente cuestionamiento: ¿Cómo pensar en una ética que supere las relaciones sociales de la sociedad capitalista? Primero, se debe desmontar el complejo de fetiches dentro de la racionalidad capitalista; es decir, hacer una aproximación hacia los procesos de formalización del tipo de razón capitalista, los cuales tienen sus bases en las constituciones políticas y en las leyes que de ellas emanan, ya que determinan y regulan el tipo de relaciones sociales las cuales “no son humanas, sino materiales” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010, p. 40). Luego entonces, la presente postura debe concentrarse en el desarrollo de políticas inéditas que conduzcan a “procesos emancipativos” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010, p. 41).

Los procesos de transformación social deben venir de la propia liberación o bien del derecho de poder *ser* y *hacer*. Este grado de libertad implica autonomía y determinación de todos los pueblos y grupos humanos que habitan el planeta Tierra, tal y como se refiere en el artículo de los Derechos Universales (Cuenca-Tovar y Beltrán-Ramírez, 2018); los autores argumentan que:

Es así como la idea de la *autodeterminación de los pueblos* se estructura a partir de la libertad de los pueblos para elegir su gobierno sin ningún tipo de presiones o influencias externas con la idea que son los mismos pueblos los que determinen de esta manera su propio destino [Cuenca-Tovar y Beltrán-Ramírez, 2018, p. 5].

Michel Foucault (2005), aborda y describe las complejas relaciones entre el saber y el origen del poder a través de un análisis profundo sobre las formas de acceso (traducidas en un complejo de prohibiciones y tabúes) a la palabra³ ya sea oral o escrita, al conjunto de condiciones de marginalidad derivadas a partir de la creación, elaboración y distribución de discursos

³ En el presente capítulo, *la palabra* también será un término que alude al conocimiento, sobre todo, cuando la primera se refiere al acceso y al derecho a ésta. Las palabras, desde una postura antropológica, representan la materia viva del lenguaje (Sapir, 1994). Mientras

(ej. la locura, la delincuencia, la enfermedad, la violencia, etcétera). Asimismo, Foucault (2005) inicia con la discusión sobre la controvertida dicotomía entre el *saber* y la *verdad*, como categorías primarias para la crítica de la cultura occidental u occidentalizada.

Históricamente, el debate entre *saber* y *verdad* remite a la discusión derivada de la escisión entre “el mundo civilizado” y el “mundo salvaje”. Foucault (2005) se cuestiona: “pero ¿qué hay de tan peligroso en el hecho de que la gente hable y de que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿En dónde está, por tanto, el peligro?” (p. 14). El autor propone, desde una perspectiva del psicoanálisis, al discurso como *objeto de deseo*. Y sostiene que “[...] el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de la cual, se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (p. 15).

La humanidad ha evolucionado a partir de la apropiación de un cúmulo de ideas, experiencias, saberes que, en su momento, han conformado un cuerpo o conjunto de conocimientos que le han permitido conectarse con la naturaleza, el entorno y la humanidad. No obstante, estos procesos de apropiación y acumulación de conocimiento no han ocurrido en un vacío. Es decir, la acumulación y legitimación del conocimiento y de los saberes han estado marcados por luchas y choque de civilizaciones; además, desde este enfoque, el discurso dominante o hegemónico se sostiene por un sistema de instituciones que lo hacen vigente y del cual adquiere su valor. Empero,

[...] si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo) [Foucault, 2012, p. 19].

Desde la época de la Grecia clásica (siglo v), el discurso verdadero se personificaba; importaba más quién lo pronunciaba, ahí radicaba parte de su

que para Foucault (1999), “[...] Soberana dado que sobre las palabras ha recaído la tarea y el poder de ‘representar el pensamiento’” (p. 83).

valor. Siglos más adelante, el valor del discurso radicaba en lo que se decía. Es decir, se observa cómo el discurso se transforma a un *acto ritualizado*, y su valor radica en la capacidad de referencialidad y en su poder de objetividad. Lo anterior, marca una evolución de la voluntad del saber en nuevas formas de voluntad de verdad.

Por lo tanto, el saber y la verdad adquieren valores y usos diferenciados. Para el primer caso, *el saber* que caracterizó a grandes civilizaciones y pueblos en la antigüedad pierde lugar en un mundo cambiante cuyas sociedades se reconfiguran por su capacidad para verse representadas por un conjunto de verdades a las que, siglos más tarde, se identificarán como *científicas*. Para el segundo caso, en esta revisión sobre el concepto de voluntad de verdad, se puede entender desde la comprensión de cómo el conocimiento se hace observable, verificable y útil, lo que deriva en *sistemas de exclusión* y que se acompaña por una base institucional: ciencia. Por lo tanto, la práctica en la sociedad (ciertas sociedades) de esta (voluntad de verdad) reafirma el valor, regula la distribución y controla el acceso al conocimiento. Ejemplo de ello es la educación como instrumento para la adecuación social del discurso. Al respecto, Foucault (2005) argumenta: “Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que le implican” (p. 45).

Ahora bien, desde una comprensión ética, Sarzuri-Lima y Viaña (2010) precisan una crítica en torno a la modernidad y los procesos de regulación de la sociedad. Al respecto, los autores sostienen que, “[...] la sociedad moderna, a diferencia de lo que se cree, basa su funcionamiento en muchos fetiches, pone lo racional en la base de todos sus fundamentos, pero sólo es la formalización de un tipo de razón” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010, p. 40). Esta fetichización se ha hecho posible a través del uso inconmensurable de discursos que generan procesos hegemónicos y dominantes.

Esta crítica hacia la forma de *diseñar la realidad y, sobre todo, a quiénes se encargan de dicho proceso y para qué fines*, es quizá la principal problemática que se destaca de la cita anterior. Los elevados como *hombres de razón* son quienes han despojado de sabiduría, conjunto de saberes y prácticas a los pueblos menos favorecidos, considerando las formas de control y poder que los primeros han ejercido sobre los últimos, provocando la des-

aparición de la diversidad de conocimiento y pensamiento depositados en la memoria colectiva de los pueblos. A esto último, la lingüista Tove Skutnabb Kangas, lo refiere como *genocidio cultural y lingüístico*.

En un ejercicio por recuperar la definición de Naciones Unidas sobre el término genocidio, la autora sostiene que este término se define como, “[...] toda acción que contribuya a causar un perjuicio corporal o mental serio a miembros de un grupo humano determinado” (Skutnabb-Kangas, 2001, p. 106). A la luz de este último planteamiento, la apropiación del saber y del conocimiento, así como de sus prácticas y manifestaciones humanas por cualquiera que sea la condición de los individuos (nacionalidad, lugar de residencia, origen étnico, lengua, religión, entre otras), puede ser causa de perjuicio y, en consecuencia, de genocidio.

En este sentido, el proceso de colonización del pensamiento puede considerarse como genocidio intelectual, cultural y lingüístico, el cual ha costado la vida de millones de personas y de especies en el mundo con consecuencias descomunales para la vida del planeta: hambruna, inanición, migración por violencia, pobreza extrema, enfermedades, pandemias, guerras, revoluciones, genocidios, colonizaciones son sólo algunas de las formas en las que estos procesos de apropiación de la vida y de su conocimiento de las personas han dejado a su paso. Al respecto, Quijano (2014) precisa como categoría de aproximación al estudio de la colonialidad del poder y el eurocentrismo desde una perspectiva latinoamericana, que uno de los ejes fundamentales de capitalismo colonial/moderno como forma del patrón de poder mundial “es la idea de raza” (Quijano, 2014, p. 777). Este último concepto se define como:

[...] una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo la racionalidad específica, el eurocentrismo [...] Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder, hoy mundialmente hegemónico [Quijano, 2014, p. 777].

A partir de esta cita, cabe hacer una crítica sobre las implicaciones que estos procesos de colonización y dominio del pensamiento humano han tenido en la construcción e historia de los pueblos y naciones latinoamericanas. Aspectos como esclavitud, servidumbre, inequidad en la dis-

tribución de la riqueza, analfabetismo, pobreza, marginación y otras formas de desigualdad, se pueden explicar a partir de las formas de control y explotación no sólo del trabajo, sino del conjunto de saberes y conocimientos que surgen de la relación *producción-apropiación-distribución* (Quijano, 2014).

Es así como las relaciones humanas mismas, al igual que las relaciones hombre-naturaleza, se reconfiguraron en torno al *capital* con la finalidad de producir mercancías bajo la lógica de la rentabilidad y explotación de toda forma de vida humana y no humana. El resultado del conjunto de estas prácticas fue un nuevo orden mundial como patrón global del trabajo y, en consecuencia, del poder. Quijano (2014) sostiene que “de este modo se impuso una sistemática división racial del trabajo” (p. 781).

La división racional de trabajo producto de la división racial de las relaciones humanas ha conducido a una crisis civilizatoria mundial en la cual aún es posible resistir para subsistir, tal y como se expresa en el siguiente apartado.

Reconfiguración mundial: crisis civilizatoria y desplazamiento del poder

En palabras de Enrique Dussel (1998):

Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un “sistema mundo” que comenzó a gestarse hace 5 000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad [p. 11].

La crisis sistema-mundo conduce a un replanteamiento de la humanidad y, por lo tanto, implica procesos de liberación de la humanidad en razón de conservar la vida misma. Sobre esta problemática que se apunta desde un enfoque ético y crítico, Dussel (1998) sugiere hacer una aproximación:

[...] a partir de la realidad de un sistema mundial de globalización excluyente, lo que nos exige acceder de manera crítica al pensamiento de numerosos

autores contemporáneos, los más relevantes para nuestro argumento, dejando para obras futuras tanto problemas de fundamentación de los principios como el tratamiento en concreto de los más críticos frentes de liberación, de la lucha por el reconocimiento de sujetos socio-históricos emergentes dentro de la sociedad civil en cada país y dentro del horizonte planetario [p. 11].

En el desarrollo del presente capítulo, se identificaron diversos nudos problemáticos, los cuales conllevan la revisión y estudio del impacto de los múltiples procesos de apropiación de saberes y del conocimiento dentro de un mundo dominado por los intereses insaciables de unos cuantos, bajo una ética y racionalidad utilitarista e instrumental en beneficio de las aparentes *mayorías* que en cuanto al goce y disfrute de los derechos, son las minorías. Al respecto, Dussel (1998) observa lo siguiente:

Subsumiremos al utilitarismo, tan criticado por la meta-ética del lenguaje y por las morales formales (incluyendo la de J. Rawls), recuperando el aspecto material de las pulsiones de felicidad, aunque mostraremos su inconsistencia en cuanto a la pretensión de fundamentar un principio material universal de validez suficiente [p. 12].

La validez, al igual que la objetividad, representan esos nudos que deben aclarar en razón de comprender cómo se han conformado los métodos de legitimación de los saberes y del conocimiento a través del lenguaje, que han llevado a los procesos de reconfiguración mundial y al desplazamiento de los centros de poder de las últimas cuatro décadas.

La búsqueda de la verdad está en conjunción con el bien y con el bien común. Desde la ética de liberación, y desde una propuesta antropogénica de Dussel (1998), el bien “[...] se alcanza al final de un complejo proceso en el cual el contenido de verdad, la intersubjetividad válida y la factibilidad ética ‘efectúan’ o realizan el ‘bien’” (p. 12). Por lo tanto, el autor propone la praxis de la liberación como posibilidad para la transformación desde el enfoque de las minorías, a quienes Dussel (1998) refiere como *víctimas* “de normas, acciones, microestructuras, instituciones, o sistemas de etnicidad”, entre otros (p. 13).

En suma, el autor exhorta a explicitar las motivaciones pulsionales, afectivas, las cuales están instaladas profundamente en el “super yo crítico”, a través de explicitarlas como parte de la responsabilidad filosófica, al tiempo que reivindica al discurso sobre el concepto “sistema-mundo” y lo presenta de manera esquemática a través de cuatro estadios reconocidos como el sistema interregional que expone la relación humana de sometimiento y la relación histórica *amo-esclavo* y que difícilmente se alcanza a percibir en sus múltiples formas y estrategias que ha tomado a través del tiempo. En este sentido Dussel (1998) identifica los siguientes sistemas (*vid.* tabla 1).

Tabla 1. *Representación esquemática de los cuatro estadios del sistema interregional, que llega a desplegarse como sistema-mundo desde 1492*

| <i>Estadios</i> | <i>Nombre diacrónico del sistema interregional</i> | <i>Polos en torno a un centro</i> |
|-----------------|-------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| I | Egipcio-mesopotámico (desde el IV milenio a. C.): § 0.1 | Sin centro: Egipto y Mesopotamia. |
| II | “Indoeuropeo” (desde XX siglos a. C.): § 0.3 | Centro: Región persa, mundo helenístico (seléucida y ptolomaico) desde el siglo IV a. C. Extremo oriental: China. Sudoriental: Reinos de la India. Occidental: Mundo mediterráneo. |
| III | Asiático-afro-mediterráneo (desde el siglo IV d. C.): § 0.4 | Centro de conexiones comerciales: Región persa y del Turán- Tarim, posteriormente el mundo musulmán (desde el siglo VII d. C.) Centro productivo: India. Extremo oriental: China. Sudoccidental: el África Bantú. Occidental: Mundo bizantino-ruso. Extremo Oeste: Europa occidental. |
| IV | “Sistema-mundo” (desde 1492 d. C.): § § 0.5-0.6 | Centro: Europa occidental (hoy USA y Japón; de 1945 a 1989 con la URSS). Periferia: América Latina, África bantú, mundo musulmán, India, Sudeste asiático, Europa oriental. Cuasi-autónomas: China y Rusia (desde 1989). |

Fuente: Dussel (1998, p. 21).

Por tanto, Dussel (1998) identifica una ruptura justamente en el último estadio referido, ya que la crisis observada en las últimas cuatro décadas va más allá de motivaciones o pulsiones económicas, políticas o bélicas. A decir de S. Huntington (1997), se trata de un choque y crisis de las civilizaciones. El progreso intelectual y científico, tal y como lo refiere Thomas Kuhn (2004), se fundamenta en la sustitución de un paradigma, el cual pierde su vigencia y capacidad para explicar y comprender nuevos hechos y realidades

por un nuevo paradigma o modelo de pensamiento. Dichos mapas o modelos simplificados representan elementos centrales para el pensamiento y la acción humana. De acuerdo con Huntington (1997), requerimos de:

1. Ordenar la realidad y hacer generalizaciones acerca de ella;
2. Entender las relaciones causales entre fenómenos;
3. Prever y, si tenemos suerte, predecir acontecimientos futuros;
4. Distinguir lo que es importante de lo que no lo es; por último,
5. Indicarnos qué pasos debemos dar para lograr nuestros objetivos (Huntington, 1997, p. 32).

En su conjunto, estos procesos históricos han conducido a la generación y difusión de “prácticas económicas, codificadas como preceptos o recetas, eventualmente como moral [...] las cuales han pretendido desde el siglo XVI fundarse, racionalizarse y justificarse sobre una teoría de las riquezas y la producción [...]” (Foucault, 2005, p. 23). En consecuencia, en el mundo se ha registrado una pérdida gradual y acelerada del saber, del conocimiento y de la riqueza humana depositada en las regiones del mundo consideradas como no civilizadas o no occidentalizadas.

Desde la perspectiva de Huntington (1997), los conflictos del siglo XXI podrían no tener lugar entre países, sino entre grupos culturales o civilizaciones. Y afirma: “En el mundo de la posguerra fría, las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, políticas ni económicas, son culturales” (pp. 21-22). Además, el autor argumenta que:

Personas y naciones están intentando responder a la pregunta más básica que los seres humanos pueden afrontar ¿quiénes somos? Y la están respondiendo en la forma tradicional en que los seres humanos la han contestado, haciendo referencia a las cosas más importantes para ellos. La gente se define desde el punto de vista de la genealogía, la religión, la lengua, la historia, los valores, costumbres e instituciones. Se identifican con grupos culturales: tribus, grupos étnicos, comunidades religiosas, nacionales y, en el nivel más alto, civilizaciones. [Huntington, 1997, p. 22].

Asimismo, Huntington advierte dos aspectos respecto de las civilizaciones y su reconfiguración en el siglo XXI: 1) que los Estados-nación siguen siendo los actores centrales en los asuntos mundiales; 2) en este nuevo orden mundial, la política local es la política de la *etnicidad*; mientras que la política global es la política de las civilizaciones. Huntington (1997) refiere que el mundo se divide en ocho grandes civilizaciones; a saber: occidental, islámica, ortodoxa, japonesa, africana, hindú, sínica o confuciana y latinoamericana, a las que se añadió también la cultura budista.

Esta taxonomía incluye factores como la religión, la lengua, la historia, las tradiciones o las instituciones y la percepción colectiva de los derechos, las responsabilidades; así como las libertades individuales. No obstante, y a pesar de esta clasificación, Huntington (1997) advierte que las civilizaciones dominantes son la occidental, la confuciana y la ortodoxa. A pesar de su precisión en el trazo geográfico, se observa cómo Latinoamérica no forma parte de esta división, lo cual resultaría impensable. Por el contrario, la civilización de occidente abarca Europa, Norteamérica y los grandes países de Oceanía. Este bloque mundial está liderado por Estados Unidos de Norteamérica. En la actualidad, esto sigue vigente. No obstante, y debido a la acumulación de capital y de los modos de producción global, existe una crisis civilizatoria producto del choque y contradicción de valores, saberes y prácticas propias entre estos bloques mundiales, los cuales han generado nuevas formas de verdad y de saberes particulares resultantes del excesivo control y dominación fundamentalmente coercitiva, y en la mayoría de las ocasiones, inhumana.

Lo anterior, implica peligros que ponen en riesgo la biodiversidad del planeta, y con ello la riqueza incalculable de conocimientos y saberes, así como la vida de millones de personas en todo el mundo. Por ejemplo, Huntington (1997) considera lo siguiente:

En este nuevo mundo, los conflictos más generalizados, importantes y peligrosos no serán los que se produzcan entre clases sociales, ricos y pobres u otros grupos definidos por criterios económicos, sino los que afecten a pueblos pertenecientes a diferentes entidades culturales [p. 22].

Otra hoja de ruta para abordar esta dicotomía (saber y verdad) es partir de la identificación de movimientos sociales y culturales en diferentes ángulos del mundo y en diferentes momentos históricos importantes, los cuales han buscado la defensa, promoción y conservación de los derechos colectivos de los pueblos. Dichos movimientos y voces reclaman la resignificación de la vida.

Para Arbeláez-Campillo y Villasmil Espinoza (2020), lo anterior puede presentarse como la “única vía posible para superar las paradojas ‘de las democracias burguesas del occidente hegemónico’ y lograr el desarrollo pleno de la condición humana y la autodeterminación de los pueblos oprimidos [...] (p. 498); mientras que Huntington (2005) considera que, la toma del poder, fuerza y presencia creciente de las civilizaciones consideradas como no occidentalizadas en el plano internacional ocasionará que el occidente comience a desarrollar un mejor entendimiento de los fundamentos culturales que subyace a otras civilizaciones. Huntington (2005), en su texto *Who are we? Describe* que derivado de los procesos marcados por el crecimiento demográfico y económico de los pueblos y naciones, se generará un sistema de civilizaciones multipolar y más plural que el existente.

No obstante, en la actualidad existe en el mundo un debilitamiento en el orden material y simbólico de los desarrollos, modelos y planteamientos; en los ámbitos cultural, económico, político y social que atraviesa el conjunto de saberes y conocimientos, generados en el seno de sociedades modernas con graves afectaciones a aquéllas no reconocidas, en el plano geopolítico, como occidentalizadas fundamentalmente.

En su artículo titulado *Escenarios prospectivos de un nuevo orden internacional que se vislumbra luego de la pandemia de Covid-19*, Arbeláez-Campillo y Villasmil Espinoza (2020) recupera a lo expuesto por Parra (2020), y apuntan que, el Nuevo Orden Mundial (NOM) como posibilidad para la sostenibilidad del planeta debe contar con al menos,

[...] dos aspectos cruciales [...] Por una parte, se debe desconcentrar la acumulación de riquezas en el 1% de la población que además ha instrumentalizado los recursos naturales no renovables en su afán desmedido de lucro. Por la otra, los modelos productivos más allá de sus peculiaridades ideológicas deben subordinar la búsqueda del crecimiento económico a la permanencia de la

vida en el planeta para lo cual urge asimismo el desarrollo de tecnologías limpias y la superación definitiva de los combustibles fósiles como forma predominante de energía [p. 500].

Ahora bien, desde una visión del desarrollo económico cuya base han sido los procesos de modernización de los modos de producción y distribución de los bienes mediante los procesos de industrialización; es decir, desde una racionalidad puramente instrumental y de búsqueda voraz de la rentabilidad, esto ha llevado a la crisis de los propios modelos económicos que han dominado al mundo, a partir de la segunda mitad del siglo xx hasta nuestros días.

Reflexiones

Inicialmente, se observa una relación entre las prácticas discursivas y las instituciones como parte y fuente para la consolidación de los proyectos hegemónicos de países como Estados Unidos de Norteamérica y otros reconocidos con la categoría de potencias mundiales (Japón, Países Bajos, Rusia, Alemania, Francia e Inglaterra). El lenguaje, en tanto parte de la condición humana, representa la posibilidad para el ordenamiento y expresión del pensamiento. No obstante, de manera histórica, es precisamente a través de los procesos de desmantelamiento de las culturas, como los países ricos se han apoderado del saber de las personas y de los pueblos por medio de la imposición de verdades, en apariencia absolutas, a través de lenguas dominantes.

La expresión social más preocupante al respecto de esta problemática en la actualidad es el analfabetismo de la población a nivel mundial y regional. La negación a la lengua materna representa una constante y permanente negación a la existencia del otro, condicionando y amenazando permanentemente a su posibilidad de vivir y estar en el mundo. El acceso, aprendizaje y uso de la lengua materna tanto oral como en la forma escrita representan prioridades como parte de una forma de resistencia de los pueblos a ser excluidos, ocultados y aniquilados por “voces” que se identifican en sí y para sí como “científicas”.

Los integrantes de las comunidades y pueblos originarios no se ven ni se sienten representados por las imágenes, modelos, constructos teóricos y demás construcciones hechas y expresadas por medio de los lenguajes formales en las disciplinas que actualmente conforman el conocimiento humano. Tal y como se desarrolla en las páginas que integran el presente capítulo, el conjunto de reflexiones derivadas de los trabajos del Seminario Internacional permanente “Ética y Universidad, edición XVIII: alteraciones del *establishment* desde el activismo social. Miradas éticas emancipatorias”, se sostiene la necesidad de desarrollar éticas y prácticas traducidas en acción social, en virtud del reconocimiento y recuperación de la vida, de sus valores y del conjunto de relaciones sociales depositadas y practicadas en los pueblos originarios.

Para ello, el eje para una propuesta en razón de detener el detrimento de los saberes y el conocimiento de los pueblos originarios consistiría en la recuperación de la idea de comunidad, que algunos autores identifican como *comunalidad*, definida como, “[...] una forma de vivir que cobra sentido y se crea en el día a día de la vida comunitaria” (Meza, 2017, p. 155). Así como el fomento, mantenimiento y difusión de la multiplicidad de expresiones y prácticas humanas (como las lenguas originarias) que por siglos han sobrevivido en la oralidad a través del intercambio social. Escribir, documentar y, sobre todo, generar condiciones para que cada día más las personas integrantes de los pueblos originarios, puedan acceder y desarrollarse libremente a través de sus propias lenguas, podría representar un primer paso hacia modelos de convivencia humana más justos y libres.

Dar voz, pasar la palabra podrían ser consignas que, recuperadas y expresadas en políticas públicas y educativas cambiarían el entramado de relaciones sociales que se derivan de la dicotomía: discurso-poder.

Referencias

- Arbeláez-Campillo, D. F. y Villasmil, J. J. (2020). Escenarios prospectivos de un nuevo orden internacional que se vislumbra luego de la pandemia Covid-19. *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 22(3), 494-508. <https://doi.org/10.36390/telos223.02>

- Archivo General de la Nación (AGN) (2021, 30 de julio). *Miradas a la rebelión maya que puso en jaque a las castas dominantes de la Península de Yucatán*. <https://www.gob.mx/agn/articulos/miradas-a-la-rebelion-maya-que-puso-en-jaque-a-las-castas-dominantes-de-la-peninsula-de-yucatan?state=published>
- Carrizo, L. (2004). El investigador y la actitud transdisciplinaria: Condiciones, implicancias, limitaciones. En L. Carrizo, M. Espina y J. Klein, *Transdisciplinariedad y complejidad en el análisis social* (Documento de debate, 7). UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000136367>
- Cobo, S. (2005). Samuel P. Huntington. ¿Quiénes somos?: Los desafíos a la identidad nacional estadounidense. Paidós, 2004. 488 pp. (Estado y Sociedad, 122) [Reseña]. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, 23(69), 941-945. <https://doi.org/10.24201/es.2005v23n69.402>
- Cuenca-Tovar, R. E. y Beltrán-Ramírez, J. P. (2018). El derecho a la autodeterminación de los pueblos y los movimientos independentistas. *Revista Criterio Libre Jurídico*, 15(2), 111-136. <https://doi.org/10.18041/1794-7200/criteriojuridico.2018.v15n2.5576>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Feyerabend, P. (1993). Contra el método. En L. Carrizo, M. Espina y J. Klein, *Transdisciplinariedad y complejidad en el análisis social*. UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000382691>
- Foucault, M. (1999). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- . (2005). *El orden del discurso* (Fábula). Tusquets.
- . (2012). *El poder una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.
- Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49. <https://doi.org/10.2307/20045621>
- . (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós.
- . (2005). *Who are we? The challenges to America's national identity*. Simon and Schuster.
- León-Portilla, M. (2019). *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. UNAM.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. FCE.
- Meza, S. G. (2017). Ética de la investigación desde el pensamiento indígena: derechos colectivos y el principio de la comunalidad. *Revista de Bioética y Derecho*, 41, 141-159. <https://scielo.isciii.es/pdf/bioetica/n41/1886-5887-bioetica-41-00141.pdf>
- ONU. (2018, 26 de abril). *Los indígenas guardan el 80% de la biodiversidad, el resto la hemos exterminado*. ONU. <https://news.un.org/es/audio/2018/04/1432172>
- Orozco, J. L. y Gallegos, J. (coords.). (2016). *El establishment estadounidense y su política exterior*. UNAM.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En D. Assis Clímaco (Sel.), *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructura a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Sapir, E. (1994). *El lenguaje*. FCE.

- Sarzuri-Lima, M. y Viaña, J. (2010). Pensar una ética para la emancipación. *Revista Integra Educativa*, 3(3), 39-61. http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1997-40432010000300004&lng=es&tlng=es
- Skutnabb-Kangas, T. (2001). Los derechos humanos y la educación multilingüe desde una perspectiva ecológica. *Revista de Educación*. <https://redined.educacion.gob.es/xmlui/bitstream/handle/11162/76038/008200230395.pdf?sequence=1>
- Vázquez, H. (1982). *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte*. FCE.
- Wallerstein, I. (1974/2011). *The modern world-system: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. University of California

VI. Movimientos feministas y antiespecistas

YAZMÍN ARACELI PÉREZ HERNÁNDEZ*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.06>

Resumen

El objetivo de este capítulo es presentar al feminismo antiespecista como un movimiento que reivindica los derechos y la dignidad de dos colectivos que han sido dominados por el sistema patriarcal, androcentrista y capitalista basados en la idea de superioridad; para ello, en primera instancia se abordan los objetivos del feminismo y el antiespecismo como movimientos éticos, políticos y sociales; posteriormente, se analiza el especismo, el sexismo y el antropocentrismo como tres formas de opresión convergentes; finalmente, se identifican los puntos de intersección entre la cosificación y objetivación de las mujeres y los animales a través de la construcción del referente ausente. En las reflexiones que dan cierre a este apartado se enfatizan las similitudes entre las estructuras de dominio y de consumo, como puntos en los que se intersecan los movimientos feminista y antiespecista.

Palabras clave: *feminismo, antiespecismo, interseccionalidad.*

* Doctora en Humanidades: Ética Social. Posdoctoranda en el Instituto de Estudios Sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-7991-9990>

Presentación

Los movimientos feministas y en defensa de los animales, también denominados antiespecistas, son heterogéneos y diversos. Dentro de las diferentes perspectivas del feminismo hay enfoques teóricos que abordan la cosificación de los animales, sobre todo en la industria cárnica. Para algunas pensadoras, el consumo de carne está relacionado con la objetivación del cuerpo femenino que muchas veces es reducido a objeto sexual.

La vinculación anterior no ha sido el primer acercamiento entre ambos movimientos, la defensa de los animales ha formado parte del feminismo, desde las primeras sufragistas vegetarianas que se opusieron a la vivisección, además de que muchas de ellas formaron parte de las primeras asociaciones animalistas; pasando por el ecofeminismo que ha puesto en evidencia las opresiones compartidas entre las mujeres, la naturaleza y los animales; la ética del cuidado, una propuesta en la que se reivindica el papel de las emociones como la empatía y la compasión, como elementos importantes en la defensa ética de los animales, así como la escucha atenta ante sus necesidades.

Asimismo, este encuentro se hace posible a través del denominado “feminismo antiespecista” del cual se analizan algunos aspectos en el presente apartado, estructurado en tres partes. En principio se abordan los objetivos del feminismo y el antiespecismo que apuestan por la reivindicación de los derechos y la dignidad de dos colectivos que han sido sometidos por el sistema patriarcal, androcentrista y capitalista, seguido del análisis de tres formas de opresión y prejuicio: el especismo, el sexismo y el antropocentrismo; finalmente, se identifica la intersección entre la cosificación y objetivación de las mujeres y los animales a través de la construcción del referente ausente.

Feminismo animalista y antiespecista

El movimiento feminista se encuentra en un momento de algidez. La irrupción de una nueva oleada, que incluso puede considerarse una nueva era

dentro del propio movimiento,¹ pone de manifiesto los límites del pensamiento occidental (Zibechi, 2020), androcéntrico, antropocéntrico y especista.

Al igual que otros movimientos sociales, el feminismo ha pasado por diferentes etapas, demandas e ideales emancipatorios, resultado de la evolución de pensamientos y perspectivas, pero también de emociones de un grupo que ha sido vulnerado. En relación con los anterior Vargas (2022) menciona que:

[...] un movimiento social no se gesta de un día para otro, existe un proceso en los pensamientos y emociones de las masas, que al no ser escuchadas y continúan las injusticias que les vulneran, entonces se crea una escalada, hasta el grado tal que se genera un estallido social [p. 51].

Así el feminismo se articula como una filosofía política, pero también se trata de un movimiento ético y social que se basa en la justicia, la igualdad, la equidad y la no opresión, a la vez que busca nuevas formas de erradicar la violencia, explotación y discriminación (Guerra, 2019), no sólo hacia las mujeres, sino también, hacia otros grupos humanos y no humanos que han sido vulnerados. En este sentido, este movimiento ha mostrado su preocupación por la reivindicación de los derechos de la mujer, así como por diversas problemáticas de índole social, económico, ecológicos, de salud, entre otros, de tal forma que existe una amplia diversidad de feminismos, los cuales se suscriben en las diferentes necesidades de los pueblos, las clases sociales, las generaciones, las cosmovisiones y los contextos culturales.

Respecto a lo anterior, Puleo (2019) menciona que: “hay un feminismo liberal, un feminismo socialista, uno posmoderno, uno habermasiano... la lista es larga. ¿Por qué no un feminismo ecologista?” (p. 123). A esta propuesta, se agregaría que es necesario también un feminismo que se preocupe por el bienestar y la dignidad de los animales:

Siendo conscientes de lo que es vivir la discriminación, el maltrato, el abuso y la explotación... ¿no debería tenerse en cuenta dentro de la lucha feminista

¹ Algunas pensadoras consideran que el movimiento feminista se encuentra en su cuarta ola, la cual, se caracteriza sobre todo por el ciberactivismo.

los derechos de otras hembras y animales que sufren la explotación y muerte por parte de un sistema patriarcal y capitalista? [Jiménez, 2023, p. 31].

Algunas posturas dentro del feminismo han identificado paralelismos entre la explotación animal y de las mujeres, tejiendo vínculos y conexiones entre ambos movimientos, de tal forma que se considera que la lucha feminista es también animalista (Velasco, 2017).

A lo largo del desarrollo del movimiento feminista y durante sus distintas etapas y reivindicaciones, la defensa y protección de los animales ha formado parte de su lucha contra la opresión (Puleo, 2011). A medida que las mujeres tuvieron una participación más activa dentro de la vida pública y social, algunas sufragistas y activistas manifestaron también su oposición al maltrato y la crueldad animal y promovieron el vegetarianismo (Puleo, 2011; Pérez, 2022). De acuerdo con Puleo (2019):

La violencia y la dominación ejercida cotidianamente sobre los animales no humanos ya había sublevado a algunas de las primeras feministas (Olimpia de Gouges, Mary Wollstonecraft, Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone, Charlotte Perkins Gilman y muchas otras²). Practicaron el vegetarianismo, eran proteccionistas y participaron en campañas contra la vivisección. Algunas señalaron el trato que recibían por parte de la ciencia los animales de laboratorio y las mujeres [p. 126].

Como puede verse, la preocupación por los animales ha estado presente desde los albores del feminismo (e incluso antes de que se conformara como movimiento),³ y tiene un lugar importante dentro de éste, aunque no de

² Aunque estas son las figuras más representativas, se encuentran también Caroline Earl White, creadora del American Anti-Vivisection Society (1883), considerada como la mayor defensora de los animales de la historia de EUA. Asimismo, Lizzy Lind af Hageby feminista y defensora de los DDAA y Nina Douglas-Hamilton, duquesa de Hamilton y activista, ambas creadoras de La Sociedad de Defensa Animal y Anti-Vivisección colectivo conformado en 1906. (Jiménez, 2023).

³ De acuerdo con Donovan en el siglo XVII antes del surgimiento de la primera ola del feminismo Cavendish fue una de las primeras figuras femeninas en articular la idea de los derechos de los animales, al desafiar los postulados mecanicistas de Descartes. Al igual que ella, Finch rechazó el punto de vista cartesiano de estos seres como meras máquinas desprovistas de la capacidad de sentir (Donovan, 1990).

manera homogénea, ya que no todos los feminismos se centran o abordan esta problemática.

Más recientemente, la cuestión animal fue retomada por la teoría feminista con el surgimiento del ecofeminismo en los años 70 del siglo pasado, el cual, además, coincide con el movimiento de liberación animal. No obstante, es durante la tercera ola que se plantea responder a los cambios y desafíos de la época, tales como el reconocimiento de la individualidad, la diversidad racial y cultural de las mujeres, así como la multiplicidad de identidades de género y el derecho a la otredad, que se origina el feminismo antiespecista (Granados, 2021).

El feminismo y el antiespecismo tienen como fin la reivindicación de los derechos y la dignidad de dos colectivos que han sido dominados por el sistema patriarcal, androcentrista y capitalista que se basa en la idea de superioridad.

Las mujeres, las personas racializadas, los animales, entre otros grupos que han sido vulnerados, han sufrido la opresión del *establishment*, en el que el orden mundial beneficia a un selecto y reducido número de actores quienes: “combinan una profunda preocupación por el interés público con una ocupación rentable con las necesidades de sus grandes clientes corporativos” (Gallegos, 2016, p. 41). Este orden se encuentra estrechamente vinculado con el sistema capitalista el cual ha funcionado a costa del sostenimiento de la vida (Sarzuri-Lima y Viaña, 2009), los límites planetarios, los intereses de los grupos humanos, así como de los animales no humanos.

En la mayor parte de las sociedades, la relación con otras especies ha estado determinada por el beneficio que éstas puedan representar para los seres humanos. Esta discriminación es una de las tantas formas de dominación sobre las que se sostienen las desigualdades sociales estructurales (Oliveira, 2021).

Asimismo, Nibert (2016) afirma que la opresión y dominación de los animales, no es algo natural, ni biológico, sino que se trata de una ideología que legitima el orden social existente o deseado (Fernández, 2019). La lógica de este orden opera al concebir a los animales como medios para los fines humanos “eliminando sus subjetividades y desconsiderando sus intereses básicos en vivir, no sufrir, ser respetados y libres” (Fernández, 2019, p. 21). En este sentido, el feminismo antiespecista cuestiona el paradigma antropocén-

trico androcentrista que pone en el centro al hombre moderno (Granados, 2021) en tanto género como especie dominante.

A partir de la categoría de especie, los feminismos antiespecista y animalista analizan las relaciones entre los seres humanos y los animales, con el fin de hallar los fundamentos sobre los que se erigen la opresión y discriminación de los otros seres no humanos (Guerra, 2021). De esta forma, rechazan y se oponen al especismo, que coloca los intereses humanos por encima de los intereses de los individuos de otras especies (Singer, 2018), aun cuando se trata de cuestiones innecesarias e incluso banales como las pruebas de productos de uso cosméticos o en la industria de la moda. Por lo que proponen la construcción de nuevas relaciones interespecies que posicionen a los animales como seres sintientes con intereses propios (Guerra, 2021).

El especismo es retomado por la teoría crítica feminista y adquiere especial importancia al evidenciar cómo impacta el sexismo tanto en las mujeres como en las hembras no humanas dentro de las sociedades heteropatriarcales (Anzoátegui, 2019); además de identificar que tanto el sexismo como el patriarcado son formas de discriminación y dominación jerárquicas. En este sentido, Granados (2021) sostiene que:

Nos referimos a una conversación técnica llevada a la praxis entre dos movimientos que buscan justicia, reconocimiento y emancipación plena de los sujetos: el feminismo y el antiespecismo, esto sólo a través de la liberación plena de la mujer y los animales [p. 59].

Existe una conexión entre el patriarcado y la lógica capitalista de explotación tanto de la naturaleza y sus bienes, como de los animales. Ambos sistemas están profundamente arraigados en las sociedades e imponen modos de comportamiento, así como patrones de consumo que cosifican a los seres, humanos y no humanos. En este tenor, para algunas pensadoras feministas el sistema heteropatriarcal y el especismo, se han co-constituido (Fernández, 2019). Asimismo, algunos teóricos antiespecistas han puesto en evidencia el nexo que existe entre el sexismo y el especismo, así como en los prejuicios sobre el disfrute de derechos tanto a los animales como a las mujeres (Singer, 1999).

Especismo, sexismo y antropocentrismo

La desigualdad entre hombres y mujeres, así como la ideología de superioridad de los seres humanos sobre los demás animales, la cual han servido como punto de partida para la opresión de otros grupos humanos (Patterson, 2008).

El sistema patriarcal jerarquizante y la ideología especista, han perpetuado la idea de la subordinación de la mujer, la naturaleza y la animalidad. Esta vinculación ha hecho que tanto las mujeres como los animales sean marginados a lo largo del tiempo.

La discriminación y ausencia de consideración moral hacia los animales por razones de especie, denominada especismo,⁴ ha sido definida por Singer (1999) como: “[...] un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de las otras” (p. 22); sin embargo, va más allá y adquiere otras dimensiones, de tal manera que: “forma parte de toda una maquinaria económica, social y mental” (Torres, 2014, p. 33), que ha sido construida a lo largo del tiempo por los seres humanos. De esta forma, el especismo tiene diversas expresiones y manifestaciones, las cuales dependen del contexto, la cosmovisión, las costumbres y tradiciones, así como de los intereses humanos.

Por su parte, el sexismo es una de las formas de discriminación que el movimiento feminista ha puesto en evidencia. Aunque suele definirse como un prejuicio hacia las mujeres por razones de género o sexo, algunas feministas consideran que éste va más allá de la concepción reduccionista binaria de las identidades de género, de tal forma que, de acuerdo con Faria (2016):

En la medida en que el sexismo consiste en considerar o tratar de forma desventajosa a todos aquellos individuos que no cumplen con la propiedad de ser un hombre cisgénero, el sexismo consiste en excluir a las mujeres (o, en ri-

⁴ El término especismo (*speciesism*) fue acuñado por el psicólogo y filósofo Richard Ryder en 1970; sin embargo, se dio conocer a sobre todo a través de Peter Singer en su obra *Liberación Animal*, y también ha sido utilizado por Tom Regan, otra figura representativa del movimiento a favor de los derechos de los animales (Jiménez, 2023; Singer, 1999).

gor, a las mujeres cisgénero) de la consideración moral, (o considerarles en menor medida), pero de igual modo lo hace también con otras identidades de género, por ejemplo: las personas transgénero, intergénero y agénero, entre otras [p. 23].

Así, el sexismo y el especismo se expresan dentro de un sistema jerárquico de dominación, explotación y objetivación, en el que los cuerpos de las mujeres se cosifican para convertirse en mercancías: objetos de trabajo, reproducción y de consumo erótico (Guerra, 2019; Adams, 2016). En el caso de los animales, estos se convierten también en objetos de consumo y cifras que se ven reflejadas en los millones de especies terrestres y marinos que son sacrificadas para abastecer la creciente demanda del consumo de carne y pescado; asimismo, se utilizan un gran número en los diferentes ámbitos de la investigación y experimentación (biomédica y farmacéutica, clínica, biotecnológica militar, cosmética, entre otras) (Leyton, 2019). Además de que son asesinados para producir cuero, seda, lana y plumas que muchas veces se utilizan en la industria de la moda.

Aunado a lo anterior, el tráfico de fauna salvaje, la deforestación, urbanización y contaminación del ambiente natural, son la principal causa de extinción de la biodiversidad. Las tendencias globales sobre las cuales se apoyan la alimentación, las estructuras de producción industrial y científica representan un desafío ético y político no sólo para el movimiento de defensa animal, cuyo objetivo central es eliminar el sistema de explotación, sino también para la humanidad, que actualmente enfrenta una crisis multifactorial.

El lenguaje es otra forma de reafirmar y perpetuar constantemente actitudes sexistas y especistas, pero también antropocéntricas que ponen de manifiesto la negación de la animalidad en los seres humanos: “Habitualmente, cuando usamos la palabra “animal” nos referimos en realidad a los animales no humanos, dando a entender con ello que nosotros no somos animales, y todo el que tenga nociones elementales de biología sabe que esto es falso” (Singer, 1999, p. 24).

Cuando los seres humanos se asumen como animales, enfatizan y exaltan capacidades como el raciocinio, definiéndose a sí mismos como animales *racionales*. Por tanto, todo lo que implica la animalidad se utiliza como

insulto o de manera despectiva, además de evidenciar la separación y superioridad humana, de tal forma que: “Hemos estructurado nuestro lenguaje para evitar el reconocimiento de nuestra similitud biológica” (Adams, 2016, p. 70).

Por otra parte, el lenguaje, a través de determinadas expresiones cotidianas pone de manifiesto que el maltrato hacia los animales es una acción que se ha naturalizado y normalizado tal como sostiene Puleo (2019): “‘Nos trataron como animales’. Con esta expresión tan común se asume, inconscientemente, que este tipo de trato es adecuado si se trata de animales” (p. 102). Asimismo, equiparar a las mujeres con las hembras animales, evoca una animalidad despectiva que enfatiza el instinto; contrario a los atributos animales que se utilizan para exaltar características masculinas tales como: la astucia del zorro, o el “macho alfa”.⁵ En este sentido, Adams (2016) considera que: “El lenguaje fusiona la situación de inferioridad de las mujeres y los animales en una cultura patriarcal [...] Oprimimos a los animales asociándolos al estatus de inferioridad de las mujeres” (p. 76).

Es necesario concientizar respecto al uso de ciertos términos y adjetivos, ya que a través del lenguaje se pueden perpetuar actitudes como los micro-machismos, los cuales, a través de expresiones y acciones cotidianas sutiles casi imperceptibles, reproducen la violencia de género (Batthyány, 2022). De forma análoga, las expresiones que naturalizan y normalizan la violencia hacia los animales y que pueden pasar desapercibidas reproducen el micro-especismo (López Galera, s. f.).

Las diversas interacciones entre los seres humanos y los animales dentro de las sociedades capitalistas actuales, en las que se ha evidenciado la supremacía humana sobre el resto de las demás especies, requiere el abordaje del paradigma antropocentrista. De acuerdo con Horta (2008), el antropocentrismo “en sentido moral es la asignación de centralidad moral a la satisfacción moral de los intereses humanos” (p. 111). Esta concepción implica que el ser humano es un sujeto privilegiado entre todos los demás seres vivos “el mundo está hecho a su medida y los individuos de otras especies están en el mundo como medios accesibles para su disponibilidad” (Fernández, 2018, p. 33).

⁵ Aunque también se utilizan adjetivos denigrantes como: “gallina”, “venado”, “borrego”, “burro”, entre otros.

Esta perspectiva de organización del mundo, en un sentido horizontal, por una parte, pero también teniendo como centro soberano a la especie humana, ha construido un sistema cultural, social, político, moral y económico que oprime y explota a las otras especies y que, de acuerdo con Fernández, se corresponde con visiones como el eurocentrismo y el colonialismo (2018). Aunado a ello, la visión religiosa judeocristiana influyó en la concepción divina y de superioridad de la humanidad frente a las demás criaturas:

Y procedió Dios a crear al hombre a su imagen, a la imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: ¡Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla y dominar en los peces del mar y en las aves del cielo y toda criatura viviente que se mueve sobre la tierra! [Biblia Latinoamericana, s. f., Génesis, 9: 1-3].

Aunque esta concepción ha prevalecido, teólogos como Linzey (1996) han cuestionado esta postura antropocéntrica el lugar y el valor de los animales: “Los animales no existen para nosotros ni nos pertenecen. Existen ante todo por Dios y le pertenecen a Dios. Las patentes humanas de los animales no son nada menos que idolatría” (p. 65).

No obstante, el paradigma antropocentrista es un sistema sumamente arraigado que se ha perpetuado y normalizado a lo largo del tiempo, sobre el que se han fundamentado los parámetros para ser merecedores de consideraciones morales. En este sentido, Fernández (2018) considera que: “[...] la frontera humano/animal es una construcción social cargada de poder y es esta línea divisoria entre especies la cual marcará quiénes son receptores de consideración moral y quienes no” (p. 34).

Adams (2016) considera que el antropocentrismo responde también a un androcentrismo, al identificar que no sólo existe una opresión sobre los animales, sino que se evidencia un énfasis sobre las hembras: “Los animales hembra son doblemente explotados: tanto mientras viven como cuando están muertas” (p. 56). Asimismo, otra manifestación es la cosificación de los cuerpos femeninos y de los animales con fines publicitarios para incitar al consumo, por ejemplo, de carne y productos de origen animal. Desde esta perspectiva Guerra (2019) cuestiona: “¿Cómo es entonces que las feministas

no siempre evidenciamos este sistema de opresión de los cuerpos no humanos? ¿Cómo el especismo no es necesariamente un tema de la agenda política feminista para construir sociedades más justas?” (s. p.).

Por tanto, es preciso reconocer que el especismo encuentra su fundamento en el paradigma antropocéntrico, así como desde del poder y sometimiento del sistema patriarcal. Del mismo modo, el comportamiento especista no se produce de forma aislada, sino que es correlato de otros sistemas jerárquicos. La similitud de estas estructuras de dominio, así como de consumo, son uno de los puntos de intersección entre los movimientos feminista y antiespecista.

Interseccionalidad: mujeres, animales y referente ausente

Identificar los vínculos que existen entre las opresiones estructurales hacia los animales y las mujeres, es decir, el especismo y el patriarcado, precisa un análisis profundo de la forma en la que se enmarcan ambos sistemas. De acuerdo con Fernández (2019):

Las opresiones de género y especie están basadas en una configuración concreta del mundo de herencia eurocéntrica y colonial que se basa en concebirlo a partir de binarios, categorías opuestas en las cuales una de ellas recibe el privilegio social y el poder: cultura/naturaleza, humano/animal, hombre/mujer, razón/emoción, Occidente/Oriente, mente/cuerpo, etc. [p. 23].

Estos dualismos poseen un carácter dicotómico, jerarquizante, además de un marcado carácter de género en el que se evidencia también el antropocentrismo. Dichas características han sido identificadas también desde la teoría ecofeminista que ha mostrado cómo razón, mente, cultura, humano, son rasgos superiores que se han atribuido propiamente a la masculinidad; en tanto que naturaleza, emoción, cuerpo y animalidad se vinculan con las mujeres desde la inferioridad (Velasco, 2019). En este sentido,

[...] se entiende al hombre como el que encarna la razón, el creador de la cultura y el que representa lo propiamente humano, mientras que la mujer aparece vinculada a la naturaleza, al cuerpo y a las emociones y es vista como un ser más cercano a la animalidad [Velasco, 2019, p. 28].

Para Fernández (2019), estas opresiones estructurales van más allá de los dualismos jerarquizantes hombre/mujer, sino que de manera más específica y profunda se trata de mirar al mundo y a la realidad desde la perspectiva del hombre blanco occidental, cisgénero, heterosexual, perteneciente a la clase alta y que, además, posee un cuerpo con determinadas características establecidas por el sistema capitalista (delgado, fértil y productivo). Desde el feminismo decolonial, se advierte que se trata de la mirada de un sujeto privilegiado y dominante.

Las relaciones opresivas entre géneros en el que el sexo se considera una característica esencial no sólo del cuerpo sino que, además, determina la identidad social, ha hecho que otros movimientos como el LGBTI (lésbico, gay, bisexual, transexual e indefinida) en los que se evidencia la discriminación, violencia, machismo extremo y otras actitudes similares y vinculadas con la opresión de las mujeres, busquen reivindicar sus derechos (Ulloa, 2018). En este tenor, las luchas de diversos grupos que han sido vulnerados comparten vínculos y conexiones (Ulloa, 2018) los cuales se pueden identificar y examinar a profundidad a través de la interseccionalidad que permite entender la pluralidad de dimensiones en que estos sistemas de opresión se expresan (Fernández, 2018).

El término interseccionalidad acuñado por Crenshaw en los años 80 del siglo pasado,⁶ produjo una ruptura en las formas en las que la discriminación se manifiesta (Fernández, 2018; Jiménez, 2023) entendiendo que todas las formas de opresión social no son independientes unas de otras, sino que tienen puntos de contacto, conexiones y vínculos, es decir, se encuentran interrelacionadas:

⁶ Kimberly Crenshaw, filósofa y abogada afroamericana. Al analizar el feminismo blanco y burgués del siglo XIX, diversas mujeres se dieron cuenta que eran excluidas de la lucha feminista; al ser mujeres negras y de clase social baja enfrentaban una triple discriminación: por raza, género y clase social. Lo anterior, comenzó a tomar forma a comienzos del siglo XX hasta finales de la década de los 80, en que fue acuñado el término "interseccionalidad". (Jiménez, 2023).

[...] esta herramienta teórico-política que explica que la opresión no puede entenderse como una mera suma de factores a partir de los que se genera discriminación (raza, género o clase, en este caso) sino que estas opresiones se viven juntas, se encarnan e interrelacionan generando relaciones de poder y dominación más complejas que una simple suma de opresiones [Fernández, 2018, p. 45].

En relación con lo anterior, luchar por los derechos de las mujeres precisa tener en cuenta una multiplicidad de discriminaciones raciales, étnicas, religiosas, de nivel adquisitivo u orientación sexual diferente; pero, además, para algunas pensadoras, el movimiento feminista no sólo debe ser interseccional y tomar en cuenta la multitud de realidades humanas para ser efectivo, sino que otros movimientos como el antiespecismo deben tener cabida en esta lucha (Guerra, 2019; Jiménez, 2023).

El antiespecismo como movimiento social, ético y político apuesta por dejar de justificar el trato favorable y prioritario de los intereses humanos en menoscabo de los intereses y la dignidad de la vida de los animales; en este sentido, se le ha definido como:

[...] el conjunto de resistencias en oposición al sistema de dominación especista, que deriva en una serie de teorías y prácticas basadas en la idea de que los animales no humanos merecen ser respetados, no ser considerados medios ni propiedades y que tienen derecho a ser libres; es decir, que el especismo es una opresión injusta que debe ser rechazada [Fernández, 2018, p. 40].

El debate en torno al trato ético y respetuoso hacia los animales se ha enriquecido por diferentes perspectivas teóricas, pero también por las múltiples organizaciones mundiales y el activismo comprometido con esta causa, han impulsado iniciativas para generar cambios que se ven reflejados en algunas consideraciones dentro de las legislaciones de algunos países en los cuales se ha penalizado el maltrato animal; del mismo modo, la experimentación debe llevarse a cabo bajo determinadas condiciones que generen el menor sufrimiento posible.

Asimismo, las granjas industriales están obligadas a cumplir con condiciones mínimas de bienestar, como proporcionar alimento, agua y libertad

de movimiento. En lo que respecta a los animales de compañía, países como España han articulado una iniciativa de ley, en la que, entre otras cuestiones, queden establecidas determinadas obligaciones para las personas que pretendan asumir la responsabilidad en torno al cuidado de perros y gatos.⁷ Aunque estas acciones representan avances significativos para el movimiento antiespecista, pero se hace frente a una realidad donde las cifras de la explotación animal en los diferentes ámbitos humanos resultan alarmantes. Al respecto Nussbaum (2023), considera que: “Nuestra propia implicación en una o más de estas prácticas lesivas para los animales debería inducir a toda persona con un mínimo de conciencia a reflexionar sobre qué podemos hacer para cambiar esta situación” (p. 11).

Entre las actividades humanas que impactan considerablemente vida de los animales y del planeta, la ganadería industrial y la cría intensiva para abastecer la creciente demanda del consumo de carne y de alimentos de origen animal representa un desafío de múltiples dimensiones: ético, ambiental y planetario.

Por una parte, la ganadería intensiva contribuye a la deforestación para monocultivos y con ello a la pérdida de biodiversidad, así como a la contaminación y uso de grandes cantidades de agua para la producción de carne. Por otro lado, esta actividad es responsable de la emisión de un porcentaje considerable de gases de efecto invernadero que dan como resultado el calentamiento global y la crisis climática (Tafalla, 2022). Aunado a esto, están las implicaciones éticas en torno a las técnicas que emplea la industria cárnica para la cría masiva de animales, desde su nacimiento hasta que son sacrificados: confinamiento, estabulación, estrés, privación de sus comportamientos naturales, entre otros (Joy, 2013; Singer, 1999).

⁷ En el año 2021, España presentó un anteproyecto de Ley para la Protección y Derechos de los Animales. Este documento está integrado por 24 prohibiciones generales como el uso de fauna salvaje en los circos, el sacrificio de ningún animal de compañía, cualquier tipo de maltrato o agresión física, el abandono, prácticas de mutilación o modificación corporal, emplearlos para el consumo humano, la comercialización y venta, entre otras. Además de las anteriores se pretende crear un registro de personas inhabilitadas para la tenencia de animales. Dicha iniciativa se encuentra disponible en <https://www.mdsocialesa2030.gob.es/portal/buscador.htm;jsessionid=m3P4BCRRuAUN6RpBhTb6QrLWpVyFiLburhG0IXAD-qIKqx9x5Rfm9!-1298374344?textoConsulta=proteccion+animal>

La ética feminista plantea que la explotación y el consumo, tanto de los animales como de los cuerpos de las mujeres, tienen origen en las mismas estructuras de poder (Jiménez, 2023). En este tenor, Adams (2016) considera que el consumo de carne y la violencia, así como la cosificación de las mujeres son actos que se interconectan, a partir de la construcción del referente ausente.

A través del referente ausente se invisibiliza al animal, su identidad, sus capacidades, dejan de existir como individuos y se convierten en trozos de carne. Dejan de ser un *alguien* con intereses propios para convertirse en un *algo*:

Los animales, tanto su nombre como su cuerpo, son convertidos en ausentes *como animales* para existir como carne. Las vidas de los animales preceden y posibilitan la existencia de la carne. Si los animales están vivos no pueden ser carne. Así, un cuerpo muerto reemplaza al animal vivo. Sin los animales no habría consumo de carne y, sin embargo, están ausentes del acto de comer carne porque han sido transformados en comida [Adams, 2016, p. 50].

Adams (2016) identifica tres formas en las cuales se reproduce esta estructura. La primera ocurre de forma literal, es decir, los animales están ausentes en cada plato con carne: “Detrás de cada comida con carne hay una ausencia: la muerte del animal, cuyo lugar toma la carne.” (p. 13). La segunda, tiene que ver con el cómo se les nombra cuando se convierten en comida; por ejemplo, el pez se convierte en pescado, o la cría de la vaca en ternera. Finalmente, los animales se convierten en metáforas para describir experiencias de cosificación o violencia de la gente, particularmente las mujeres:

Un ejemplo de esto se da cuando las víctimas de violación o las mujeres maltratadas dicen, “me sentí como un trozo de carne”. En este ejemplo, el significado de carne no se refiere a sí mismo sino a como se sintió una mujer victimizada por la violencia machista [Adams, 2016, p. 50].

En relación con lo anterior, la objetivación y sexualización de las mujeres en la industria pornográfica y en las plataformas de contenido para

adultos, es otra forma de consumo en la que se les concibe como, “un recurso disponible para su disfrute, cosificadas para el sexo, la reproducción o la pornografía, anulándolas como personas y seres con ideas propias” (Jiménez, 2023, p. 30). En este último aspecto, cabría mencionar que esta cosificación y objetivación sexual también la reproducen algunas mujeres con los hombres, al buscar satisfacer fantasías y deseos sexuales a través de ciertos espectáculos. Por otra parte, la imagen femenina semidesnuda es acompañada por la imagen masculina atlética con el mínimo de prendas en los desfiles de ropa interior realizados por hombres, en las revistas, catálogos y promocionales.

El consumo de carne, así como la cosificación de los cuerpos de las mujeres forman parte de la construcción social de la realidad que han creado las instituciones y las personas que las representan. Se trata de un sistema sumamente arraigado en el cual los medios de comunicación, la mercadotecnia y la publicidad desempeñan un papel crucial al actuar como un canal directo para los consumidores (Joy, 2013). En este tenor, la industria de la publicidad que actualmente se encuentra en su mayor apogeo, ha comenzado a incidir en la psicología y en la toma de decisiones de las personas, a través de técnicas de persuasión que influyen en las conductas y actitudes de los consumidores (Williams, 2021). Es tal el impacto de estas estrategias que: “ni la naturaleza ni la costumbre nos han preparado para reconocer —ni mucho menos resistir— este nuevo sistema de fuerzas persuasivas que hoy pesa tan profundamente sobre nuestra atención, nuestra conducta y nuestra vida” (Williams, 2021, p. 47).

La finalidad de esta persuasión consumista es enmascarar la realidad que conllevan los procesos de producción y todo lo que hay detrás de los “artículos de consumo”, es decir, generar un distanciamiento emocional, todo ello contribuye a perpetuar los diversos referentes ausentes. En el caso de los animales:

La función del referente ausente es mantener nuestra “carne” separada de cualquier idea de que ella o él fuese una vez un animal, es mantener el “¡muuu, muuu!”, el “co, co, co”, o el ¡beee!” lejos de la carne, evitar que *algo* sea visto como el alguien que fue una vez [Adams, 2016, p. 13].

Los puntos de intersección entre los movimientos feminista y antiespecista, ha llevado a diversas mujeres del movimiento ha empatizar y tender puentes para luchar en contra de la explotación que sufren, sobre todo las hembras animales en la industria cárnica al ser consideradas como meras máquinas productoras de carne, leche, huevo. Así, para algunas feministas rechazar el especismo implica una serie de actos en los que se evite causar daño a los demás animales, entre otras cuestiones como una forma de resistencia al sistema de opresión y de ejercer la capacidad de elección.

Finalmente, a través de la interseccionalidad, los movimientos feminista y animalista convergen en la similitud de las estructuras hegemónicas opresivas de explotación y consumo, en el que la cosificación de los cuerpos de las mujeres, así como de las hembras animales, es resultado de la creciente industrialización alimenticia y del entretenimiento enfocado a satisfacer el placer.

Reflexiones

A lo largo de este capítulo se ha visto cómo los movimientos feministas y antiespecistas tienen puntos de contacto. Ambos buscan reivindicar los derechos y la dignidad de dos colectivos oprimidos por el sistema patriarcal, androantropocéntrico y capitalista, por lo que no sólo comparten vínculos, sino que se aportan recíprocamente como agentes de cambio ético tanto en lo político como en lo social.

El especismo tiene como fundamento el antropocentrismo y el sistema patriarcal, los cuales se basan en la idea de superioridad. Asimismo, la opresión de los animales y su explotación no se produce de forma aislada, sino que es correlato de otros sistemas jerárquicos. Las similitudes entre las estructuras dicotómicas de dominio, así como de consumo, son puntos en los que se intersecan los movimientos feminista y antiespecista.

Dentro de las diversas formas en que se expresa el especismo, el lenguaje es otra manera de reafirmar la ideología antropocéntrica a través de la negación de la animalidad y la exaltación de la superioridad humana, que se fundamentan en la tradición filosófica y judeocristiana de occidente. Asimismo,

mo, el lenguaje cosifica a los animales y ha naturalizado el maltrato y la violencia hacia éstos

Por otra parte, desde la ética feminista se plantea que la explotación y el consumo, tanto de los animales como de los cuerpos de las mujeres, comparten las mismas estructuras de poder; de esta forma, el consumo de carne y la cosificación de las mujeres se interconectan a partir de la construcción del referente ausente. Del mismo modo, estas estructuras forman parte del constructo social de la realidad que ha sido creado por las instituciones y las personas que las representan.

La interseccionalidad ha permitido identificar y analizar a profundidad los vínculos entre sistemas opresivos por razón de sexo, raza, etnia, clase social e ir más allá de estas realidades y colectivos para incluir también la pertenencia a otra especie. De esta forma, los movimientos feminista y animalista se encuentran a través de la similitud de sus estructuras opresivas jerarquizantes. La cosificación de los cuerpos femeninos y la explotación de las hembras animales en la industria cárnica dentro de la cual, concebidas como máquinas productoras, ha hecho que diversas feministas busquen construir puentes para luchar en contra de la explotación y violencia hacia seres que no pueden emanciparse por sí mismos.

Referencias

- Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne: una teoría crítica feminista vegetariana*. Ochodoscuatro.
- Anzoátegui, M. (2019). Desplazamiento de los discursos hegemónicos en la teoría feminista: El feminismo ecológico y animalista como nuevas perspectivas. *Nomadías*, (27), 33-50. <https://nomadias.uchile.cl/index.php/NO/article/view/54360>
- Batthyány, K. (2022). *Los micromachismos son conductas que se naturalizan y todavía se aceptan socialmente*. CLACSO. <https://www.clacso.org/los-micromachismos-son-conductas-que-se-naturalizan-y-todavia-se-aceptan-socialmente/>
- Donovan, J. (1990). Animal rights and feminist theory. *Signs*, 2(15), 350-375. <http://www.jstor.org/stable/3174490>
- Faria, C. (2016). Lo personal es político: feminismo y antiespecismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, (2), 18-38. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/109>
- Fernández, L. (2018). *Hacia mundos más animales: una crítica al binarismo ontológico desde los cuerpos no humanos*. Ochodoscuatro.

- . (2019). Feminismos y liberación animal: Alianzas para la justicia social e interespecie. *Tabula Rasa*, (32), 17-37. <https://www.redalyc.org/journal/396/39661317002/html/>
- Gallegos Olvera, J. (2016). El *establishment* estadounidense: aproximaciones y revisiones. En J. L. Orozco Alcántar y J. Gallegos Olvera (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 39-56). UNAM. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Granados, J. (2021). De lo que hablamos cuando hablamos de feminismo antiespecista. *Animales y Sociedad*, (5) 55-60. <https://www.yumpu.com/es/document/view/65950028/animales-y-sociedad-5>
- Guerra Marroquín, L. P. (2019). *El feminismo antiespecista nos viene a incomodar*. https://www.academia.edu/40079637/EL_FEMINISMO_ANTIESPECISTA_NOS_VIENE_A_INCOMODAR
- Jiménez, L. (2023). Antiespecismo y feminismo: luchas que convergen y se enlazan. *Vegetus: revista de la Unión Vegetariana Europea*, (46), 28-31. <https://www.unionvegetariana.org>
- Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: una introducción al carnismo*. Plaza y Valdés.
- Leyton, F. (2019). *Los animales en la bioética: tensión en las fronteras del antropocentrismo*. Herder.
- López Galera, A. (s. f.). *El especismo en la informática. ¡Derechos de los animales ya!* <https://derechosanimalesya.org/el-especismo-en-la-informatica/>
- Nibert, D. (2016). Origins of oppression, speciesist ideology, and the mass media. En N. Amilton, M. Cole y C. Freeman (Eds.), *Critical animal and media studies: Communication for nonhuman animal advocacy* (pp. 74-88). Routledge.
- Nussbaum, M. (2023). *Justicia para los animales: una responsabilidad colectiva*. Paidós.
- Oliveira, F. (2021). Especismo estructural: los animales no humanos como un grupo oprimido. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, (2), 180-193. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/48>
- Patterson, C. (2008). ¿Por qué maltratamos tanto a los animales?: *Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazi*. Milenio.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Cátedra.
- . (2019). Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: Principales corrientes de un pensamiento poco conocido. En C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista, 3: De los debates sobre el género al multiculturalismo* (pp. 121-152). Biblioteca Nueva.
- Sarzuri-Lima, M. y Viaña, J. (2009). Pensar una ética para la emancipación. *Integra Educativa*, 3(3), 39-61. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v3n3/n03a04.pdf>
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Trotta.
- Tafalla, M. (2022). *Filosofía ante la crisis ecológica: una propuesta de convivencia con las demás especies: decrecimiento, veganismo y rewilding*. Plaza y Valdés.
- Torres, B. (2014). *Por encima de su cadáver: la economía política de los derechos animales*. Ochodoscuatro.

- Ulloa, C. (2018). Dignidad humana y políticas públicas en México: De la indignación a la resistencia LGBTI. En PISOR, *Movimiento social, resistencias y universidad: sobre la incidencia social del conocimiento* (pp. 195-228). Gedisa.
- Vargas, H. (2022). Universidad, ética y movimientos sociales: Catalizadores hacia la soberanía alimentaria. En H. Vargas y L. Salvador (coords.), *Movimientos sociales: una visión ética universitaria* (pp. 50-64). Dykinson. <https://www.dykinson.com/libros/movimientos-sociales-una-vision-etica-universitaria/9788411226202/>
- Velasco, A. (2017). *La ética animal: ¿Una cuestión feminista?* Cátedra.
- . (2019). ¿Quiénes son los sujetos dignos de consideración moral?: Una aproximación al debate entre el holismo ecológico y el atomismo moral animalista en la filosofía ecofeminista. *Ecología Política*, 58, 27-33. <https://www.ecologiapolitica.info/quienes-son-los-sujetos-dignos-de-consideracion-moral-una-aproximacion-al-debate-entre-el-holismo-ecologico-y-el-atomismo-moral-animalista-en-la-filosofia-ecofeminista/>
- Williams, J. (2021). *Clics contra la humanidad: libertad y resistencia en la era de la distracción*. Gatopardo.
- Zibechi, R. (2020, mayo-octubre). El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo. *Bajo el Volcán*, (2), 19-38. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1909>

VII. Transformación de la educación superior, desde la emancipación inclusiva

LETICIA VILLAMAR LÓPEZ*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.07>

Resumen

El propósito de este capítulo es analizar la importancia de que la educación superior recurra a entornos inclusivos, a través de la educación emancipadora, para poder hacer frente a transformaciones sociales actuales. Lo anterior se estudia mediante tres apartados: en el primero se abordan cambios necesarios en el ámbito universitario evidenciados por crisis económicas, ambientales y de salud; en un segundo momento se habla de la emancipación y su relación con la educación superior, con la finalidad de construir un aprendizaje que trascienda la individualidad e incluya la diversidad de formas de entender el mundo. El tercer subtema se centra en estudiar los elementos que pueden posibilitar un sentido emancipador inclusivo. Finalmente, se remarca la importancia de reconocer, en el ámbito universitario, distintas maneras de explicarse la realidad y de crear puentes de comunicación propicios para el intercambio de ideas y la creación conjunta de conocimientos.

Palabras clave: *educación superior, emancipación, inclusión, diversidad, comunidad.*

* Doctora en Humanidades: Ética Social. Investigadora posdoctoranda del Programa del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) en el Instituto de Estudios Sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6210-5850>

Presentación

En la época actual se vive una constante incertidumbre, problemas ambientales derivados de la explotación de la naturaleza y dificultades sociales como la violencia y la inseguridad. Ante este contexto, la educación se ha identificado como un elemento clave para hacer frente a las adversidades; sin embargo, para que pueda cumplir con ese cometido es necesario que transforme sus contenidos y procesos, acordes con las exigencias de cada tiempo.

Por lo anterior, la educación superior requiere sustituir paradigmas viejos e implementar nuevas prácticas centradas en reconstruir la forma de relacionarse con los otros, porque hoy se apela a la unión humana para crear soluciones que reviertan la devastación del planeta, además, se precisa considerar a grupos que permanecieron excluidos por ser diferentes a la población mayoritaria. Asimismo, es importante formar profesionales con sentido crítico, cuyo ejercicio actúe en favor de la sociedad.

Por lo tanto, en el presente texto se recurre a la idea de la educación emancipadora como una alternativa para lograr entornos educativos inclusivos, en los que participen todos los actores educativos, los cuales involucren a la sociedad y atiendan los problemas recientes. El punto de partida es el estudio de la nueva forma de enseñanza universitaria, derivada de la pandemia mundial, desde el enfoque de Marina Garcés en torno a la emancipación.

El texto inicia con el análisis de un escenario educativo de cambios, aunado a las propuestas de organismos internacionales; posteriormente se aborda la concepción sobre educación emancipadora y su relación con diversidad cultural; en seguida se estudian los elementos que pueden ayudar a formar profesionales con enfoque emancipativo desde la inclusión. Por último se incluyen algunas reflexiones finales.

Un escenario educativo de cambios

Actualmente las circunstancias que rodean a la humanidad se caracterizan por una serie de modificaciones en diversos ámbitos: social, económico,

cultural, sanitario, ambiental y educativo, entre otros. Es una época en la cual las circunstancias tradicionales requieren una transformación, por ejemplo, la explotación de los recursos naturales ha originado el exterminio de distintos hábitats y cambios en los ecosistemas; economías mundiales han mostrado pérdidas; aunado a ello, un acontecimiento reciente que ha marcado la urgencia de nuevas formas de organización es la pandemia por SARS-COV-2, pues el aislamiento mundial detuvo la cotidianidad y surgieron soluciones emergentes para continuar con cierta normalidad.

La pandemia es un acontecimiento que repercutió en los países ricos y en los pobres, porque:

todas las naciones del mundo se ven amenazadas por el avance de una pandemia (Covid-19), con un potencial temible para destruir vidas, detener los procesos económicos y colapsar los servicios sanitarios, evidenciando que más allá de sus avances y capacidades las civilizaciones humanas siguen siendo frágiles [Arbeláez y Villasmil, 2020, p. 498].

Ante este acontecimiento desafortunado la vía es reflexionar sobre sus prácticas, ya que éstas no evitaron el aislamiento, ni hicieron posible retomar la convivencia. Los seres humanos mostraron su debilidad ante la pandemia mundial; aunque no impactó de la misma forma, ni con los mismos efectos en todos los grupos de personas, sí obligó a un cambio global en las actividades usuales. Esta experiencia:

se ha cristalizado precisamente como una situación que desenmascara, de forma abrupta e inesperada, como si se tratase de un giro dramático y novelesco, la imagen que las sociedades actuales tienen de sí mismas como colectivos autárquicos y poderosos; así como también, a título más personal, el virus ha revelado la propia fragilidad del individuo como animal humano biológico, caduco, enfermizo, frágil y necesitado [Otero, 2022, p. 3].

La postura humana de superioridad ha ocasionado acciones de explotación de otras personas y de la naturaleza; es un modo de vida que debe reemplazarse por uno diferente, en el cual el otro sea respetado y se viva con maneras menos aniquilantes, con el objetivo de lograr que generaciones

venideras puedan contar con los elementos suficientes para tener una vida de calidad.

Por ello, de acuerdo con Arbeláez y Villasmil (2020), es necesario crear otra organización social que incluya los contextos actuales, relacionados con nuevas exigencias y escenarios novedosos, para atender las situaciones urgentes y presentes en la sociedad. En esta época hay situaciones inimaginables en otro tiempo, aunque hay mucha información y varios medios tecnológicos que ayudan a su difusión, no se ha logrado acabar con problemas previos, como la desigualdad, la injusticia y la pobreza, además, ya se le han sumado otros, surgidos de aspectos recientes de los cuales se hace uso, básicamente los derivados de la tecnología, entre ellos: dificultades en torno a la privacidad, adicción, estafas, robos, usurpación de identidad y violencia.

La educación es un camino que se ve idóneo para resolver esos problemas, pero no enfocada sólo en la instrucción, sino en la posibilidad de hacer transformaciones a partir de los aprendizajes adquiridos dentro del espacio universitario y trascenderlos, es decir:

es aquella que tiene como horizonte hacer posible que cada uno pueda ser capaz de pensar por sí mismo, junto a otros, los problemas de su propio tiempo [...] entender la educación como una forma de artesanía es reencontrar la raíz común del pensar y del hacer, de la contemplación y la experimentación, del discurso y la práctica [Garcés, 2020, pp. 25-26].

Así, lo indispensable es que en las instituciones universitarias se fomente la reflexión y la acción, que los conocimientos allí gestados le permitan al estudiante tener bases para poder solucionar las dificultades a las cuales se enfrenta en su entorno.

De acuerdo con Garcés (2021), la educación es necesaria porque “como humanidad, no hay ningún aprendizaje que podamos dar por hecho. No hay asignaturas ni materias superadas o convalidables de una vez por todas. Educar es aprender a vivir juntos y aprender juntos a vivir” (p. 1). Esto denota la necesidad humana que se tiene para construir el aprendizaje, así como lo cambiante de este, por los descubrimientos novedosos en cuanto a temáticas o por formas nuevas de acercarse a él. De ahí la exigencia de que en la educación se retomen temáticas actuales que ayuden a las nuevas sociedades a

aprender a vivir juntos, en pro de la formación de nuevos conocimientos para entender el mundo y mejorar las condiciones de vida.

La educación es un elemento clave, en tanto que puede cambiar la dirección de vida de las personas, pues existen elementos del espacio educativo que marcan la existencia, por ejemplo, algún docente, directivo o compañero, una temática o un libro pueden contribuir a que un alumno dirija sus proyectos (Garcés, 2021), porque en los espacios universitarios se reúnen distintas personas que a través de sus conocimientos y de sus experiencias apoyan a los jóvenes a la consecución de sus objetivos, a descubrir sus intereses y con las herramientas adecuadas pueden impulsarlos para que sigan explorando cómo encontrar explicaciones de aquello por lo cual tienen curiosidad. Asimismo, es importante implementar espacios dedicados a la creatividad, a la posibilidad de compartir experiencias y a fomentar el intercambio de ideas, para generar grupos interesados por la comunidad, desde su individualidad.

Garcés dice que:

La pedagogía y la política educativa históricamente se han centrado más en planificar, fundar y programar que en escuchar los contratiempos. Actualmente seguimos atrapados en esta pulsión planificadora, lo cual es evidente en nuestra sociedad, en la que el debate pedagógico se traduce en una proliferación ingente de documentos y de planes estratégicos, informes y legislaciones [2021, p. 9].

Además de la planificación se requiere implementar la idea de que las acciones del presente repercuten en el futuro, en la sociedad y en la población estudiantil que se encuentre en ella; así como cimentar alternativas que mejoren las condiciones de vida, las relaciones con los otros y con el mundo, porque mediante la conciencia de que a cada paso construyen una forma de vivir, es como pueden entender la interdependencia, pues su existencia es gracias a su relación con otros seres vivos (Sobreville, 2008).

A pesar de que la educación se ha adoptado como un medio proclive a disminuir las brechas económicas, esto no se ha cumplido, porque “ante la desigualdad creciente y la precarización generalizada de muchas vidas, no promete mejoras, sino que atenúa el empeoramiento de las condiciones de

vida. No vehicula la transformación, sino que contiene la degradación” (Garcés y Herrera, 2022, p. 40). Esta situación es más evidente en la educación a distancia, en la cual es indispensable contar con un dispositivo electrónico, así como una conexión a internet, ya que sin esos elementos no se puede tener acceso a las clases, con esto las desigualdades se incrementan, porque quienes no cuentan con dichas herramientas quedan rezagados; sin embargo, los que sí las tienen no siempre aprovechan sus posibilidades, porque algunos alumnos no están centrados en la reunión virtual, sino que se distraen haciendo otras actividades y recurren al apagado de la cámara.

Con el uso recurrente de internet, en los espacios universitarios se ha modificado la forma de transmitir el conocimiento y han sobresalido algunas diferencias, por ejemplo, se nota un cambio en comparación con estudiantes de generaciones pasadas que recurrían a otros métodos para obtener la información, acudían a lugares físicos para la búsqueda de datos, bibliotecas y libros eran la fuente directa; en contraposición, ahora basta con el tecleo de frases para hallar un cúmulo de referencias que hablan del tema seleccionado. Esta modificación en el acercamiento a los datos fomenta la rapidez, pues en la red se aloja infinidad de documentos; no obstante “la abundancia de información produce escasez de atención” (Williams, 2021, p. 147).

Con respecto a lo anterior, en una entrevista, Marina Garcés hace énfasis en que para construir el conocimiento es necesario aprender a pensar por sí, lo cual no equivale a tener mucha información, pero el problema estriba en que culturalmente se concibe a la acumulación de datos como equivalente a saber (Santodomingo, 2020, s. p.). En la época tecnológica los dispositivos electrónicos contienen un historial de búsquedas, números telefónicos, libros, fotos, investigaciones, noticias, entre otros aspectos. Esta situación provoca que las personas no practiquen un ejercicio mental para recordar eventos o situaciones puntuales, porque pueden recurrir a la búsqueda en la red o en sus bases de datos.

Lo anterior es puntualizado por Salvador (2022), quien habla de la falta de pensamiento derivado de la digitalización; al respecto, el autor dice:

los usos de los teléfonos inteligentes han pasado a conformar parte de la personalidad y constituye una extensión, no sólo manual, sino de expresión básica

e interacción social, que pudiendo enriquecer el diálogo, la comunicación, el lenguaje, la cultura, limita sensible y ostensiblemente las capacidades del pensamiento de usuarios. No se puede afirmar que, a más tecnología digital, información y transmisión, mayores niveles cognitivos, culturales y educativos [p. 522].

Esta circunstancia se debe a la excesiva cantidad de información en la red, sólo basta con hacer una búsqueda en el navegador para obtener distintas páginas que hablen de un tema elegido, ya no se realiza un esfuerzo de lectura, análisis y comparación por parte del usuario, la opción que queda es copiar y pegar o imprimir el resultado de la búsqueda, porque los individuos han dejado de ejercitar la realización de algunas cosas por sí mismos y delegaron esa habilidad en los dispositivos inteligentes.

Con ello no se pretende decir que la tecnología es una herramienta en contra de la humanidad: ha hecho posible algunas cuestiones que favorecen el día a día, por ejemplo, la comunicación rápida desde distintas partes del mundo, la optimización de tiempos en algunas actividades, entre otras, pero sí se hace énfasis en las deficiencias humanas que se han generado por su uso desmedido.

Es así como en el aspecto tecnológico ha surgido lo que Williams (2021) denomina “economía de la atención, un entorno en el que los productos y servicios digitales compiten sin descanso para captar y explotar la atención del consumidor” (p. 52); dicha atención provoca que las personas permanezcan más tiempo en una página, pues las sugerencias de exploración acaparan las mentes. Lo anterior ha repercutido también en el ámbito educativo, porque, aunque los docentes han desempeñado distintos roles y se han adaptado a diversas maneras de impartir una clase, es ineludible que en esta época guíen a los alumnos en las búsquedas, a través de la recomendación de páginas enfocadas en ámbitos académicos, que tengan rigurosidad de investigación, pues hay muchas fuentes de información, pero no todas son fiables u objetivas. En ese transitar los alumnos pueden aprender a hacer una selección adecuada para acercarse a la información y formar su propio conocimiento.

Con la utilización de distintos recursos informáticos, cada vez hay mayor cantidad de datos en menor tiempo, se ha conducido a la importancia

del uso de las imágenes, por ello es necesario crear estrategias que capturen la atención de los usuarios; para lograrlo, de acuerdo con García (2018), la estimulación es indispensable para el cerebro, porque sólo así puede procesar la información, por ello hace referencia a elementos indispensables a tomar en cuenta para lograr contenidos digitales óptimos, entre ellos está implícita la capacidad de atraer la atención, la transferencia de sentimientos, la originalidad y recurrir a algo inesperado. Cuando los aspectos anteriores se conjugan inducen sensaciones en las personas, pero si se conducen de una manera positiva se pueden provocar acciones con la finalidad de mejorar las condiciones de vida, por ejemplo, los movimientos que buscan el reconocimiento de sus culturas, organización en pro del ambiente o, incluso, grupos que muestran injusticias y luchan por revertirlas.

La diversidad de plataformas y de páginas electrónicas han ocasionado que los discentes se interesen por clases menos tradicionales, y en su aprendizaje incluyan vídeos, imágenes, voz, animaciones, y ello obliga a que los docentes tengan que recurrir a la actualización constante y es esencial la alfabetización tecnológica, pues de lo contrario, los alumnos mostrarán menos interés en la sesión. En esta época se tiene que recurrir a métodos educativos más dinámicos, que incluyan la creatividad del alumno y el uso constante de los materiales tecnológicos.

Al respecto Garcés critica que durante la pandemia se forjó una dependencia hacia las tecnologías digitales, porque fue la única herramienta mediante la cual se recuperó la cotidianidad, pues ayudó a preservar distintos ámbitos: el educativo, el laboral y hasta el de subsistencia, con la compra de alimentos mediante aplicaciones. Con ello la tecnología ocupó un lugar central y la educación se enfrentó a problemas que impedían la conexión; así como la necesidad de distintas habilidades que permitieran usarlas, lo que se requiere ahora es dejar de posicionarlas como un aspecto central y limitarse a concebirlas como medio (Garcés *et al.*, 2022).

Las situaciones anteriores invitan a hacer una pausa en cómo se vive y unir esfuerzos para redirigir el rumbo de la vida y mejorar las condiciones actuales, ello con la finalidad de dar pauta para que las generaciones venideras puedan gozar de un estilo de vida digno. Desde estas circunstancias, la educación superior se asume como un espacio desde el cual se pueden ge-

nerar los cambios oportunos para formar profesionales capaces de enfrentar escenarios desfavorables.

Diversos organismos internacionales han remarcado la exigencia de transformar el entorno, por ejemplo, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) promueve un desarrollo sostenible mediante diecisiete objetivos para lograr un mundo más justo (2015). En el aspecto educativo la Unesco (2022) hace hincapié en la necesidad de crear una educación que incluya a todos, para propiciar sociedades equitativas, pero desde el implemento de otras formas de educar, basadas en la escucha del otro y en la renovación de métodos de aprendizaje.

No sólo es necesario modificar la relación tradicional de los actores educativos, sino un cambio interno en cuanto a la forma de construir los conocimientos, porque “se hace impostergable, en nuestra época, reconstruir la integralidad del conocimiento, inventar nuevas maneras de organizarlo, nuevas visiones y actitudes. Es posible enseñar esto, es posible construir dispositivos de formación para comprender la complejidad empezando por nosotros mismos” (Carrizo, 2004, p. 63). Para lograr lo anterior, es oportuno darles espacio a diversas formas de hacer conocimiento, no sólo aquellas regidas por el enfoque científico, pues este se ha enfocado en dividir, porque recurre a la disciplinabilidad, y con ello no se pueden abarcar los acontecimientos como un todo, en tanto proceso o sistema interdependiente, sino escindidos por cuanto se abordan o estudian en sus partes, por lo tanto, parcialmente.

Se requiere partir desde otra postura educativa, no limitada por la disciplinabilidad, se debe recurrir a “una profunda reforma que pueda permitir un conocimiento pertinente y no un conocimiento mutilado, que permita desarrollar un pensamiento sobre la realidad humana y el mundo, y no únicamente pedazos de pensamiento” (Carrizo, 2004, p. 64). Esa tradicional división ha llevado a una super especialización en la cual se tiene más conocimiento de una porción, pero no se ha fomentado la relación entre las distintas disciplinas, lo cual impide un intercambio entre ellas y una co-construcción del aprendizaje. En esta época en la universidad ya no tiene lugar esta postura, porque cada vez se hace más énfasis en el intercambio desde distintas ramas de saber, para que entre ellas surjan conocimientos que ayuden

a solucionar los problemas actuales, sobre todo, los que se refieren al deterioro ambiental y social (Carrizo, 2004).

La transformación requerida denota la necesidad de que los individuos unan esfuerzos para cambiar las situaciones que no sólo afectan a un sector de la población, sino a todo el mundo, aunque los estragos son mayores para los grupos más vulnerables. Precisamente la voz de estos es la que ha propiciado cambios, pues han logrado su reconocimiento en ámbitos como la política y la educación, además han mostrado que sus cosmovisiones tienen implícita una riqueza cultural (Dávalos, 2005).

Dado el escenario planteado, es preciso ayudar a la creación de alternativas que se enfoquen en lograr la participación del individuo dentro de su entorno; por ello, se alude a la emancipación dentro de la universidad, la cual es puntualizada en el siguiente apartado.

La educación superior emancipadora y su relación con la diversidad

Es oportuna una puntualización importante, no “es lo mismo entender la emancipación como un estado de autosuficiencia del sujeto, que entender la emancipación como un proceso siempre en disputa respecto a las condiciones de dominación de cada tiempo” (Garcés, 2020, p. 25). Por lo tanto, la primera definición es la sostenida a lo largo del texto, cuando se la relaciona con educación profesional, pues es pertinente contar con egresados capaces de actuar en el medio en el que viven. Si bien en algunas circunstancias es necesario transformar los aspectos de dominación, es mejor hacerlo desde una postura fundamentada, con el objetivo de cambiar las condiciones desfavorables y no sólo estar en contra de la autoridad, porque se requiere acción.

Por lo anteriormente expresado, se puede definir a la educación emancipadora como: “aquella que tiene como condición que cualquier aprendizaje implique aprender a pensar por uno mismo y con otros” (Garcés, 2020, p. 25). Forjar el propio pensamiento es indispensable para ser capaces de hacer transformaciones desde cada persona, para que paulatinamente se junten esfuerzos para no sólo hacer cambios a favor de la individualidad,

sino para mejorar las condiciones sociales poco propicias para la realización de los individuos.

Por lo tanto, “la educación no puede ser reducida a un servicio ni a un producto. Es una práctica colectiva de implicación y de transformación de los espacios (urbanos, sociales, culturales, mentales...) en los que vivimos” (Garcés, 2013, p. 87). La formación impartida en las universidades debe servir para lograr mejores condiciones de vida, no sólo depende de lo que se enseña, pero sí puede ser un aspecto básico para mover conciencias y a través de distintas temáticas actuales forjar en los discentes la transformación social, más allá de un ingreso económico.

Por lo tanto, es necesario recurrir a otras prácticas educativas más enfocadas en el alumno y en su entorno; se requiere lo que Garcés (2021) considera como emancipación, la cual “no consiste en encontrar el camino del éxito, es decir, de la salida individual, sino que es poder pensar los problemas comunes, cada uno por sí mismo junto a otros/as, y de esta manera adquirir cada vez mayores grados de incidencia en torno a su resolución” (p. 12). Este argumento posibilita pensar en la contribución de cada persona en la generación de sociedades más conscientes de su entorno y del otro.

Entonces, la educación emancipadora “puede promover el encuentro entre las singularidades y, a partir de este cruce intersubjetivo, contribuir a la construcción de lo plural. Considerándola como un territorio en conflicto, la educación debe decidir entre lógicas de emancipación y de domesticación o dominación” (Garcés *et al.*, 2022, p. 12). El ámbito educativo centrado en la emancipación puede fomentar que los estudiantes sean promotores de una interconexión humana, a través de distintos escenarios que vislumbren la comunidad como algo favorable para construir formas de solucionar los problemas, a partir de la contribución personal, como medio a través del cual se pueda unir esfuerzos encaminados a mejorar el entorno y la relación con los otros.

Hay que trascender la individualidad en la educación como emancipación, porque “los problemas comunes son enfrentados como una posibilidad para la construcción de unas condiciones de vida —y de un mundo— distintas de las existentes y donde la subjetividad se construye en compañía y no en soledad o competencia con los otros” (Garcés, 2022, p. 12); no obstante,

lograr esto es un gran reto, más cuando se vive inmerso en un ámbito competitivo, en el cual lo importante es lo que cada uno obtiene para sí mismo, bajo la idea de individualidad, no para unir esfuerzos, sino para lograr lo propio antes de beneficiar al entorno.

De acuerdo con García, para hacer propicio el sentido de la colectividad implica la pertenencia, la cual “es indispensable para la cohesión social, para la creación de colaboración entre los individuos y, finalmente, para la creación de un tejido social muy fuerte” (García, 2018, p. 114). Desde esta postura se alude a la unión producida para lograr un objetivo, pues de cierta manera varias personas se sienten identificadas con aquello que guía al grupo. Dentro del salón de clases ese objetivo sería la creación de conocimiento y su uso dentro del entorno social del cual forma parte el alumno, quien debe aprender a forjar la comunicación con sus compañeros y estrategias de trabajo colaborativo.

Si se logra crear dentro de la colectividad una situación trascendental, ésta se puede preservar por varias generaciones, pues “si somos capaces de articular una comunidad comprometida con la causa, el ideal que defendamos podrá permanecer y trascender en el tiempo, para que más personas se sumen y lo hagan crecer” (García, 2018, p. 134). Lo anterior propicia la existencia de los principios que rigen un objetivo por un tiempo mayor, pero ello depende del significado mantenido dentro del grupo, además del interés y la perseverancia mostrada por los integrantes.

Si dentro de las instituciones de educación superior se toma lo individual para reforzar y apoyar la unión se puede lograr una educación como “práctica del singular y del plural. Está en cada uno/a y a la vez, en común. No somos una suma de individuos, sino un encuentro entre singularidades, capaces de pensar y aprender con otros y transformar la vida con esos otros” (Garcés, 2022, p. 12). Para ello se requiere unir esfuerzos y preocuparse por otros, así como fomentar el trabajo en equipo y lograr metas a largo plazo que permitan construir encuentros incluyentes, los cuales den cabida a la diferencia y permitan el reconocimiento de otras maneras de interpretar el mundo, sin provocar exclusión, por el contrario, valorar la diversidad.

Es necesario fomentar esa inclusión y la idea de comunidad en el aula, donde los docentes sean quienes pongan en contacto con esos temas a los alumnos, pero también se precisa la participación de las autoridades univer-

sitarias, el equipo administrativo y de quienes forman parte de ese conjunto institucional.

Se requieren transformaciones actuales, porque “un asunto trascendental para la vida de todos debe implicar, como condición *sine qua non*, la puesta en marcha de espacios inclusivos y deliberativos entre naciones en teoría soberanas e iguales, en derechos y responsabilidades” (Arbeláez, Villasmil, 2020, p. 498) este requerimiento ha avanzado lentamente, porque los grupos oprimidos han realizado acciones para ser escuchados; no obstante, su reconocimiento se ha dado más en documentos legislativos, los cuales no siempre se cumplen, pues es necesario que toda la población se involucre y sea parte de esos cambios de paradigmas, a través de la escucha y respeto a otras formas de entender el mundo.

Existen distintas culturas que se han desarrollado en contextos variados y de acuerdo con criterios diferentes; no obstante, se puede dar un encuentro entre ellas porque es esencial “estar consciente de que todo lo que hagamos se despliega de una relación con otros individuos donde también está presente la naturaleza, y está (*sic*) relación se encuentra más allá de una individualidad personalizada y rompe con un universalismo abstracto” (Sarzuri y Viaña, 2010, p. 57). Las personas son seres sociales, no pueden subsistir por sí mismos, cada actividad que se realiza necesita de los demás; esta situación se hace más visible en el entorno educativo, porque en él confluyen individuos de procedencia diversa, pero que se encuentran por un objetivo común, la formación educativa, pero la conciencia de la interrelación humana puede fomentarse más allá de las aulas, para lograr profesionales preocupados y ocupados por su entorno.

Esa diversidad puede ser implementada dentro de las instituciones de educación superior; sería preciso “aprender desde el aula a disentir sin pelear y entender que, aunque las diferencias muchas veces no son expresadas, no quiere decir que no existan, la aceptación de la pluralidad requiere también que ésta sea abordada en las aulas” (Vargas, 2022, p. 52). Es ineludible escuchar otros puntos de vista, porque en la medida en que esto se practique se podrá implementar el reconocimiento del otro, además, así la diferencia puede considerarse como la posibilidad de poner atención a otro enfoque distinto al propio, no como algo a exterminar. Esa manera de hablar, des-

de lo disímil, puede ayudar dentro de una clase a ampliar la manera de construir la formación profesional.

Es importante ese disenso porque el encuentro entre la diversidad no significa que deba darse sin diferencias, porque precisamente a lo que se invita es al intercambio de ideas, este se puede entablar a partir del cuestionamiento y de la compartición de cosmovisiones, pero anteponiendo la comunicación, pues esa práctica posibilita el debate desde distintos puntos de vista y el conocimiento de otras situaciones que quizá ni siquiera se habían tomado en cuenta, porque:

Estar juntos puede ser un punto de partida para hacer cosas en común [...] Si lo que se plantea al interior de las instituciones educativas es un estar juntos, pero sin zozobras, se perderá de vista lo más esencial de la vida en comunidad: una tensión incesante entre identidades y diferencias, la pluralidad de formas de vidas, la posibilidad de transformar ciertas existencias en otras [Sklia, 2019, p. 36].

Entonces el contacto entre distintas realidades debe respetar las diferencias y escuchar las maneras de vivir, para poder comprender otras realidades, porque del intercambio dependerá la complementariedad y la posibilidad de encontrar un conocimiento nuevo creado en conjunción.

Es imposible negar lo distinto, pues

la humanidad no ha tenido una misma visión e interpretación del mundo, no ha tenido un mismo lenguaje ni una misma racionalidad, como tampoco ha habido una sola cultura, un mismo vivirse, sentirse y pensarse en el mundo, no ha habido ni hay una cosmovisión universal [Meza, 2017, p. 146].

Cada cultura construye su entendimiento:

[...] entre los mixtecos se habla de *comunalidad*, entre los mayas del nosotros —*nosotridad*—, en los andinos de *relacionalidad*, para los africanos es el *ubuntu*, palabras que se pueden conjugar en la frase: “yo soy porque nosotros somos”. Culturalmente, la *comunalidad* está constituida por un trípode fundamental que le da vida: una estructura —la comunidad—, una forma de

organización social —*comunalidad* expresada en el poder, trabajo, territorio, fiesta— y una mentalidad —la colectivista opuesta a la individualista— [Meza, 2017, p. 153].

Esa peculiaridad de comunidad es la que identifica los rasgos y estilos de vida de distintos grupos culturales, mediante ella las personas identifican pertenencia y crean vínculos con los que le rodean. En contraposición, la perspectiva individualista sólo se enfoca desde sí. Es ineludible una combinación entre ambas posturas en el entorno educativo para que cada persona se esfuerce por sus logros pero que, en paralelo, aporte a la comunidad para dar posibilidad a un enfoque incluyente, desde el cual la diferencia no sea el principio de exclusión, sino que se vea como posibilidad para interactuar y conocer otras formas de vida.

Los grupos originarios se caracterizan por la importancia y la manera de relacionarse con la Tierra, además las decisiones de la comunidad se toman en grupo, tiene gran énfasis la colectividad del trabajo, además de una expresión mediante distintas ceremonias. Esa relación con los otros es la que le da sentido a la sociedad, se puede hacer alusión a la reciprocidad, así como a la forma complementaria con la cual se rige la forma de convivir, es una formación, pero no de manera institucionalizada, sino como una enseñanza que pasa de generación en generación, a través de la comunicación (Meza, 2017).

Los puntos anteriores pueden implementarse dentro de los espacios educativos mediante estrategias docentes para la construcción del conocimiento, el cual puede ser formado a través de la colectividad, mediante las aportaciones de cada alumno. Al respecto García (2018), desde su experiencia, narra cómo en una de sus clases su profesor iniciaba la sesión de una manera peculiar para atraer la atención de los discentes y éstos, sin sentirlo, se involucraban en el ambiente creado; posteriormente en cada clase se analizaba un caso, además, cada alumno hacía aportaciones al respecto, así, se creaba información en cadena, donde los participantes daban nueva información del tema. Esta retroalimentación es idónea dentro de un salón de clases porque germina conocimientos nuevos, creados desde un grupo de compañeros. De acuerdo con esta perspectiva, el docente no se limita a dar información, sino que promueve en sus alumnos la participación crítica.

Esa co-construcción del conocimiento también es abordado por Garcés *et al.* (2022), quienes dicen:

La necesidad de que diversos sectores, colectivos y ámbitos de la sociedad generen alianzas para que la escuela no tenga toda la responsabilidad de educar a niños, niñas y jóvenes. Esto implica pensar en maneras de aprender junto/as, sin caer en jerarquías, sino compartiendo lo que sabemos y, quizás más importante aún, también lo que no sabemos [p. 10].

Los individuos saben cosas diferentes, pues cada uno está involucrado en distintas formas de comprender el mundo, la postura de cada uno depende de su vivencia personal y de los elementos con los que cuenta, por ello se puede dar un conocimiento nutrido si se basa en la participación de todos los discentes junto a la guía del profesor. La creación final posibilitará un nuevo conocimiento.

Ese paso a un *nosotros* es lo que conjuga la convivencia con los otros, pero para poder implementar esa experiencia es necesaria la contribución social, desde la apertura a escuchar otras voces, de un sentido de atención y diálogo que permitan transitar del aislamiento a la coparticipación, cada uno desde su individualidad puede contribuir a reconocer la importancia de la diversidad en la cohabitación del mundo.

Para llegar al logro de esa construcción colegiada del conocimiento en la universidad son precisos algunos elementos, los cuales son estudiados en el siguiente apartado.

Elementos importantes en el entorno emancipador inclusivo

El sentido emancipador inclusivo no se crea instantáneamente, debe ser producto de un proceso paulatino, pero se puede recurrir a algunos aspectos centrales, entre ellos, la idea de la colectividad de la cual se habló anteriormente, pero también son significativos: una ética social, la guía del profesor, la inclusión de esa temática dentro de los programas educativos, así

como la participación de todos los que son parte de una institución de educación superior.

En cuanto a la cuestión ética, Sarzuri y Viaña (2010) proponen una que posibilite la emancipación, tal se debe identificar como “resultado de una afirmación de la vida, y que al mismo tiempo devuelva lo humano a nuestras relaciones sociales; en todo caso, que se base en lo humano de nuestras relaciones; sólo así podrá interpelar, intervenir y transformar” (p. 59), esto podría llevar, a compartir vivencias con los otros, más allá de las diferencias, pues se puede partir de la característica de estar vivo y de convivir en este mundo. Esta peculiaridad generalmente no es tomada en cuenta a la hora de relacionarse con otros, porque se parte de los constructos sociales o grupos a los cuales se pertenece, intereses propios o comunitarios, antes que lo común, pues históricamente no se ha dado espacio para lo diferente, porque se ha buscado homogenización.

Aunado a lo anterior está el tipo de ética defendida por Dussel (1998), una “cotidiana, desde y en favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la ‘normalidad’ histórica vigente presente” (p. 15), es necesario incluir las posturas de quienes han sido objeto de aniquilación, porque históricamente se ha centrado la atención en las minorías, las que tienen el poder, y se ha negado lo diferente y con ese modelo sólo se ha logrado imposición de cultura o de pensamiento. A la propuesta de la ética concentrada en minorías relegadas hay que agregarle cambios socio-culturales, así como problemáticas actuales que enfrente la humanidad, las cuales no sólo le afectan a un sector de la población, sino a cada región del mundo.

Los grupos vulnerados no se incluyen en el entorno educativo universitario cuando está cimentado únicamente en una perspectiva eurocéntrica, basada principalmente en el modelo científico en busca de la verdad y con el menosprecio de aquellos saberes que no se rigen por esta forma de conocer, en pro de universalidad.

Desde otra perspectiva se debe voltear a ver a los grupos originarios, quienes tienen maneras de acercarse a los acontecimientos del mundo a través de los relatos, los mitos, el contacto con la naturaleza; también tienen sus procesos de entendimiento, desde otras formas de explicación y de relación con los otros y el entorno, pues “reflexionan sobre su experien-

cia de vida, no toman ideas de libros y las bajan a la realidad, sino que buscan sistematizar lo que hacen [...] la reflexión sobre la experiencia propia no pretenden codificarla como teoría, ni buscan un reconocimiento universal” (Zibechi, 2020, p. 19). Desde esta óptica se puede resaltar que tienen una forma diferente con respecto a la manera de construir el conocimiento.

Para crear un conocimiento conjunto es imprescindible considerar a los demás, aunque no formen parte de estilo de vida propio, porque eso conlleva al

reconocimiento de otros saberes, de otras prácticas, de otras formas de relacionamiento, pero cuando se establece la existencia de otros saberes en realidad se están significando otras disposiciones conceptuales dentro de un campo epistemológico asimismo distinto, y un conjunto de nuevas prácticas históricas, es decir, de otras formas de relacionamiento entre el hombre y su presente [Dávalos, 2005, p. 24].

Si los alumnos saben de la existencia de distintas maneras de crear conocimiento ellos pueden otorgar un lugar a lo distinto, además construirían un criterio en cuanto a cuál es el tipo de saber a implementar, de acuerdo con la situación que estén por resolver; no obstante, no basta con limitarse a saber de la existencia de la diversidad, se requiere recurrir a la interacción, porque “es cierto que es necesario asumir la condición de Alteridad, pero también es cierto que se trata de construir un diálogo de saberes, y un diálogo no puede darse desconociendo al Otro” (Dávalos, 2005, p. 27). Por lo tanto, es básica la escucha y la apertura para comprender otras situaciones distintas a la propia, con esto no se alude a una aceptación sin cuestionamiento, sino precisamente se trata de indagar otras perspectivas para poder realizar un análisis de los elementos que guían la interpretación de quienes tienen una forma de vida disímil.

Además de lo mencionado, para crear un el enfoque emancipador inclusivo es indispensable la participación del profesor, para que este transmita y guíe la práctica, por ejemplo, requiere adoptar una postura en la cual escuche al estudiante, sin asumirse como único portador del aprendizaje (Romero, 2020). A través de la comunicación con los discentes se puede trans-

mitir la disposición para ponerles atención, escucharlos, y así abrir la posibilidad de un intercambio de conocimientos. De esta manera se deja a un lado el autoritarismo docente, para dar paso a una colaboración en la construcción del saber; sin embargo, el profesor puede mantenerse como guía, sin permitir que el alumno se apodere del espacio educativo, porque se daría una situación contraria a la buscada en la cimentación conjunta del conocimiento.

Entonces, para poder hablar de un catedrático que fomenta la emancipación él debe promover:

el horizonte que guía un hacer basado en la creciente autonomía de sujetos individuales y colectivos. Por tanto, el desarrollar prácticas pedagógicas tendientes a la emancipación en un profesorado contribuye a formar docentes conscientes de su hacer y comprometidos con las causas justas [Romero, 2020, p. 658].

Por lo tanto, se requiere un compromiso docente y la búsqueda de lograr que los alumnos sean capaces de crear y buscar por sí mismos su aprendizaje, así como la capacidad de trabajar con otros compañeros. Es esencial formar alumnos curiosos, con deseos de aprender y de intercambiar sus aprendizajes, para que se logre una colaboración en el aula, donde cada uno realice aportaciones a la clase y a su comunidad.

Así mismo, para crear un ambiente de emancipación educativa en la universidad se precisa que el docente haga en cada espacio educativo una concientización, es decir:

el hombre además de comprender y reflexionar sobre lo que sabe, sobre el mundo y las relaciones que en él se establecen, “hace”, interviene para modificar la realidad [...] es un proceso sin límites que invita a asumir una posición utópica frente al mundo [...] la utopía es la dialectización de los actos de denunciar la estructura deshumanizante y anunciar la estructura humanizante [Romero, 2020, p. 661].

Es necesario promover en el aula la transformación del conocimiento y la apropiación del mismo en la vida de cada estudiante; es decir, primero hay que dar a conocer el tema al alumno, desde distintas posturas y con

diversidad de autores, pero no con una finalidad memorística, ni con la única intención de aprobar la asignatura, sino que a partir de lo visto en clase los alumnos pongan en práctica el entendimiento y la aplicación de ello en su vida, para lograrlo es indispensable una comunicación constante entre el docente y el discente (Romero, 2020).

En un espacio universitario se ponen en contacto personas de procedencia distinta, y en ese lugar se originan acuerdos de convivencia para crear un intercambio de ideas. Al respecto Romero (2020) dice:

En el aula conviven relaciones de poder y de autoridad. Entendemos al poder como una relación de fuerza. En el caso de un docente emancipador, su poder se manifiesta en la posibilidad de romper con la estructura jerárquica de autoridad que dice quién manda y quiénes obedecen [...] el/la profesor/a que busca la emancipación construye la autoridad a través del “posicionamiento” que asume [pp. 669-670].

Aquí no se trata de un acercamiento impositivo del profesor hacia el alumnado, sino de formar una relación de respeto, confianza y colaboración, pero también se precisa compromiso, pues cada uno requiere asumir su rol: el docente como persona que orienta los conocimientos para que los estudiantes los hagan parte de su cotidianidad, mientras éstos se desenvuelvan como aprendices curiosos con el objetivo de mejorar las condiciones de su sociedad. Por lo tanto, la responsabilidad y el compromiso son dos aspectos indispensables dentro del entorno universitario emancipador; esto significa que:

vivir críticamente el suceso pedagógico no es sólo analizar una realidad crudamente o lo más objetivamente posible, así como tampoco lo es el delegar responsabilidades en “los otros” actores del contexto [...] sino que es transformar dicha realidad a partir de la propia transformación de la acción práctica, asumiendo un rol protagonista [Mujica y Lagos, 2023, p. 9].

Por lo anterior, es imprescindible que no sólo los docentes asuman una actitud de guía estudiantil, sino que también los alumnos se involucren en este nuevo enfoque y que ellos desarrollen el interés por las preocupaciones

de su entorno y contribuyan a la solución desde las habilidades, conocimientos y prácticas que le permitan su formación universitaria.

En cuanto a la “responsabilidad” Vallaey (2014) hace una precisión, pues indica que dicho término remite a un deber que se tiene con el otro, por lo tanto, desde este enfoque, la responsabilidad asumida por la universidad no depende de una postura comprometida, sino de la obligación que se tiene con la sociedad de la cual se forma parte. Entonces, no es una cuestión generosa hacia algún grupo desprotegido, más bien tiene que ver con el imperativo de resolver problemas generados por la misma institución o por la humanidad y desde la educación superior se deben gestar las soluciones.

La responsabilidad tendría que ser una cuestión central, los cambios dentro de la educación superior no sólo dependen de las actitudes asumidas por los docentes y de los alumnos, pues:

las posibilidades de transformación por parte de quien se está educando y de quien se encuentra formando, por lo menos en América Latina, son muy remotas, y en este sentido, dicha formación está atravesada por un currículum de educación formal muy tradicional y conservador, así como de una estructura educacional muy industrial, conductista y rígida [Mujica y Lagos, 2023, p. 8].

Es necesario que en las clases se incluyan temáticas de actualidad y que el principal interés esté centrado en los alumnos, como personas, no como posibles empleados, así como en la sociedad en la que van a trabajar, para que ellos puedan ser escuchados, además de que sean capaces de desarrollar la creatividad y el diálogo, todo esto motivado por la curiosidad y el deseo de la contribución desde su propio *hacer*.

Estos cambios a los que se aluden son adecuados porque los estudiantes universitarios:

no se forman exclusivamente para el día de mañana ser buenos profesionales sino para ser felices, para ser buenas personas y desarrollar su talento y creatividad enfocado al desarrollo humano, lo que necesitamos no son personas que

corren detrás del dinero, sino personas que sepan cómo mejorar el mundo y cómo ser felices [González y Mínguez, 2021, p. 26].

La relación del alumno con su sociedad puede ayudar a que esté al tanto de las cuestiones a las cuales es urgente darles respuesta, pero se requiere implementar en las aulas una educación en la que se tome al estudiante como protagonista de su aprendizaje, guiado por la experiencia y profesionalismo de su docente, es decir, se requiere hacer equipo de trabajo entre los docentes, los discentes, las autoridades, las instituciones y la comunidad.

Por lo anterior, es necesario: “‘transformar el mundo transformando la educación’. Es urgente incorporar la dimensión de una educación transformadora en el *imaginarium* de nuestros docentes, impregnar todo el currículum escolar de esta nueva sensibilidad” (González, 2019, p. 25). Este cambio al que se apela dentro del ámbito educativo es relevante, en cuanto se puede relacionar la comunidad universitaria con los acontecimientos sociales, pues es indispensable que quienes la integran identifiquen problemas e implementen soluciones de acuerdo con el momento en el cual viven. El conocimiento y las formas de comprender el mundo no pueden ser estáticos, inamovibles, porque esto impediría el surgimiento de nuevos conocimientos.

Desde el entorno educativo se puede responder a las necesidades que se hacen visibles mediante los movimientos sociales, pues estos incorporan “la práctica ética del reconocimiento del otro y lo otro vulnerables, así como del ejercicio de un proceso de metacognición que marcan los aprendizajes para el cambio y mejora de su actuar” (González y Mondragón, 2022, p. 28). La educación no es ajena a las cuestiones que aquejan a la sociedad, incluso es necesario considerar aquellas exigencias en las cuales se fundamentan los grupos que se unen para visibilizar sus reclamos, pues generalmente son elementos que denotan cuestiones de injusticia y de exclusión.

La relación de los movimientos sociales con la educación superior radica en que los primeros no consisten en organizaciones que imponen el desorden público, pues su razón de ser estriba en el deseo de hacer un llamado a la población para implementar cambios en la conducta de las personas, sustentado en argumentos culturales, sociales y económicos (Var-

gas, 2022), los cuales también son experimentados por diversos actores involucrados en el ámbito universitario.

Esas transformaciones son precisas, pues

La universidad, porque no se reduce a recibir el conocimiento disponible, sino que lo crea, lo transforma y lo transmite, es una cantera de futuros posibles. Estos futuros no son las salidas profesionales de sus usuarios y usuarias inmediatas, sino el compromiso con el futuro de la sociedad de la que forma parte [Garcés y Herrera, 2022, p. 43].

Es decir, los egresados requieren tener presente que los conocimientos obtenidos durante su estancia en la universidad pueden ayudar a mejorar las condiciones de vida de los otros, no se precisan mentes brillantes aisladas, sino entornos de participación, con la finalidad de lograr un desarrollo personal y social.

Reflexiones

En un periodo de transición, agudizado por las diferentes crisis, existen nuevas herramientas que se han implementado en la educación superior, la utilización recurrente de la tecnología exige una capacitación constante en diversas plataformas educativas y uso de distintas formas de comunicación, por audio, mensajes de texto y de voz, así como videos, pero es necesario partir de la guía docente para que el alumno pueda utilizar adecuadamente la información a su alcance.

Es imprescindible formar alumnos conscientes de la existencia de diversas maneras de vivir y de explicarse la realidad, por ello se precisa tomar en cuenta la diferencia y entablar canales de comunicación que permitan el intercambio de ideas para lograr conocimientos consistentes y variados, sin dejar fuera a los que no comparten la misma postura, porque cada individuo es producto de su estilo de vida.

Los egresados deben ser capaces de responder ante los escenarios cambiantes, por lo tanto, necesitan desarrollar una habilidad crítica que les permita actuar de manera pertinente, pero esto no lo pueden realizar solos, necesitan

apoyarse de quienes lo rodean. Por ello, un sentido de colectividad es importante, así como un compromiso social para que pueda poner en práctica las habilidades y conocimientos adquiridos durante su formación profesional.

A pesar de que ya existen movimientos en favor de grupos minoritarios y que se han implementado medidas para escucharlos y reconocerlos, es necesario hacer eco de ello en las aulas universitarias, para seguir fomentado su inclusión en diferentes ámbitos sociales.

Los cambios no se pueden revertir, por ello es idóneo crear estrategias que permitan atender y dar solución a los problemas que se plantean desde los organismos internacionales y desde las propias particularidades de las instituciones educativas, de ahí que en este texto se vea a la educación emancipatoria como una vía para poder atender a la exigencia de la inclusión y del reconocimiento de la diversidad cultural; no obstante, existe un largo camino por recorrer, nuevas ideas por incorporar y sobre todo, un futuro incierto que seguirá trazando los cambios; ante esta situación no queda más que tratar de dar respuestas y de impulsar a los profesionales para que sean parte de la mejora de las condiciones de vida, todo ello como una apremiante invitación a construir un mundo mejor, desde las necesidades actuales que demandan atención y respuesta.

Referencias

- Arbeláez-Campillo, D. F. y Villasmil, J. (2020). Escenarios prospectivos de un nuevo orden internacional que se vislumbra luego de la pandemia Covid-19, *Telos*, 22(3), 494-508. <https://www.redalyc.org/journal/993/99364425002/99364425002.pdf>
- Carrizo, L. (2004). El investigador y la actitud transdisciplinaria: Condiciones, implicancias, limitaciones. En L. Carrizo, M. Espina y J. Klein, *Transdisciplinaria y complejidad en el análisis social* (Documento de debate, 7). UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000136367>
- Dávalos, P. (2005). Movimientos indígenas en América Latina: El derecho a la palabra. En P. Dávalos P. (Comp.), *Pueblos indígenas, estado y democracia* (pp. 17-33). CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101026124338/2Davalos.pdf>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/50.Etica_de_la_liberacion.pdf
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Bellaterra.
- . (2018). *Movimiento digital: cómo articular causas a través de redes sociales*. IEXE.

- . (2020). *Escuela de aprendices*. Galaxia Gutenberg.
- . (2021). El contratiempo de la emancipación. En M. Garcés, J. Graham, V. Flores, M. Fernández y J. Solé, *Pedagogía y emancipación*. Arcadia/MACBA.
- Garcés, M. y Herrera G. (2022). Universidad y emancipación en tiempos de pandemia. En P. Rivera-Vargas, R. Miño-Puigcercós y E. Passeron (coords.), *Educación con sentido transformador en la universidad*. Octaedro.
- Garcés, M., Miño-Puigcercós, R., Neut, P. y Passeron, E. (2022). Reconstruir un mundo en el que valga la pena vivir: experiencias para la emancipación y la transformación desde la escuela. *Revista Izquierdas*, (51), 1-12.
- González, E. (2019). *Transformar la educación para cambiar el mundo*. Consejería de Educación y Cultura de Murcia.
- González, E. y Mínguez, R. (2021). *Transformar la educación para cambiar el mundo*. Consejería de Educación y Cultura de Murcia.
- González E. y Mondragón B. (2022). Acercamiento epistemológico de los fundamentos éticos y educativos de los movimientos sociales. En H. Vargas y L. Salvador L., *Movimientos sociales: una visión ética universitaria* (pp. 15-30). Dykinson. <https://www.dykinson.com/libros/movimientos-sociales-una-vision-etica-universitaria/9788411226202/>
- Meza, G. (2017). Ética de la investigación desde el pensamiento indígena: derechos colectivos y el principio de la comunalidad. *Revista Bioética y Derecho*, (41), 141-159. <https://scielo.isciii.es/pdf/bioetica/n41/1886-5887-bioetica-41-00141.pdf>
- Mujica-Johnson, F. y Lagos-Apablaza, N. (2023). Sobre el término vivir crítico en una educación superior y escolar emancipadora. Una perspectiva filosófica ecléctica, decolonial y dialéctica. *Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores*, 11(1). <https://doi.org/10.46377/dilemas.v11i1.3696>
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (2015, 25 de septiembre). *Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS)*. ONU.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). (2022). *Reimaginar juntos nuestros futuros: un nuevo contrato social para la educación*. (Informe de la Comisión Internacional sobre los Futuros de la Educación). UNESCO. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379381_spa
- Otero Ordóñez, A. (2022). Covid-19 o repensar la fragilidad humana: Un reto filosófico y educativo. *Analysis*, 35(1), 1-10. <https://studiahumanitatis.eu/ojs/index.php/analysis/article/view/2022otero>
- Romero, S. (2020). La tarea del docente como práctica emancipadora: Relato de una experiencia. *Revista Trabalho, Política e Sociedade*, 5(9), 657-674.
- Salvador, J. L. (2022). La digitalización, expresión del capitalismo de la vigilancia: un problema moral. En M. Bermúdez M. y V. Raga (coords.), *Filosofía, método y otros prismas: Historia y actualidad de los problemas filosóficos* (pp. 514-532). Dykinson. <https://www.dykinson.com/libros/filosofia-metodo-y-otros-prismas-historia-y-actualidad-de-los-problemas-filosoficos/9788411220774/>

- Santodomingo, R. (2020, 14 de diciembre). *Marina Garcés: "Se intenta reducir el aprendizaje a una flexibilidad adaptativa"* [Entrevista]. El Diario de la Educación. <https://eldiariodelaeducacion.com/2020/12/14/marina-garces-se-intenta-reducir-el-aprendizaje-a-una-flexibilidad-adaptativa/>
- Sarzuri, M. y Viaña, J. (2010). Pensar una ética para la emancipación. *Integra Educativa*, 3(3), 39-61. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v3n3/n03a04.pdf>
- Skliar, C. (2019). La educación como comunidad y conversación: ¿qué puede significar estar juntos entre diferencias? En C. Balagué (comp.), *Desafíos para una educación emancipadora* (pp. 35-50). Ministerio de Educación de la Provincia de Santa Fe.
- Sobreville, D. (2008) La filosofía andina de P. Josef Estermann. *Solar*, 4(4), 231-247. <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2016/04/Solar-4.pdf>
- Vallaey, F. (2014). La responsabilidad social universitaria: un nuevo modelo universitario contra la mercantilización. *Revista Iberoamericana de Educación Superior*, 5(12), 105-117. <https://www.redalyc.org/pdf/2991/299129977006.pdf>
- Vargas, H. (2022). Universidad, ética y movimientos sociales: catalizadores hacia la soberanía alimentaria. En H. Vargas y L. Salvador, *Movimientos sociales: Una visión ética universitaria* (pp. 50-64). Dykinson. <https://www.dykinson.com/libros/movimientos-sociales-una-vision-etica-universitaria/9788411226202/>
- Williams, J. (2021). *Clics contra la humanidad: libertad y resistencia en la era de distracción tecnológica*. Gatopardo.
- Zibechi, R. (2020, mayo-octubre). El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo. *Bajo el Volcán*, (2), 19-38. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1909>

VIII. Educación y ética: formación universitaria para la construcción de sociedades emancipadas

NANCY CABALLERO REYNAGA*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.08>

Resumen

En este capítulo se plantea una reflexión en torno a la importancia de las humanidades en la educación superior, con el fin de formar un aparato crítico, reflexivo y ético en la universidad. Se describe el contexto actual de las instituciones de educación profesional con respecto al *establishment* que impera en las sociedades; para tales efectos se aborda la problemática que enfrenta la formación superior en cuanto a la lógica neoliberal imperante, bajo la cual, la educación se encuentra en una *crisis silenciosa* que, de acuerdo con Nussbaum, pone en peligro derechos conquistados años atrás.

En una segunda sección se plantea cómo la esencia de la formación universitaria se encuentra amenazada por distintos elementos que, el *statu quo* tergiversa para someter al pensamiento crítico y ético, tales como la tecnología, la libertad o el dominio del conocimiento.

Asimismo, hace un llamado para que las universidades reconsideren la importancia de formar con calma y paciencia las virtudes humanas que la comunidad planetaria necesita a partir de propuestas como la de Ordine que retoma la literatura, la música y las artes como soportes pedagógicos o, como la de Mèlich, que apuesta por un *mostrar* la compasión por los otros.

Finalmente, Caballero hace una propuesta de universidad como ente transformador, que sea de todos y para todos, incluyente de distintos saberes y ocupada por el contexto en el que se encuentra; una institución com-

* Doctora en Humanidades: Ética. Investigadora posdoctoral en el Instituto de Estudios sobre la Universidad (IESU) de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9095-493X>

prometida y en marcha para hacer frente a los desafíos de la humanidad y del planeta.

Palabras clave: *ética, formación universitaria, sociedades emancipadas.*

Presentación

Malala Yousafzai es un ícono de la cultura de paz actual, pues a su corta edad se enfrentó al *establishment* que pretendía silenciar sus mensajes por un mundo pacífico a partir de la educación, sobre todo de mujeres y niñas. A raíz del atentado sufrido en 2012, la activista pakistaní marcó un rumbo claro para el camino a la paz: la formación como un derecho humano, pues es lo que, en palabras de la joven, puede solucionar los problemas del mundo (Cortés, 2022).

El presente capítulo reflexiona sobre la recuperación de la educación superior desde la ética, la cual detone una formación humanista en la que los egresados adquieran el compromiso de participar, activamente, en la construcción de sociedades capaces de autogestionarse y liberarse del *establishment* hegemónico en países como México. En el presente capítulo se comprende a la educación superior como una institución incluyente de todas las modalidades de formación profesional: universidad, tecnológicos, politécnicos, educación terciaria, etc.

Para tal efecto, el texto presenta, en un primer momento, la descripción del contexto actual de las universidades en relación con la lógica del *establishment*, la industria del conocimiento y sus limitantes. Después, se expone al lector un andamiaje epistemológico en el cual se describe el papel de la educación como elemento emancipador de las sociedades frente a las falacias sobre la calidad de vida, propias del *statu quo*; por último, se desarrolla una propuesta para que en las aulas de formación terciaria se concentren esfuerzos en fomentar el espíritu ético-compasivo en la educación superior, lo cual dé como resultado el compromiso voluntario de integrarse a acciones desde la sociedad civil. Dentro de las propuestas teóricas en las que se apoya este texto se encuentran las realizadas por Martha Nussbaum, Byung Chul Han, Nuccio Ordine y Joan Carles-Mèlich, entre otras.

Toda acción por la paz, la equidad y la armonía pueden considerarse idílicos, incluso pretenciosos. Los ideales son considerados, por algunos, como inútiles en tiempos de conflictos, pues, en apariencia, no aportan soluciones tangibles e inmediatas a problemas apremiantes, mas lo valioso de ellos radica, no en el resultado final, sino en la invitación que hacen para que cada acción acerque, paso a paso, al resultado esperado: el sueño de paz y libertad.

Educación superior actual: ¿engrane del *establishment* o posibilidad de emancipación?

Pensar en la universidad del siglo XXI implica ubicarla dentro de la lógica social, económica y ambiental en la cual se desarrollan las sociedades del mundo; es innegable resaltar el significado de utilidad que implica asistir a una educación superior para las personas que pueden permitírselo. En México, sólo el 3.1% de la población son universitarios (INEGI, 2023); una de las razones por las cuales el porcentaje es tan bajo es que este tipo de preparación se ha convertido en una actividad muy costosa, en algunos casos, podría clasificarse como un lujo: en la última década los costos universitarios han aumentado; el rango se establece entre los \$47,728 pesos mexicanos por carrera en una institución pública, hasta los \$125,000, o incluso los \$1,250,000 en una privada (IMCO, 2023).

¿Qué brinda la universidad para justificar estos costos? ¿Por qué se aprecia el asistir a las instituciones de educación superior? ¿Cuál es la función de las universidades en el actual *establishment*? Para reflexionar sobre estas cuestiones es importante comprender, en primer lugar, a lo que se refiere el presente capítulo con respecto al *establishment*¹. De acuerdo con Gallegos:

[...] *establishment* [...] agrupación que se constituye como resultado de los actores que combinan una profunda preocupación por el interés público con una ocupación rentable con las necesidades de sus grandes clientes corpora-

¹ En el presente texto se utilizarán distintos sinónimos para referirse al concepto de *establishment*, tales como: grupo de poder, poder establecido, clase dominante, sistema dominante o élite.

tivos, que se asocian con los presidentes y/o representantes de Fundaciones (Ford, Rockefeller, entre cientos de muchas más), con ejecutivos y gerentes de negocios excepcionalmente seleccionados, con banqueros, con los presidentes de las universidades privadas más antiguas e importantes, y con un listado de profesores universitarios e intelectuales destacados, que son reclutados por su capacidad de dar al *establishment* “verdades” que articulan una base sólida en la doctrina económica y política, con alcances internacionales (planetarios) [2016, p. 41].

Entender el funcionamiento y la operación de los grupos de poder resulta fundamental para comprender el rol impuesto a las universidades hoy en día, pues implica visibilizar las exigencias a las cuales es sometida en términos de apoyo a la ciencia, generación de conocimiento y divulgación, distinción de la carrera docente en la sociedad y las posibilidades de encontrar un trabajo digno para los egresados.

El estado de cosas al que obliga esta oligarquía aprovecha cualquier resquicio social, cultural o ambiental para aumentar su poder económico y, por tanto, el control sobre la población en donde se establece. Si bien el autor anteriormente citado se refiere al *establishment* estadounidense, en países en vías de desarrollo como México, también existen dinámicas de poder que marcan la pauta política obligada en una nación. Un común denominador reconocible en cualquier país que siga este modelo político-económico es la educación.

¿Para qué le es útil la universidad a la oligarquía? La respuesta pareciera evidente, sin embargo, si ésta se confronta con el espíritu original bajo el cual debería comprenderse a la formación universitaria, las instituciones y todo aquello que las conforman (estudiantes, docentes, investigadores, personal administrativo, benefactores, etc.) la reflexión al respecto se encuentra en una paradoja ética que, si es puesta a prueba, podría significar el inicio de una transformación mundial profunda en cuanto a las formas de organización de los recursos sociales, naturales y económicos.

La educación superior encuentra la razón primigenia de su origen en el fomento de las virtudes humanas, expresadas tanto en comportamientos bondadosos, como en actividades que, si bien crean riqueza, esta deberá ser distribuida de manera equitativa y justa entre la población. Hoy en día, las

instituciones educativas de este nivel se encuentran limitadas en cuanto a su naturaleza y concentran la mayoría de sus esfuerzos en capacitar a sus estudiantes para el trabajo, dejando de lado el tipo de formación que haría de ellos estudiantes críticos, reflexivos, libres; Nussbaum lo expresa de la siguiente manera:

Cuando se trata de evaluar un sistema de educación, cabe preguntarse cómo prepara a las personas jóvenes para la vida en una forma de organización social y política de tales características. Ninguna democracia puede ser estable si no cuenta con el apoyo de ciudadanos educados para ese fin [2012b, p. 29].

En una lógica neoliberal que sólo aprecia lo *útil* en términos de creación de capital, pareciera que fomentar las virtudes humanas en los futuros profesionistas es meramente ornamental en los planes de estudios y una pérdida de tiempo, lo cual para el *establishment* mundial es poco viable. *Time is money* es una frase que Benjamin Franklin menciona en su ensayo *Advice to a young tradesman (Consejos a un joven comerciante)* de 1748, justo años antes del inicio de la lucha por la independencia del país norteamericano; dicha expresión no es sólo una metáfora de productividad en el trabajo, sino un estilo de vida en el que todo, incluso el tiempo vital, para considerarse valioso, debe implicar una ganancia monetaria, de lo contrario, la propia existencia habrá sido inútil. De esta manera, los grupos de poder comenzaron a marcar el destino de la humanidad de la era postmoderna y, con ello, de la educación.

En términos de justicia social, ambiental y económica la esencia de la educación atraviesa por serias dificultades. Martha Nussbaum se refiere a esta *crisis silenciosa*:

Estamos en medio de una crisis de proporciones gigantescas y de enorme gravedad a nivel mundial. [...] Se están produciendo cambios drásticos en aquello que las sociedades democráticas enseñan a sus jóvenes [...]. Sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son necesarias para mantener viva la democracia. [...] El futuro de la democracia a escala mundial pende de un hilo [2012b, pp. 19-20].

De acuerdo con la autora, los Estados permiten que los jóvenes se conviertan en máquinas cuya función es la utilidad para el mercado, dejando de lado derechos por los cuales la humanidad ha luchado durante siglos: la libertad, la solidaridad, la igualdad, entre otros. A pesar de estar de acuerdo con la filósofa norteamericana en cuanto a la gravedad del asunto, se plantea en este texto que estos riesgos no se han gestado en el presente, por el contrario, vienen enarbolándose desde varias décadas, además, dados sus impactos negativos en la calidad de vida global, distan mucho de ser *silenciosos*.

La educación siempre se ha concebido como una defensa en contra de las injusticias sociales, es por ello que, como institución parte de la oligarquía, se construye en un ambiente en el cual brinda acceso sólo a grupos seleccionados (no peligrosos para el sistema), la élite de las sociedades; a pesar de ello y de los constantes ataques a la generación y divulgación de conocimiento, no se ha logrado manipular del todo, por el contrario, pareciera que por cada acto que busca debilitar la conciencia crítica de estudiantes y profesores, esta se fortalece en aras de marcar caminos hacia la dignidad humana.

Podrían citarse muchos hitos históricos en los que la formación, sobre todo la universitaria y, los pensadores que en este contexto se desarrollan, han cuestionado y confrontado al *establishment*: desde 399 a. C. cuando Sócrates fue condenado a muerte por considerar a su método retórico corruptor de los jóvenes, hasta las manifestaciones que, en la época actual, año con año se llevan cabo en las instituciones de educación superior para luchar en contra de la violencia de género. Ante la inmensidad de eventos alrededor del tema, en este momento el texto se centrará en la descripción de un año concreto, en el que los grupos de poder de muchos países fueron puestos a prueba, en parte, por los universitarios: 1968 (Wallerstein, 1993).

Los movimientos sociales de finales de los años 60 significaron un fuerte cuestionamiento al sistema mundial orquestado por las clases dominantes de ese momento: las élites militares y los mandatarios políticos. Las acciones de los grupos considerados rebeldes, crecieron progresivamente, a la par que la represión política y militar lo hacía como respuesta, dando como resultado diversos hechos de censura, violencia, tortura e, incluso, masacres. La participación hegemónica de Estados Unidos en el orden mundial de la época, así como sus alianzas (con Francia y Japón), sus acciones militares con la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y los constan-

tes conflictos que amenazaban la estabilidad del planeta (Guerra Fría),² sumieron a las distintas poblaciones a impactos de presión importantes que desencadenaron en conflictos los cuales buscaban cuestionar el estado de las cosas imperante en el momento.

No es menester hacer un recorrido minucioso de la historia de los movimientos sociales relacionados a la época mencionada, pero sí lo es, por un lado analizar sus alcances y, por otro, la participación de la comunidad estudiantil. Esta corriente revolucionaria supone un antes y un después en el *establishment* mundial (al menos lo fue en cuanto a su configuración; quienes buscaran el poder de aquí en adelante, tendrían que imponerlo de maneras distintas). Wallerstein lo describe de la siguiente manera:

1968 como evento hace mucho tiempo que finalizó. Sin embargo, fue uno de los grandes sucesos constitutivos de la historia de nuestro moderno sistema-mundo, del tipo que llamamos parteaguas. Esto significa que las realidades ideológico-culturales del sistema-mundo han sido, en forma definitiva, cambiadas por el suceso, en sí mismo la cristalización de ciertas tendencias estructurales de larga existencia en el funcionamiento del sistema [1993, p. 97].

En este sentido, el autor se refiere al término sistema-mundo como un tipo muy particular de organización mundial que traza la narrativa histórica, es decir, que cuenta los sucesos del mundo y, con base en ella, se establece una *economía-mundo*. Asimismo, reconoce tres fases de evolución de un sistema-mundo: “su génesis; su periodo relativamente largo de funcionamiento normal; y su desaparición (el resultado de la bifurcación), que también pueden pensarse como el periodo de la transición a un nuevo sistema o sistemas históricos” (Wallerstein, 2007, p. 233).

A partir de esto, en el presente texto se considera que el término de *establishment* y sistema-mundo se encuentran relacionados por varios aspectos; en primer lugar, ambos conceptos tratan sobre una forma de organización

² El primero en utilizar el concepto Guerra Fría fue el escritor George Orwell en su obra *1984*, donde describía un escenario posguerra, después del bombardeo a Hiroshima y Nagasaki, las grandes potencias no se enfrentarían abiertamente. Posterior a Orwell, el término se utilizó para describir una etapa de conflicto político-ideológico entre Estados Unidos y la ex Unión Soviética (URSS), durante 1947 y 1991, polarizándose dos bloques, primero perfilado con el capitalismo y un segundo con el comunismo. (*National Geographic*, 2022).

mundial que, como ya se ha mencionado anteriormente, de acuerdo con Gallegos (2016), tienen una capacidad narrativa para dar sentido a los sucesos del mundo, es decir, cuentan una historia en la que existen bandos y, por tanto, se requiere de estructuras políticas, sociales y económicas que hagan frente a los *adversarios* del sistema dominante. Además, describen la necesidad de encontrar una base sólida en la economía internacional que facilite el dominio político global.

Sin duda, en la historia de la humanidad han existido múltiples sistemas-mundo, sin embargo, el sistema-mundo capitalista actual, presenta características que alienan no sólo por medio de la coerción física, sino por aspectos psicológicos: “La psicopolítica neoliberal se apodera de la emoción *para influir en las acciones a este nivel prerreflexivo*. [...], la emoción representa un medio muy eficiente para el control psicopolítico del individuo” (Han 2014, p. 75). Es por este contexto que se considera a la educación superior como una posibilidad de emancipar a las sociedades, propuesta que se desarrollará más adelante.

El movimiento del 68 es un ejemplo de cómo, en el caso de los estudiantes que participaron, la formación universitaria fue uno de los factores detonantes para dar a lugar una crítica contundente al sistema de los países en los que se presentó. Aun cuando la prensa internacional conocía y reportaba la magnitud de lo sucedido y el uso desmedido de la fuerza por parte del Estado mexicano, los juegos olímpicos no se empañaron; pareciera como si no hubiese sucedido nada y la sangre que se lavó en la Plaza de Tlatelolco nunca se hubiese derramado ¿El movimiento estudiantil tuvo impactos? Sí ¿Inmediatos? No.

Sin duda, los movimientos estudiantiles de la década de los sesenta significaron una ruptura y un cuestionamiento frontal al sistema de poder en naciones como EUA, Checoslovaquia, España, Italia o Reino Unido, todas ellas alineadas al gran *establishment* internacional. A partir de entonces, las sociedades en dichos países, se ha transformado con mayor educación y tecnología de comunicaciones, ha logrado organizarse e impactar de muchas maneras en las políticas públicas, obligando a gobiernos y empresas a ceder espacio para el fomento y disfrute de los derechos humanos.

Si bien actualmente se reconoce a la universidad como parte esencial de los grupos de poder, como menciona Gallegos (2016, p. 46): “[...] la diná-

mica existente ubica sus motores en *think tanks*, dependencias del gobierno e instituciones académicas”, por otra parte se concibe a dicha institución como una posibilidad para transformar los órdenes mundiales que segregan a millones y benefician a unos cuantos.

De las universidades han emanado cientos de egresados que como Malala o Martin Luther King reflexionan, creen y actúan por un mundo más justo, entonces ¿qué tipo de educación se requiere para hacer frente al *establishment*?, ¿qué estilo de formación ofrecen los sistemas oligárquicos frente a la que se requiere desde la democracia? En el siguiente apartado se abordarán estas y otras cuestiones.

Las cadenas de la tecnoeducación

Más de 50 años han pasado desde aquel 2 de octubre que *no se olvida*; los estudiantes universitarios del siglo XXI en México son distintos y la realidad que enfrentan, con sus dificultades, sin sabores y pocas oportunidades, hoy los coloca en una disyuntiva entre el estudiar para capacitarse o para emanciparse. La tecnología, en este sentido, representa una herramienta capaz de acercar a más personas a una formación superior que les permita hacer frente a las vicisitudes de su contexto, o bien, los excluya de las ventajas, diseñadas para la élite.

A inicios de 2023, la empresa Open IA anunció el inicio de una revolución tecnológica a partir del desarrollo de la inteligencia artificial (IA), misma que llegaría a las manos de las personas y sería, aún más evidente, en las actividades de la vida cotidiana, incluyendo, por supuesto, a la esfera escolar. Pero lo anterior sólo es la punta del iceberg, pues los cambios que han impactado a la educación han sido graduales, si bien *silenciosos* en palabras de Nussbaum (2012b), con resultados escandalosos en todas las esferas de la vida: en lo económico, ambiental, social e incluso espiritual.

Para comprender a la tecno-educación, debe exponerse la lógica actual que el capital ha implementado en el sistema-mundo, pues es con base en estos lineamientos como los grupos de poder global reproducen prácticas de dominación no coercitiva a partir de una falsa idealización de la libertad. Han, lo explica de la siguiente manera:

Hoy creemos que no somos un sujeto sometido, sino un *proyecto* libre que constantemente se replantea y se reinventa. Este tránsito del sujeto al proyecto va acompañado de la sensación de libertad. Pues bien, el propio proyecto se muestra como una figura de coacción, incluso como una *forma eficiente de subjetivación y de sometimiento*. El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coacciones externas y de las coerciones ajenas, se somete a coacciones internas y a coerciones propias en forma de una coacción al rendimiento y la optimización [Han, 2014, p. 11].

En consonancia con la reflexión de Han, el *poder hacer* de las personas implica un mayor riesgo que el *deber*, pues este último tiene un límite, es decir, la coacción externa y explícita genera en las personas una resistencia al sometimiento (como sucedió en los estudiantes del 68 al sentirse doblegados por la fuerza represiva del Estado); en cambio, el *poder hacer* de las personas implica múltiples posibilidades; hoy en día cuantas más actividades, viajes, estudios, compras *puedan hacerse* expresa una mayor *libertad* de los individuos, lo cual podría traducirse en bienestar. Toda una falacia.

En este sentido, Nussbaum (2012a) plantea como condición necesaria para observar la calidad de vida de las personas, que éstas se cuestionen sobre lo que son capaces de *ser* y *hacer* a partir de la libertad de agencia de la que gocen. Si bien el planteamiento de la autora norteamericana es correcto y significa un enfoque (de las capacidades) más cercano a la realidad de las personas para medir el bienestar sin ser utilitarista, también es susceptible de ser tergiversado por la hegemonía de los sectores dominantes, de acuerdo con los intereses del capital.

Aun cuando es deseable que las personas puedan llevar a cabo sus proyectos de vida con total libertad de agencia, el *establishment* y sus diversas formas de expresión en las sociedades han aprovechado este ideal para generar una dinámica en la cual las personas ya no sean coaccionadas para que, con base en su propio sometimiento, fortalezcan el orden de cosas que los Estados y el capital imponen hoy en día, antes bien, es deseable que las personas se subyuguen *libremente* a las ambiciones del ambiente. ¿Cómo se ha transitado de la coacción explícita del *deber* a la sublime coerción del *poder hacer*?

La influencia del pensamiento europeo en Occidente ha sido crucial para la instauración de grupos de poder que, a lo largo de los tiempos han some-

tido a las masas. En el caso de América, el encuentro con Europa implicó la adopción de sus ideologías y, por tanto, de sus formas de organización en aras de un progreso impulsado por las ideas del humanismo renacentista. Sarzuri y Viaña lo relatan de la siguiente manera:

La ciencia era la forma como operaba la razón y los hombres de ciencia habían logrado separarse de su lado “animal”, y este hecho los habilitaba para llevar “libertad”, “legislación” y “conocimiento” a las masas ignorantes, bárbaras y salvajes; esta especie de “consenso” entre las fuentes sociales, culturales, filosóficas y políticas de la modernidad europea (Humanismo y Renacimiento) es la que se externaliza en su relacionamiento con otras poblaciones, sin duda operaba como reacción ante una posible igualdad de los “otros”, era un intento de contener cualquier resquicio de potencialidad constitutiva y subversiva del “otro”, actos que sólo podían ser realizados por los “elegidos” iluminados por la razón [2009, p. 42].

La educación, en este sentido, ha sido concebida como el camino hacia la libertad y el fomento de las virtudes en las sociedades; sin embargo, también se le ha considerado un peligro para el ordenamiento de los intereses de poder, puesto que el conocimiento implica en sí mismo, el cuestionamiento del orden de las cosas. La formación superior es, sin duda, uno de los grandes activos del poder y qué mejor manera de controlarla que a partir de los sueños y esperanzas de quienes se incluyen en programas de educación superior.

La experiencia universitaria, tiene el potencial de ser un método humano para dotar de sentido a la existencia; como otros seres vivos, quienes tienen una función en el mundo de acuerdo con sus capacidades físicas y cognitivas, los seres humanos encuentran en la formación de su pensamiento, su razón de existir. Cuanto mayor conocimiento de lo que les rodea poseen los individuos, más control pueden tener en cuanto al manejo de los recursos, ya sean naturales, humanos o tecnológicos, lo cual, a su vez, conlleva a mayor poder sobre los otros.

La lucha por la supervivencia de la especie ha conducido sus esfuerzos a dominar e, incluso, doblegar a miembros de su propio grupo. En el relato histórico es posible encontrar, constantemente, actos de violencia entre pue-

blos y sociedades justificados por “la búsqueda de paz”, el sometimiento de sus *enemigos* y de la justicia. En este tenor, durante el desarrollo del humanismo del Renacimiento, se plantea la idea de acallar el rostro primitivo de las acciones humanas y fomentar la racionalidad ante todas las cosas con el fin de lograr sociedades igualitarias, justas, que revaloren la dignidad de hombres y mujeres, y encuentren su fundamento en la razón. La moralidad de los actos y del sentido de la existencia descansa, pues, en la ciencia y en aquellos que, con base en el saber instrumental, iluminarán el camino de los ignorantes (Sarzuri-Lima y Viaña, 2009).

A partir de estos anales históricos se gesta la idea de universidad y, sobre todo, la necesidad de anudar a la educación a los preceptos que dominan la vida de las sociedades. Ante esta *guía*, por parte de las élites educadas y, por tanto, *iluminadas*, se establecen ideas en torno a la ética y la moral de las personas con el objetivo de lograr —normar— sus comportamientos por y para el bien común; “la garantía de realizar actos éticos y morales que estén guiados por la razón residía en el poder del Estado”, por lo cual “toda libertad del individuo de elegir o juzgar necesitaba un ente externo que lo obligase a ‘hacer el bien, por su propio bien’ ” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, p. 44).

Si el Estado es la institución que decide y legisla por el bien de la sociedad y, está conformado por hombres (en su mayoría) dirigentes de la ciencia, política, economía y tecnología, entonces ellos son quienes legitimarán los valores sociales de las poblaciones gobernadas por ellos, incluyendo el rumbo que tomará la educación. Estas decisiones, sobre lo deseable o valioso para la vida de los individuos, no se impone en la actualidad (en términos generales) por la fuerza, sino por la persuasión. Dado que el sustento del progreso es la razón, el uso desmedido de la fuerza no tiene cabida en el sistema engendrado a lo largo de la historia, es por eso por lo cual, en la actualidad se ajustan los valores y las decisiones de Estado a un sistema de normas que “imponen una relación de docilidad-utilidad” (Han, 2014, p. 36).

Así, la instrucción con el paso del tiempo se ha relacionado con las intenciones de poder de los que controlan el gobierno y con ello, sus valores. Hoy, la formación superior tiene fines utilitaristas y, por tanto, están íntimamente ligados a generar capacidades meramente técnicas en los estudiantes, investigadores, docentes, programas de estudio, instalaciones,

incluso, trámites administrativos. No es menester del presente texto señalar como negativa la relación existente entre educación y desarrollo tecnológico, puesto que gracias a ella se logran solucionar retos humanos de urgente atención en el plano de la salud, la impartición de justicia o la generación de nuevo conocimiento; sin embargo, sí es necesario señalar que los estudios superiores se han concentrado, preponderantemente, en la tecnología como herramienta para la generación de capital y no en el cultivo de las virtudes humanas. El fin de gran parte de las sociedades actuales es el fetichismo del capital en todas sus expresiones, valores institucionalizados por un Estado, también sometido por las reglas del neoliberalismo capitalista rapaz.

[...] el Estado es la institucionalización de los valores capitalistas; al legitimar los valores del mercado capitalista convierte las relaciones sociales, que surgen de ella, en justas y éticas (aparentemente todos interactuamos en el mercado por voluntad propia), de esta forma se imponen las relaciones sociales capitalistas como la única realidad, como lo “verdaderamente humano” [Surzuri-Lima y Viaña, 2009, p. 48].

Así, como en prácticamente todos los ámbitos de la sociedad, la formación superior se ha convertido en una relación mercantilista en donde las instituciones privadas consideran al docente como prestador de servicios y a los estudiantes como clientes, a la vez que en las universidades públicas los egresados se llegan a concebir como parte del engranaje de producción, mismo que debe servir a la producción de capital mediante una tecnoeducación, dejando de lado la formación humanista. El peligro de establecer esta lógica de universidad-empresa y universidad-manufactura es que incide en valores supremos como la libertad, la cual no puede construirse ni fortalecerse a partir del individualismo derivado de la competencia propia del mercado.

El otro es visto como amenaza o enemigo, la sociedad se fractura y la lucha por causas sociales, que pretenden hacer frente al orden impuesto, se debilitan. Al respecto Marx señala: “Solamente dentro de la comunidad con otros todo individuo tiene los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos, solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal” (Marx en Han, 2014, p. 14). En relación con lo aquí

expuesto, se concibe el logro de la libertad en relación con el otro (ser social o naturaleza); la educación que sólo se interesa en la generación de capital incita a la competencia y no a la colaboración.

La tecnología, por su parte, se ha concebido a lo largo de su historia como un medio para liberar al hombre de las ataduras que implica el trabajo y, por tanto, se considera un bien deseable en toda sociedad, sin embargo, los objetivos capitalistas de los grupos de poder que controlan su desarrollo y aplicación han tergiversado sus ventajas, provocando con ello lo contrario a la libertad. Hoy, los teléfonos móviles, relojes inteligentes, computadoras y otros instrumentos hacen que la vida laboral e, incluso estudiantil, no tengan horarios fijos ni descanso; ardua competencia, sin límites de tiempo ni espacio es una mala combinación para el bienestar.

Las universidades no se encuentran exentas de la realidad tecnológica; la tecnoeducación ha apresurado el aprendizaje, pretendiendo con ello que los estudiantes terminen lo más pronto posible con sus estudios, sin importar la calidad de su aprendizaje, con la finalidad de que se integren rápidamente a las filas laborales y produzcan capital. El aprendizaje ha perdido tiempo, calma, sosiego. Ante esto cabe preguntarse: ¿qué ha provocado esta crisis en las instituciones superiores? ¿por qué los recintos de conocimiento y virtudes se han convertido en fábricas de trabajadores en serie? ¿qué ha orillado a que la educación humanista se devalúe suprimiendo, en la mayoría de los planes de estudios, disciplinas como el arte, la música o la literatura? Ordine plantea claramente el hambre por el capital:

Actualmente, el Estado y el Ministerio valoran las escuelas y las universidades según el criterio de la rapidez y de la cantidad. Si en una escuela, para seguir unos estudios que duran cinco años, se matriculan cien estudiantes y, tras los cinco años, los cien estudiantes han conseguido el título, significa que estamos ante la mejor escuela del mundo. Que los cien estudiantes hayan realmente aprendido algo, no importa mucho. Además, si una escuela recibe una mayor o menor financiación se decide según este criterio [2018, p. 15].

El autor italiano señala, además, uno de los impactos negativos de este sistema: los profesores no pueden suspender a un estudiante, aun cuando éste no demuestre haber adquirido los conocimientos necesarios, puesto que

la institución se arriesga a perder puntaje en la valoración nacional e internacional, causando con ello, pérdida de financiamiento por parte del gobierno o de las empresas. Actualmente lo único, en apariencia importante, es la cantidad de egresados, no su calidad profesional y mucho menos humana (Ordine, 2018, p. 15).

La presente crítica se concentra en contrastar los impactos negativos de la tecnoeducación generadora de trabajadores, en detrimento de una formación humanística necesaria para la construcción de sociedades democráticas, poblaciones sanas física, mental y espiritualmente, cuyos integrantes adquieran el compromiso con los otros y apuntalen sus talentos y esfuerzos para lograr la calidad de vida del lugar en el que se encuentren.

La gran herida provocada por la supremacía de conocimientos técnicos en los planes de estudio universitarios es su poder *monetizador* de todo lo que no debería ser costeable: las virtudes humanas, la belleza de una obra de arte, la contemplación, la lectura, el pensamiento, la sensibilidad. Los conocimientos o actividades humanísticas que no generan capital de una manera casi inmediata son desdeñados y considerados inútiles, cuando en realidad, es todo necesario para mantener la vida en el planeta.

No sólo la formación de los estudiantes universitarios corre peligro bajo este esquema, la generación de conocimiento se ha tornado en una industrialización de éste; los catedráticos e investigadores se ven en la necesidad de producir, casi en serie, artículos, capítulos de libro, estudios o cualquier tipo de indagaciones para permanecer en el sistema y no perder su lugar en las instituciones a las cuales pertenece. En cuanto a las temáticas de los productos generados por la actividad académica, en gran medida son orientadas por empresas que las financian; de esta manera, las mejores universidades, de acuerdo con *rankings* internacionales, son también aquellas que mayores subvenciones reciben de organizaciones privadas, empresas y Estados. Sousa (2019, p. 75) lo detalla a partir del siguiente razonamiento:

[...] las grandes empresas multinacionales, transformadas en agentes económicos importantes del nuevo orden económico internacional, crearon sus propios centros de investigación básica y aplicada y la excelencia de sus resultados puede rivalizar con los de los centros universitarios. [...] el mismo Estado creó centros de investigación no universitarios, dotados de mayor flexibi-

lidad y exentos de los “vicios de la universidad”, especializados en áreas de vanguardia (nuevos materiales, biotecnología, inteligencia artificial, robótica, energía) y disponibles para articulaciones de diferentes tipos y grados con los centros universitarios [...] el Estado intentó seleccionar las universidades y los centros de investigación con más capacidad de investigación y concentrar en ellos los recursos financieros disponibles.

Frente a esta situación, las humanidades se encuentran contra las cuerdas, pues si bien aún existen planes de estudio en las universidades dedicados a esta área del conocimiento, se les ha orillado a tomar un papel conservador y alineado al sistema. A continuación, se intentará dar una breve, pero concreta descripción de la situación.

¿Qué sucedería si las humanidades salieran a la luz?

Cuando una persona observa los medios de comunicación, ya sea la televisión, el ordenador o el móvil, fácilmente puede sentirse en un éxtasis de deseo: ropa, accesorios, viajes idílicos, aplausos por logros académicos (inmediatos), autos, furor y fama; todo esto conduce a la mayoría de los individuos a ciertas preguntas en común: ¿cómo lograrlo? ¿de qué manera se alcanza el éxito y la gloria en la era posmoderna capitalista? la respuesta es casi siempre la misma: a través del dinero, puesto que se cree que lo compra todo y que, a quien lo tiene, nada le falta.

Ante tal escaparate tan atractivo ¿qué lugar queda para las humanidades? aquellas ciencias que alimentan el espíritu, la razón y, que, en tiempos de la Ilustración, eran un distintivo de luz, de mentes dispuestas a abrir camino a ideales supremos como la libertad, igualdad y fraternidad, pero hoy son consideradas inservibles, poco rentables. Actualmente, las ciencias humanas están al borde del precipicio, a no ser que produzcan rentabilidad.

Por desgracia, no sólo las humanidades como disciplina están en venta, de hecho, ciertos derechos que dignifican actividades humanas, los cuales debería ser para todos, hoy en día tienen un precio, Sandel ofrece varios ejemplos:

Una celda más cómoda dentro de una prisión: 82 dólares por noche [...]; Vientres de alquiler de mujeres indias: 6.250 dólares [...]; Derecho a cazar un rinoceronte negro [...]: 150.000 dólares; El teléfono móvil de su médico: 1.500 dólares o más al año [...]; Admisión de su hijo en una universidad prestigiosa: aunque no se indica el importe, funcionarios de algunas prestigiosas universidades contaron a *The Wall Street Journal* que aceptan a estudiantes no muy brillantes cuyos padres sean personas adineradas y estén dispuestos a hacer sustanciales contribuciones económicas [Sandel, 2013, p. 11].

La calidad en el proceso de reinserción social tiene un precio; también tiene un costo gestar a un hijo en el vientre de alguien ajeno a la familia, así como probar la falsa valentía asesinando a un ser vivo inocente y en extinción. Someter a un médico las 24 horas del día es posible (aun cuando este actúe sin bioética) y, el cenit de la presente discusión: el acceso a una universidad de prestigio también está a la venta.

Es preciso mencionar que este escrito no discute los pagos efectuados en instituciones privadas para acceder a sus servicios; sin embargo, se espera de aquellas personas aceptadas en este tipo de universidades o, incluso públicas, aptitud en todos los sentidos para estudiar un área del conocimiento, pero sobre todo, para ejercerla con actitud ética.

El mito de la caverna³ no sólo iluminó a la antigüedad, aun en el siglo XXI señala el camino hacia la realidad; no es casualidad que productos cinematográficos como *Matrix* (Lana Wachowski, 1999) o *El Show de Truman* (Peter Weir, 1998) lo emulen adaptando el mensaje original a lo ansiado por la audiencia; en síntesis, tanto las dos producciones mencionadas, como la alegoría platónica tratan sobre el escape del sistema que agobia y somete, *la huida de la caverna*.

Debe imaginarse una caverna subterránea donde las personas han vivido, desde su nacimiento, atadas de manos y pies, mirando sólo hacia la pared del fondo. Detrás de ellos, hay una fuente de luz que proyecta sombras

³ Se trata de un texto conocido como mito o también conocido como alegoría, extraído del libro *República*, de Platón (libro VII). Es una metáfora sobre la existencia humana en común, como parte de un colectivo o comunidad, con una organización política; sintetiza las principales ideologías del autor a nivel metafísico y gnoseológico.

de objetos y figuras en la pared frente a su vista. Los prisioneros creen que esas sombras son la realidad, ya que no conocen nada más.

Un día, uno de los cautivos es liberado y sale de ese subsuelo hacia el mundo exterior. Al principio, la luz exterior lo ciega y le resulta difícil ver las cosas tal como son. Sin embargo, con el tiempo, se acostumbra a la luz y comienza a descubrir la verdadera naturaleza de las cosas, la belleza y la realidad fuera de su encierro. Cuando vuelve para contarles a los demás prisioneros sobre el mundo exterior, ellos no pueden entenderlo y lo consideran delirante. Se niegan a creer en algo que está más allá de sus sombras proyectadas.

La alegoría de la caverna sugiere que el mundo percibido a través de los sentidos es como las sombras en la pared: una representación limitada y distorsionada de la realidad (Gutiérrez, 1974). A través del pensamiento crítico, la educación y la filosofía las sociedades podrían liberarse de las *cadena*s que atan a la ignorancia y descubrir la verdadera esencia de la existencia y el entorno, pero ¿qué sucedió con la salida de la cueva? ¿y la luz que guiaba al exterior?

De poco en poco a las humanidades se les ha restado acceso en los programas de educación superior y en la vida cotidiana de las naciones, pues se cree que al no producir *ganancias inmediatas* son improductivas o reducidas a una afición (Nussbaum, 2010b). En respuesta ¿qué han hecho las humanidades dentro de la universidad? Ceder espacio al usar, como propio, un lenguaje que le es distante y no le pertenece, pues le es antinatural, ajeno. Mèlich, al retomar la esencia del *Tractatus* (Wittgenstein 2003), aporta a este trabajo las siguientes reflexiones para aclarar lo que aquí se expone: “Está claro que no se puede justificar racionalmente (o científicamente, o lógicamente) que el lenguaje científico es el *único* lenguaje que tiene sentido. Eso sería utilizar el lenguaje científico más allá de los límites de este lenguaje” (Mèlich, 2010, p. 270). Si bien, como ya se ha expuesto en apartados anteriores, la jerga científica sirve para explicar al mundo: fenómenos, leyes, teorías; en distintas áreas del conocimiento como la medicina, la química o la física cuántica, los límites del lenguaje de la ciencia son claros, pues no son los adecuados para aquellos saberes que le dan sentido a la vida humana: “Todo lo que es decisivo en la vida, todo aquello con lo que siempre hemos pretendido darle sentido —lo ético, lo político, lo estético, lo religioso,

etc.— pertenece al ámbito de lo no lógico —sentimental e intuitivo, de rutinas, creencias e intereses—, forma parte del territorio del silencio y de la sinrazón” (Mèlich, 2010, p. 270).

Lo científico presenta insuficiencias en cuanto a lenguaje y metodología, pues no pertenece al mismo entendimiento explicar la *radiación* de Hawking que comprender el poema “Como una pintura nos iremos borrando” de Nezahualcóyotl. Ambas obras aluden a la muerte, sin duda no de la misma manera, ni con el mismo fin. El lenguaje de las ciencias y la tecnología, de acuerdo con Mèlich (2010), abarca un universo externo, el de las cosas *que se dicen*, pero lo interno requiere de otra metodología para ser compartido, es decir, de aquello que *se muestra*.

Uno de los grandes obstáculos enfrentado por las humanidades en la educación superior es que las cátedras se limitan a decir, sin invitar a la reflexión profunda de los contenidos. Los brevísimos tiempos académicos, los exigentes programas de estudio y la preocupación compartida por docentes y estudiantes por el futuro laboral ponen contra las cuerdas a asignaturas cuya sustancia radica exactamente en lo contrario: las humanidades necesitan de tiempo para florecer en el pensamiento de quienes las abordan; no con la intención de obtener pronto un título universitario, sino con el objetivo de aprovechar la experiencia que se construye con cada conocimiento obtenido en la conciencia.

Dado que las humanidades necesitan de un lenguaje particular para transmitirse y mostrarse, se acude al texto *Ítaca*, de Constantino Cavafis (en Ordine, 2018, p. 24) para explicar la importancia de un proceso educativo humanístico; más allá de sus resultados, se invita al lector a leerlo con detenimiento y calma:

Mantén siempre a Ítaca en tu mente.
Llegar allí es tu destino.
Pero no tengas la menor prisa en tu viaje.
Es mejor que dure muchos años
y que viejo al fin arribes a la isla,
rico por todas las ganancias de tu viaje,
sin esperar que Ítaca te vaya a ofrecer riquezas.
Ítaca te ha dado un viaje hermoso.

Sin ella no te habrías puesto en marcha.
Pero no tiene ya más que ofrecerte.
Aunque la encuentres pobre, Ítaca de ti no se ha burlado.
Convertido en tan sabio, y con tanta experiencia,
ya habrás comprendido el significado de las Ítacas.

Ordine recurría a la poesía y a la literatura para mostrar el rumbo idóneo que debe tomar la educación superior actual. Los estudiantes universitarios, a un paso de la vida laboral y social, necesitan valores que guíen el ejercicio de su profesión, y éstos no deberían estar condicionados por el capital; el hecho de que los jóvenes preuniversitarios se preocupen más por elegir una carrera que les produzca la mayor cantidad de dinero, y no por su vocación, marca de inicio el fracaso moral y ético de las sociedades actuales. Si una persona elige sus estudios profesionales con base únicamente en el dinero, no será de extrañarse que en cuanto empiece a laborar sea susceptible de actos corruptos y apoye la impunidad, si esto le conviene a sus intereses económicos (Ordine, 2018).

Mujeres y hombres necesitan vivir la experiencia universitaria desde el contacto con los otros, con aquellos que son diferentes en cuanto a pensamiento, origen, etnia, nivel socioeconómico, así como reconocer que existen saberes desinteresados de la dinámica capitalista que pretenden construir el bien común.

El *viaje* que implica el aprendizaje, como lo dice el poema, necesita tiempo; aprender y velocidad son un binomio que rara vez funciona, puesto que lo necesario para educar en primera instancia, es el tiempo, el sosiego, el silencio, la pausa que implica la reflexión y, por tanto, examinar el entorno, así como a uno mismo.

¿Qué sucedería si las humanidades salieran del hormiguero al que las ha condenado el *establishment*? Sin duda la luz de la libertad podría cegar de inicio a quien se atreviera a pensar de manera distinta a lo que imponen los grupos de poder, pero, después de un tiempo, seguramente la universidad estaría en condiciones de retomar su papel transformador y emancipador de las sociedades. A continuación, se expondrá el reverso de la moneda: la educación que necesita un mundo en busca de su liberación.

Educación emancipadora: la universidad que necesita el siglo XXI

La verdad os hará libres.
Evangelio de Juan 8:31

A lo largo del capítulo se ha hablado sobre cómo las sociedades se han configurado de manera que gozar de la libertad resulta cada vez más intrincado; la universidad, institución que nace para la emancipación del pensamiento, parece hoy estar sumergida en un mar de intereses, egoísmo y violencia. Sin embargo, no todo está perdido.

Es verdad que la humanidad sufre injusticias y violaciones constantes a sus derechos; la naturaleza es lastimada una y otra vez, los animales no humanos son exterminados y maltratados asiduamente. A pesar de ello, si se hace un repaso histórico en cuanto a la lucha por los derechos humanos y los derechos de la naturaleza, también se pueden constatar avances: hoy en día las mujeres pueden ejercer sus derechos políticos en muchos países del mundo, los derechos de la infancia son reconocidos a nivel internacional y la naturaleza ya goza de ostentar derechos por sí misma,⁴ por ser un ente vivo y no sólo considerada como un recurso para la subsistencia humana.

En relación con lo último, conviene recordar la concepción que Heidegger expone al desarrollar, desde su concepción, la relación entre el *ser* con la naturaleza y su crítica a la técnica: “naturaleza se convierte en palabra para el *ser*; pues este es anterior a cualquier ente, el cual por él se inviste de lo que es; y bajo el *ser* están incluso todos los dioses, en tanto que éstos son y tal como son” (Heidegger, 1983, p. 6), no obstante, el filósofo alemán también reconoce “La naturaleza se convierte en una única y gigantesca ‘estación de servicios’, en fuente de energía para la técnica e industria modernas” (Heidegger, 2002, p. 14). Ante esta dicotomía entre el cuidado del planeta y el derroche de recursos cabe la pregunta ¿qué tipo de educación se necesita para poner a la técnica al servicio de la vida, y no a la inversa?

⁴ La Constitución de Ecuador es la primera en reconocer a la naturaleza como objeto de derechos lo cual, garantiza la sostenibilidad del planeta e impulsa el buen vivir (*sumak kawsay*).

Mucho camino se ha andado y si bien aún no es suficiente, tampoco pueden negarse las conquistas que se han alcanzado en favor de la dignidad de la vida; Houtart (2006, p. 435) menciona: “La historia de la humanidad se caracteriza por una multiplicidad de sujetos colectivos portadores de valores de justicia e igualdad de derechos, actores principales en protestas y luchas”; son precisamente estos movimientos sociales y sus protagonistas los responsables de que hoy, gran parte de la humanidad goce de garantías que le posibilitan una mejor calidad de vida.

Si ha sido a partir de los movimientos sociales que, en gran parte, se han logrado transformaciones que benefician a la vida en el planeta, es necesario analizar de qué manera la universidad del siglo XXI debe tomar parte de estos esfuerzos y contribuir a su fortalecimiento. Pensar en los movimientos sociales como hechos aislados o repentinos es un error; por el contrario, las iniciativas que nacen de la sociedad civil se gestan a partir de la sensibilidad ante injusticias y descontentos que, a lo largo de los años, han perjudicado a ciertos grupos de las comunidades; la rebeldía no es otra cosa que el hastío de personas que han vivido sus vidas subyugadas ante los grupos de poder, quienes humillan y son desconsiderados, sin piedad, con los más débiles. El resultado es el estallido social; Vargas y Salvador lo describen de la siguiente manera:

[...] un movimiento social no se gesta de un día para otro, existe un proceso en los pensamientos y emociones de las masas, que al no ser escuchadas y continúan las injusticias que les vulneran, entonces se crea una escalada, hasta el grado tal que se genera un estallido social donde el miedo precavido, que intenta mantenerse en la prudencia, deja escapar todos los sentimientos de impotencia, coraje o tristeza que los pueblos han acumulado por la nula atención a sus reclamos éticos [...] [Vargas y Salvador, 2022, p. 51].

Aun cuando el reclamo social estalle con fuerza, no es suficiente para lograr los cambios que necesita la sociedad ni para luchar en contra del *establishment* por los derechos usurpados. La sociedad civil necesita construir(se) capacidades que le permitan establecer un diálogo directo y horizontal con representantes del Estado, quienes tienen la obligación de proveer las condiciones para que los contextos se transformen. Es ahí en donde la

universidad debe honrar su papel como generadora de personas reflexivas, críticas y activas por los demás.

La importancia de que las universidades adopten esquemas educativos emancipadores es que de ellas emanen personas críticas y reflexivas, sensibles ante injusticias sociales, económicas y ambientales, quienes sepan señalar estas iniquidades, denunciarlas y que tengan una capacidad de respuesta mediante acciones no violentas pero decididas, donde prime la libertad de expresión y la capacidad comunicativa; estos individuos, formados éticamente desde instituciones de educación superior tendrán la responsabilidad de promover un tipo de diálogo que permita sumar a más actores de la sociedad civil, del Estado y de las instituciones privadas para que juntos apalanquen esfuerzos para hacer justicia a los más desfavorecidos.

A esta propuesta de universidad como ente formador, no debe olvidarse que su esencia (misma que le permitirá fungir como ya se ha descrito) es de carácter universal: lo universitario es de todos y para todos; debe ser un organismo integrado y fusionado con su entorno, atento a las necesidades de éste. La universidad, para ser libertadora de las sociedades debe constituirse como un sistema abierto y permeable que sea incluyente e integrante de todo saber, pensamiento y sentimiento. La educación superior debe ser el lugar en donde toda idea, saber o conocimiento debe considerarse valioso y aprovechado desde una óptica transdisciplinaria⁵ (Anes, *et al.*, 1994).

Una universidad que sólo se preocupa por la formación técnica de la comunidad a la que pertenece, abandona su esencia y termina por ser parte de la oligarquía que oprime a los pueblos de la Tierra. La educación profesional necesita de los movimientos sociales para legitimarse y, estos a su vez, necesitan de la formación universitaria para profesionalizarse y fortalecerse. Hoy, las sociedades del siglo XXI demandan una universidad comprometida y actuante ante los retos que la humanidad enfrenta.

Para tales efectos, la enseñanza de las humanidades en la educación superior actual debe enfatizarse con rasgos compasivos, técnicas pedagógicas que logren interiorizar en los alumnos no sólo conceptos virtuosos, sino

⁵ Al referirse a *transdiscipliniedad* en el presente texto se retoman los conceptos que al respecto se contienen en J. Anes *et al.*, *La carta de la transdiscipliniedad*, Arrábida, Portugal, noviembre de 1994, <http://www.ceuarkos.edu.mx/wp-content/uploads/2019/10/carta.pdf> (consultado el 28 de noviembre de 2023).

sentimientos, emociones y pensamientos que sean susceptibles al dolor ajeno, que reaccionen ante las injusticias de su entorno y los invite a buscar soluciones pacíficas, pero contundentes.

La educación universitaria, hasta ahora impregnada en su mayoría por códigos esquematizantes y totalitarios, no ha logrado liberar a la humanidad. Para que la formación superior logre ser emancipatoria, necesita alejarse de los esquemas establecidos en donde sólo ciertas clases de conocimiento son válidas y valiosas; debe comenzar a apreciar la riqueza de otras áreas de conocimiento o saberes que también muestran formas de conocer al mundo y de interactuar con él. La universidad tiene que permear a las sociedades de conocimientos derivados de las humanidades, las artes, la literatura, los saberes ancestrales, espirituales, entre otros. Sin una mirada compasiva se corre el riesgo de fortalecer a las estructuras de poder que hoy oprimen y lastiman. Barcena y Mèlich dicen:

Si el que educa no es capaz de sufrir con el sufrimiento del otro no es más importante que el propio sufrimiento, si no hay *compasión*, no hay educación como acontecimiento ético. Porque es el sufrimiento del niño, de la viuda, del mendigo, del extranjero, el que se convierte en acontecimiento, el que rompe mi tiempo y mi espacio, el que trastorna mi programación y mi planificación (Barcena y Mèlich, 2014, p. 203).

Por tanto, la educación profesional precisa concebirse como *acontecimiento ético*, y no limitada por marcos conceptuales o tecnocientíficos, alineados al funcionamiento de las industrias e ignorantes de la profunda transformación que implica para quienes son partícipes del proceso formativo: ser para y con los demás.

Reflexiones

La educación superior ha sufrido profundas transformaciones a lo largo de su historia; sin embargo, algo que la ha caracterizado de manera constante, durante los siglos de su existencia, es que tiene el potencial de constituirse como el semillero de personas reflexivas y catalizadoras de movimien-

tos sociales capaces de retar al *establishment* imperante de cada época y región.

Ante una actualidad plagada de pensamientos tecnocientíficos y una actitud de los grupos de poder que buscan ignorar las necesidades de los grupos vulnerados o de la naturaleza, es necesario trabajar porque la universidad renazca con mayor fuerza y decisión de apoyar a los movimientos sociales y ambientales que velan por las garantías de los más desprotegidos.

El siglo XXI necesita una universidad capaz de pensar en la prosperidad del futuro para las próximas generaciones y sólo podrá lograrlo a partir de una educación transdisciplinaria que acerque más a los alumnos a la compasión por los otros a través de la inclusión de saberes y conocimientos útiles para superar las crisis que hoy se presentan; ante crisis sanitarias, económicas o medioambientales, poco servirá la acumulación de capital o de conceptos tecnológicos o científicos si las personas no saben ser solidarias, compartir, cooperar y ser compasivos con los demás.

Aún quedan por delante diversos retos que se proponen para futuras indagaciones, como la revisión de la identidad institucional que deben adoptar los centros de educación superior, la revisión de programas de estudio que estén orientados a la sostenibilidad de la vida, la capacitación de directivos, administradores y docentes, así como las estrategias que fortalezcan a las humanidades en las distintas áreas de conocimiento con el objetivo de que tanto estudiantes como egresados generen un aparato crítico y decidido para emprender acciones por sociedades más justas.

Referencias

- Anes J., Astier, A., Bastien J., Berger, R., Bianchi F., Blumen G., Brandini L., Brito J., Cahen-Morel J., Camus M., Castel Branco A., Cazaban C., Cerrato L., Costa de Beauregard O., Couquiaud M., D'Ámbrosio U., Da Costa Lobo M., Dalcin A., Dallaporta N., De Beaugrande R., Vieira A. (1994). *La carta de la transdisciplinarietà*. <http://www.ceuarkos.edu.mx/wp-content/uploads/2019/10/carta.pdf>
- Barcena F., Mèlich J. (2014). *La educación como acontecimiento ético: Natalidad, narración y hospitalidad*. Miño y Dávila.
- Cortés, J. (2022, 24 de febrero). Malala Yousafzai y su "gloriosa lucha" por la educación. *Amnistía Internacional-España*. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/la-gloriosa-lucha-por-la-educacion-de-malala-yousafzai/>

- Gallegos, J. (2016). El *establishment* estadounidense: aproximaciones y revisiones. En J. L. Orozco Alcántar y J. Gallegos Olvera (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 39-56). UNAM/Ediciones del Lirio. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Gutiérrez, R. (1974). *Historia de las doctrinas filosóficas*. Esfinge.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica*. Herder.
- Heidegger, M. (1983). Qué es y cómo se determina la Physis: Aristóteles Física B, 1. *Revista de Filosofía*, 21-22, 5-54. https://bibliotecadigital.uchile.cl/discovery/fulldisplay?vid=56UDC_INST:56UDC_INST&tab=Everything&docid=alma991001782929703936&context=L&adaptor=Local%20Search%20Engine&query=sub,exact,Racionalismo,AND&mode=advanced
- . (2002). *Serenidad*. Ediciones del Serbal.
- Houtart, F. (2006). Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico. En *La teoría marxista hoy: Problemas y perspectivas*. CLACSO. <http://biblioteca-virtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100720075426/21Houtart.pdf>
- INEGI. (s. f.). *Matrícula escolar por entidad federativa según nivel educativo, ciclos escolares seleccionados de 2000/2001 a 2022/2023*. <https://www.inegi.org.mx/app/tabulados/interactivos/?pqx=ac13059d-e874-4962-93bb-74f2c58a3cb9>
- Instituto Mexicano para la Competitividad. (s. f.). *Compara carreras*. <https://imco.org.mx/comparacarreras/carreras>
- Mèlich, J. (2010). *Ética de la compasión*. Herder.
- National Geographic*. (2022, 7 de noviembre). ¿Qué fue la Guerra Fría? *National Geographic*. <https://www.nationalgeographic.com/historia/2022/11/que-fue-la-guerra-fria>
- Nussbaum, M. (2012a). *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano*. Paidós.
- . (2012b). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Ordine, N. (2018). *Una escuela para la vida*. Universidad Valparaíso.
- Sandel M. (2013). *Lo que el dinero no puede comprar*. Debate.
- Santos, B. S. (2019). *Educación para otro mundo posible*. CEDALC-CLACSO.
- Sarzuri-Lima M. y Viaña J. (2009). Pensar una ética para la emancipación. *Integra Educativa*, 3(3), 39-61.
- Vargas, H. (2022). Universidad, ética y movimientos ecosociales: Catalizadores hacia la soberanía alimentaria. En H. Vargas y J. L. Salvador (coords.), *Movimientos sociales: Una visión ética universitaria* (pp. 50-64). Dykinson. <https://www.dykinson.com/libros/movimientos-sociales-una-vision-etica-universitaria/9788411226202/>
- Wachowski, L. y Wachowski, L. (dirs.). (1999). *Matrix*. Village Roadshow Pictures.
- Wallerstein, E. (1993). 1968: Revolución en el sistema-mundo: Tesis e interrogantes. *Viento Sur*, (9), 97-110. https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/1968-la_revolucion_en_el_sistema_mundo.pdf
- . (2007). El moderno sistema-mundo y la evolución. *Antiguo Oriente*, 5, 231-242. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/11906/2/moderno-sistema-mundo-evolucion.pdf>
- Weir, P. (dir.). (1998). *El show de Truman*. Scott Rudin Productions.
- Wittgenstein. L. (2003). *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza.

IX. Injusticia de la modernidad: exclusión de las mujeres negras

SANDRA GARCÍA GUTIÉRREZ*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.09>

Resumen

Este capítulo analiza el pensamiento de tres autoras afrolatinoamericanas que han planteado la opresión desde la postura de mujeres negras. Dicha problematización es pensada a la luz de la racionalidad que acompaña a la tradición, entendida como la consolidación del conocimiento y el Estado; por lo tanto, en él se aborda en qué medida desde los pensamientos subalternos, como el de las mujeres negras, hay rompimiento con dicha tradición. El capítulo está integrado por tres apartados, el primero es un desglose de lo que se entiende por racionalidad moderna y Estado, poniendo énfasis en aspectos como la objetividad, la universalidad del conocimiento y la identidad de quienes lo producen. El segundo explica las opresiones hacia las mujeres negras tomando como referencia el caso de Brasil; se muestran, entre otras cosas, la desvalorización y deshumanización de sus cuerpos y el pasado esclavista. Finalmente, en el tercer apartado se presenta el posicionamiento de las mujeres negras y cómo han resistido a las opresiones, subrayando que su forma de emancipación se ubica en una lógica particular que entra en conflicto con la racionalidad moderna. El planteamiento de este trabajo se encuentra entre el enfoque teórico feminista, decolonial y afro-latinoamericano. Las reflexiones finales apuntan que el pensamiento de estas mujeres no rompe radicalmente con la tradición; sin embargo, sí buscan una transformación que empate con principios del sostenimiento de la vida.

* Doctoranda en Humanidades: Estudios Latinoamericanos en la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-2274-1558>

Palabras clave: *pensamiento afrolatinoamericano, modernidad, mujeres negras.*

Presentación

En este texto se problematiza acerca de la injusticia y la crítica al modelo epistémico impuesto por la Modernidad a través del conocimiento científico, universal, objetivo y blanco. El medio es la lectura y discusión del pensamiento de Lélia González (2020), Sueli Carneiro (2011) y Bety Ruth Lozano (2019). Ellas critican al sistema político, económico y hegemónico desde la experiencia de vivir un cuerpo negro, critican que dicho sistema es violento y atenta constantemente contra su vida, sus saberes y sus prácticas, en muchos casos, con acciones de exterminio.

En un primer momento se hace una crítica a la razón, el Estado y la modernidad con lo cual se pretende dialogar sobre su lógica, discutiendo en función de las consecuencias que tiene este modelo en territorios considerados periféricos, como América Latina.

Posteriormente, con la crítica hecha por las autoras mencionadas se procede a mostrar la forma en que se ha visibilizado la situación de las mujeres negras,¹ para luego ver en qué modo ellas generan un pensamiento alternativo desde la subjetividad en la cual se colocan frente a dicho sistema.

Con lo anterior, se plantea en qué medida están proponiendo cambios en los paradigmas sobre la forma de gobernar, de generar conocimiento y de entender la razón. Así, este artículo analiza cómo se posiciona el pensamiento de las mujeres negras frente al poder hegemónico de la razón y el Estado moderno, discutiendo si ellas rompen radicalmente con la lógica hegemónica o si la transformación por la que apuestan podría ser de una naturaleza diferente, un cambio de paradigma en la forma de pensar la resistencia.

¹ El término *negra* es empleado en este texto porque los movimientos sociales antirracistas recurren a ella como sinónimo de una condición histórica y política, en dicho contexto, asumirse como negro es asumir que sobre el cuerpo se hace presente una historia de resistencia propia de esa identidad, no de forma peyorativa como también se suele utilizar en diversos contextos.

Crítica a la modernidad, la razón y el Estado

La institucionalización del conocimiento y de la forma en la que se produce, es una herramienta poderosa para generar nuevos conocimientos. Se demuestra con la gran producción de tecnologías, libros, herramientas, avances, entre otros, que provienen, por ejemplo, de las universidades. Los beneficios para algunas sociedades son evidentes, tanto en la calidad de vida como en el mejoramiento de la tecnología accesible.

Sin negar lo anterior, surgen algunas interrogantes, por ejemplo, cómo se legitimó ese conocimiento y cuáles son las consecuencias para aquello que está fuera de la legitimidad. También, cabe preguntarse si esta forma de conocimiento ha sido una herramienta para combatir las injusticias sociales o si, más bien, ha contribuido a crearlas y sostenerlas. Especialmente, hay que encontrar las diferencias entre los territorios, pues éstos no son homogéneos y mientras que para los países más desarrollados los beneficios del conocimiento llegan a ser amplios, en la región de América Latina, lugar descentralizado o periférico respecto a la generación hegemónica del conocimiento, los beneficios no son los mismos.

Según lo dicho, la prevalencia del pensamiento eurocéntrico en todo el occidente, e incluso más allá de éste, lo ha convertido en el referente a seguir y la brújula del saber. Sin embargo, conviene indagar en las consecuencias de ello para el pensamiento que nace en otras latitudes, el pensamiento subalterno. Entendiéndolo como aquel que no proviene de los lugares y de las personas ya instauradas en la tradición, especialmente aquellos fuera del *statu quo* blanco, eurocéntrico, moderno o androcéntrico.

Arbeláez y Villasmil (2020) señalan que “no hay un nuevo pensamiento para regir los destinos de la humanidad, lo que significa que seguimos anclados a modelos que provienen, a su vez, de sistemas filosóficos del siglo XVIII y XIX” (p. 502). Modelos surgidos en Europa, expandidos hacia América Latina como verdades irrefutables o paradigmas universales.

Bajo dicho pensamiento, el conocimiento que ha producido la historia moderna y occidental de la humanidad usa sus propios criterios para decidir cuál es la forma correcta de generarlo. Una de sus características es la

objetividad; en esa lógica, el conocimiento válido es siempre “objetivo”. Sin embargo, lo anterior nos aleja del contexto histórico, cultural, territorial y social de quienes producen y han producido ese conocimiento. Por ejemplo, se oculta que, en su mayoría, los preceptos universales fueron creados por varones blancos y europeos.

Por otro lado, un precepto asumido por el pensamiento moderno y cientificista dictamina que el sujeto que investiga es un sujeto sin identidad. Entonces, “el buen investigador” logra posicionarse frente a aquello que estudia con la actitud que tendría frente a cualquier otro objeto, de ahí que se le llama, objeto de estudio. Pero, en la relación entre sujeto/objeto está presente la subjetividad.

De hecho, la subjetividad en las academias se ha usado de forma negativa. Bajo dicha lógica, el investigador logra separar su identidad e historia de su investigación, en suma, no involucra su subjetividad en el proceso.

Ahora bien, más allá de cuestionar si es posible desprenderse de toda subjetividad al momento de hacer investigaciones científicas, nos interesa enfocarnos en las consecuencias de ese modelo cientificista, surgiendo la siguiente pregunta, ¿cuáles son las posibles consecuencias del conocimiento que no es universalista ni objetivo, sino humano y subjetivo?

De hecho, hay autores que se preocupan por la subjetividad, especialmente para hacerla presente y desafiar los preceptos de la tradición. Entre ellos Luis Carrizo (2004), quien menciona que, “la dimensión subjetiva, finalmente, se encuentra tanto en el investigador como en el vínculo con el otro, en el otro y en el arsenal de conocimientos y saberes (‘humanamente contruidos’) que cada quien porta” (p. 53). Se aceptaría, así, que quienes hacen investigación no pueden desprenderse de su subjetividad, sobre todo en las ciencias humanas y sociales.

De este modo, la persona que investiga se posiciona como un sujeto con identidad, pasado e historia, todo lo cual influye en cómo pensará y se aproximará a ese otro que conforma su investigación; en otras palabras, influencias que no serán neutrales, tendrán un impacto e implicarán responsabilidades, con el conocimiento en general, pero con esos sujetos de los que habla en particular.

Esto, más que ser un obstáculo se convierte en potencialidad, “se trata de indagar las condiciones en las que el investigador piensa su propio quehacer,

sabiendo que se encuentra ubicado en una compleja y exigente situación, tanto por sus fines como por sus responsabilidades” (Carrizo, 2004, p. 51). La relación fines-responsabilidades lleva a pensar, como se dijo anteriormente, que el conocimiento tiene consecuencias, mismas que están profundamente relacionadas con la justicia social.

En efecto, la modernidad y la razón también necesitan ser pensados en función de la desigualdad social global, la explotación humana y de la tierra, el racismo, entre otros. Es decir, modernidad y razón no solamente están relacionados con las ciencias y el conocimiento, sino que tienen una fuerte influencia en la formación y consolidación del Estado-nación, ya que bajo dichos conceptos hay un proceso de legitimación que dictamina “lo correcto” en la forma de gobernar y de comportarse en una sociedad.

Por ejemplo, hay autores que critican la racionalidad moderna y la consolidación del Estado, señalando que en este modelo lo que es justo depende de sus propios principios. La cuestión ha afectado a nivel social en escala mundial porque ha legitimado una forma de opresión que descansa en la deshumanización de quienes no encajan con los preceptos impuestos por ella. Entonces, la explotación de la mano de obra y la desigualdad, por ejemplo, son interpretadas y aceptadas porque se articularon bajo un modelo que se auto denomina racional (Sarzuri-Lima y Viaña, 2009).

En tal sentido, existen mecanismos que legitiman a esta racionalidad moderna, una de ellas es la ley, según los autores, los Estados modernos dictaminan qué es lo correcto y adecuado gracias a las leyes, la máxima expresión de ello son las constituciones de cada país, aunque algunas de esas leyes sean injustas y sirvan para sostener las desigualdades entre grupos de la sociedad, o bien, sirvan para consolidar los intereses de unos cuantos, beneficiando, por ejemplo, a las clases burguesas del sistema capitalista.

Al mismo tiempo, gracias a la separación y la segregación entre grupos sociales, pocos individuos son los encargados de definir los contenidos de las leyes, siendo que esa misma racionalidad define quienes son los más aptos para gobernar y decidir por sobre las masas que no lo son.

Esta forma de operar del Estado descansa sobre lo que Sarzuri-Lima y Jorge Viaña llaman la “dictadura de la razón”, los argumentos y comportamientos son aceptados en la medida en que son razonables, fuera de ello otras formas de pensar o expresarse son descartadas y silenciadas. Esta dic-

tadura tiene su propia ética y concepción de lo justo, mismas que descansan en principios de racionalidad. “Lo ético y lo justos simplemente son aquellas manifestaciones que son funcionales al mercado capitalista, de esa forma se entra en un círculo vicioso a costa de la deshumanización de lo humano” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, p. 51).

Así, se hace evidente que la racionalidad es una forma de poder producida y reproducida por individuos que participan de su propia lógica, en tal sentido la razón es un atributo solamente para “algunos cuantos”, que justamente suelen ser “los hombres de ciencia, los hombres de política, los hombres de economía, los hombres de conocimiento” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, p. 46). En esta afirmación la palabra hombre no es una alusión a la humanidad porque, de hecho, en la práctica, hay mujeres, jóvenes, niños, sin hablar de pueblos enteros que por sus creencias o condiciones periféricas han sido excluidos de la racionalidad. Entonces, la razón de la que se jacta la modernidad es una razón construida con sesgo, pero escondida y disfrazada de pensamiento “universal y objetivo”.

En este punto conviene hacer matices a las afirmaciones anteriores. Un punto es que, si bien hemos dicho que ha prevalecido un conocimiento de carácter universalista, también debemos decir que los conocimientos subalternos pueden dar cuenta de otra historia, quizá la de lo oprimido, pero no de lo aniquilado. Luego, en las últimas décadas las críticas al modelo tradicional han ganado bastante terreno, desde universidades hasta gobiernos están incorporando otros principios respecto a la razón. Finalmente, ahora la investigación y el conocimiento científico no son producidos solamente por identidades hegemónicas, la presencia de mujeres, de personas negras, de indígenas, personas con discapacidad, entre otras, siguen sumando y desafiando a la ciencia moderna. La cuestión es que hay una tradición de más de doscientos años que aún pesa en los programas de estudios, en la forma de organizar los contenidos de las escuelas, en fin, que la tradición se sigue reproduciendo ampliamente, aunque haya posturas en contra de ello.

Hasta aquí se ha resaltado cómo la racionalidad se apoya materialmente en un Estado, siendo la formación de una ética totalitaria y racional que ha deshumanizado a gran parte de la población y que ha “naturalizado” las relaciones de desigualdad. Así, la tradición moderna y Estado son cuestio-

nados y criticados bajo un enfoque alterno, resaltando que esa racionalidad no es necesariamente más justa.

Por otro lado, en diálogo con autores que han roto con el pensamiento moderno desde América Latina tenemos a Enrique Dussel quien hace una crítica al sistema-mundo, coincidiendo con Sarzuri-Lima y Viaña (2009), señala que los efectos de la modernidad son devastadores para la vida. “Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación” (Dussel, 1998, p. 11).

En Dussel se encuentran argumentos que hacen parte de la crítica que, desde el siglo pasado, viene alimentando el pensamiento decolonial. Estos hablan, entre otras cosas, de la búsqueda de nuevos horizontes expresados en forma de una Ética de la liberación, pues en los últimos 500 años han prevalecido los valores de una modernidad en contra de la vida.

Bajo este argumento Dussel pone atención en lo que él reconoce como las víctimas de la modernidad, “la compleja articulación de las masas victimadas, que emergen como comunidades críticas, teniendo como núcleos de referencia militantes críticos” (Dussel, 1998, p. 13). Según lo dicho, se trata de lo que podríamos nombrar, la subjetividad de las masas, sujetos en quienes se han ejercido las violencias y las políticas de exterminio, consecuencia del sistema moderno, pues justamente es entre esas masas que nacen los posicionamientos más críticos y militantes en contra del modelo hegemónico.

Finalmente, para cerrar este apartado, se deben resaltar dos aspectos centrales: uno es que el modelo de conocimiento eurocéntrico universalista que surge con la modernidad y que se consolida entre los siglos XVIII y XIX ha impuesto una racionalidad excluyente, la cual se ha desplegado en contra de millones de vidas en el planeta. El segundo es que, en la exclusión y sometimiento hacia las personas violentadas y oprimidas emerge una perspectiva de pensamiento crítico y a la vez militante; en dicho sentido, ese sistema con pretensión universalista se tambalea, los valores del Estado y la ley son desafiados a la luz de un pensamiento subalterno.

Las páginas siguientes se centrarán en la discusión con el pensamiento surgido de la identidad de mujeres negras, tomando su pensamiento como un ejemplo de quienes han sido parte de las masas deshumanizadas por la

tradición moderna. En este diálogo se pretende reflexionar en qué forma y hacia dónde se han realizado las críticas al modelo universalista de conocimiento, la racionalidad, la unión entre la ley y el Estado, entre otros.

Situación de las mujeres negras

En este apartado se encuentra una breve introducción sobre las opresiones a las que han sido sometidas las mujeres negras, particularmente en Brasil. Se busca con ello, encontrar las denuncias en función de las experiencias de vida y de las historias planteadas directamente por quienes las han vivido.

Para tal objetivo se toma el pensamiento de una mujer negra brasileña quien ha sido un referente en el pensamiento feminista negro, se trata de Lélia González, quien desarrolló su pensamiento durante la segunda mitad del siglo xx. Esta autora denunciaba, entre otras cosas, el racismo y la opresión capitalista y patriarcal en contra de la mujer negra, bajo una doble opresión, tanto por su género como por su raza.

Conviene decir, los movimientos feministas afrobrasileños en la actualidad se han expandido y están en la búsqueda de herramientas teóricas que incorporan la visión de las mujeres, lo cual ha llevado a rescatar la obra de González.

Lélia González trajo aportes teóricos referentes y experiencias colectivas para la formación en las relaciones étnicas raciales, especialmente en aquellas con enfoque de género. Las cuestiones planteadas por esta autora son cruciales para la población negra. El creciente interés por su trabajo —ya sea en Brasil o en el extranjero—, aún no abarca toda la gama de interpretaciones e interfaces analíticas que su epistemología puede suscitar [Da Silva y Conceição, 2022, p. 58].

Su pensamiento es valioso porque pone en cuestión la postura colonialista y civilizatoria. Bajo dicha postura las mujeres en general y las mujeres negras en particular han sido sometidas, tanto por la condición de mujer como de negritud. En general, su relación con las leyes, los gobiernos, las academias o los investigadores tiene una base jerárquica, peyorativa en su

contra, siendo señaladas como objetos de estudio o de programas civilizatorios, de sanidad, de educación, entre otros..

Esta es una actitud tanto paternalista como jerárquica, que se acepta porque existe una visión de inferioridad hacia los grupos que han vivido la marginación, no solamente por su condición social y económica, sino por sus prácticas y saberes, los cuales no cumplen con los estándares que la razón occidental impone.

Por ejemplo, los indicadores de pobreza y violencia suelen medir la afectación en que viven ciertas poblaciones a partir de modelos económicos surgidos desde fuentes externas a ellos, de hecho, se ha desmerecido el posicionamiento de los propios afectados, por no hacerlo bajo el modelo científico y racional.

Es decir, las instituciones públicas, universidades, representantes políticos, entre otros se han apoderado de la propia relación de subordinación y emancipación para decidir en qué sentido las mujeres negras están subordinadas y qué sería la emancipación o el bienestar para ellas, pero lo han hecho desde paradigmas, modelos y marcos de conocimiento ajenos a las propias mujeres. Esta postura adoptada por los Estados de América Latina ha sido denunciada por autores como Fanon y Césaire, quienes se manifestaron “en contra de la concepción política vanguardista y elitista que buscan dirigir a los pueblos desde afuera y desde arriba” (Zibechi, 2020, p. 23).

Por ejemplo, la idea de que en Brasil no hay relaciones desiguales basadas en la raza sino una democracia racial fue aceptada tanto en la academia como en la política. Gonzales criticaba esto diciendo que es una postura falsa que supone relaciones raciales democráticas por la presencia de un gran número de población negra en Brasil y por una supuesta pacífica convivencia entre razas.

Pero, la democracia racial y sus significados se habían extendido entre la población sin considerar las experiencias del pueblo negro en general y de las mujeres negras en particular, quienes han sido borradas de la historia nacional, si sus experiencias fuesen tomadas en cuenta se vería la falsedad que impera en ella. De hecho, la autora señalaba que esta postura es un producto más del racismo que sostiene la condición de subordinación (González, 2020).

Así, en Brasil, en el imaginario cultural, transita la idea de que éste no es un país racista. Pero lo anterior niega que existen intereses generales que benefician a las poblaciones blancas, por ello se intenta ocultar que la discriminación racial no está determinando relaciones sociales, económicas o políticas desiguales, que son beneficiosas para unos y perjudiciales para otros.

A esto se suma, entre otras cosas, que la forma en la que la educación es impartida y los modelos que se usan para formar al grueso de los estudiantes tienen la característica de ser excluyentes. Ciertos comportamientos y actitudes asociados a personas negras funcionan como mecanismos de prejuicio, por ello son segregados o reprimidos, dando como resultado mayor deserción de los espacios académicos; sin contar que un porcentaje significativo de personas negras que no tiene acceso a educación formal.

El censo de 1950 fue el último en ofrecernos datos objetivos, indicadores básicos relativos a educación y a los sectores de actividad económica de la mujer negra. Lo que entonces se constataba era lo siguiente: nivel de educación muy bajo (la escolaridad llegando, como máximo, el segundo año de educación básica), siendo el analfabetismo el factor dominante [González, 2020, “La mujer negra”, párr. 2].²

Luego, la falta de educación se relaciona con el hecho de no tener acceso a empleos de mayor calificación, al tiempo que el racismo influye también en la negación empleos, que ocurre no por la falta de educación, sino por el color de la piel directamente.

Que se lean los anuncios de los periódicos en la sección de empleos; las expresiones “buena apariencia”, óptima apariencia, etc. Constituyen un código cuyo sentido indica que no hay lugar para la mujer negra. Las posibilidades de ascenso a determinados sectores de la clase media son prácticamente nulas para la mayoría absoluta [González, 2020, “La mujer negra”, párr. 4].³

Sumando a ello, el trabajo de las mujeres negras es desvalorizado, no solamente en términos culturales sino económicos, siendo el ingreso de las

² Traducción libre.

³ Traducción libre.

mujeres negras mucho menor respecto a la media de la población, por ejemplo, comparado con el de hombres negros realizando las mismas funciones.

Esto nos lleva a señalar que las mujeres negras siguen teniendo relaciones de servidumbre con los grupos blancos, perpetrando situaciones jerárquicas y humillaciones, por ejemplo, el servicio doméstico realizado por mujeres negras en las casas de las clases medias y altas blancas. En ello encontramos relaciones de subordinación que ocurren entre grupos negros y blancos que siguen un modelo de servicio desde el tiempo de la esclavitud (González, 2020).

Entonces, González logró mostrar aspectos cotidianos que refuerzan la situación desigual en contra de las mujeres negras. Debemos decir, la contextualización de estos aspectos corresponde a la segunda mitad del siglo xx, por lo cual no podemos negar que algunos de ellos se han transformado; sin embargo, los cambios no han sido radicales, especialmente porque se trata de la deshumanización de todo un grupo de la sociedad. Situación sobre la cual recae la desigualdad y la explotación, por ello, quizá ha habido transformaciones, pero gran parte de esa base sigue teniendo continuidad.

Según lo expresado, tal vez se concluya que la mujer negra desempeña un papel altamente negativo en la sociedad brasileña de la actualidad, dado el tipo de imagen que le he atribuido o dadas las formas de super explotación y alienación a la que está sometida. Pero también hay que colocar, dialécticamente, las estrategias de las que ella se apoya para sobrevivir y resistir en una formación social capitalista y racista como la nuestra [González, 2020, “La mujer negra”, párr. 31].⁴

Entonces, hacer visible y problematizar la situación de las mujeres negras permite abrir un diálogo entre quienes han vivido las desigualdades y la discriminación, específicamente en un territorio como América Latina donde encontramos amplia presencia de poblaciones negras.

Esto se ve porque hay mujeres que comparten su pensamiento y comulgan entre sí en ideas y situaciones, aunque que no sean necesariamente del mismo país, por ejemplo, los movimientos de mujeres negras de Brasil se

⁴ Traducción libre.

aproximan más a otros movimientos de mujeres negras en el Caribe o en Colombia, aunque sean de otro país, mientras que en su propia región llegan a tener mayor disidencia con las mujeres no negras.

De acuerdo a lo anterior, se da paso a la revisión del pensamiento de mujeres negras en América Latina, con ello se busca relacionar lo planteado por Dussel acerca del surgimiento de un pensamiento crítico desde las masas, de quienes han experimentado las violencias del modelo racional y del Estado. No sin antes señalar que, el pensamiento surgido entre mujeres negras, en este caso en América, ha sido desarrollado y producido en un contexto racista, siendo mujeres en una sociedad patriarcal y luchando por sobrevivir en un modelo económico capitalista y colonial.

Pensamiento y práctica de mujeres negras

En este apartado encontramos algunas de las críticas al pensamiento que desde las mujeres negras está incentivando el uso de otro enfoque u otras interpretaciones al pensamiento eurocéntrico, al develar los valores deshumanizantes asociados tanto al pensamiento moderno como al sistema capitalista que le acompaña.

Este pensamiento se ubica entre las corrientes epistémicas y políticas que rompen con la tradición, especialmente entre los movimientos epistémicos surgidos desde el Sur Global y desde las corrientes feministas. Así, ya sea desde la academia o desde otras trincheras se están impulsando nuevos paradigmas científicos que suponen una transformación en la forma de investigar y generar el conocimiento, así como la responsabilidad de ello. Por ejemplo, uno de los aportes más importantes de las corrientes feministas es que “pusieron seriamente en cuestión los modos académicos de conocer e investigar con base en la relación sujeto-objeto” (Zibechi, 2020, p. 34).

Hablar de un pensamiento de mujeres negras lleva a escuchar, a plantear y a discernir entre lo que se considera válido del conocimiento. El problema es que ese “objeto de estudio” no es, de hecho, un objeto. Especialmente para las ciencias humanas, pues éstas se interesan por las relaciones, acciones y situaciones asociadas a lo humano.

Según lo dicho, surgen nuevas interrogantes al posicionar el conocimiento sin separarlo de las personas que lo producen, es decir, cuando bajo una mirada distinta sobre lo válido, científico y verdadero se integran, aceptan e incorporan como objetivos posibles, la subjetividad de la persona que produce el conocimiento, con todo lo que ello implica. Considerar tanto su experiencia de vida, pasado e identidad, hasta su posicionamiento político.

Por lo tanto, cuando una mujer negra hace explícita su identidad y la relaciona con su conocimiento, conviene preguntarse si es válido generar conocimiento sobre un problema social que las involucra. Ante ello, el paradigma que algunas de las escritoras negras de América Latina han reconocido, es uno donde el color de la piel no puede pensarse fuera de la historia y la sociedad que determina la experiencia de poseer ese cuerpo, de hecho, dicho reconocimiento es lo que hace que se involucren en estos temas y problemas sociales.

Como mujer negra estoy completamente en este trabajo investigativo [...] En este trabajo no existe una separación tajante entre la investigadora y las sujetas de estudio. Hablar de las mujeres negras-afrocolombianas es hablar de mí misma. Aquí aparecen las mujeres negras-afrocolombianas como actrices protagónicas de sus vidas no como objetos-sujetos de estudio [Lozano, 2019, p. 30].

Así, ellas buscan generar conocimiento sobre sí mismas, con lo cual se complejiza la relación *sujeto-objeto*, ya no queda en lo complejo del *sujeto-sujeto*, sino que surge también la cuestión del *sujeto-sí mismo*. Lo cual nos lleva de nuevo al papel de la subjetividad en el proceso ¿acaso se debe seguir pensando que lo subjetivo es negativo?

Es decir, más allá de preguntar sobre la validez, podemos preguntar sobre la responsabilidad y compromiso respecto al conocimiento que se produce o si se está dando cuenta de las responsabilidades sociales que ocurren como efecto del conocimiento.

Es decir, es necesario subrayar que el conocimiento es una poderosa herramienta de control que, si miramos la historia, ha servido para sostener y perpetrar intereses de algunos grupos beneficiados por esa producción “universalista y científica”. Además, por sus propias metodologías y criterios

de validación excluyente con la mayoría de la población, entre ellas, las mujeres negras.

Esto es, incorporarse a la academia ha sido y sigue siendo un logro; tal es el caso, que posiblemente entre quienes lo consiguen impera un sentido de responsabilidad que las involucra colectivamente. Es decir, no es compromiso meramente individual, sino que surge la responsabilidad con el territorio, como puede ser el caso del conocimiento para el cuidado de la tierra y de la vida.

La hegemonía de quienes pueden crear, poseer y dominar la razón ha sido utilizada como una herramienta de división social. Entonces, para la formación y articulación de una ética de la emancipación, una que no responda a los intereses de unos cuantos, se requiere establecer pensamientos, saberes y éticas que giran en torno a la vida, desde una perspectiva no totalizadora de la humanidad ni hegemónica, siendo los grupos marginados por la dictadura de la razón, grupos que construyen comunidad, de los más significativos. Como se dijo respecto a Dussel anteriormente o como dice Leones Ortega, “las reacciones de las víctimas se manifiestan cada vez más organizadas y demandantes de respuestas que orienten salidas ante la crisis mundial” (2018, p. 61).

En el caso del pensamiento negro la emancipación es interpretada desde una subjetividad que tiene como pilar la experiencia de habitar un cuerpo de mujer negra, por ello debe ser discutida en función de ella. Al tiempo que se busca no homogeneizarlo para el grueso de las mujeres negras, dado que no se busca problematizar bajo una mirada universalista, pues sería ir en contra de la perspectiva planteada anteriormente, sino bajo una mirada que toma en consideración la particularidad de las identidades, autores y contextos en los cuales emergen.

Por ejemplo, la postura de González en la década de los 70 y 80 surge en el contexto de movimientos en contra del modelo capitalista, especialmente inspirados en el pensamiento marxista, desde los movimientos antirracistas y de aquellos en contra de la dictadura, por ello ciertas posturas están fuertemente relacionadas con el marxismo, no por ello, deja de ser un antecedente muy importante para el feminismo afrolatinoamericano.

González hizo visible la situación económica y social de las mujeres negras en la sociedad brasileña. Para ello, tomó la idea popularizada sobre la existencia de la “democracia racial”, mencionada anteriormente. Esta idea afectaba no solamente a las poblaciones blancas, sino que interiorizada por poblaciones negras terminó por beneficiar, normalizar y dar continuidad al racismo.

Además, González hizo una anotación, la expresión de vida para la mayoría de las mujeres negras en Brasil ha estado relacionada con la epistemología de la sobrevivencia. Especialmente en aquellas a las que se les ha negado la posibilidad de gobernar el mundo, de gobernar sobre su cultura, incluso el de gobernarse a sí mismas. Cuando el patriarcado ha influido en aspectos más personales de su vida, como son sus familias y sus cuerpos; sin embargo, eso no les resta o les destruye la capacidad de resiliencia, para esas mujeres negras, en la mayoría de los casos, la apuesta es por la resistencia de vida.

Según lo anterior, en el posicionamiento de González no se trata del sujeto que por su condición se resigna a la muerte o se entrega sin pensar al poder de la opresión, hay una fuerza y motor que está en constante conflicto con esas opresiones. Otro aspecto es la transmisión de saberes por medio del cuidado, porque justamente es la forma de sostener la vida, que para ellas es un principio de las relaciones humanas. De este modo se preservan en las prácticas culturales los aprendizajes y saberes.

Sumado al enfoque anterior, está Sueli Carneiro, una filósofa contemporánea quien plantea algunas propuestas en función de la reparación del daño contra las mujeres negras, tal acción la entiende como una forma de reconocer las atrocidades cometidas contra las mujeres negras y a su vez como un acto que simboliza la justicia social de un proceso histórico de desigualdad.

Además, esta reparación tiene que ser asumida por el gobierno brasileño, pues bajo dicha postura el Estado es uno de los principales actores que sostienen la desigualdad y el racismo, responsable de responder hoy las atrocidades de ayer (Carneiro, 2011).

Vale entonces problematizar la siguiente cuestión; al solicitar una reparación del daño hacia el Estado ¿se sigue reforzando la hegemonía y el poder que tiene esta entidad en la sociedad? o bien, ¿cómo puede suponer para las

mujeres negras un cambio radical la continuidad del Estado o el respaldo de su función en tanto regulador de leyes y valores sociales?

Frente a ello, podríamos considerar que la propuesta de Carneiro no consiste en el rompimiento del sistema por medio de la desaparición del Estado, esto es innegable, sino en su transformación, el cual establecería la posibilidad o los mecanismos para enfrentar al racismo. En esta situación el Estado es necesario para la reparación, pero no como una herramienta más del poder hegemónico que responde a los intereses de las clases privilegiadas, sino que pasa a ser el medio para la justicia social.

La cuestión, como se ha venido diciendo, está en que las leyes o programas políticos plantean una sociedad más justa, aunque en sí el sistema legal han fungido como mecanismo para sostener relaciones desiguales. Lo cual conduce a reflexionar en el impacto de dicha reparación en lo cotidiano y en las prácticas sociales. Cabe considerar que, si bien la demanda de Carneiro es legítima, no por ello es menos problemática que la propia existencia de la ley.

En la misma línea, González prestó interés en cómo a las mujeres negras se las ha excluido de los espacios públicos tanto académicos como políticos, en parte porque sus discursos no suelen conducirse bajo el paradigma de la razón, sino que están soportadas en pensamientos y expresiones emocionales; por tanto, se dice que sus voces no están articuladas en función de la lógica moderna, su vocabulario no está estructurado para ello, o por decirlo de otro modo, la forma de expresión es incompatible con la hegemonía moderna.

Para nosotras, es importante resaltar que emoción, subjetividad y otras atribuciones dadas a nuestro discurso no implican una renuncia a la razón, mas, al contrario, son un modo de volverla más concreta, más humana y menos abstracta... se trata, en nuestro caso, de una otra razón [González, 2020, "La mujer negra", párr. 7]⁵.

Es decir, mientras que se reconoce que "su modo" es emocional, lo cual conduce, en el discurso académico a la negación y el rechazo, también toma

⁵ Traducción libre.

su acción como racional, aunque es una racionalidad diferente, una racionalidad que le pertenece a la humanidad negada, que se conjuga con lo emocional, la cual es presente y es crítica.

Esto explica, en parte, que su pensamiento no haya sido objeto de discusiones en los espacios científicistas que pertenecen a la racionalidad moderna, ni siquiera para quienes plantean una forma académica de la libertad. Por tanto, no hay una teorización en el pensamiento moderno al cual se puedan sumar completamente; en este sentido, hay una lógica distinta que entrecruza la pedagogía y la resistencia con el propósito, no de conocer y alimentar la razón, sino de sobrevivir.

En dicho planteamiento hay rompimiento con la tradición y el conocimiento racional, aunque no la niega completamente; hay una crítica, pero para validar su pensamiento, es decir, busca que la racionalidad las incluya. No es que llegue a rechazarla radicalmente, pero sí que se vea como otra forma de racionalidad, una que se sale del margen de la razón.

Según lo que se ha abordado, estas autoras no están optando por la total interrupción del sistema moderno ni plantean ideas radicales para la transformación del Estado, sino que tienen una postura alterna, una que toma aquello como punto de partida hacia la transformación.

En ellas se hace presente la crítica a las relaciones capitalistas y la racionalidad, señalando la hegemonía del capital como mecanismo de desigualdad; sin embargo, se sostienen parámetros del pensamiento moderno donde el Estado es central para la regulación de las relaciones y especialmente de la justicia.

Es importante destacar este aspecto, porque no todas las transformaciones necesitan ser totalmente revolucionarias con el sistema, al menos no desde la propuesta de estas autoras, quienes plantean una visión que paulatinamente irá abriéndose camino con los medios y recursos disponibles. Echar mano de lo posible para alcanzar lo imposible.

En esta discusión cabe destacar la problematización en torno al uso del término “víctima”, pues ha sido desafiado por mujeres negras como Jurema Werneck quien afirmar: “En ese lugar negado, la perspectiva reductora implica la consideración del discurso de la feminista negra como discurso de la víctima, lo que es, por diferentes razones, inaceptable” (2005, p. 29).

Su planteamiento desafía la figura de víctima del sistema, lo cual como parte de la reflexión en torno al proceso de emancipación, permite desafiar la idea de una víctima porque también hay relaciones de poder que no pueden ser explicadas únicamente en función de la víctima y el victimario; se corre el riesgo de glorificar la opresión, aunque encontremos este término incluso en autores como Dussel.

Más bien, se problematiza la conciencia de quienes viven los estragos del sistema; es decir, buscar la emancipación entre los posicionamientos de las mujeres negras, pero atendiendo que esa subjetividad no responde a la opresión, sino que está siempre en un desafío constante de la libertad.

Para cerrar este análisis, se pretende dejar en claro que no se ve el pensamiento de mujeres negras como la universalización de las opresiones; es decir, no pretende que su forma de resistencia se adopte como paradigma único ni siquiera como el mejor, sino señalar que sus aportes son necesarios y pueden generar comunión con otros, estrechamente ligados a la necesidad de una transformación de las relaciones capitalistas y al sistema racional que impera actualmente.

Por ejemplo, se mira una proximidad con el rompimiento que desde las corrientes ecofeministas discuten la explotación de los cuerpos no humanos, mismas que se preocupan por la dominación como forma de egocentrismo humano y de quienes desafían el sentido legitimado racionalmente del dominio de la naturaleza, particularmente de los animales.

La relación con el ecofeminismo es que en éste surge una comparación, el cuerpo de las mujeres es considerado, según la racionalidad patriarcal, un objeto de dominación, se sugiere que explotar a seres vivos que no desean morir es similar a la explotación de los cuerpos de las mujeres por el patriarcado. “Entender que mujeres y animales son meros cuerpos o trozos de carne es una estrategia propia del pensamiento dualista jerárquico patriarcal que considera legítimo dominar a quien se considera inferior” (Velasco, 2019, p. 31).

Esto es una preocupación por la objetivización del cuerpo, sea de mujer o de un animal; en ambos casos considerados inferiores o moralmente menos importantes, incluyendo la vida y los cuerpos de las mujeres negras. Estas corrientes se entrecruzan y convergen en el reclamo por la enunciación de las vidas silenciadas.

En este sentido, las mujeres están señalando los abusos de la racionalidad necrófila, reconociendo que las opresiones son múltiples y que hay que transformar nuestra ética del cuidado de la vida para la construcción de una sociedad más justa.

En suma, la vida sigue siendo un tema central para debatir y problematizar políticamente, aportando nuevas perspectivas tanto de los feminismos negros como de los ecofeminismos, pues entre ellos hay puntos de encuentro, como la visión en torno a la opresión y la práctica de los feminismos no hegemónicos, movimientos que se extienden para reconocer el análisis profundo y radical de las prácticas cotidianas, de lo que es aceptado como moralmente correcto.

Reflexiones

Se ha visto cómo el pensamiento surgido desde identidades no hegemónicas ha permitido indagar y reflexionar sobre la tradición de la modernidad, que, junto con el modelo de la racionalidad y el Estado, han implantado una hegemonía política y de conocimiento desfavorable para la vida, o al menos de algunos tipos de vida, el de las mujeres negras explotadas sería un ejemplo de ello, aunque, no el único.

En el proceso de crítica de esa racionalidad nos podemos cuestionar sobre el rol que ha tenido, primero en la hegemonía del conocimiento y segundo, en la distribución de poder; por ello, es importante transformar esa brújula que en la generación de conocimiento apuntaba a la universalidad y la erudición, para direccionarla hacia la responsabilidad y el impacto social del quehacer científico.

No es que las mujeres negras generen un conocimiento más válido, certero o verdadero respecto del que surge en otras identidades, pero al ser un conocimiento sobre ellas mismas y sobre su forma de vida, tomando en cuenta el contexto de violencia y explotación al que se les ha sometido, su pensamiento se convierte en conocimiento ético, en coherencia con la responsabilidad y la justicia social.

Las condiciones de desvalorización y deshumanización a la que se han enfrentado las mujeres negras son evidentes tanto en el valor social dado a

su trabajo como en otro tipo de prácticas de racismo, con las cuales se ha desvirtuado su forma de actuar de comportarse, pensar y razonar.

Por lo anterior, una respuesta surgida desde este tipo de pensamiento es reconocer que, en su discurso y posicionamiento, la racionalidad no se puede desprender de las emociones, por el contrario, las emociones complementan a esa racionalidad y por ello transforman la idea de razón hegemónica del pensamiento moderno.

En la actualidad el papel de las universidades es fundamental para incorporar en los planes de estudio y en la oferta educativa posturas teóricas y sobre todo políticas que no respondan a la demanda capitalista de mano de obra profesional, no solamente de los pensamientos subalternos sino de los muchos posicionamientos locales, regionales e internacionales que apuestan por la educación para el cuidado de la vida, no para el cuidado del capital.

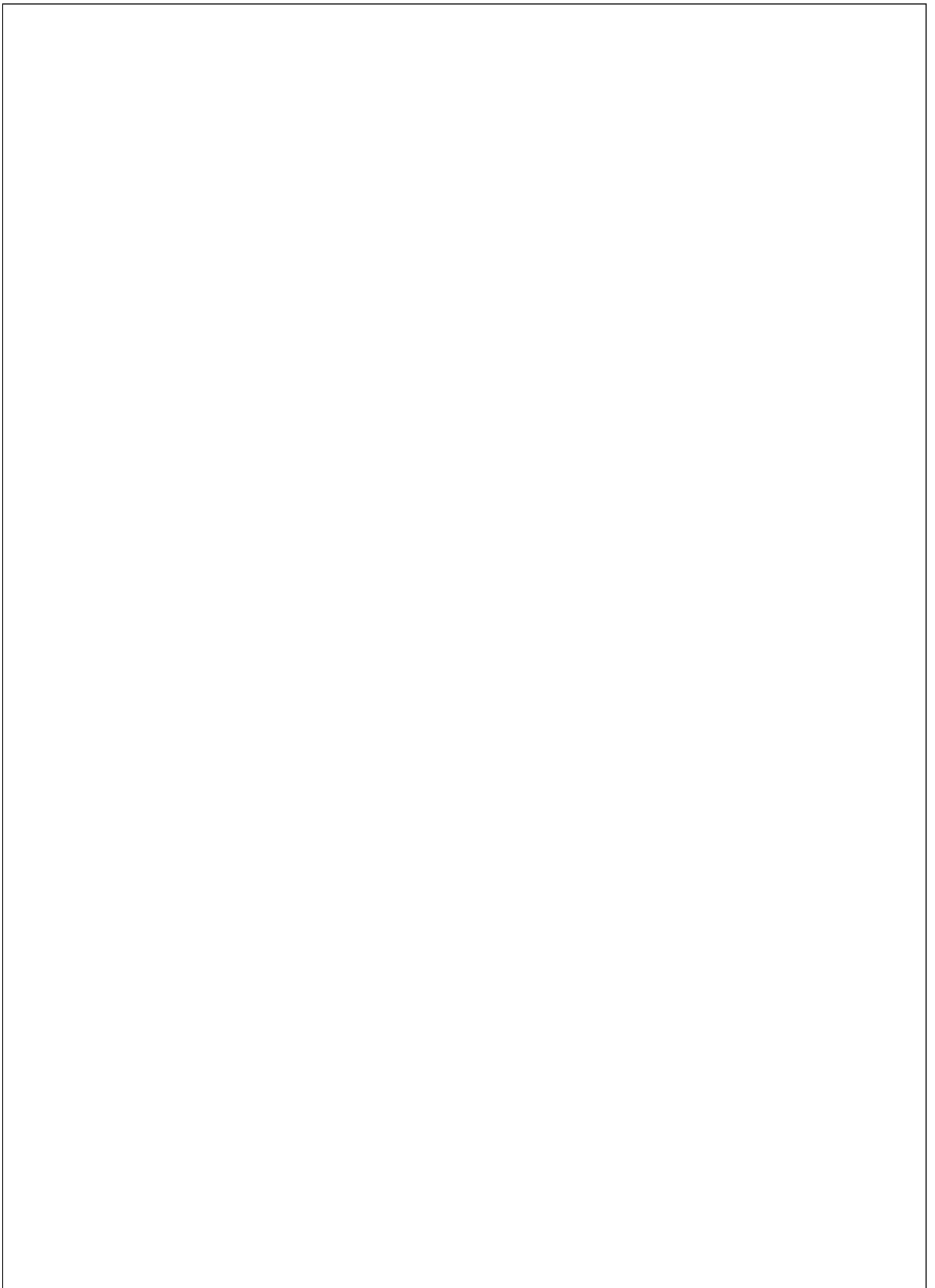
También, encontramos cómo en la toma de conciencia sobre el lugar que ocupan y han ocupado las mujeres negras desde la época de la esclavitud en las sociedades y frente a la explotación de sus cuerpos y de sus antepasados, surge la demanda por una reparación del daño, misma que es una demanda hacia el Estado. Según lo dicho vemos que entre las mujeres negras no hay una preocupación por el rompimiento radical con la tradición ni con la racionalidad del Estado, pero esto no significa que su pensamiento no sea emancipatorio, sino que da cuenta de una búsqueda de la emancipación en una lógica de la transformación, no de la destrucción.

Es importante acotar que la reflexión en torno al cuidado de la vida, no es preocupación única ni exclusiva del feminismo afro o de mujeres negras, pero sí busca generar una conciencia que permita comprender cómo hay vidas que no le interesan a la modernidad y menos al sistema capitalista, para quienes el valor de la vida es asignado en función de jerarquías.

Referencias

- Alvarado, A. (2020). La sociología del crimen y la violencia en América Latina: Un campo fragmentado. *Tempo Social*, 32(3), 67-107. <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2020.175010>

- Arbeláez, D. y Villasmil, J. (2020). Escenarios prospectivos de un nuevo orden internacional que se vislumbra luego de la pandemia Covid-19. *Telos*, 22(3), 494-508. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7608324>
- Carneiro, S. (2011). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. Selo Negro. <https://institutoressurgir.org/wp-content/uploads/2018/07/Racismo-Sexismo-e-Desigualdade-Sueli-Carneiro-1.pdf>
- Carrizo, L. (2004). El investigador y la actitud transdisciplinaria: condiciones, implicancias, limitaciones. En L. Carrizo, M. Prieto y J. Klein (eds.), *Transdiscipliniedad y complejidad en el análisis social* (pp. 80-100). UNESCO.
- Da Silva, J. y Conceição, A. (2022). Mujer, negra, intelectual, activista, brasileña, amefricana: Lélia Gonzalez. En R. Campoalegre (coord.), *Voces afrofeministas*. Sensemayá / Fundación Nicolás Guillén. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/169517/1/Voces-afrofeministas.pdf>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de exclusión*. Trotta.
- González, L. (2020). *Por un feminismo afro-latino-americano*. Schwarcz.
- Leones Ortega, E. (2018). Aproximación a los principios éticos de liberación del sujeto latinoamericano en el pensamiento de Enrique Dussel. *Amauta*, 16(31), 47-68. <https://doi.org/10.15648/am.31.2018.4>
- Lozano, B. (2019). *Aportes a un feminismo negro decolonial: Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*. Abya-Yala/Universidad Andina Simón Bolívar.
- Sarzuri-Lima, M. y Viaña, J. (2009). Pensar una ética para la emancipación. *Integra Educativa*, 3(3), 39-61. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v3n3/n03a04.pdf>
- Velasco, A. (2019). ¿Quiénes son los sujetos dignos de consideración moral?: Una aproximación al debate entre el holismo ecológico y el atomismo moral animalista en la filosofía ecofeminista. *Ecología Política*, 58, 27-33. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7216667>
- Werneck, J. (2005). De lalodês y feministas: Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. *Nouvelles Questions Féministes*, 24(2), 27-40. <https://julesfalquet.files.wordpress.com/2010/05/feminismos-disidentes-en-america-latina.pdf>
- Zibechi, R. (2020, mayo-octubre). El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo. *Bajo el Volcán*, (2), 19-38. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1909>



X. El miedo: método y estado de vida del *establishment*

ELIASIB HARIM ROBLES DOMÍNGUEZ*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.10>

Resumen

El tiempo actual está englobado en un marco bien definido, no se puede realizar, ni pensar nada fuera de ese parámetro estructurado; de igual forma, hay ciertas estrategias para que el mismo siga funcionando, todo está orquestado para que quienes ostentan el poder no lo pierdan. Por ello es importante detenerse a observar qué es lo que pasa, cómo se vive en la actualidad y si continúa siendo moral el estilo de vida. El presente escrito comienza con la definición del *establishment*, que es el marco que rige la vida social, para después enfocar la atención en el miedo como una forma de control. El trabajo continúa en la reflexión sobre la manera de llevar una vida cotidiana dentro del sistema económico capitalista que ha devenido en un consumismo alejado de la ética. El siguiente punto es la libertad dentro del *establishment*. Finalmente, el escrito concluye con una invitación a reflexionar sobre la situación moral actual y así crear una ética que pueda contraponerse al *establishment*. Es un convite a repensar la situación actual y a repensarse a sí mismo dentro de ella, el miedo es parte de la naturaleza humana, pero el actual es producto de la enajenación y el individualismo.

Palabras clave: *emoción, sociedad, control, consumismo, libertad.*

* Maestro en Humanidades: Ética Social. Profesor de asignatura de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2150-6604>

Presentación

El ser humano en su devenir tiene la oportunidad de desarrollarse en varias actividades tan opuestas entre sí que resulta una inmensidad de opciones. La existencia representa momentos de vida en los cuales la humanidad se ve inmersa en sensaciones, emociones y experiencias. A pesar de ello, en la actualidad y gracias a la forma de vida establecida hay algunas que son sobrevaloradas sobre otras, como la satisfacción corporal, y no es que ésta sea negativa, más bien el marco de comportamiento del *establishment* define cuáles son las que se deben de tener una repercusión casi obligatoria en la vida para ser considerados como exitosos o felices, a la vez que hay emociones como el miedo que se hayan instaladas para funcionar como ejes de control dentro del sistema.

Hablar del miedo es comprender una emoción, sensación y herramienta de sobrevivencia humana. Sin embargo, en la actualidad se ha llegado a una situación en la que el miedo es parte habitual de la existencia social. Ya no se responde a un agente externo de peligro extraordinario, sino a un ambiente tenso de ansiedad y preocupación que devienen en miedo. Las guerras, el hambre, la inseguridad social, los problemas económicos, la inestabilidad emocional, la ansiedad, la violencia, etc., producen que la humanidad viva dentro del miedo y huyendo de él.

Es por ello que resulta importante reflexionar sobre el *establishment* y en cómo utiliza al miedo para los fines de que quienes lo han establecido. Vivir con el miedo en la cotidianidad no es moral; por ello es necesario detenerse a pensar y pensarse en cómo se está viviendo. Como universitarios tener presente esta problemática podría ayudar a crear opciones y resoluciones. En este capítulo se hace un recorrido crítico de la actualidad que comienza con la definición del *establishment*, para continuar con la observación del miedo impuesto como estrategia de control, después analizarlo dentro del consumismo. El cuarto apartado hace una confrontación entre el *establishment* y la libertad, para continuar con una ética contra el *establishment*. Las reflexiones que concluyen el trabajo enmarcan la realidad y la posibilidad de resolver a partir de la Universidad.

El *establishment* como enemigo

El miedo es una respuesta natural a un estado de peligro; es una de las emociones, sensaciones y estados de alerta del ser humano.

El miedo es la emoción que se experimenta ante un peligro real e inminente, que se vive como arrollador y que pone en riesgo la salud y la vida. El miedo es activado por amenazas a nuestra seguridad física en primer lugar, pero también sentimos inseguridad y miedo por la amenaza a personas queridas o a otras personas, a causa de la empatía [Dirección Provincial de Educación de Soria, s. f., p. 2].

Puede surgir la pregunta ¿cuál es la relación de algo nato de la humanidad y el *establishment*? ya que, si siempre ha estado ahí, ¿por qué problematizarlo? Simplemente porque el miedo actual no es natural, es impuesto, hay de trasfondo una estructura que lo utiliza para oprimir a las personas y mantenerlas controladas.

La sociedad se va transformando a lo largo de los años. Cada época tiene sus propias características, normas y necesidades, a la vez que diversiones y expresiones. Nada es estático, todo cambia. La vida es evolución, un devenir de cambios; sin embargo, ciertas normas y necesidades humanas no se generan simplemente por las condiciones dadas, algunas de ellas son establecidas por quienes tienen el control, de tal manera que ellos concretan las direcciones y estatus del mundo.

Hablar de la sociedad es considerar también sus individualidades que la conforman, su desarrollo, evolución y cotidianidad; se debe reconocer que independientemente de los controles externos, la vida social, es un constante cambio. Es decir, todo lo que la enmarca como tal siempre será un devenir de transformaciones que dependen del contexto. El cual le otorga el orden que se establece para funcionar. Hoy día se vive uno dictado por grupos reducidos, pero de gran poder económico, financiero, político y religioso que controlan las estructuras sociales:

[Una] agrupación que se constituye como resultado de los actores que combinan una profunda preocupación por el interés público con una ocupación

rentable con las necesidades de sus grandes clientes corporativos, que se asocian con los presidentes y/o representantes de fundaciones, con ejecutivos y gerentes de negocios excepcionalmente seleccionados, con banqueros, con los presidentes de las universidades privadas más antiguas e importantes, y con un listado de profesores universitarios e intelectuales destacados [Gallegos, 2016, p. 41].

Este selecto grupo crea un compendio de normas, reglas, modos, discursos, e incluso deseos y necesidades que son impuestas a la sociedad, dando como resultado una estructura sociocultural determinada para vivir, lo que se denomina como *establishment*, el cual tiene:

“verdades” que articulan una base sólida en la doctrina económica y política, con alcances internacionales (planetarios), a través de su monopolio editorial en un mercado de ideas que se lee y vende en inglés; respaldado y fomentado por una opinión pública que se engrana y concatena con el entramado de las instituciones políticas, la concepción del *establishment* estadounidense admite una complejidad en su organización y funcionamiento [Gallegos, 2016, p. 41].

Hoy día el estilo de vida está regido por los Estados Unidos de América, país que durante el siglo xx fue forjando su dominio, lo que dio como resultado una imposición económica, política y cultural a su propia medida, a la cual, todas las demás naciones debían ajustarse. Y que en los primeros años del siglo xxi se siguió estructurando gracias a la influencia que el país tiene sobre los demás, por ejemplo, la música y películas más populares son hechas en Hollywood, lugar donde se determina la temática, estética y ética que se deben mostrar para los espectadores, es decir, el mundo entero, como una forma de manipulación, una nueva forma de dominio:

El imperialismo mediático es una realidad política, social, económica y cultural que sigue vigente en la sociedad contemporánea. [L]a relación histórica, surgida desde los mismos inicios del cine entre Hollywood y el Estado estadounidense continúa presente. Las estadísticas de la presencia prácticamente monopólica del cine de Hollywood en taquillas y carteleras del mundo [...] demuestran con datos que esta teoría trasciende lo conceptual [Osman, 2021, p. 265].

En otras épocas el dominio tuvo lugar de manera muy directa y salvaje: invasiones, sometimiento, destrucción, muerte, guerras. Ejemplos: el colonialismo de América, África y Asia. Hoy día, el *establishment* estadounidense ocurre a partir de tratados, organizaciones y firmas, aunque sus efectos sigan siendo devastadores. Por ejemplo, la OTAN “que ha permitido a los Estados Unidos, durante buena parte de la segunda mitad del siglo xx y lo que va del XXI, establecer una serie de correlatos con base en los cuales define su supremacía en el orden internacional” (Gallegos, 2016, p. 52).

La supremacía actual que resulta legítima crea una poderosa arma de la cual no se puede escapar:

La presencia de un discurso totalizador, apoyado por un mercado editorial de alcances planetarios, que da cuenta de la reproducción de criterios que sistemáticamente van ocupando espacios de toda índole, en los que no hay oportunidad para la presencia de alguna réplica que modifique el avance de su proyecto hegemónico [Gallegos, 2016, p. 49].

Gracias al sistema económico existente donde el capital es lo más importante, se puede observar que absolutamente todo gira a su alrededor, la política, lo cultural, lo tecnológico, incluso la historia. Ya que el dinero es sinónimo de poder y quienes tienen recursos financieros ejercen su influencia para determinar el camino que la humanidad debe recorrer, un sendero que sólo les beneficia a ellos “quienes, desde diferentes enclaves ubicados tanto en oficinas del gobierno como en partidos políticos y universidades, por referir sólo algunos, presentan diseños con pretensiones dirigidas a dominar el desarrollo del pensamiento global” (Gallegos, 2016, p. 49). Los dirigentes están entre las sombras, pero en todas partes.

Es una estructura muy bien establecida que les funciona de manera estratégica; pero que ahora, después de la pandemia del Covid-19 y sus estragos, que siguen presentes, está en un punto de quiebre interesante:

Bajo las actuales condiciones de distribución del poder mundial, la emergencia de nuevas amenazas bajo modalidades no nacionales, así como la existencia de riesgos naturales de presencia planetaria (ejemplificados con el ca-

lentamiento global o las pandemias expuestas por la gripe aviar o el ébola) [Gallegos, 2006, pp. 39-40].

Al parecer es un cambio que está surgiendo; sin embargo, no será fácil que los que ostentan el poder lo cedan; hay guerras que lo demuestran, a alguno les importa y conviene que no haya unidad ni diálogo, el negocio de las armas es su prioridad. Por ello los 694 días de conflicto armado entre Ucrania contra Rusia (Velloso y Munera, 2024) o los 100 días de Israel contra Hamas (Abundiz, 2024). Hay intereses personales que sobrepasan el bienestar común; debajo de todo ello hay un ambiente que se ha vuelto cotidiano, pero que debe de ser analizado, pues no se puede vivir en una ola llena de tensiones, estrés, constante peligro, enajenamiento y angustia.

En el actual *establishment* existe un arma eficaz para mantenerse en el poder, sin competencia, sin preguntas y sin respuestas, el cual surge y propicia la tensión, la desesperanza y la necesidad de enajenarse para no sentirlo: el miedo. Este sentimiento, emoción y respuesta natural de la humanidad es una realidad ya que “más allá de sus avances y capacidades las civilizaciones humanas siguen siendo frágiles” (Arbeláez y Villasmil, 2020, p. 498). La razón de tener miedo surge de la necesidad de sobrevivir, de seguir existiendo, pero en este caso, es utilizado para apaciguar cualquier reclamo o levantamiento, es una medida de control.

El miedo impuesto como mecanismo de control

Pensar en el miedo quizá lleve a considerar los temores comunes como a la oscuridad, a la soledad, tal vez se recuerde situaciones más profundas como la claustrofobia o la agorafobia; sin embargo, en la actualidad éste se encuentra arraigado en la vida social, constituyendo un estado de ánimo continuo en la cotidianidad. Es la consecuencia de su uso y abuso por aquellos que quieren seguir ostentando el poder, ya que “el miedo tiende con demasiada frecuencia a bloquear la deliberación racional, envenena la esperanza e impide la cooperación constructiva en pos de un futuro mejor” (Nussbaum, 2019, p. 18).

El hecho de utilizar al miedo como herramienta de dominio se vislumbró desde que Europa decidió extender su mano y tomar las riquezas de otras zonas:¹ “la sistematización de la naturaleza y del pensamiento son simultáneos en occidente y coinciden en el tiempo con el tráfico de esclavos, el sistema de plantaciones y el genocidio de los pueblos” (Zibechi, 2020, p. 30). Es decir, cuando el progreso cognitivo del viejo mundo floreció también lo hizo el ansia de obtener riquezas. La competencia entre los europeos generó los estragos entre la periferia: América, África, Asia y Oceanía.

Al parecer había, y aún existe, una contradicción entre el avance tecnológico, de pensamiento, político y cultural, con la manera en que se desarrollaba dicho progreso:

El término investigación está intrínsecamente ligado al imperialismo y colonialismo europeos, siendo una de las palabras “más sucias en el vocabulario del mundo indígena”. ¿Será por esta razón que los pensamientos y sentires del mundo de las personas oprimidas no puede ser reconocido como un saber auténtico por las academias y el pensamiento crítico? [Zibechi, 2020, p. 30].

Se puede observar que el dominio delimita y enmarca lo que debe de ser y se debe hacer, incluyendo al propio humano, pero se habla de aquellos que no están en el reducido grupo que define la existencia humana. Entonces deben acatar las normas que se le imponen, es obligatorio sentir como se le dicta, amar como se le hacen pensar que es correcto y sentir miedo de dejar de vivir de la manera tal como lo hace, puesto que sería el fin del mundo. O al menos, es lo que hacen creer.

Utilizar el miedo como método de control es aprovechar la fragilidad humana, que si bien es cierto que se encuentran estrechamente relacionadas: “nuestra vulnerabilidad humana misma es la fuente del miedo, y apenas una parte de este está centrada en la muerte, pues la muerte sólo es un aspecto más de nuestra vulnerabilidad” (Nussbaum, 2019, p. 57). El sistema

¹ No quiere decir que antes no se hubiera hecho o que otros no lo hacían, pero Europa y su dominio colonial, que luego se transformó en imperialismo, resulta ser un ejemplo concreto y claro. Se puede mencionar también el dominio Azteca sobre otros pueblos mesoamericanos a quienes se les obligaba a pagar tributo para evitar la muerte. El ejercicio de dominio y poder se puede encontrar en todas partes.

establecido logra sacarle beneficio para mantener el *statu quo*, tal como lo necesitan mantener.

Pero por qué emplearlo, qué tiene esta emoción, respuesta/reacción de supervivencia como agente de control. Porque surge de una necesidad de protección, donde el valor individual impera sobre el colectivo. “El miedo es, de hecho, inmensamente narcisista. Expulsa toda consideración por los demás, aun cuando tales pensamientos altruistas hayan arraigado en el individuo en algún modo o forma” (Nussbaum, 2019, p. 43). Ahora se puede comprender que el *establishment*, más bien, quienes lo manejan, facilitan la creación de división, retroceso, sometimiento, etc., en la población, cuando padece el miedo.

Ahora surge una pregunta ¿qué tipo de miedo es el que se emplea hoy día? Porque si bien se sabe que es una parte innata de la humanidad, ¿cómo es que se logra manipular para obtener los beneficios requeridos para intereses propios? Es turno entonces de observar la manera en que se vive:

La vida buena coincide hoy con las exigencias de la tecnocracia: las evaluaciones de los estados de ánimo y de los sentimientos, intenciones, tendencias y hasta de los recovecos más profundos de la *psique* son susceptibles de integrarse en cálculos a gran escala sobre el consumo de masas, la productividad y el progreso económico a escala nacional [Cabanas y Illouz, 2019, p. 48].

Los tiempos actuales son propicios para que el miedo sea cotidiano. Todo está hecho para el hiperconsumo:

A partir de mediados del siglo xx el consumo de bienes y servicios se fue institucionalizando como símbolo y estatus de la modernidad [...] Desde esta perspectiva, se destaca el impacto del consumo de una diversidad de productos —promovidos desde un *marketing* invasivo digital— muchos de ellos secundarios y superfluos [Salvador y Vargas, 2021, pp. 7-8].

Todo lo que se vende está hecho para que se llene el vacío existencial, para alcanzar el éxito, para ser tendencia, y por el otro lado, hay guerras, hambre, narcotráfico. Hoy día se vive así como Odiseo, entre Caribdis y Escila; por un lado, el mundo hedonista y consumista que promete placer

y por el otro, los enfrentamientos armados, ambos con el miedo como escenario.

Al hablar del miedo se debe de mencionar que “es una de las sensaciones más desagradables que el ser humano puede llegar a experimentar. Por eso, cuando lo sentimos, nuestro primer impulso es desear (y sólo a veces intentar) que desaparezca” (Castany, 2022, p. 20). Es por ello que rehuirle es una respuesta natural, común. Sin embargo, no se logra en muchas ocasiones por la persistencia de su contacto con el individuo.

Puede que se piense que la solución se encontraría en alejarse de aquello que produce miedo, sin embargo, aunque parezca fácil, en la práctica no lo es. Esta situación está determinada por la propia naturaleza del sistema vigente, es decir, el *establishment* está sumamente controlado para que funcione en detrimento de la posibilidad de escapar de aquello que encadena al miedo; lo mismo ocurre tanto de manera personal como comunitaria, porque incluso países enteros son subyugados por “terrores [que] suelen traducirse en acciones políticas concretas, como el aislamiento económico, el proteccionismo cultural o el boicot comercial” (Castany, 2022, p. 196).

Ya que se ha tocado el tema en un ambiente mayor que el íntimo, la actualidad es un punto de quiebre, puesto que nada es seguro, todo está en suspenso:

En el siglo XXI se agudizan las contradicciones del orden internacional vigente, en la misma medida que sus principales modelos políticos y económicos en sus distintas expresiones, combinaciones y modalidades se tornan incapaces —de una forma u otra— de aportar soluciones definitivas a los grandes problemas de la humanidad [Arbeláez y Villasmil, 2020, p. 501].

Los problemas son muy variados, pero siguen amenazando la integridad ya no sólo de una comunidad o una nación, sino el bienestar global, todas las personas incluidas, con acento especial en la gente y países pobres:

El calentamiento global, las violaciones sistemáticas de los derechos humanos por estados autoritarios, el terrorismo, el narcotráfico, el desempleo y la violencia de género, entre otros, con especial énfasis en las precarias realidades de

los países más pobres, definidos eufemísticamente como países en vías de desarrollo [Arbeláez y Villasmil, 2020, p. 501].

Los problemas mencionados se han vuelto cotidianos en la vida humana, no sólo como sociedades diferentes, más bien, han escalado a un nivel planetario; por ejemplo, el terrorismo existe como medida de acción política en varios países, el narcotráfico es un problema tanto de países desarrollados como en vías de desarrollo y, por supuesto, el calentamiento global es problema de todos.

Ya sea a nivel personal o en conjunto, se debe decir que el miedo hace despertar a los egoístas, porque coloca en una situación de urgencia que no permite pensar en nadie más (Castany, 2022, p. 443) ya sea otra persona u otro país. Entonces los problemas globales son vistos como situaciones particulares, temores ajenos que no se mezclan con los propios que, sin embargo, siguen siendo los mismos para todos. Es un egoísmo que surge del miedo, lo cual es aprovechado por los que mueven los hilos para que el aletargamiento social persista.

Si hay división, hay discordancia en las soluciones, provocando que no se logre una cohesión social y, por ende, el cambio de paradigma no ocurre. “Por eso el miedo es una de las estrategias básicas de todos los regímenes tiránicos, duros o blandos, para lograr la atomización social” (Castany, 2022, pp. 444-445). El control, el orden y la conservación del poder son inalterables. Todo funciona de acuerdo a lo establecido no importa que la gente sufra y padezca miedo en cada paso que dé.

Pero no toda la vigilancia sobre las acciones de la sociedad se ejerce de una manera violenta a veces “la persuasión puede ser tanto o más poderosa que la coacción” (Williams, 2021, p. 84). Los medios de comunicación también ejercen una forma de control, de manipulación para direccionar las conductas en pos de intereses. Sobre todo, hoy día que el internet y los equipos inteligentes son parte vital del día a día, puesto que en la competencia despiadada por captar la atención de la sociedad, se utiliza el diseño de los comerciales para explotar las debilidades cognitivas a través de los más bajos impulsos (Williams, 2021, p. 90).

Se vende y compra miedo disfrazado de bienestar

Una chica o chico de unos 15 o 16 años, o también un hombre, una mujer o persona se graba haciendo algo, lo que esté de moda y lo sube a internet para que los demás lo vean. Parece una actividad normal, cotidiana e incluso inofensiva; sin embargo, hay algo más profundo que puede robar el sueño y es la necesidad de estar en boga. Es decir, que la sociedad hable de aquel o aquella que sube el video, diga cosas buenas o malas, pero que las diga. Es la realidad a la que se ha llegado.

La popularidad en redes es ahora la forma de éxito para los jóvenes e incluso para los no tan jóvenes. Se vuelve un tipo de adicción el que los otros sepan de la existencia propia:

[Una] de las características de las nuevas generaciones es la necesidad de aceptación a través de las redes sociales; miembros de la generación Z transmiten su vida con el fin de llamar la atención, camuflar la imagen con filtros y mostrar pequeñas partes de su vida [Martin y Medina, 2021, p. 58].

El problema se nota cuando el mostrarse en las redes se vuelve una adicción, un imperativo de existencia, tanto que ya no importa la manera de realizarlo, simplemente el participar de los retos y bailes de moda son el objetivo, aunque las consecuencias sean terribles.

Retos como la ballena azul² o la cicatriz francesa,³ son actividades que ponen en riesgo la integridad de las personas y que han cobrado algunas

² El juego, que se llama '*Blue whale*' (Ballena azul), propone a los participantes que sigan (y den fe de ello, colgando imágenes a través de sus redes sociales) una lista de unos 50 pasos o retos más o menos fáciles e inocentes, como 'tatuarse' con un objeto punzante en el muslo o en el brazo la silueta de una ballena (de ahí, el nombre del reto), hacer una maratón de 24 horas viendo películas de terror, despertarse a las 4.20 de la mañana... Y al finalizar el medio centenar de minirretos, se llega al reto final, que consiste en tirarse desde el edificio más alto que se encuentre para quitarse la vida (el periodico.com, 2017).

³ Este reto peligroso de conducta autolesiva que se extiende entre los adolescentes en la red social TikTok se llama "la cicatriz francesa". Esta tendencia consiste en hacerse moretones horizontales en los pómulos a base de pellizcos fuertes, hasta que aparezcan las marcas faciales para exhibir en imágenes en la citada red social (Gaptain, 2023).

vidas; se tornan virales y hacen que quienes las ejecutan se vuelvan populares durante un tiempo. Esta situación, aparte de todo el peligro que representa, es el resultado de la necesidad creada por el *establishment* de consumismo vigente, donde el individuo es la primera mercancía lista para ser vendida.

Este tipo de vida actual se basa en la necesidad de ser popular, de estar a la moda y que los demás le vean, le admiren, quieran ser como uno. Pero también hay otras formas “menos extremas” que son dictadas por el régimen, aquellas que aparecen en la televisión o en los *banners* de internet, esas que dictan qué hamburguesa comer, cuál refresco consumir, qué colchón te hace lucir como estrella de cine o qué tipo de gustos se debe tener para ser el centro de atención. Es toda una armazón de publicidad que logra convencer a la sociedad de cómo debe vivir.

Zuboff (2020) sostiene una definición interesante sobre cómo hoy día el *establishment* observa, está atento a lo que se hace y se adelanta a las decisiones para que todo siga dentro del marco deseado. La autora habla de un consumismo de la vigilancia, el cual es un:

1. Orden económico que reclama para sí la experiencia humana como materia prima gratuita aprovechable para una serie de prácticas comerciales ocultas de extracción, predicción y ventas.
2. Lógica económica parasitaria en la que la producción de bienes y servicios se subordina a una nueva arquitectura global de modificación conductual (p. 8).

Los parámetros están dados, la sociedad sólo es el medio para obtener poder y conservarlo, es la manera para legitimar los marcos convenientes de vida, y no es algo nuevo, se fue forjando a lo largo de los años: El capitalismo de la vigilancia no es un producto casual del exceso de celo de unos tecnólogos, sino un capitalismo sin escrúpulos que aprendió a explotar con astucia sus propios y particulares condiciones históricas para garantizarse el éxito y defenderlo (Zuboff, 2020, p. 52).

El placer o mejor dicho un pseudo placer es el objetivo: hacer creer que se vive bien, en paz, con ánimos, con deseos, pero todo lo contrario, puesto que se aprovechan de la credibilidad de las personas, de esa necesidad que ellos mismos han creado; la felicidad es igual al placer físico más inmediato:

“o consumidor moderno é essencialmente hedonista; e o hedonismo é algo também funcional no moderno sistema econômico, pois estimula o consumo e a posse de bens”⁴ (Filho, 2010, p. 54).

Las personas están a merced de los terribles vendedores que buscan su beneficio; el sistema ha creado una forma de apelación efectiva: la publicidad e, incluso, la envoltura de lo que se vende, es importante que la humanidad sirva para lo que se le dicta: consumir, que no piense, que no idealice, que no pregunte, que compre porque así es feliz. El sistema sabe lo que cada uno necesita, no es necesario más que se compre y se vuelva a comprar:

Contribuí fortemente com o consumismo a postura de empresas e organizações no sentido de promover vendas e estimular o consumidor na aquisição de marcas, produtos e serviços. Dessa forma, as práticas comerciais ou de marketing influenciam o comportamento do consumidor e, quando essas práticas são intensivas, agressivas e prejudiciais à sociedade, assumem o caráter de comercialismo⁵ [Filho, 2010, p. 68].

Ahora se puede preguntar: bueno, si todo es placer físico y compras, popularidad y *marketing* “bonito” ¿dónde queda el miedo? Porque parece ser que todos son “felices”. Ahí está el problema, sólo parecen, no lo son. El miedo se encuentra en el fondo de una manera casi imperceptible; sin embargo, sirve de marco para evitar que la gente trate de escapar de la realidad hiperconsumista, hedonista y popular.

En un contexto donde siempre se está al acecho de las personas, resulta interesante como surge la “aversión a la pérdida —que a veces se encarna en el miedo a perderse algo, el famoso *fear of missing out* o FOMO—, la comparación social, la inercia o tendencia al *statu quo*” (Williams, 2021, p. 102). Lo que quiere decir que el sentimiento de miedo actual surge porque a las

⁴ El consumidor moderno es esencialmente hedonista; y el hedonismo es algo que también es funcional en el sistema económico moderno, ya que fomenta el consumo y la posesión de bienes (traducción propia).

⁵ Lo que contribuye fuertemente al consumismo es la actitud de las empresas y organizaciones para promover las ventas y alentar a los consumidores a adquirir marcas, productos y servicios. De esta manera, las prácticas comerciales o de *marketing* influyen en el comportamiento del consumidor y, cuando estas prácticas son intensivas, agresivas y nocivas para la sociedad, asumen el carácter de mercantilismo (traducción propia).

personas se les obliga a sentir, a pensar y necesitar ciertas actitudes y actividades innecesarias que enmarcan su existencia actual.

El FOMO es la actitud de querer estar presente en todos los momentos que el *establishment* crea como modos de vida. Es una necesidad de tener, obtener o poseer *eso* que se muestra como necesario. Lo que puede ser productos, ropa, perfumes, comidas, restaurantes, películas, etc., lo que provoca que las personas piensen que lo necesitan y traten de conseguirlo. Es una carrera por obtener el último smartphone, hacer el *trend* de TikTok, beber la bebida popular o postear el lugar de vacaciones de moda.

El miedo está presente para empujar a la gente hacia donde se le ha impuesto que esté, puesto que si no se adquiere, compra, consume lo que está estipulado entonces no están dentro del contexto, de la tendencia, es decir, de la vida, de la existencia. El hecho de ser un sobrante de la sociedad es un marco para que la gente desee con toda ansia pertenecer al fenómeno social que esté sucediendo, no importa si es perjudicial, simplemente con el hecho de formar parte, la experiencia personal tiene valor.

La libertad dentro del *establishment*

Los círculos de poder ejercen fuerza para que la sociedad actúe de acuerdo a sus intereses. Empresarios, dueños de hoteles, los poderosos amos de las redes sociales, los jefes de organizaciones e instituciones, etc. Sin embargo, ellos no lograrían abarcar tanto sobre la conciencia social sin la ayuda o, al menos, la participación pasiva de las instituciones que se supone debe velar por el bienestar de cada una de las sociedades del mundo:

El Estado, al mostrarse como la forma más racional de organización, ha formalizado, a partir de constituciones políticas y leyes, un tipo de relaciones sociales y con ella una idea de lo justo, lo ético, lo correcto; pero las relaciones sociales que formaliza no son relaciones humanas, son relaciones materiales de personas [Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, p. 40].

Lo que los autores, Sarzuri-Lima y Viaña, exponen es que, si bien el Estado surge de las normativas morales para una comunión armónica entre

individuos, no es del todo cierto. Los modelos constitucionales para regular la vida social son fruto de los intereses particulares porque no buscan la convivencia entre personas, sino más bien, intercambios materiales donde los individuos sólo son depositarios de la compra-venta, así que quien logra pagar los tiene y quien no, que sufra, por no estar dentro del sistema:

El capitalismo está destruyendo la vida (eso es algo que a estas alturas nadie puede dudar) y ninguna ética debe conservar este tipo de orden; en todo caso, la ética debe ser una afirmación de la vida y esa afirmación sólo puede venir de las contradicciones que el sistema-mundo-moderno nos presenta en la realidad, de ahí su capacidad de interpelación a la realidad [Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, p. 40].

El modo de vida que rige al mundo actual es el hiperconsumismo como comportamiento social. Se debe de comprar para comer, dormir, combatir la incomodidad, entretenerse, sentir seguridad, no tener frío, tampoco calor, para ser feliz. Se ha creado un estilo de vida muy bien sistematizado para creer que no hay otra forma de existencia más que la existente en los *mass media* y el internet:

Existe un sentimiento de conformidad con el presente, aparentemente nunca se puede superar la realidad y es por eso que existe la creencia de que más allá del Estado que la modernidad ha creado, no existe nada más [Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, p. 45].

Es interesante y a la vez terrible cómo el pensamiento actual sostiene que no hay vida fuera de los estándares que se han establecido con ayuda del Estado. El problema actual de unidad entre los gobiernos y el capitalismo se termina de establecer con Reagan y Thatcher, para luego funcionar como modelo económico en el mundo entero: el neoliberalismo. El final del siglo pasado fue una transición del valor social al individual. La propiedad privada llegó a su máxima expresión y todo aquel que tuviese un significativo poder adquisitivo podía decidir sobre los rumbos del mundo, aún ocurre.

Cuando se menciona que el mercado capitalista otorgó al estado moderno la base de los valores de reproducción social, quiere decir que el Estado es la institucionalización de los valores capitalistas; al legitimar los valores del mercado capitalista convierte las relaciones sociales, que surgen de ella, en justas y éticas (aparentemente todos interactuamos en el mercado por voluntad propia), de esta forma se imponen las relaciones sociales capitalistas como la única realidad, como “lo verdaderamente humano” [Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, p. 48].

Lo que ocurre hoy día es la institucionalización de ciertos comportamientos que incluso el Estado apoya, como vender, venderse, comprar y comprarse. Pareciera que hay libertad dentro de este sistema. Cada uno busca el beneficio propio, pero justo ahí está el problema puesto que es una competencia por alcanzar el bienestar. Como dicen los autores Sarzuri y Viaña aparentemente se interactúa por voluntad propia; sin embargo, se cumplen los lineamientos que el *establishment* tiene para la humanidad.

Aparentemente es la palabra que deja pensando en cómo se interactúa en la actualidad. El Estado hace creer que hay libertad de acción, pero qué tipo. Aunque también hablar de libertad es un hecho escabroso con suficiente peso para tratarlo en su propia investigación y, de todas formas, habría mucho que podría quedar fuera. Sin embargo, puede ser un factor de análisis para el estudio actual. ¿Qué valores son los que representan al capitalismo en el Estado?

Para algunos pueden ser tal cual valores, para otros simples medios para hacer creer que se tienen. Sin embargo, lo cierto es que hay una crisis, porque están direccionados hacia un objetivo. Uno creado por el sector que controla el *establishment*: “Valores deformados son los considerados “correctos” en nuestras sociedades, el virtuosismo de los individuos es un virtuosismo vacío de contenido humano, enajenado y sin conciencia” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, pp. 50-51).

Lo peor es la asociación de ciertas nociones, que en su momento funcionaron como conceptos para una convivencia armónica y justa, con el valor actual del hiperconsumismo, el cual estandariza lo que ahora deben significar en pos del beneficio del *establishment*. “Lo ético y justo simplemente son aquellas manifestaciones que son funcionales al mercado capitalista, de esa

forma se entra en un círculo vicioso a costa de la deshumanización del humano” (Sarzuri-Lima y Viaña, 2009, pp. 51). El miedo vuelve a hacer su aparición con más ahínco.

Un hecho que Sarzuri-Lima y Viaña encuentran es que:

No podemos concebir una forma de libertad superior si mantenemos las instituciones vigentes, las formas de gobierno y organización hegemónicas, nos debemos plantear que ellas deben ser el reflejo de las relaciones humanas y no las relaciones sociales del capital [p. 54].

La cuestión es cómo. ¿De qué manera transformar lo ya establecido? ¿De qué modo romper con este servilismo del Estado hacia el capitalismo? Lo primero es tomar conciencia y empezar a observar que mucho de lo que se hace no es ni necesario ni propio. Hay que dejar que el miedo haga su trabajo, pero en sentido inverso, no para tratar de alcanzar los estándares, sino para observarse en medio de la nada sólo como uno mismo.

Una ética contra el *establishment*

Enrique Dussel tiene un argumento interesante: “el bueno es un sujeto ético concreto, pero sólo al obrar el bien” (1998, p. 12), por lo cual todo aquél, a pesar de que sea considerado como “bueno” no lo es, si no actúa conforme a la finalidad del bien. ¿A qué viene esto cuando se habla del miedo? Sencillamente a que aquellos que ostentan el poder se hayan en una postura sin ética. Debido a que crean los lineamientos para que el miedo sea el margen del *establishment*, de tal manera que las personas no puedan ni quieran salir de esa realidad.

Sarzuri-Lima y Viaña arguyen que “aparentemente todos interactuamos en el mercado por voluntad propia” (2009, p. 48). Es ahí donde la parte sin ética aparece. Los lineamientos del mercado tienen convencidos y obligados a todos los sujetos que integran la sociedad para participar sin réplica en cada una de las facetas de la vida a través de una supuesta libre elección. No hay oportunidad de pensar por sí mismo. Todo ya ha sido pensado y creado para *cubrir específicamente las necesidades*, claro, las adquiridas e impuestas.

Dussel discurre cómo también las éticas, aquellas que deben ser en pos de una vida moral incluyente e igualitaria, han sido víctimas del mercado:

Las éticas filosóficas más de moda, las *standards* y aun las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser post-convencionales, son éticas de minorías (claro que de minorías hegemónicas, dominantes, las que tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital, los ejércitos) que frecuentemente pueden cínicamente ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados-excluidos de las “mesas de negociaciones” del sistema vigente, de las comunidades de comunicación dominantes; víctimas sin derechos humanos promulgados, no advertidos por los *ethos* de autenticidad [1998, pp. 15-16].

No sólo el Estado está al servicio de los intereses de los que ostentan el *establishment*, sino que, también, han invadido la manera de actuar, ver y dictar lo que es justicia, libertad, virtudes, derechos y demás conceptos incluso a instituciones (Organización de Naciones Unidas [ONU], Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [Unicef], Banco Mundial) que en un principio estaban destinadas para crear una vida armónica. Esta situación es de lo más compleja: la sociedad procede conforme a los lineamientos morales que se le han impuesto.

Ejemplos se observan prácticamente en la cotidianidad. Uno de ellos son los valores que las televisoras transmiten a través de sus programas. En las telenovelas se muestran de manera exagerada y melodramática lo que deben ser los “buenos” hijos, lo que son las “buenas” esposas, lo que es una “buena” fe religiosa. Todo dentro de un marco de una doctrina moral donde el pensamiento crítico, analítico, reflexivo, propositivo y dialogal no tiene cabida. “La televisión es conservadora y de moral restaurativa. Y la telenovela aún más” (Rincón, 2017). La razón es simple, si los televidentes, que resultan ser los integrantes de la sociedad piensan, se darían cuenta de lo ineficaz e injusto que es el sistema actual.

La paradoja que encuentra Dussel en la realidad es la que le permite exponer una ética que le haga frente a las necesidades morales de la sociedad actual. Su ética, llamada de la liberación, es un punto de partida para tener la vida como centro de acción y conservación. Es por ello que el cuadro de la realidad es de suma importancia:

No es de olvidar que el marco o contexto último de esta Ética es el proceso de globalización; pero, desgraciada y simultáneamente, dicho proceso es exclusión de las grandes mayorías de la humanidad: las víctimas del sistema-mundo. Globalización-Exclusión quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apresada la Periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital (en su nivel financiero principal mente: “capital ficticio” nos dice Marx); pero, por otra parte, la exclusión material y discursivo formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador y bajo el impacto de la coacción legal y con pretensión de legitimidad [1998, p. 17].

La forma del mercado actual que se encuentra en todo el mundo, gracias a la globalización, ha hecho un trabajo excelente para los que lo manejan. Ahora tienen la capacidad de vender de todo para todos. Son visibles en cada rincón del mundo. La popularidad es su arma principal. Es un sistema establecido para evitar que se tome conciencia de lo que ocurre. La reflexión se ve opacada porque no hay tiempo para realizarla. La rapidez actual para satisfacer las necesidades impuestas es el factor que regula el tiempo de vida. Todo debe obtenerse lo antes posible, en el ahora, por lo cual el tiempo para pensar queda relegado.

Estar conscientes de la forma de vida donde se exige consumir para *poder vivirla*, debe ser el primer paso para encaminarse a la solución. El momento actual se está convirtiendo poco a poco un espacio real para la toma de conciencia por parte de varios sectores o individuos que se han visto rebasados por el *establishment*, por ejemplo: “en las últimas décadas los pueblos han mostrado una notable capacidad de producir pensamientos propios, con base en sus experiencias y cosmovisiones” (Zibechi, 2020, p. 26). Se habla de pueblos vulnerados que el sistema ha dejado marginados. Lugares donde ya no hay miedo por levantar la voz.

En los últimos años diversos movimientos sociales han surgido, en los cuales se invita a reflexionar sobre la manera en que se vive y que no es eficaz para todos. Movimientos feministas, ecologistas, indigenistas, LGBTTTI y más, han tomado las calles para mostrar que existen y que lo establecido dentro del sistema hegemónico no es una realidad para ellos. El miedo en el cual se les obligaba a vivir ha servido para tomar fuerza y salir a luz, para

que ya no se decida por ellos, sino que ellos mismos puedan exponer sus pensamientos:

La dignidad humana es el derecho que tiene todo ser humano de ser respetado y valorado como ser individual y social, con sus características y condiciones particulares; es inherente a todas las personas, constituye la base de los derechos humanos, y es el elemento que valida toda ley, instrumento jurídico y marco institucional [Ulloa, 2018, pp. 213-214].

Para el *establishment* no hay individuos sino consumidores, gente que puede comprar y ser comprada. ¿Dónde queda la dignidad? Es por ello que resulta interesante e importante observar cómo los movimientos sociales reivindican a la gente. No hay personas iguales. Cada individuo es único, tiene su personalidad y sus propias necesidades. No pueden ser vistos como una masa a la cual se le entretiene y somete a través de campañas de publicidad e instigaciones que regulan su comportamiento. El miedo por defender la verdad de quiénes son y lo que desean hacer, los obligaba a callar, lo cual enfatizaba más el problema:

Prohibir a una persona o grupo de personas a desarrollarse y realizarse como personas, capaces de elegir y decidir sobre sus propias trayectorias de vida, puede ocasionar graves consecuencias de baja autoestima, depresión, suicidio, adicciones, anorexia, y/o prácticas sexuales de riesgo [Ulloa, 2018, p. 223].

De igual forma, los movimientos especistas y ecologistas levantan la voz por aquellos que no pueden hacerlo. La actualidad puede ser un momento histórico respecto a los cambios morales que pueden producirse gracias a las manifestaciones sociales que abogan por recuperar la humanidad para los mismos humanos. Para el *establishment* que no exista la parte reflexiva y empática en la sociedad es de sumo interés, puesto que así pueden continuar en el poder sin necesidad de cambios, pero, como se ha mencionado, hoy día ya los hay:

El trastocamiento de los principales modelos multidimensionales, hasta ahora imperantes como: la democracia liberal de occidente, las economías de mer-

cado, las sociedades interculturales de base patriarcal o matriarcal fundadas en la autonomía de la persona humana y el individualismo y, en lo legal: el declive del estado de derecho y la dignidad humana al calor de la impronta de regímenes autoritarios híbridos [Arbeláez-Campillo; Villasmil, 2020, p. 496].

Estas nuevas situaciones, en gran medida, son producto de la transformación de la sociedad. Es una toma de conciencia que invita a la reflexión y, por ende, surge una visión crítica, lo cual es ético por que será la única manera de combatir el estado actual del *establishment*.

Reflexiones

Es momento de redefinir varios conceptos en la vida común. Como se ha visto a través del escrito, el miedo es una herramienta que el *establishment* utiliza para mantener el orden tal y como lo necesita para sus propios intereses; a la vez, se vuelve un estado de vida social latente. Las personas viven con miedo de dejar de pertenecer al sistema que les obliga a consumir. Es un círculo vicioso.

Solamente a través de un trabajo reflexivo después de haber tomado conciencia de la situación, es que se podrá combatir la realidad atosigante que se presenta. Es decir, debe de resurgir, reconstruirse o reencontrarse una filosofía moral que ayude a que la humanidad recupere su estado de armonía sin estar padeciendo miedo. Debe crearse una ética actual o repensarse alguna del pasado para que las personas se liberen del yugo del *establishment*. La propuesta es simple, llevarla a cabo es una odisea, pero se puede empezar con una sencilla acción, dejar el teléfono a un lado y preguntarse ¿cómo me siento en verdad hoy? Y claro, ser capaces de escuchar toda la respuesta.

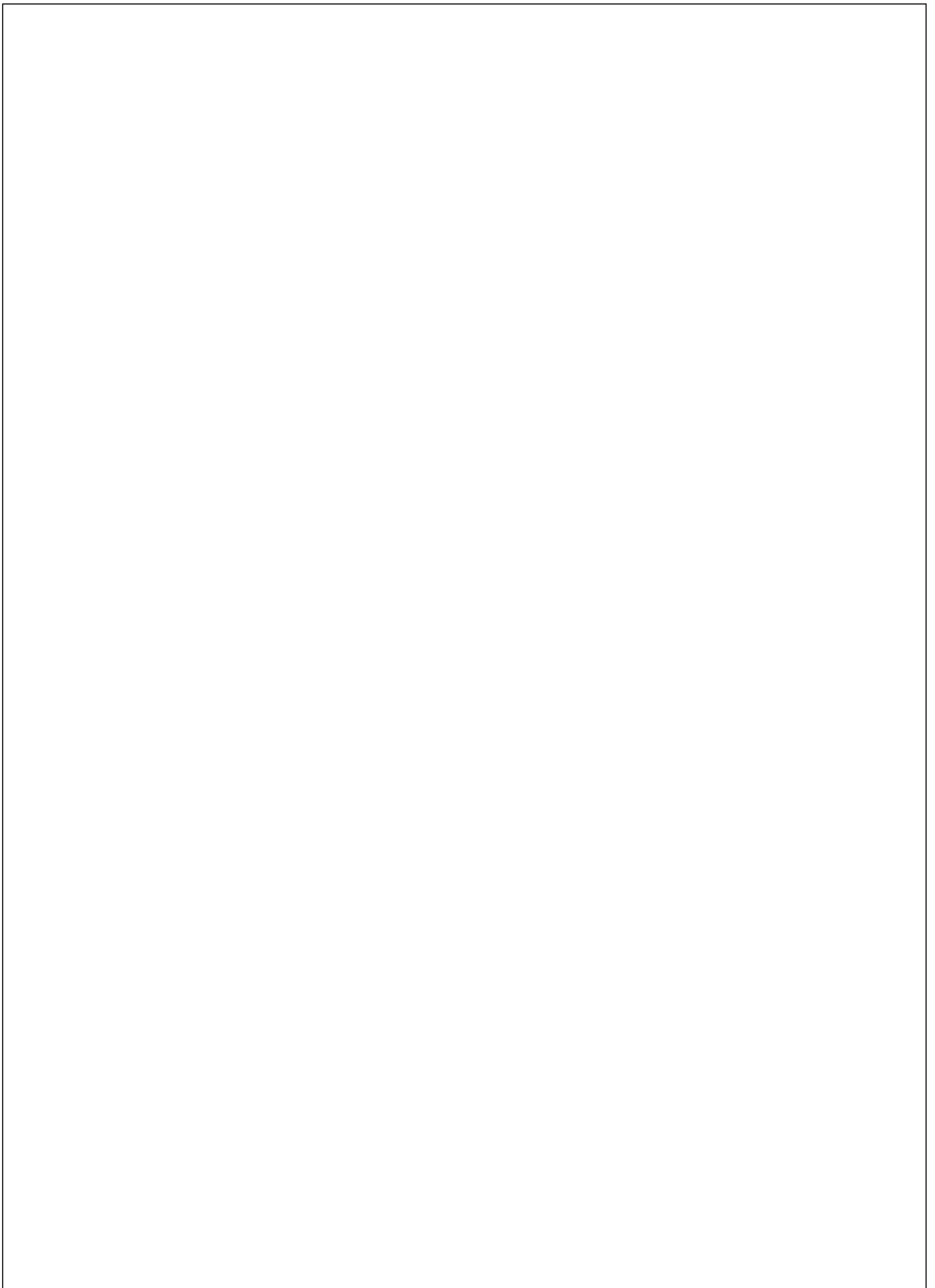
Espacios para dialogar, donde hablar y escuchar tenga importancia existen, la universidad es uno de ello, pero ¿qué puede hacer? Algo que ya se hace y debe continuarse son los seminarios, conferencias, clases, talleres donde se expone la realidad, donde los asistentes se confrontan con la información y datos para así encontrar una transformación propia. Sin embargo, hace falta un eje transversal de ética dentro de la universidad, es decir que no sólo exista este tipo de espacios en las facultades humanísticas,

más bien se debería pretender que las reflexiones morales pudieran ser parte de la formación de todas las especialidades universitarias; la razón es que la universidad ya es un espacio para reflexionar, analizar, dialogar, crear, compartir y pensar; es decir, es un recinto para que sus estudiantes, académicos y administrativos sean éticos.

Referencias

- Abundiz, P. (2024). A 100 días de la guerra Israel-Hamás las familias piden no olvidar. *Reporte Índigo*. <https://www.reporteindigo.com/latitud/a-100-dias-de-la-guerra-israel-hamas-las-familias-piden-no-olvidar/>
- Arbeláez-Campillo, D. y Villasmil, J. (2020). Escenarios prospectivos de un nuevo orden internacional que se vislumbra luego de la pandemia Covid-19. *Telos*, 22(3), 494-508.
- Cabanas, E. y Illouz, E. (2019). *Happygracia: cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Paidós.
- Castany, B. (2022). *Una filosofía del miedo*. Anagrama.
- Dirección Provincial de Educación de Soria. (s. f.). *El miedo*. Área de Programas Educativos.
- Dussel E. (1998). *Ética de la liberación en la red de la globalización y la exclusión*. Trotta.
- El Periódico*. (2017, 27 de abril). 'Ballena azul', el estúpido reto viral que acaba en suicidio. <https://www.elperiodico.com/es/extra/20170427/blue-whale-reto-viral-accaba-suicidio-5998777>
- Gallegos Olvera, J. (2016). El *establishment* estadounidense: aproximaciones y revisiones. En J. L. Orozco Alcántar y J. Gallegos Olvera (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 39-56). UNAM / Ediciones del Lirio. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Gaptain. (2023). *Retos virales en redes sociales, uno de los mayores peligros en internet para niños, niñas y adolescentes*. Gaptain. <https://gaptain.com/blog/retos-virales-peligros-en-internet/>
- Giacomini, G. (2010, enero-junio). Consumismo e meio ambiente: Discursos e conexões no campo religioso. *Estudos de Religião*, 24(38), 52-74.
- Martín, D. y Medina, M. (2021). Redes sociales y la adicción al like de la generación Z. *Revista de Comunicación y Salud*, 11, 55-76.
- Nussbaum, M. C. (2019). *La monarquía del miedo: una mirada filosófica a la crisis política actual*. Paidós.
- Osman, J. (2021). *Imperialismo mediático, meritocracia y cine de Hollywood de género deportivo: Un análisis cinematográfico de The Blind Side y Ford vs. Ferrari desde el formalismo poético*. Universidad del Norte.

- Rincón, O. (2010). *¿Para qué sirve la telenovela?* Farándula y Crítica TV. <https://viendotv.blogspot.com/2010/02/para-que-sirven-las-telenovelas.html>
- Salvador, L. y Vargas, H. (2021). Prólogo. En *Hiperconsumo occidental: reflexiones y alternativas éticas* (pp. 5-9). Torres.
- Sarzuri-Lima, M. y Viaña, J. (2009). Pensar una ética para la emancipación. *Integra Educativa*, 3(3), 39-61.
- Ulloa, C. (2018). Dignidad humana y políticas públicas en México: De la indignación a la resistencia LGBTI". En PISoR, *Movimiento social, resistencias y universidad: Sobre la incidencia social del conocimiento* (pp. 195-227). Gedisa.
- Velloso, I. y Munera, J. (2023). Guerra Ucrania-Rusia, última hora: Ucrania asegura haber impactado en una terminal petrolera en San Petesburgo. *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/internacional/2024/01/18/65a8bf2b736e9b002c8ebda3-directo.html>
- Williams, J. (2021). *Libertad y resistencia en la era de distracción tecnológica*. Gatopardo.
- Zibechi, R. (2020, mayo-octubre). El pensamiento crítico ante los desafíos de abajo. *Bajo el Volcán*, (2), 19-38. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1909>
- Zuboff, Sh. (2020). *Definición: hogar o exilio en el futuro digital*. Paidós.



XI. *Ahimsa* como movimiento social: alternativas de cuidado ético ante el *establishment* educativo mexicano

SAYURI URIBE QUINTERO*

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.209.11>

Resumen

En este capítulo se analizan las cualidades de la filosofía *ahimsa* como movimiento social, como alternativa de cuidado ético y como promotora de educación respetuosa y no-violenta, la cual se opone a un sistema hegemónico de educación violenta. Este análisis brinda un contexto de la organización del sistema educativo hegemónico y la pertinencia de la promoción de esta filosofía dentro de la educación superior; posteriormente se muestra a la filosofía del *ahimsa* como movimiento social y como una alternativa de cuidado ético. Por último, se reflexiona que la educación es un medio que puede emancipar a su comunidad, y que la filosofía *ahimsa* brinda herramientas y métodos biocéntricos y de cuidado, que, desde la participación, acción y compromiso de personas conscientes, se pueden hacer cambios significativos hacia el bien común.

Palabras clave: *ética del ahimsa, movimiento social, educación no-violenta.*

* Licenciada en Danza Folclórica Mexicana. Maestranda en Ética Social por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMEX), México. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-3990-4154>

Presentación

Los seres humanos a lo largo de su historia han fundamentado diversas estructuras que regulan la convivencia en grupos sociales, formando inicialmente aldeas, pueblos, comunidades, estados o países. En la actualidad, estas estructuras se encuentran legítimamente dirigidas u orquestadas por el Norte Global; estos países han explotado las riquezas de países denominados del Sur Global o subdesarrollados (Lemuel, 2010).

La hegemonía establecida por estos países del norte sobre los del sur ha acarreado diversas problemáticas socioambientales, como cambio climático, aparición de nuevas enfermedades, violencia, injusticia, desigualdad, individualismo, así como pobreza y estancamiento de sus pueblos. Sin embargo, ¿cómo es que este grupo de poder se ha mantenido en el tiempo y cada vez con más territorios? Una posible respuesta sería que cuentan con gran capital, el cual les permite la adquisición de equipos, así como personas especializadas que diseñan y aplican los planes que pondrán en marcha; manipulando y explotando a grandes masas, que trabajan para su propio beneficio generando sometimiento y dependencia a los países subdesarrollados (Gallegos, 2016).

Recientemente en el año 2020 la humanidad se vio afectada por la pandemia de Covid-19 misma que marca un antes y un después en la forma de vida de las sociedades, este fenómeno ha causado grandes estragos en todas las personas del mundo dejando en evidencia el sistema que opera a nivel mundial en busca de poder y dominación del mismo (Arbeláez y Villasmil, 2020).

Sin embargo, ante este panorama, también han existido diversos grupos de resistencia que luchan y defienden sus ideales, mismos que buscan desde una educación ética, alternativas biocéntricas que promuevan valores como el respeto, el amor, la empatía, la justicia, la solidaridad, la corresponsabilidad, el cuidado, así como la no-violencia. Un ejemplo de ello es el movimiento propuesto y difundido desde mediados del siglo xx por Mohandas Karamchand Gandhi, quien a través de observar los abusos, desigualdades y violencias que vivían los pueblos de la India, decide dedicar su vida a la

lucha, la defensa y su liberación ante el dominio británico, rescatando la propuesta de los principios éticos del *ahimsa* (Polo, 2012).

La filosofía *ahimsa* busca la transformación humana, desde la fuerza interior que cada persona posee, impactando directamente en las conciencias (Muller, 2004). Sus fundamentos se encuentran desde diversas visiones, integrando principios derivados del hinduismo, budismo, jainismo, así como del cristianismo, doctrinas practicadas desde tiempos antiguos; se resalta el enfoque de Gandhi, quien reconocía “la existencia de una sola deidad, misma para todas las religiones, asociada con [...] una verdad superior más allá de los paradigmas terrenales, en vínculo directo con la justicia” (Vargas, 2018a, p. 23). La palabra *ahimsa* deriva del sanscrito, cuyo significado es *no hacer daño, no matar, no herir*, y se traduce al español como *no violencia* (Román, 2012), siendo retomada y documentada por Gandhi, cuya aportación ha sido ejemplo e inspiración para otras personalidades como: Lanza de Vasto, Giuliano Pontara, Alberto L'Abate, en Italia, Martin Luther King, en Estados Unidos de América, Nelson Mandela, en Sudáfrica, Jean-Marie Muller, en Francia, Petra Kelly, en Alemania y Vandana Shiva, en India, por mencionar algunos.

Dentro del capítulo se resaltan algunas cualidades de esta filosofía como alternativa de cuidado ético y como movimiento social, puesto que dentro de sus principios se promueve el respeto, la justicia, la comunidad, el cuidado colectivo e individual, asimismo una educación respetuosa, consciente, libre y no-violenta, misma que se opone a lo establecido por el sistema hegemónico de educación. Se desarrolla como primera parte la contextualización y organización del sistema educativo; posteriormente se muestra a la filosofía *ahimsa* como movimiento social y alternativa de cuidado ético, rescatando la importancia de la educación superior hacia la promoción de esta filosofía en el sistema educativo actual, puesto que permite la formación de personas éticamente conscientes de su entorno, que en su actuar puedan aplicar las herramientas y principios de esta filosofía; por último, se presentan las reflexiones finales y las referencias.

***Establishment* educativo**

La educación ha sido parte fundamental en la evolución del ser humano, es un proceso que requiere tiempo, esfuerzo y colaboración de distintos individuos; se inicia con el núcleo familiar y se extiende a otros ámbitos sociales (religiosos, culturales y del Estado); permite el desarrollo de la consciencia y el pensamiento crítico. La palabra educar proviene del latín *educare*, que habitualmente procede del vocablo *educere*, que quiere decir ‘hacer salir’, ‘tirar hacia afuera’ o ‘poner en el mundo’ (Castello y Mársico, 1995), lo cual se expresa como guía para formar y desarrollar en cada persona sus capacidades, potencialidades y habilidades, ya que a través de la interacción con el medio natural y social es posible dicha adquisición de conocimientos y saberes. La educación es un proceso que permite la formación de la personalidad del educando, la cual se sustenta en el esfuerzo, la inteligencia, la bondad, el orden, la disciplina (León, 2012), así como en el cuidado, tanto personal como colectivo y hacia el entorno. Estas características son aprendidas y aplicadas en el transcurso de la vida, desde que inicia hasta su culminación.

Los seres humanos en la etapa inicial de su vida son dependientes de otro u otros para cubrir sus necesidades biológicas, físicas, emocionales y de formación, puesto que en este periodo aún no se poseen las capacidades, ni habilidades para valerse por sí mismos. Este proceso se va adquiriendo del contexto de las personas que rodean a cada individuo, para posteriormente, sea aplicado en la vida cotidiana. La familia es el primer grupo de contacto que debería brindar estas bases, las cuales permiten el desarrollo psicosocial de las personas (Román *et al.*, 2009). Sin embargo, este grupo no es el único que contribuye en la formación humana, ya que existen otros ámbitos que también participan de ello, como la escuela.

En el tiempo han existido diversos momentos que han marcado el rumbo de la humanidad, muchos fundados por estructuras de poder, que van dirigiendo las formas de vida de la sociedad. A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, la escuela es reconocida como régimen a cargo del Estado, siendo parte de la educación formal, la cual se considera como la base del progreso, misma que desde ese momento se promulga como derecho,

que debería ser de calidad, pública, incluyente, gratuita y obligatoria, que garantice la formación y desarrollo cognitivo, intelectual y físico de cada individuo, propiciando en ellos un pensamiento crítico y democrático (Arredondo, 2004).

No obstante, esto no ha sido así, ya que el sistema educativo que se imparte “no fomenta el pensamiento crítico e independiente [...] se basa en un enfoque instrumental y acumulativo” (Chomsky, 2014, p. 10), el cual transmite ideologías que promueven competencia, individualismo, obediencia y el no cuestionamiento de la realidad, proporcionando condiciones que benefician la productividad y el consumo a favor de minorías privilegiadas. La educación impartida desde la escuela ha sido pieza clave en la transmisión y establecimiento de normas y leyes que regulan la conducta social, mismas que, a través de sus diseños pedagógicos, apoyan a las personas de nivel socioeconómico dominante, así como a sus intereses capitalistas (Chomsky, 2014), trazado un sistema violento de control, autoritario y de dominación (Barroso, 2013).

Galtung (2003) sostiene que la violencia es un acto que se aprende, tiene un carácter impulsivo o premeditado que busca hacer daño, tanto físico como psicológico o moral, ya sea hacia uno mismo u otro ser. Este investigador en temas de paz, hace la diferenciación en tres tipos de violencias, mencionando que estas son interdependientes, puesto que cualquiera de los tipos afecta y se extiende a las otras. Desde su perspectiva, “la violencia directa es un acontecimiento; la violencia estructural es un proceso con sus altos y bajos, y la violencia cultural es una constante” (Galtung, 2003, p. 12). La violencia estructural, es ejercida por organizaciones de poder dominantes que promueven desigualdad e injusticia, mismo que lleva hacia el crecimiento de la pobreza y el aumento en la violencia directa (delincuencia, robos, asaltos, asesinatos, humillación verbal o física, *bullying*, maltrato psicológico); la violencia cultural es aquella que se manifiesta por actitudes, creencias o prejuicios (racismo, homofobia, sexismo, discriminación), estos tipos de violencia muchas veces son desapercibidas y normalizadas en la sociedad (Calderón, 2009).

De acuerdo con la clasificación que propone este autor, el sistema educativo se ha categorizado implícitamente dentro de la violencia estructural y cultural, ya que fomenta aspectos negativos que impiden el desarrollo

equitativo de sus miembros, difundiendo desde los siglos XVI y XVII la idea tradicional que ha sido la base de la ciencia clásica, la cual posee un carácter racional, analítico y mecánico que ha contribuido a la disección de la naturaleza, puesto que sólo busca la aplicación y utilidad de cada objeto del entorno, degradándolo y destruyéndolo (Fernández, 1996). Este modelo da pie al crecimiento del predominio de la raza humana sobre el ambiente natural, siendo un planteamiento violento y antropocéntrico, puesto que separa a la naturaleza de la vida humana (Vargas, 2014; Fernández, 1996).

En la actualidad esta idea aún es difundida y transmitida por la educación occidental, misma que se ha centrado principalmente en la promoción de aspectos racionales y cuantificables dejando de lado aspectos emocionales y sensibles (Sordo, 2019), lo que ha apoyado en la domesticación, dominación del pensamiento y la separación del ser interior con su entorno natural y social. La difusión de este pensamiento hegemónico ha favorecido el crecimiento mercantilista y capitalista, puesto que la formación que brindan las instituciones educativas funge como laboratorios de prueba donde los educandos interiorizan normas que moldearán su comportamiento (Barroso, 2013), proyectando así a las escuelas como una pequeña empresa donde la estructura y organización está orientada a que los alumnos ejerzan dinámicas de productividad, degradando a las personas a objetos de manufactura.

México, al igual que la mayoría de los países sudamericanos, ha incrementado su nivel de violencia e inseguridad, lo cual afecta el progreso pleno de la sociedad. Este fenómeno, es una problemática social que tiene impacto desde el núcleo familiar hasta otros ámbitos como el educativo, afectando a infantes y adultos. Dentro de la vida escolar, la violencia conocida como *bullying* o acoso escolar, cada vez se encuentra más presente en este entorno, misma que perjudica en el desarrollo cognitivo y psicosocial de las y los niños. Este tipo de violencia caracterizada dentro de la violencia directa y como parte de la violencia cultural, es expresada en todo el país difundiendo la idea del fuerte sobre el débil, manifestando constantes comportamientos violentos mismos que pueden ser de manera física, verbal, psicológica o social y que son aprendidos de maneja cultural. Esto provoca en las personas efectos negativos como depresión, minusvalía hacia su persona, rencor, odio, por mencionar, llegando a cometer actos como el suici-

dio o adoptar las mismas conductas hacia otro u otros seres o individuos (Chávez y Aragón, 2017); estos sucesos son algunas de las causas que provocan abandono y deserción escolar.

De acuerdo con datos de la Secretaría de Educación Pública (2022), en el ciclo escolar 2021-2022, el 9.2% de los alumnos que cursaron la educación superior abandonaron sus estudios, esto debido a diversas problemáticas tanto familiares como de índole académico; dentro de estas últimas podemos encontrar que los planes y programas de estudio han mostrado fallas constantes y muchas veces no son visibles, así como la desactualización y preparación deficiente del personal docente, que al carecer de herramientas suscitan problemáticas en efecto dominó (Rochin, 2021).

Otras causas que han generado rezago y abandono escolar es la desigualdad y la pobreza que se vive en el país, misma que fue más notoria a través de la pandemia de Covid-19, ya que hoy por hoy, la tecnología es parte de la vida humana y muchas de las actividades tanto laborales como educativas hacen uso de las TIC y de plataformas digitales, marcando en la sociedad limitantes y dificultades de acceso a la educación e información (Lloyd, 2020). Datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía en el año 2018, revelan que sólo el 45% de los mexicanos en ese momento contaban con una computadora en casa y 53% tenían acceso a internet, esta situación aumentó la brecha de analfabetismo en la sociedad mexicana.

No obstante, de acuerdo con datos recientes, aproximadamente más del 70% de la población mexicana de seis años o más cuenta con acceso a internet (Instituto Federal de Telecomunicaciones, 2022), este acontecimiento ha beneficiado a las estructuras dominantes, que de acuerdo con Guerra:

[...] la industria y la mercadotecnia se han dedicado a usar el ciberespacio para obtener ganancias. [...] Y] cada vez más personas dedican gran parte de su tiempo al entretenimiento, a pocos les interesa modificar sus conocimientos a través del uso de tecnologías de la información [2016, p. 59].

La vasta información basura que se difunde por los diversos medios de comunicación, genera en las personas distracción y aumento en el consumo digital; puesto que a través de la interacción de cada cibernauta las empresas recolectan información que da el perfil de cada persona con relación a gustos,

disgustos y opiniones acerca de un tema o producto en específico (Williams, 2021), generando en los individuos:

sumisión a la racionalidad tecnológica [misma que] coloca al sujeto como un ente sin vida dentro de un aparato productivo, simplemente se integrará a la estructura para el correcto funcionamiento de ésta y lograr su mayor productividad. Esta es la organización de la eficiencia capitalista donde los sujetos no tienen valor alguno, más que el de su productividad, [dejando de lado] elementos humanos tan importantes como la felicidad, la creatividad, el desarrollo o el bienestar colectivo [que] poco importan [al sistema] [Barroso, 2013, p. 18].

Las estructuras dominantes, invierten grandes recursos en la educación que desean brindar, mostrando un falso compromiso social enmascarado mediante el lema de “educación libre y democrática”; por el contrario, lo que se fomenta, beneficia e incrementa son sus intereses capitalistas (Chomsky, 2014), en virtud de que la escuela reproduce aspectos negativos que impiden el cambio pedagógico constructivo, puesto que su tendencia no permite la participación libre y activa; por el contrario, promueve la pasividad, de modo que los educandos son obligados a seguir con la normatividad dictada, la cual carece de sentido crítico (Cañón, 2013), aparentando instituciones que fomentan valores que benefician a la comunalidad; sin embargo, su organización y modo de actuar es ilógica, autoritaria e irracional.

La educación ha sido un proceso complejo que requiere la articulación de diversos agentes sociales, (familia, docentes y Estado), siendo el sistema educativo un medio que permite la emancipación de las personas, mediante el fomento de pedagogías que respeten el desarrollo y crecimiento pleno de la sociedad, integrando prácticas orientadas en favor de toda la comunidad de vida y no a favor de minorías privilegiadas (Sarzuri-Lima y Viaña, 2010). Para lograr dicho beneficio es necesaria la participación, compromiso, responsabilidad y colaboración consciente de la sociedad en general, así como la integración de aspectos humanos dentro de los modelos educativos, puesto que la racionalidad, no es la única característica humana sino también, el afecto, la convivencia entre unos y otros, el descubrimiento interior de cada persona, la creatividad, la felicidad, el cuidado, por mencionar.

Desde los centros educativos como la universidad, se pueden proporcionar herramientas para la concientización humana, mediante docentes comprometidos que promuevan iniciativas, orientadas hacia el bienestar comunitario, así como, hacia la apertura a epistemologías puras desde metodologías transdisciplinarias que permiten el acercamiento e integración de diversos saberes y conocimientos humanos (Vargas, 2022). Asimismo, “la educación no puede privilegiar la abstracción del pensamiento, sino que necesita contextualizar, concretar y simultáneamente globalizar” (Vargas, 2016, p. 61), dar apertura a la gran pluralidad humana.

De acuerdo con Vargas (2022) se considera de gran relevancia que los espacios educativos cuenten con áreas donde se pueda expresar las opiniones constructivas de sus miembros, existiendo siempre un trato digno y respetuoso en el cual no existan represalias por las opiniones expresadas. Asimismo, que dentro de estos centros de aprendizaje exista la apertura y motivación hacia el trabajo comunitario, humanitario, cooperativo, donde el alumnado se interese por las problemáticas que lo rodean, buscando en conjunto una posible solución. Se considera que promover y difundir la filosofía *ahimsa* en el sistema educativo permitirá formar personas éticamente conscientes de su entorno y de su persona, puesto que el movimiento de la no-violencia tiene pertinencia en el campo académico y universitario, toda vez que colabora en la construcción de ciencia desde bases que abogan por la vida, la libertad, la autonomía, el reconocimiento, el respeto y la justicia, entre otros, al tiempo que cuestiona cómo está construida la ciencia, cuáles son sus fines y hacia dónde se orientan (López *et al.*, 2016). En el siguiente apartado se explora la propuesta ética gandhiana, misma que difundió, promovió y practicó principios orientados hacia el bienestar comunal.

Filosofía gandhiana *ahimsa* como movimiento social y alternativa de cuidado ético

Los seres humanos han creado diversas estructuras para regular su comportamiento y conducta, tanto a nivel personal como colectiva, bajo leyes o normas naciendo corrientes disciplinarias que las estudian y evalúan, siendo la ética un ejemplo. Esta se deriva de la filosofía, y “puede contribuir o

justificar cierta forma de comportamiento moral” (Sánchez, 1969, p. 22); la palabra procede del griego *ethos*, que se traduce como “lugar” o “modo de ser” (Cortina y Martínez, 1996); la ética se encarga de evaluar los comportamientos morales de la sociedad, buscando como objetivo el equilibrio de convivencia comunal, ya que parte de ella es pensar en el otro; en este sentido se han creado diversas propuestas éticas orientadas hacia el bien comunitario.

Las sociedades han tenido cambios y transformaciones, que permiten la evolución y desarrollo humano. Asimismo, se han suscitado conflictos y controversias ante lo establecido por el sistema hegemónico dominante, ya que promueven aspectos negativos de injusticia y de violencia, esta situación ha generado la movilidad de masas creando resistencia y oposición ante dichos acontecimientos, fundando movimientos sociales, los cuales son organizaciones que buscan justicia a demandas no satisfechas y no visibilizadas, por el abuso que han sufrido a lo largo del tiempo y que en ocasiones termina en geno-, femi- o ecocidio (Vargas y Salvador, 2022).

Los movimientos sociales emergen por tantos años de sometimiento, vulnerabilidad, injusticia o dominación que ha vivido un cierto grupo de personas, creándose diversidad de propuestas que buscan la transformación social, así como paz comunal.

Un ejemplo de ello es la propuesta gandhiana, la cual se ha caracterizado por la sistematización de ideas que han permitido cambios sociales en diversos aspectos tanto políticos como económicos y culturales, todo ello sin uso de armas, opresión o dominio (López, 2012b). Estos principios éticos, han inspirado a muchas otras personalidades alrededor del mundo, implementado los métodos del *ahimsa* gandhiano en sus diversos contextos y realidades:

la no violencia tiene un elenco amplísimo de métodos, siendo muchos de ellos aplicables en el ámbito más cercano y cotidiano, así como otros que implicarían formas de lucha más sofisticada y de altura política que su nivel de pragmatismo está casi asegurado y que su práctica es tan dúctil que se adapta a todos los terrenos y circunstancias [López, 2012b, p. 12].

La filosofía *ahimsa* es una actitud, aptitud, disciplina de vida, cuyo origen se fundamenta en la cultura asiática, nace como frente ante los hechos violentos que se vivían en este territorio desde tiempos antiguos (Santillán, 2005). Los principios del *ahimsa* se basan en el amor, la corresponsabilidad, el respeto por todas las formas de vida, así como en la búsqueda de la verdad, la justicia, la equidad, entre otros. “La no-violencia es justicia o es un modo justo de establecer la paz” (Parent, 2007, p. 11), busca la transformación humana, desde la conciencia y el interior de cada persona, promueve al diálogo, la apertura y a la acción (Muller, 2004), es una postura transdisciplinaria que procura el cuidado tanto en lo personal como en lo colectivo, donde todos los saberes son reconocidos.

Gandhi, originario de la India, abogado de profesión, inicia desde mediados del siglo xx su movimiento no-violento, para la liberación de su pueblo del dominio británico (Bazzeato y Ruiz, 2016), rescatando los principios del *ahimsa*. Esta propuesta pretendía que la población de la India tomara conciencia de sus capacidades para así darse cuenta y liberarse del imperio británico (López, 2012a). La no-violencia, es un movimiento de resistencia pacífica que se enriquece a través de la solidaridad, la creatividad, la ayuda mutua, el respeto, y permite la construcción de lazos afectivos sanos y de convivencia.

Desde el pensamiento gandhiano esta postura respeta la vida, se niega a la deshumanización del ser, es rebelde ante las injusticias y las inequidades, atrevida, retadora, misma que se encarga de derrocar dominios injustos a través de estrategias pensadas y diseñadas desde aspectos que valoran los derechos y las libertades de todos los seres tanto humanos como no humanos, motiva a la acción y la defensa de amplios sectores sociales, reconoce la pluralidad de identidades y personalidades de cada espacio y tiempo, generando conciencia en las personas (López *et al.*, 2016).

El activismo político social gandhiano está fundamentado en seis principios básicos: la búsqueda de la verdad (*satya*); el no daño, no maltrato o no-violencia a cualquier forma de vida (*ahimsa*); el bienestar de todos los entes desde la solidaridad (*sarvodaya*); el trabajo y fuerza interior que cada persona posee, la cual integra mente, corazón y acción (*satyagraha*); la autorregulación y el autogobierno que inicia desde el interior de cada persona reflejándose en su exterior, implicando la elección consciente y crítica

(*swaraj*); y la autosuficiencia, que permite mejorar las condiciones económicas, culturales y sociales, ya que se fomenta el consumo local, para cubrir las necesidades personales y comunales (López, 2012a; Vargas, 2018b), asimismo, “valorizar lo propio sin menospreciar lo ajeno” (Savage, 2015, p. 33) (*Swadeshi*).

Estas palabras son provenientes del sánscrito; Gandhi las retoma y desde su perspectiva no son determinantes, ni impositivas, cada ser humano tiene la capacidad de elección; asimismo mediante el diálogo se pueden transformar o adaptar a cada contexto o realidad. *Ahimsa* y *satyagraha* son la esencia de su propuesta, ya que para él representan la unidad de la vida y la comunidad, siendo “el principio mismo de la búsqueda de la verdad y de la sabiduría” (Muller, 2004).

Ahimsa se traduce al español como “no-violencia”; sin embargo, en occidente esta traducción se queda corta con la amplitud y alcance que tiene el *ahimsa* que Gandhi rescató dentro de su propuesta, ya que desde su perspectiva *ahimsa* no sólo es la abstención o ausencia de cualquier tipo de violencia, o daño, sino que, “para él la fuerza de la no violencia estaba en la costumbre, en el modo de ser, en el estilo de vida, en la limpieza interior, que ello tuviera consecuencias políticas era parte de su concepción de que el mundo no tiene fronteras internas” (López, 2012a, p. 46), que la expansión desde el corazón y con la colaboración comunitaria desde el amor es posible la liberación y la independencia, donde si las personas eligen ejercer los métodos de la no-violencia, se dan la oportunidad de liberarse de cualquier dominio y tipo de violencia.

Satyagraha es un vocablo compuesto por dos términos indios: *satya*, que significa “verdad” y *agraha*, que es “firmeza” o “fortaleza”, que unidas representan para Gandhi la verdadera fuerza o fortaleza interior; es un “método que tiene como objetivo la construcción de una sociedad capaz de abrir paso a múltiples posibilidades de existencia, en las que la constante sea el dinamismo marcado por los individuos que la componen” (Baez, 2019, p. 102). Es la forma de lucha que representa al movimiento gandhiano, siendo una herramienta para que distintos grupos etarios afronten la injusticia y la vulnerabilidad. Las personas que aprendían las diversas herramientas, métodos y formas de la no-violencia gandhiana eran conocidas como *satyagrahi*.

En todo caso el no-violento (persona) y el movimiento no-violento (masas), conociendo y sabiendo el poder que puede llegar a tener (voluntad, compromiso, autodeterminación, convicción, número, organización, etc.), decide usarlo sin causar daño e intentando no sufrirlo. Al igual que el violento decide usar su poder valiéndose de un instrumento con el que fuerza al otro a imponerle su voluntad, el no-violento —aun pudiendo acceder a igual tecnología— decide ganarse la voluntad del otro por otros medios: la persuasión, el forcejeo, la presión, entre otras [López, 2012b, p. 12-13].

Esto significa que la no-violencia no es hacer caso omiso o aceptar pasivamente la violencia, se necesita de esa fuerza interior que el filósofo francés Jean-Marie Muller denomina como coraje de la no-violencia, puesto que para él “la no violencia es el principio mismo de la virtud, el coraje y la sabiduría, porque la inclinación a la violencia está profundamente arraigada en el hombre y es inherente a su naturaleza” (2004, p. 77). Sin embargo, los seres humanos tienen la capacidad de elegir hacia qué lado dirigir la forma de su actuar, el coraje del no-violento se encuentra en esa voluntad y sabiduría para poder elegir las herramientas del ahimsa, la no-violencia, no es pasividad, ni resignación o sumisión, sino “un método de lucha en el que diferentes expresiones comparten un mínimo denominador: el rehusarse a recurrir a la violencia” (Venezuela, 2001, p. 2). Por ello, para poder llegar a ese nivel de actuar es necesario el compromiso, el trabajo constante y disciplinado de cada persona.

Los movimientos sociales son propuestas que buscan visibilizar y solucionar problemáticas las cuales, de acuerdo con Vargas:

son concebidos desde la horizontalidad, donde sean evidentes la representatividad equitativa de intereses. La búsqueda de la autonomía, la liberación, o el reconocimiento de los derechos, sean humanos o de la naturaleza. La defensa plural de culturas y formas respetuosas de co-existencia, carente de jerarquías que otorguen privilegios a minorías o depreden y laceren a las masas vulneradas. —Su actuar está basado en estrategias creativas no violentas [2022, p. 61].

Desde esta perspectiva, la filosofía *ahimsa* es un movimiento biocéntrico y de cuidado, puesto que respeta toda forma de vida, siendo un medio

que distintas personalidades en el mundo han practicado y difundido dando voz a las personas vulneradas, defendiendo desde el coraje no-violento esas voces que no habían sido escuchadas.

Reflexiones

El movimiento no-violento como alternativa de cuidado ético lucha ante un sistema hegemónico autoritario, violento, rígido, injusto, que se aprovecha de la vulnerabilidad de las personas para difundir ideales productivo-mercantilistas, contribuyendo a la degradación, pérdida y saqueo de innumerables ecosistemas, lo cual a su vez pone en riesgo la existencia planetaria.

Sin embargo, ante tal problemática, se piensa que la academia puede propiciar las herramientas necesarias para hacer cambios positivos a las problemáticas sociales; para ello es imprescindible la participación de adultos conscientes, comprometidos, que permitan dentro de las aulas iniciativas pedagógicas enfocadas hacia el bien social y natural, puesto que son situaciones que afectan o benefician a toda la comunidad de vida.

Se cree pertinente la difusión de la filosofía gandhiana *ahimsa* dentro del sistema educativo, puesto que las herramientas y métodos de este movimiento permiten la apertura hacia nuevos saberes respetuosos, activos y sensibles que buscan el cuidado tanto personal como colectivo, siendo un medio de emancipación, puesto que es una propuesta biocéntrica que respeta toda forma de vida y rechaza el uso de violencia, defendiendo la dignidad de humanos y no humanos, desde posturas positivas.

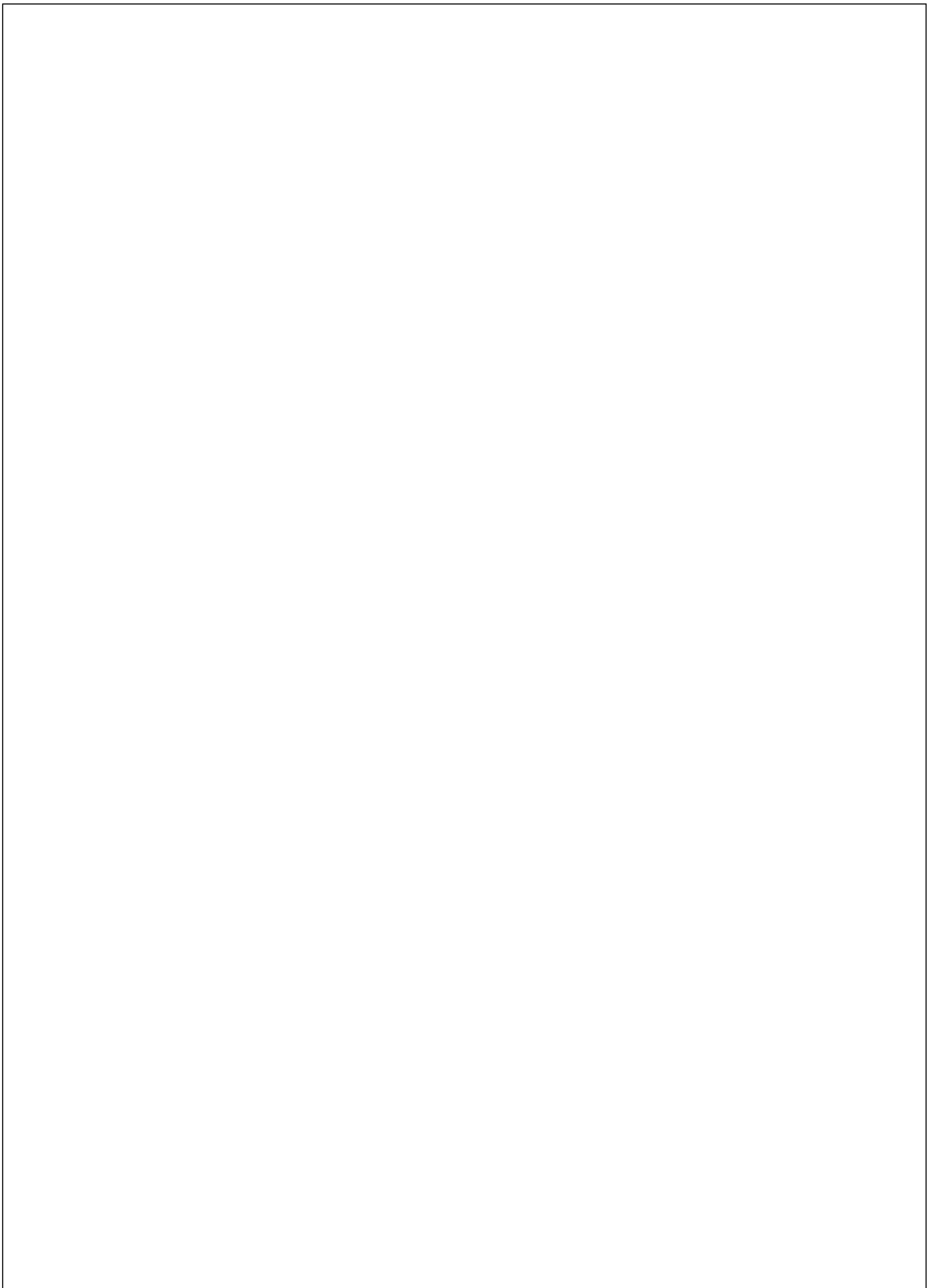
En la actualidad, los estilos de vida ajetreados han colaborado en la desconexión del ser humano con la naturaleza; por ello se considera de suma importancia la difusión y aplicación de esta filosofía en cualquier ámbito de la vida humana, ya que permite la reconexión consigo mismos y con su entorno socioambiental.

Referencias

- Arbeláez, D. y Villasmil, J. (2020). Escenarios prospectivos de un nuevo orden internacional que se vislumbra luego de la pandemia Covid-19. *Telos*, 22(3), 494-508.
- Arredondo, M. (2004). La construcción del sistema educativo en México a través del caso de Chihuahua. *Perfiles Educativos*, 26(103), 77-94. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26982004000200005Barroso
- Báez, M. (2019). Satyagraha, una pedagogía social. *Agón: Revista de Filosofía Teórica y Práctica*, 1(2), 101-114.
- Barroso Tristán, J. M. (2013). Educación, ¿sistema violento? *Integra Educativa*, 6(2), 13-27. <https://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v6n2/v6n2a02.pdf>
- Bazzeato, S. y Ruiz, J. (2016). Notas para descifrar el Programa Constructivo de M. K. Gandhi. En M. Gandhi, *Programa constructivo: su significado y lugar*. IPN/Red Columnaria.
- Calderón, P. (2009). Teoría de conflictos de Johan Galtung. *Revista de Paz y Conflictos*, (2), 60-81. <https://www.redalyc.org/pdf/2050/205016389005.pdf>
- Cañón Cueva, L. S. (2013). Violencia y educación. En *Memorias del Coloquio Internacional sobre Educación, Pedagogía y Didáctica: Problemas Contemporáneos* (pp. 89-99). Universidad Distrital Francisco José de Caldas. https://die.udistrital.edu.co/sites/default/files/doctorado_ud/produccion/violencia_y_educacion.pdf
- Castello, L. A. y Mársico, C. T. (1995). *Diccionario etimológico de términos usuales en la praxis docente*. Altamira. <https://www.terras.edu.ar/biblioteca/35/35CASTELLO-Luis-MARSICO-Claudia-Que-es-educar.pdf>
- Chávez M. y Aragón, L. (2017). Habilidades sociales y conductas de *bullying*. *Revista Digital Internacional de Psicología y Ciencias Sociales*, 3(1), 22-30. <https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=43NQDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA21&dq=el+bullying+en+mexico&ots=seSoddVJn7&sig=Gpx0ceZ55FgM9-8Ou-9RzfKlfw0#v=onepage&q=el%20bullying%20en%20mexico&f=false>
- Chomsky, N. (2014). *La (des)educación*. Crítica. https://anarkobiblioteca3.files.wordpress.com/2016/08/la_des-educacion3b3n_-_noam_chomsky.pdf
- Cortina, A. y Martínez, E. (1996). *Ética*. Akal.
- Fernández, A. (1996). Introducción. En A. Sánchez y A. Fernández (ed.), *Dimensiones de la educación para la paz teoría y experiencias* (pp. 11-33). Universidad de Granada.
- Gallegos Olvera, J. (2016). El *establishment* estadounidense: aproximaciones y revisiones. En J. L. Orozco Alcántar y J. Gallegos Olvera (coords.), *El establishment estadounidense y su política exterior* (pp. 39-56). UNAM / Ediciones del Lirio. https://www.academia.edu/39705532/Libro_completo_Establishment_Estadounidense
- Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. Gernika Gogoratuz. <https://www.gernikagogoratuz.org/wp-content/uploads/2019/03/doc-14-violencia-cultural.pdf>
- Guerra, M. (2016). La educación superior hacia un conocimiento transdisciplinario. En M. Guerra (coord.), *Educación, complejidad y transdisciplinariedad* (pp. 59-85). Torres.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2018). *Disponibilidad y uso de TIC*. INEGI. <https://www.inegi.org.mx/temas/ticshogares/>
- Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT) (2022). *Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares (ENDUTIH) 2022*. IFT. <https://www.ift.org.mx/comunicacion-y-medios/comunicados-ift/es/encuesta-nacional-sobre-disponibilidad-y-uso-de-tecnologias-de-la-informacion-en-los-hogares-endutih-0>
- Lemuel, O. (2010). A comparative analysis of global north and global south economies. *Journal of Sustainable Development in Africa*, 12(3), 338-348. https://www.researchgate.net/publication/265425871_A_comparative_analysis_of_global_north_and_global_south_economies
- León, A. (2012). Los fines de la educación. *Orbis: Revista Científica Ciencias Humanas*, 8(23), 2-50. <https://www.redalyc.org/pdf/709/70925416001.pdf>
- Lloyd, M. (2020). Desigualdades educativas y la brecha digital en tiempos de Covid-19. *Educación y Pandemia*, 115-121. https://www.iisue.unam.mx/investigacion/textos/educacion_pandemia.pdf
- López Martínez, M. (2012a). Gandhi, política y satyagraha. *Ra Ximhai*, 8(2) 39-70. <https://uaim.edu.mx/webraximhai/Ej-23articulosPDF/02-Gandhi-politica-satyagraha.pdf>
- López, M. (2012b). *Noviolencia: teoría política y experiencias históricas*. Universidad Tecnológica Nacional, Centro de Investigación para la Paz. <http://www.centropaz.com.ar/publicaciones/paz/paz38.pdf>
- López-Martínez, M., Useche, Ó. y Martínez, C. (2016). Noviolencia, resistencias y transformaciones culturales. *Polis*, 43. <https://journals.openedition.org/polis/11498?lang=pt#text>
- Muller, J. (2004). *El coraje de la no violencia: nuevo itinerario filosófico*. Terrae.
- Parent, J. (2007). *La acción no-violenta: bases teóricas y sugerencias prácticas*. Comisión de Derechos Humanos del Estado de México. <https://www.iecm.mx/www/sites/DDHH/publicaciones/26.pdf>
- Polo, M. (2012). La no-violencia en la tradición india. *Letras*, 76(109/110), 143-158. <https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/letras/n109-110/a012.pdf>
- Rochin, F. (2021). Deserción escolar en la educación superior en México: revisión de literatura. *Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo*, 11(22), 1-11. <https://doi.org/10.23913/ride.v11i22.821>
- Román, M. (2012). El concepto de ahimsâ en el hinduismo, el budismo y el jainismo. *Revista de Humanidades*, 4, 261-284. https://qinnova.uned.es/archivos_publicos/qweb_paginas/4469/revista4articulo8.pdf
- Roman, J., Martin, L. y Carbonero, M. (2009). Tipos de familia y satisfacción de necesidades de los hijos. *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, 2(1), 557.
- Sánchez, A. (1969). *Ética*. Crítica.
- Santillán, M. (2005). La no-violencia en la tradición india. *Letras*, 76(109-110), 143-158. <http://revista.letras.unmsm.edu.pe/index.php/le/article/view/89/88>

- Sarzuri, M. y Viaña, J. (2010). Pensar una ética para la emancipación. *Integra Educativa*, 3(3), 39-61. <http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v3n3/n03a04.pdf>
- Savage, C. (2015). Gandhi y su liderazgo humanitario. *UNIFE*, 10, 27-36. https://www.uni-fe.edu.pe/publicaciones/revistas/ingenieria/SISTEMICA_10/27-36.pdf
- Secretaría de Educación Pública (SEP) (2022). *Deserción escolar en el periodo 2021-2022*. SEP.
- Sordo, P. (2019). *Educar para sentir: sentir para educar: una mirada para entender la educación desde lo familiar y lo social*. Océano.
- Vargas, H. (2014). Hacia la práctica pedagógica lenta y no-violenta, la pedagogía del caracol. En Pedroza R. (coord.) *Pedagogía para la práctica educativa del siglo XXI*, 301-315. Miguel Ángel Porrúa.
- . (2018a) *Antología de la No-violencia, 4: Una propuesta desde sus principios y herramientas*. Comisión de Derechos Humanos del Estado de México. <https://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/99190/Libro%20Antolog%C3%ADa%20No-violencia-hcvc.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- . (2018b). *Consumo ético y socialmente solidario: una propuesta no-violenta desde la mirada de la ecología profunda*. Torres.
- . (2022). Universidad, ética y movimientos sociales: Catalizadores hacia la soberanía alimentaria. En H. Vargas y L. Salvador, *Movimientos sociales: una visión ética universitaria* (pp. 50-64). Dykinson.
- Vargas, H. y Salvador, L. (2022). *Movimientos sociales: una visión ética universitaria*. Dykinson.
- Williams, J. (2021). *Clics contra la humanidad: Libertad y resistencia en la era de la distracción tecnológica*. Gatopardo.



Índice general

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Introducción | 9 |
| I. <i>Establishment</i> de la modernidad <i>versus</i> alternativas emancipatorias y de liberación de la postmodernidad, <i>Emma González Carmona</i> | 19 |
| Resumen | 19 |
| Presentación | 20 |
| Características de la retórica modernizadora de dominación del <i>establishment</i> entre el <i>otro</i> , <i>lo otro</i> y el futuro | 21 |
| Características de la retórica postmodernizadora emancipatoria y liberadora | 28 |
| Retos de las alternativas emancipatorias y de liberación en sus diversas facetas | 32 |
| Reflexiones | 35 |
| Referencias | 36 |
| II. Movimiento digital en la era internet, <i>J. Loreto Salvador Benítez</i> | 39 |
| Resumen | 39 |
| Presentación | 40 |
| Ámbitos y contextos cibernéticos | 42 |
| Manipulación de ideas y personas <i>versus</i> movimiento <i>software free</i> | 45 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Claves para crear un movimiento digital | 51 |
| Movimientos de género en la red | 53 |
| Ética en la era de la exclusión y globalización | 56 |
| Reflexiones | 60 |
| Referencias | 62 |
| III. Buenos vivires y movimientos sociales: aportes a una ética | |
| libertaria, <i>Hilda C. Vargas Cancino</i> | 63 |
| Resumen | 63 |
| Presentación | 64 |
| ¿Un colapso para el despertar? ¿Hay tiempo? | 64 |
| La transición hacia los buenos vivires sostenibles | 67 |
| Buenos vivires sostenibles como ética emancipatoria desde la academia transdisciplinaria | 73 |
| Reflexiones | 80 |
| Referencias | 81 |
| IV. Enseñanza de los buenos vivires: sentipensando formas | |
| pedagógicas emancipatorias, <i>María del Rosario Guzmán</i> <i>Alvirde</i> | 85 |
| Resumen | 85 |
| Presentación | 86 |
| Problemas de la crisis civilizatoria | 88 |
| Los buenos vivires como formas alternas pedagógicas de resistencia | 92 |
| Orientaciones ideológicas de los buenos vivires y emergencias epistemológicas | 96 |
| La importancia del cuidado como una forma de emancipación social | 99 |
| Las pedagogías de los “caracoles” como posibilidades de construir realidades alternas basadas en el buen vivir . . . | 102 |
| Reflexiones | 107 |
| Referencias | 109 |
| V. Discurso hegemónico y lenguajes científicos: pérdida de | |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| saberes y conocimientos de los pueblos originarios, desde el pensamiento crítico, <i>Guadalupe Nancy Nava Gómez</i> . . . | 111 |
| Resumen | 111 |
| Presentación | 112 |
| Acercamiento a la relación del discurso hegemónico y lenguajes científicos: revisión de la literatura seleccionada, desde una mirada crítica | 113 |
| Apropiación del discurso y su relación con formas de poder hegemónicas | 120 |
| Reconfiguración mundial: crisis civilizatoria y desplazamiento del poder | 127 |
| Reflexiones | 133 |
| Referencias | 134 |
| VI. Movimientos feministas y antiespecistas, <i>Yazmín Araceli</i> <i>Pérez Hernández</i> | |
| Resumen | 137 |
| Presentación | 138 |
| Feminismo animalista y antiespecista | 138 |
| Especismo, sexismo y antropocentrismo | 143 |
| Interseccionalidad: mujeres, animales y referente ausente . . . | 147 |
| Reflexiones | 153 |
| Referencias | 154 |
| VII. Transformación de la educación superior, desde la emancipación inclusiva, <i>Leticia Villamar López</i> | |
| Resumen | 157 |
| Presentación | 158 |
| Un escenario educativo de cambios | 158 |
| La educación superior emancipadora y su relación con la diversidad | 166 |
| Elementos importantes en el entorno emancipador inclusivo | 172 |
| Reflexiones | 179 |
| Referencias | 180 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| VIII. Educación y ética: formación universitaria para la construcción de sociedades emancipadas, <i>Nancy Caballero</i> <i>Reynaga</i> | 183 |
| Resumen | 183 |
| Presentación | 184 |
| Educación superior actual: ¿engrane del <i>establishment</i> o posibilidad de emancipación? | 185 |
| Las cadenas de la tecnoeducación | 191 |
| ¿Qué sucedería si las humanidades salieran a la luz? | 198 |
| Educación emancipadora: la universidad que necesita el siglo XXI | 203 |
| Reflexiones | 206 |
| Referencias | 207 |
| IX. Injusticia de la modernidad: exclusión de las mujeres negras, <i>Sandra García Gutiérrez</i> | 209 |
| Resumen | 209 |
| Presentación | 210 |
| Crítica a la modernidad, la razón y el Estado | 211 |
| Situación de las mujeres negras | 216 |
| Pensamiento y práctica de mujeres negras | 220 |
| Reflexiones | 227 |
| Referencias | 228 |
| X. El miedo: método y estado de vida del <i>establishment</i> , <i>Eliasib</i> <i>Harim Robles Domínguez</i> | 231 |
| Resumen | 231 |
| Presentación | 232 |
| El <i>establishment</i> como enemigo | 233 |
| El miedo impuesto como mecanismo de control | 236 |
| Se vende y compra miedo disfrazado de bienestar | 241 |
| La libertad dentro del <i>establishment</i> | 244 |
| Una ética contra el <i>establishment</i> | 247 |
| Reflexiones | 251 |
| Referencias | 252 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| XI. <i>Ahimsa</i> como movimiento social: alternativas de cuidado ético ante el <i>establishment</i> educativo mexicano, <i>Sayuri Uribe</i> | |
| <i>Quintero</i> | 255 |
| Resumen | 255 |
| Presentación | 256 |
| <i>Establishment</i> educativo | 258 |
| Filosofía gandhiana <i>ahimsa</i> como movimiento social y alternativa de cuidado ético | 263 |
| Reflexiones | 268 |
| Referencias | 269 |
| Sobre los colaboradores | |
| Coordinadores | 273 |
| Autoras y autores (por orden de aparición) | 274 |

Co-aprendizajes libertarios e incluyentes. Activismo social y universidad

INFORME DE ORIGINALIDAD

0%

ÍNDICE DE SIMILITUD

FUENTES PRIMARIAS

| | | |
|---|------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|
| 1 | riaa.uaem.mx Internet | 124 palabras — < 1% |
| 2 | repositorio.cetys.mx Internet | 78 palabras — < 1% |
| 3 | repositorio.filo.uba.ar Internet | 23 palabras — < 1% |
| 4 | www.scielo.br Internet | 20 palabras — < 1% |
| 5 | www.espiral.cucsh.udg.mx Internet | 17 palabras — < 1% |

EXCLUIR CITAS

ACTIVADO

EXCLUIR FUENTES

DESACTIVADO

EXCLUIR BIBLIOGRAFÍA

ACTIVADO

EXCLUIR COINCIDENCIAS < 15 PALABRAS