

COSMOPOLÍTICA, DEMOCRACIA, GOBERNANZA Y UTOPIÍA

Análisis transdisciplinarios en diferentes contextos



CASTILLOS EN EL AGUA 1994

Autor: Miguel Betancourt, artista visual ecuatoriano.

**LUIS HERRERA MONTERO
(COORDINADOR)**

**Editorial Centro de Estudios Sociales de América Latina
2020**

COSMOPOLÍTICA, DEMOCRACIA, GOBERNANZA Y UTOPIA

Análisis transdisciplinarios en diferentes
contextos

LUIS HERRERA MONTERO (COORD.)

JUAN DUCHESNE
PAOLA GRAMAGLIA
FRED EVANS
ISABEL GIL
LUIS HERRERA
ADRIÁN SCRIBANO

FICHA TÉCNICA

Título: Cosmopolítica, democracia, gobernanza y utopía: Análisis transdisciplinarios en diferentes contextos

Autores: Juan Duchesne, Paola Gramaglia, Fred Evans, Isabel Gil, Luis Herrera y Adrián Scribano

Prólogo: Luis Herrera

Coordinador: Luis Herrera

Obra arbitrada por pares ciegos

© Editorial Centro de Estudio Sociales de América Latina (CES-AL)

Red de Estudios Críticos-Latinoamérica y el Caribe (REC-Latinoamérica)

Cuenca (Ecuador) 2020

CRÉDITOS

Cuidado edición: CES—AL

Portada: Paolo Arévalo

Ilustración de portada: Cuadro CASTILLOS EN EL AGUA (1994) Autor: Miguel Betancourt.
Acrílico/papel, 77x57 cm (col privada, USA)

ISBN: 978-9942-8845-5-8

Diseño y diagramación: CES—AL

**QUEDA PERMITIDA Y AUTORIZADA LA REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL DE ESTE MATERIAL
BAJO CUALQUIER PROCEDIMIENTO O SOPORTE A EXCEPCIÓN DE FINES COMERCIALES O
LUCRATIVOS**

Índice

Prólogo: Reflexiones motivadora	
Luis Herrera Montero.....	4
Cosmismo ruso, comunismo, cosmopolítica–glosas inconclusas	
Juan Duchesne Winter.....	12
Legados y actualizaciones transdisciplinares. Re-pensar una filosofía latinoamericana	
Paola Gramaglia.....	47
¿Voces de la democracia?: Ciudadanía y arte público en el millennium park de chicago	
Fred Evans.....	79
La gobernanza corporativa de la educación en Ecuador y el filantropo-capitalismo	
Isabel Gil Gesto.....	118
De la utopía como esperanza a la utopía cosmopolita como potencia	
Luis Herrera Montero.....	167
Epílogo: reflexiones finales y perspectivas	
Adrián Scribano.....	213

PRÓLOGO

REFLEXIONES MOTIVADORAS

Luis Herrera Montero

Cuando ingresamos a un hogar, la puerta de entrada posiblemente es lo que menos deseamos conocer. Siempre nos preparamos para observar el escenario interno y detenernos en percibir el buen gusto familiar; manifiesto en el colorido, la adecuada distribución y calidad de los objetos y, obviamente, la ambientación amigable de la vivienda. En esta ocasión, me atrevo a romper en algo tal normalidad. El propósito no es irrespetar las buenas costumbres académicas en la redacción de prólogos, sino simplemente empezar desde lo más evidente y muchas veces ignorado: me refiero a las portadas.

Para el presente texto, es de mucha relevancia comenzar aludiendo directamente sobre la imagen de la portada. Durante unos días estuve con la inquietud de encontrar una imagen aglutinante de palabras como cosmopolítica, democracia, gobernanza y utopía. En mi imaginación surgía, como primera alternativa, alguna foto que contenga significados políticos; por tanto, convenía realizar un recorrido por algún barrio emblemático de la ciudad de Cuenca-Ecuador o revisar álbumes con vivencias en otras ciudades. Por un instante, emergió la idea de considerar alguna experiencia de planificación participativa o de alguna movilización social insurgente, como un intento por sintonizar con la actualidad política y con los contenidos del libro. La idea no progresó lo suficiente, debido a que ese tipo de portadas son demasiado repetidas.

Se requería de algo más atrapante. Que la puerta de una casa sea lo destacable, es típico más de cuentos, magias y ficciones. Ahí comenzó la auténtica conexión con algo diferente y a la vez atractivo. Recordé entonces al amigo Miguel Betancourt, con quien disfrutaba conversar sobre el acontecer social, mientras él hacía sus artísticos trazos de

acuarela en cartulina fina. Los diálogos nunca estuvieron desvinculados de la tarea pictórica, por el contrario, con ella adquirirían mayor vitalidad las argumentaciones políticas y también la profundidad de análisis, ya que la integración de componentes estéticos ofrece, sin duda, otros enfoques de interpretación. Entonces nació la necesidad de que uno de sus cuadros escenificara la puerta de ingreso a nuestros textos.

El proceso inició a través de un pequeño diálogo por el messenger de Facebook. Le comenté la idea de integrar uno de sus cuadros en nuestro libro. Su respuesta fue inmediata y positiva. Consecuentemente, pidió que revisara su archivo de Facebook y que eligiera unos tres ejemplos de una amplia diversidad de cuadros. Finalmente, identifiqué uno cuyos colores y temática colmaron mi atención. De este modo, seleccioné CASTILLOS EN EL AGUA (1994) y asocié de inmediato cada capítulo del libro como un castillo.

Estamos ante dos obras: una de índole estrictamente estética y otra de especialidad teórica transdisciplinar. Parecerían dos campos totalmente inconexos, pero si los lectores y lectoras se insertan en las profundidades de conceptos como cosmopolítica, democracia, gobernanza y utopía, fácilmente se percatarían que también son castillos en el agua, por la enorme creatividad y tramado de contenidos-sueños por concretarse. Esta labor, sin duda, requiere destrezas técnicas y esfuerzos de confluencia teórica-práctica, comparable a la variedad colores y texturas que caracterizan la ficción de una obra de arte; en nuestro caso, la realidad es la obra maestra por excelencia, ya que requiere de acuerdos colectivos en materia sociopolítica, de análisis rigurosos de problemáticas y de la toma de decisiones integrales y viables para atender necesidades de compleja transformación civilizatoria.

El primer castillo toma presencia en el proceso soviético, que además fuera la primera revolución que instaurara un manifiesto socialista, algo fuera de época y desterritorializado, respecto de los contextos hegemónicos capitalistas. De esta forma, Juan Duchesne nos introduce en un escenario de cosmismo ruso, cuyo proceso lo

generaron personajes sociales alineados con una rara mixtura entre anarquismo y comunismo. Como era de esperar, sus integrantes fueron también víctimas de la persecución y asesinato estalinista. Las propuestas de estos militantes cosmistas fueron auténticos castillos en el agua, pues integraron temáticas sobre el cosmos, como una demostración clara de perspectivas más allá de los linderos antropocéntricos del capitalismo. Sin embargo, el “castillo” mencionado, no dejó de lado aportes sobre la legitimidad social e histórica del comunismo como orden sin clases sociales y sin propiedad privada; un legado colectivo de la humanidad. En ese sentido, el autor logra una potente combinación entre cosmismo y comunismo; el cosmocomunismo.

La polémica contra el capitalismo incluye también otra perspectiva sobre la naturaleza y posturas de reposicionamiento político de la vitalidad y la biopresencia. Desde este alineamiento, se deja en claro que los legados comunitarios son también legados de la naturaleza; esta es una parte medular y novedosa que invito a poner especial atención, porque es de evidente vigencia en cuanto a concebir lo social y lo natural como un rico tejido. Esa íntima relación, Juan Duchesne la profundiza desde la cosmopolítica, en tanto la caracteriza también en cosmovisiones de pueblos indígenas amazónicos; para quienes la cultura, la sociedad y la naturaleza son entes inseparables de una realidad y lógica unitarias, que sustentan sus procesos y devenires identitarios.

Paola Gramaglia nos comparte, lo que metafóricamente identifiqué como segundo castillo en el agua. En este caso, se realiza una profunda crítica a la supremacía colonizadora de Occidente y de la modernidad, a través de un exhaustivo recorrido por el pensamiento contrahegemónico latinoamericano y por epistemes colectivas de diversos movimientos sociales y políticos. Entre los principales elementos de cuestionamiento, el trabajo de la autora se concentra en la supremacía moderna y sus parámetros generadores de “verdad”, que asoman como epistemología irrefutable de universalidad, cuando se trata de una particularidad cultural que se

impone, más que una universalidad que se contrasta. De ahí que para Paola Gramaglia sea indispensable fortalecer los procesos de reposicionamiento de los saberes locales.

En la caracterización de los aportes de Paola Gramaglia, sin embargo, no se dejan de otorgar reconocimiento a otras corrientes del pensamiento latinoamericano. Con base en esta tónica explicativa, analiza los parámetros conceptuales de la democracia radical, ya que permite diferenciar los procesos políticos, superando perspectivas antagonistas y asumiendo perspectivas agonistas; donde la diferencia y el disenso son valorados como referentes legítimos también de crítica respecto de la universalidad homogeneizante de la modernidad.

El texto de Paola Gramaglia constituye un relevante reconocimiento al diálogo y a la transdisciplinariedad, entendida ésta más allá del ámbito científico y como pleno reconocimiento de las sabidurías sociales, que son contribuciones significativas para comprender otra democracia; se trata de repensar la filosofía latinoamericana en vínculo estrecho con procesos políticos pluriculturales y de descolonización.

El siguiente “castillo en el agua” lo constatamos en la contribución de Fred Evans, quien integra la temática de arte público en el análisis del Millennium Park, de la ciudad de Chicago. Este texto fue publicado en inglés, su versión original, y traducido para integrar nuestro libro. Muchos contenidos de enorme valía quedan fuera del alcance de numerosos sectores de la academia mundial, obviamente de Latinoamérica, por no tener conocimiento de otras lenguas. De ahí la decisión de contar con un aporte significativo, que articula arte, democracia, filosofía y una rica hibridez cultural.

La lectura de este trabajo de Fred Evans representó un verdadero aprendizaje, desaprendizaje y reaprendizaje. Su análisis político-estético lo asumí como un claro ejemplo de aplicación de la propuesta de rizoma de Deleuze; que constituye también uno de los referentes epistemológicos del autor en referencia. Millennium Park,

a partir del análisis compartido por Fred Evans, es un territorio cultural que connota complejidad a través de escenificaciones que imbrican a la arquitectura, la escultura, la pintura, la música, el teatro, con perspectivas estéticas clasistas, de una democracia secuestrada por el capitalismo global y por oligarquías locales con actitudes aristocráticas, que pretenden apoderarse de este emblemático sitio, como una manifestación más de elitismo social. Sin embargo, Fred Evans, lo mira también como espacio de trayectos de resistencia y producción de múltiples voces, mixturados ricamente con otras formas de hacer democracia y de asumir la estética, ya que diversos actores y sujetos han tomado también posesión legítima de este simbólico y artístico espacio, incluso una importante presencia étnica, como nos resalta el autor, para colocar heterogeneidad de discursos, procesos dialógicos y prácticas democráticas.

El Millennium Park es una obra maestra, que produce y reproduce ricamente un “caosmos” o una bella coexistencia de tejidos y fugas en materia política, estética e histórica. Así el trabajo de Fred Evans se concentra en el campo del arte y sus complejas conexiones y disputas. El esfuerzo del autor me recordó otros que asumieron el difícil reto de mixturar el análisis político con la producción artística; en su momento también lo hicieron Walter Benjamin, Georg Lukacs, Gilles Deleuze, entre los que puedo mencionar. Sin temor a equivocarme, los textos que han logrado la combinación mencionada, han producido importantes innovaciones en el campo analítico y en el accionar político. Así también, puede concebirse el aporte que Fred Evans nos ha compartido, ahora también en español; en definitiva, un renovador “castillo en el agua” o potente devenir democrático.

El aporte de Isabel Gil está más situado en Ecuador y delimitado a las políticas neoliberales, que sectores de poder financiero lo camuflan con iniciativas de beneficencia y filantropía social, fundamentalmente en materia de educación. Dentro de esta lógica, la autora denuncia este mecanismo político, que busca incidir en procesos educativos, a través de insignificantes auspicios

económicos, para invisibilizar estrategias de consolidación social de sectores vinculados, principalmente, con el capital financiero ecuatoriano.

El análisis de Isabel Gil tiene por sustento procesos de investigación, que identifican datos sobre la hipocresía de familias oligárquicas de Ecuador, encubiertas en acciones para el desarrollo educativo. En su aporte el “castillo en el agua” consiste en un análisis crítico en torno a propuestas de gobernanza, que hacen juego a intereses de clases dominantes, en vez de propender al fortalecimiento del poder público.

Con base en el sustento mencionado, la autora clarifica que el objetivo del neoliberalismo se concentra en debilitar crecientemente el rol del Estado en el orden y funcionamiento económico de las naciones y que las propuestas de gobernanza, lejos de reforzar a sectores sociales y a la educación como área estratégica, terminan siendo funcionales a intereses políticos-económicos, ajenos al desarrollo educativo como prioridad nacional. Entonces, las míseras y caritativas aportaciones del capital filantrópico, son meros distractores respecto del deber establecido en la Constitución de 2008, que privilegia la educación pública como derecho y no como simulacro de intenciones privatizadoras.

El último “castillo en el agua” es el de mi autoría. El texto se desarrolló, en primera instancia, en un breve análisis de procesos históricos que intentaron posicionar utopías, basadas en convivencias de comunidad; sustento básico de la libertad, igualdad y solidaridad. Lamentablemente esos sustentos fueron ignorados, produciendo y reproduciendo nuevos privilegios y prácticas de dominación; todas éstas muy criticables y condenables por su espíritu persecutor y promotor de masacres. No obstante, en esa realidad de reproducción de privilegios y dominaciones, no procedía ignorar manifestaciones que, a su vez, reprodujeron resistencias y sostenidas manifestaciones de lucha, con sustentos transformadores dentro de los nuevos contextos. En una segunda instancia, el texto se organizó también desde la reflexión teórica, en estricta sintonía con el

acontecer político-práctico, prioritariamente contemporáneo y en relación con la crisis pandémica.

Hace dos décadas, aproximadamente, se puso en duda la validez de las utopías para la edificación del mundo y su devenir. Formé parte de tendencias que cuestionaron radicalmente el concepto, en apego a la influencia de determinados paradigmas marxistas y nietzschianos. Actualmente, dichas posturas de crítica han sido relativizadas, luego de un significativo adentramiento en textos, que reposicionaron el tema del sueño y de la esperanza, desde la revitalización de relaciones en comunidad. Esta resignificación también fue consecuencia de lecturas sobre la utopía como devenir potente de multiplicidades y devenires de fuga respecto de imposiciones capitalistas.

Sin ánimo de devaluar lo recientemente expuesto, la persuasión más significativa fue de índole práctico y la obtuve del Foro Social Mundial, que propició importantes espacios para el agenciamiento político, a partir de la necesidad de articular heterogéneas experiencias de lucha y manifestaciones de resistencia a la globalización capitalista, reafirmando fundamentales discrepancias respecto de tendencias unidimensionales sobre el futuro social, como también de dogmatismos vanguardistas, que han terminado fragmentando las propuestas de cambio. A partir de estos giros prácticos, se otorgó relevancia a la necesidad de fundamentar la utopía desde aportes cosmopolitas de comunidad, donde las diferencias se valoran para integrarlas en proyectos unitario-comunitarios. Lo unitario no anula el disenso, lo único, en cambio, degenera en impositivo; de ahí la urgencia de insistir en procesos de diálogo y negociación política entre movimientos sociales y organizaciones progresistas, sin descuidar, que el objetivo prioritario es la instauración y sostenimiento de vidas en comunidad-comunidades: “castillos en el agua” para la realidad latinoamericana y mundial.

Finalmente, el libro ofrece el correspondiente epílogo. Para el efecto, Adrián Scribano, con base en los cimientos construidos por

autores/autoras de esta publicación. Su propuesta de análisis nos ofrece rutas, que bien pueden comprenderse como prospectiva. En ese sentido, destaca el valor de la comunidad, pero desde la necesidad de abordarla sin marginalizar las diferencias o alteridades. Basado en la orientación mencionada, enfatiza en procesos sinérgicos para entender lo común en relación directa entre yo y tú, entre nosotros y los otros.

En calidad de complemento indispensable para su argumentación, Adrián Scribano considera que la pandemia de covid19 representa una oportunidad para reconcebir propuestas de índole comunitarista. Así la pos-pandemia debe marcar otras relaciones principalmente en lo urbano, sostenidas, a su vez, en otras formas de encuentro, que impulsen a las ciudades a ser/hacer comunidades. En esta tónica argumentativa, debe por tanto también comprenderse el valor del silencio, como fundamento de nuevas energías de interacción y generación de comunidad y comunidades. Solamente desde la escucha exhaustiva, es posible radicalizar la acción comunitaria, ya que es un requisito ineludible del compartir entre diferentes y convivir comunitariamente.

COSMISMO RUSO, COMUNISMO, COSMOPOLÍTICA – GLOSAS INCONCLUSAS

Juan Duchesne Winter
Universidad de Pittsburgh

La primera tarea consiste en escribir algo así como una historia de la eternidad comunista, en el sentido contrafactual borgesiano.

Bruno Bosteels, *La actualidad del comunismo*

La *cosmopolítica* sostiene que la dicotomía entre naturaleza y sociedad humana no sirve para enfrentar los actuales retos planetarios y propone una concepción más adecuada, según la cual no hay tal cosa como naturaleza; por un lado, y cultura, por otro, sino un continuo *multinatural* basado en una cultura planetaria común a todos los seres humanos y no-humanos (Viveiros de Castro, 2015). Así, toda acción dirigida a atender la crisis planetaria debe incorporar la participación de múltiples y extensas colectividades de actores humanos y no-humanos que se interpenetran mutuamente en el quehacer real de la sociedad y la *polis* global. Estos actores son entes humanos, animales, vegetales, bacterianos, virales, tecnológicos, geológicos, inorgánicos, astronómicos, culturales, y simbólicos que pueden comunicarse e interactuar entre sí en el marco de esa cultura multinatural que tienen en común. Es desde este punto de vista que intentamos hacer aquí una indagación provisional, casi conjetural, del *cosmismo* ruso, en la medida en que algunas de sus expresiones evidencian postular la dimensión cósmica del proyecto humano del común, es decir, de una sociedad de iguales sin clases ni propiedad privada en la que potencialmente participe la totalidad de los seres del cosmos, imbuidos de la dimensión humana genérica del propio cosmos. Consideramos aquí que los textos más coherentes e innovadores relacionados con el cosmismo ruso ofrecen herramientas al pensamiento cosmopolítico y que ambas corrientes,

al postular las dimensiones cósmicas del común, aportan al replanteamiento contemporáneo del *comunismo*. Puede que el término “cosmismo” ruso haga dudar si se ha captado bien la palabra o si no se tratará más bien de “comunismo” ruso, pues los que no somos especialistas de la cultura rusa contemporánea la asociamos más bien al segundo término. Por tanto, comenzaré por ubicar mínimamente el concepto.

COSMISMO RUSO

En pleno fragor de la revolución rusa, en 1922, militantes del Partido de los Biocosmistas-Inmortalistas, agrupación con raíces anarquistas, redactaron un manifiesto que proclamaba el derecho de los seres humanos a la resurrección, el rejuvenecimiento y la inmortalidad, así como a la libertad de movimiento en el espacio cósmico. Alexander Svyatogor, uno de los teóricos del grupo, planteaba que “la inmortalidad de todos los seres humanos debía ser la meta y el prerequisite de la futura sociedad comunista, puesto que la solidaridad social verdadera sólo podía imperar entre inmortales: la muerte separa a las personas; la propiedad privada no puede ser verdaderamente eliminada mientras cada individuo sea dueño de su pedazo privado de tiempo”.¹ Ello equivalía, según Boris Groys, a plantear el biopoder total, “la colectivización, no sólo del espacio, sino del tiempo” (2018: 9). Estos militantes abogaban por una “sociedad comunista de inmortales” de alcance interplanetario e intergaláctico. Mediante expresiones de esa naturaleza estos representantes del anarquismo marginal y heterodoxo ruso no sólo acudían a las ideas cosmistas que les precedían por varias décadas, sino que a través de ellas tendían puentes hacia la aceptación del poder soviético naciente (10). La mayor parte de los cosmistas de principios del siglo XX asociaron sus ideas al marxismo en algún punto de su carrera intelectual e incluso militaron a favor de los bolcheviques y el estado soviético, pero esa afiliación no impidió que

¹ Todas las traducciones de citas del inglés al español son mías.

la sospecha del poder revolucionario cayera sobre la mayoría de ellos y que bajo el terror de Stalin no pocos recibieran cárcel e incluso fueran condenados a muerte. Bajo esas condiciones, el cosmismo se fue al *underground*; su mera mención provocó aprensión y rechazo durante más de medio siglo.

No es sino tras el colapso de la Unión Soviética que este movimiento reemerge del todo, cual Lázaro resucitado, y se reintegra a la vida artística e intelectual rusa. En sus tres vidas, pre-soviética, soviética y postsoviética el conjunto del cosmismo ha sido un fenómeno intelectual transdisciplinario que une filosofía, arte, ciencia y espiritualidad, con tangencias políticas muy contradictorias y ambiguas. Según Marina Simakova, el entusiasta fermento cosmista en la Rusia postsoviética actual “recurre al camuflaje de su postura moral estricta tras un lienzo colorido de ciencia-ficción e ideas místicas” (2016: 13). Simakova señala distintas y contradictorias perspectivas políticas y filosóficas autodenominadas cosmistas, con posturas “tecno-optimistas”, “aceleracionistas” y posthumanistas (“transhumanistas”) que asumen ribetes nihilistas imprecisos, sin que falten propuestas radicales y emancipadoras de amplia pertinencia. George Young (2012) desglosa expresiones recientes de artistas e intelectuales presuntamente cosmistas, con derivas nacionalistas, pseudocientíficas y esotéricas de escasa coherencia que, en algunos casos, a juzgar por su descripción, bordean la charlatanería y el oportunismo mediático (219-234). Ese aspecto lo dejamos a especialistas y ruso-hablantes que poseen las herramientas para abordar el conjunto del fenómeno. En los renglones que siguen enfocaré textos puntuales de los filósofos postsoviéticos Boris Groys,² Marina Simakova y Keti Chukhrov disponibles a no-hablantes de ruso (por publicarse en inglés), que elaboran interesantes planteamientos a partir de ideas medulares de Nikolai Fedorov, el precursor/fundador del cosmismo. Keti Chukhrov

² El filósofo alemán Boris Groys ha vivido gran parte de su vida en la Unión Soviética/Rusia.

nos aproxima sobre todo al marxista soviético heterodoxo de Evald Ilyenko (2017), quien de alguna manera recurre a nociones cosmistas y nos permite conectarlas con el replanteamiento del comunismo a la luz del pensamiento cosmopolítico.

Nikolai Fedorov (1829-1903), maestro escolar y bibliotecario casi autodidacta, es el autor de un gran hipertexto, inédito en vida y publicado solamente en ruso hasta la fecha, titulado *Filosofía de la tarea común*, que compartió solo con unos pocos buenos amigos. Pese a la selectividad y discreción notoria de sus contactos humanos, sus ideas llegaron a ser conocidas y admiradas por Tolstoi y Dostoievski. El célebre pasaje de *Los hermanos Karamazov* donde se reclama justicia para todas las víctimas ya fallecidas de la historia universal se inspira en la “tarea común” postulada por Fedorov. A Tolstoi, más que las ideas de Fedorov, le impactó la correspondencia total entre sus ideas y su estilo de vida (Young 2012: 66). El ascético bibliotecario despreciaba absolutamente el dinero y los bienes materiales. Regalaba a diestra y siniestra el poco dinero que le sobraba de su sueldo magro y sus pocos gastos porque le aterraba que en caso que la muerte lo llegara a sorprender le encontraran dinero en el bolsillo.

El pensamiento fedoroviano persigue consumir dos propósitos escandalosos, por desmesurados, que bastan para fundar una filosofía con imperativos éticos tan insoportables como fascinantes: 1) Alcanzar por medios tecnocientíficos la inmortalidad de todos los seres humanos; 2) Movilizar todos los recursos de la tecnociencia para resucitar, reivindicar y cuidar por la eternidad a absolutamente todos los muertos de la historia universal. Ambos actos éticos se fusionan en la gran “tarea común” que unirá al conjunto infinito de los seres del cosmos en una sociedad interplanetaria de inmortales que convivirán en paz y hermandad. Es impresionante la cantidad de cuestiones que emanan de este “modest proposal” del bibliotecario de Moscú.

Al abordar la evidente inspiración cristiana del programa de resurrección e inmortalidad elaborado por Fedorov y Groys nos

recuerda que Marx, a diferencia de la ilustración francesa y el ateísmo de Feuerbach, no se quiso desprender del todo de la promesa cristiana, y la subsumió, en parte, dentro de la sociedad comunista terrenal. Sin embargo, argumentan Groys y Fedorov no solo tampoco se desprende de esa promesa, sino que la asume íntegra, y sobrepuja a Marx al poner sobre la mesa la resurrección y la inmortalidad como proyectos materiales y concretos, alcanzables por “la tecnología y la organización racional de la sociedad” en beneficio de la hermandad cósmica (2018: 5). Fedorov descartaba que el alma pudiera existir independientemente del cuerpo, en ese sentido era materialista y entusiasta proponente de la tecnología, pero también creía que esta debía ser controlada por una fuerte organización social que la dirigiera hacia el beneficio colectivo. Es en este sentido que Fedorov, según Groys, “era un socialista de cabo a cabo” (5). No obstante, el socialismo ordinario contradecía (y todavía contradice) los principios del fundador del cosmismo al permitir la injusticia absolutamente indignante, según él, de excluir del disfrute de la utopía social a las generaciones precedentes, ya fallecidas, incluyendo los que lucharon por la utopía. Tal cosa equivale, desde la perspectiva de Fedorov, a “explotar a los muertos en beneficio de los vivos, y además a explotar a los vivos de hoy en beneficio de los que vivirán más tarde” (Groys 2018: 6).

La resurrección de todos los muertos planteada como reivindicación política y acto ético supremo complica la relación entre el tiempo, la historia, la modernidad y la revolución de manera parecida al “Ángel de la historia” visualizado por Walter Benjamin en la famosa obra de Paul Klee, que mientras el viento del progreso lo empuja presuntamente hacia adelante, se sostiene volteado hacia atrás, contemplando con compasión inconsolable a las víctimas de ese progreso. También cabe mencionar que en la concepción del tiempo amerindia el pasado siempre está al frente y se camina hacia él, mientras el futuro permanece a las espaldas, pues es de ese pasado donde radican los ancestros que proviene todo conocimiento y afecto real ante a un futuro incognoscible por inexistente.

Marina Simakova ve en las escrituras de Fedorov el anticipo de una revolución cósmica del espacio y el tiempo. Ella propone “revisitar el legado de Fedorov con los lentes de la turbulencia revolucionaria” rusa anticipada en su obra (2018: 3). La revolución de Fedorov reorienta a toda la tecnociencia al redefinir su relación con el tiempo físico e histórico. La tecnología debe avanzar a toda marcha, sí, y en ese sentido, progresar, pero se trata de un progreso que mira al pasado, no para quedarse en el pasado, sino para traerlo al presente y restituirlo en su potencia ideal. La tecnología se pone al servicio de la vida como arte del cuidado de todos los seres existentes y los que han existido. La historia deja de ser una narrativa de avance irreversible del acontecer para asumir como acontecer la propia curaduría y preservación del pasado. Se progresa más mientras mejor se preserva el pasado. Esto tiene implicaciones revolucionarias; obtenemos algo muy diferente de una tecnología dirigida por el mercado y sometida a la ley de la acumulación infinita del valor de cambio, orientada a la producción y consumo cada vez mayor de mercancías bajo el horizonte de una “sociedad de la abundancia” lograda al costo de la explotación de otros y la alienación de todos. Se propone, al contrario, una tecnología gobernada por la tarea común de la máxima inclusión y restitución de todos, comenzando por las víctimas del progreso ya fallecidas. Como afirman Simakova y Fedorov se abraza la paradoja de convertir el pasado en el único proyecto para el futuro; se mira al futuro, sí, pero solo como proyecto de restitución del pasado. De esta manera, sostiene Simakova, el futuro tiene que integrarse a la labor creativa de la memoria. La tecnología, en concordancia, se debe dedicar a la distribución, el control y el cuidado. Sólo así los humanos se apropiarán de la historia como labor de transfiguración y creación permanente en el más pleno sentido artístico. En ese sentido artístico, dice la filósofa rusa, se sobreentiende que toda creación debe darse como recreación, que toda evolución ocurre como revolución. Ya conocemos, afirma ella, que el elemento de la repetición es inherente tanto al concepto

de revolución como al concepto del arte. Ambos, la revolución y el arte consisten siempre en volver a algo (9).

Para calibrar un poco el sobredimensionamiento aquí implicado, tomemos en cuenta que en Fedorov el cosmos y el común son consustanciales ontológicamente, que toda política del cosmos es también una política del común. El programa *resurreccional* de Fedorov conlleva una deriva *insurreccional* de dimensiones cosmopolíticas imprevisibles. Reconsideremos que su proyecto es absolutamente igualitario y totalitario, se propone resucitar la totalidad de los individuos de la especie humana acumulados en el tiempo. Nadie puede ser excluido so pena de perpetrar una injusticia indignante, lo que impone la tarea de salvar obstáculos literalmente cósmicos. Por ejemplo, una pregunta básica: ¿dónde va a caber tanta gente resucitada? Para parafrasear al Chapulín Colorado, Fedorov lo tiene todo *amorosamente* calculado. Dado que los muertos de toda la historia terráquea no cabrán en el planeta a medida que resuciten, considerando también que resucitan a la vida inmortal entre los vivos también inmortales, Fedorov tiene previsto acondicionar incontables planetas en nuestro sistema solar y en otras constelaciones y galaxias para albergarlos. También ha considerado evitar que los resucitados sufran el shock destructivo de regresar a la vida en sociedades completamente diferentes de las que conocieron en su vida previa y que queden separados de la cultura, los recuerdos y los seres que amaron. Por tanto, como dice Groys, el proyecto del bibliotecario cosmista conlleva una ingente praxis de curaduría, apoyada en los máximos avances de la ciencia, para recuperar y cuidar en su integridad las condiciones de vida pasadas de los resucitados y de sus memorias más queridas. Así, los planetas intergalácticos serán habilitados de acuerdo con ese propósito, a manera de museos.

Es preciso tener en cuenta que, para Fedorov, según podemos entresacar de los comentarios y citas de Groys, Simakova y Chukhrov, así como de un texto del bibliotecario disponible en inglés (Fedorov 2015), en un mundo moderno-capitalista de obsolescencia programada donde todo se descarta rápidamente y se tira al

basurero del olvido, el museo es el único sitio donde aquello que el progreso ha hecho obsoleto e inservible recibe atención y cuidado amoroso simplemente por ser lo que es, sin atender para qué sirve. Ya quisieran tantas personas hoy día ser tratadas como los objetos curados en el museo, medita Fedorov. Así serán los planetas habilitados para la curaduría universal, no sólo de las personas muertas, sino de todos los objetos y condiciones del pasado que dieron sentido a sus vidas. Considérese que el proyecto fedoroviano da lugar a que cada individuo sea resucitado en condiciones óptimas de plenitud existencial, que capten para la inmortalidad, cual se hace con los objetos de arte de los museos, aquellos momentos en que cada cual es más virtuoso y bondadoso, más bello e inteligente. Hasta el sujeto más vil tiene un momento de integridad moral, de bondad y belleza que será captado y preservado amorosamente por los curadores del museo universal (Anton Vidokle 2017). Como vemos, la gran tarea común de Fedorov consiste en hacer del universo un museo de espacios infinitos donde el tiempo adquiere una plasticidad total, de simultaneidad infinitamente reiterada en el ámbito óptimo, pleno, del presente que incluye, por definición, a todos los seres existentes en una comunidad cósmica igualitaria. Tal pensamiento nos provee, cual nos permite resumir la interpretación de Simakova, una revolución total del tiempo y el espacio, es decir, cósmica, del tamaño del hambre multitudinaria de igualdad que expresó la época prerrevolucionaria rusa.

La revolución fedoroviana del tiempo implica, por cierto, una suerte de comparecencia de todos ante todos, sin distinción, a la hora cero de la abolición del tiempo lineal irreversible, es decir, del triunfo sobre el tiempo de muerte. Mas esto es lo que le permite recalcar a Simakova que se trata de una revolución, y su lectura es coherente en la medida que Fedorov no promulga un evento escatológico trascendental de fin del mundo y ascenso al paraíso espiritual, que advenga como una *parusía*. Mas bien esboza un proyecto, una tarea común para el común, que se realiza a través de la acción y la organización social. El fundador del cosmismo no tenía nada de

contemplativo, ni su mensaje tampoco. Tomada a la ligera, la filosofía de Fedorov trasunta esotería y misticismo dadas sus propuestas presuntamente hiperbólicas e irrealizables, tan afines a la ciencia ficción más fantástica; y por tener conciencia de ello, y del ridículo que comportaba exponer su tema ante públicos no preparados para ello, él fue muy selectivo a la hora de dar a leer sus textos, tanto, que no permitió que se publicara casi nada de lo que había escrito. Mas ante un examen detenido los intérpretes en que me baso han visto en este autor hiperdiscreto un proyecto de transformación social basado en percepciones muy concretas de los procesos de alienación de la sociedad capitalista contemporánea.

A continuación, elaboramos algunas de las interpretaciones de Simakova respecto a la conexión entre alienación, organización social y regulación en la filosofía de Fedorov. La reticencia de Fedorov a la exposición pública no podía responder a una inspiración esotérica porque cualquier esoteria contradiría su aguda percepción de la alienación en la sociedad de mercado y de propiedad privada. Como todo revolucionario, él encarna la “Undécima tesis sobre Feuerbach”, de Carlos Marx, al proponerse no solamente interpretar el mundo, sino también transformarlo. Uno de los problemas atinentes a este aforismo es la relación entre la teoría y la práctica, entre el conocimiento y la acción. Fedorov percibe que la sociedad de mercado separa el conocimiento de la acción por medio de instituciones clasistas como las escuelas y las universidades. Estas instituciones sirven a la apropiación del conocimiento por unos pocos, en exclusión del resto de la población. Por tanto, él detestaba todo asomo de propiedad intelectual privada. Así, la esoteria constituye una suerte de privatización del conocimiento al reservarlo para unos elegidos que sólo atienden a su propia iluminación y perfección individual. En algo parecido incurre el misticismo al girar en torno a saberes intencionalmente indefinidos y ambiguos en un lenguaje innecesariamente oscuro. Para Fedorov, la brecha entre los que controlan el conocimiento letrado y tecnológico y los que no tienen acceso a este, es el problema más grave que plantea la brecha

existente entre las clases sociales. Según su análisis, solo la hermandad, la colectividad puede cerrar esta brecha. Él no descarta la función de las escuelas y universidades en este sentido, pero destaca su fuerte preferencia por las bibliotecas y los museos, ya que juzga que “la universidad es esclava del industrialismo”, y que en general rige en ella la autoridad magistral incuestionable, el privilegio, la “ciencia de clase” (Simakova 2018: 5). En cambio, las bibliotecas y los museos le parecen a Fedorov modelos ideales de instituciones educativas, por el cuidado que ofrecen a las palabras y trazos de los muertos, protegiendo al conocimiento de la destrucción del progreso. Si bien la educación es necesaria para cerrar la brecha entre teoría y práctica y para organizar la tarea común, Fedorov advierte también contra la acción separada de la teoría, pues conduce a la guerra, la producción en masa, la explotación alienante del trabajo y el dominio por el mercado (Simakova 2018: 3). Su idea de la revolución definitivamente tiene que ver más con la organización que con el caos. El concepto de la acción de Fedorov es inseparable del conocimiento, y por esa vía, está estrechamente ligado a la organización, el control y la regulación. Ello también se relaciona con el problema de la alienación en la sociedad del mercado.

El lenguaje de Fedorov muchas veces refleja elementos ideológicos del capitalismo que permean todo el pensamiento de su época, incluso el marxismo. Por ejemplo, muchas veces él habla de “conquistar” la naturaleza, de “colonizar” el espacio cósmico, de “someter” a los seres naturales, como las plantas y los vegetales, a los diseños humanos y de “controlar” las fuerzas físicas y biológicas. Esto denota que su pensamiento discurre muchas veces dentro de la dicotomía naturaleza/cultura, una de las aporías del pensamiento moderno occidental más reforzadas por la alienación capitalista, la cual ha sido específicamente criticada desde el enfoque cosmopolítico. Sin embargo, el concepto de control y regulación tiene otras dimensiones en Fedorov, precisamente críticas de la sociedad liberal de mercado. Hay que tomar en cuenta que la actitud de

Fedorov hacia la naturaleza es parte de su proyecto de solidaridad con los seres no-humanos, toda vez que su meta es incluirlos en su “tarea común” y humanizarlos a todos. Esto no excluye una voluntad de control de esos seres. Enmarcado en las relaciones de amistad y hermandad que su método también busca con la naturaleza, este control se traduce como regulación, cuidado activo y creativo. Aquí cabe puntualizar algunas tangencias y discordancias con el enfoque cosmopolítico. Si el cosmismo fedoroviano busca “humanizar” a la naturaleza para convertir a sus seres en “amigos” y “hermanos” del ser humano siguiendo un principio antropocéntrico inclusivo, la cosmopolítica da por sentado que los seres de la llamada naturaleza ya están desde siempre en proceso de humanizarse en manera paralela con el homo sapiens, en la medida en que lo humano es hasta cierto punto una posición relacional que depende de las perspectivas en juego. Esto no obsta que la cosmopolítica, en su vertiente más influida por la aportación amerindia, sea antropocéntrica, pero lo es solo dentro de ese concepto relacional, que la hace también *antropogénica* en la medida en que los seres no-humanos asumen perspectivas homólogas a las de los humanos en el contexto de un medio multinaturalista compartido por humanos y no-humanos dentro de una misma cultura cósmica. Estas relaciones son antropogénicas en la medida en que constantemente humanizan y rehumanizan el cosmos. Entonces, la concepción cosmopolítica asume que los humanos comparten con los no-humanos la necesidad de manejar el cosmos, de crear continuamente (pese a los conflictos inmanentes a ese cosmos que se expresan en las relaciones interespecies) prácticas de negociación, diplomacia y convivialidad en el manejo del mundo, que incluyen el control y la regulación.

Fedorov converge con la cosmopolítica en su decidido rechazo al ideograma (erróneamente) atribuido a Darwin de la “ley natural de la supervivencia del más fuerte”. Él trata tal “ley” como una transposición a la naturaleza de la irresponsabilidad y la crueldad del mercado y el progreso industrial. El mercado impone la ley del triunfo del más fuerte. Por tanto, la sociedad debe organizarse para

oponerse mediante el control y la regulación a esa ley supuestamente natural de la selección del más fuerte. Es desde esa perspectiva que Fedorov aplica el concepto de regulación a lo que él concibe como una naturaleza históricamente separada del ser humano, que este debe reintegrar a su praxis para fundirla consigo y humanizarla. Entonces, aclara Simakova, lo que Fedorov llama regulación o control es un acto de apoyo al débil y al vulnerable, contra el poder arbitrario del mercado o de la naturaleza (que en su visión hoy día encarna la arbitrariedad del estado). Para él, en la situación de no-regulación rigen los dioses y los héroes, los que detentan el poder, la mano invisible del mercado. La regulación se opone a todo eso porque es un proyecto de cuidado y protección contra las arbitrariedades, tanto del mercado como de lo que él concibe como un “estado natural” divorciado del cuidado y la cultura. A todo ello, Simakova añade que, a pesar de su énfasis en la regulación, Fedorov asigna un lugar a la espontaneidad de la fiesta colectiva. Desde una perspectiva posterior a los tiempos de Fedorov nosotros podemos pensar que, dado que la entropía misma del cosmos es un proceso relativo de desregulación, estas fiestas reconducen la espontaneidad aparentemente caótica hacia el esfuerzo común contra la entropía en la medida en que fortalecen la hermandad y la colectividad.

COSMOCOMUNISMO

Cualquier intelectual que replantee el comunismo hoy día de manera directa, sin eufemismos, profesiones de culpa ni actos de contrición por la deriva histórica del movimiento, se expone a la santa denuncia del *establishment* intelectual y cultural. El Estado apenas necesita ya ocuparse de la represión en las instituciones culturales, pues muchos intelectuales asumen el vigilantismo anticomunista con despliegue entusiasta de voluntariado cívico. Dado que el comunismo es hasta ahora la única propuesta teórica y práctica que persigue abolir y suplantar al capitalismo, la represión de su replanteamiento se extiende indefectiblemente a todo acto de resistencia o rebelión,

imaginario o real, que siquiera aparente poseer el más mínimo contenido anticapitalista, independientemente de que ya casi nadie se afilia al ideario de Marx. El anticomunismo, por tanto, se convierte en una de las cabezas de hidra que apuntala al capitalismo como única realidad pensable en nuestros tiempos y lo sella como límite irrebasable de la historia. Esto restringe gravemente el ámbito de la crítica, lo que afecta a todos, independientemente de sus preferencias filosóficas y políticas, ¿pues cómo se puede pensar seriamente de una manera crítica, si no se puede siquiera imaginar un mundo diferente del que nos brinda el capitalismo en la actualidad? El comunismo es el único pensamiento que define hasta el momento, en la práctica, además de la teoría, los umbrales más allá de los cuales se supera el capitalismo. Estos umbrales son: la sociedad de iguales, la comunidad de bienes y la no-sujeción al mercado. En consecuencia, el comunismo abre un horizonte concreto al pensamiento radical antisistema en general al proveer herramientas y mapas filosóficos y políticos que siguen siendo más necesarios y actuales que nunca para quienes desean explorar la posibilidad de cruzar dichos umbrales de una manera u otra.

Como plantea Viveiros de Castro (2017), la filosofía occidental es una *mitofísica*, al igual que cualquier otra mitología de cualquier época o latitud, y esto incluye a la crítica anglo-europea de la metafísica prevaleciente en los últimos 50 años. Viveiros de Castro usa el neologismo “mitofísica” como sinónimo irónico de la metafísica (inseparable de la crítica de la metafísica), a la que también designa como sinónimo de toda filosofía; pero él no realiza estas igualaciones para invalidar una u otra manera de denominar a ciertas tradiciones de pensamiento, sino para subvertir las distancias higiénicas que estas pretenden imponer con respecto al pensamiento mitológico del que se apartan con un prurito de superioridad moral e intelectual indistinguible del asco. Sería bueno tomar en cuenta lo anterior al considerar el señalamiento que hace Bruno Bosteels (2014) sobre el papel que ha jugado la llamada deconstrucción de la metafísica al vigilar cualquier asomo de política emancipadora radical para

descartarlo como ilusión trascendental o metafísica, regresión a la política del sujeto, o a la mitología.

Lo que es más, la vigilancia cuidadosa de los límites de lo pensable o presentable en nombre de la deconstrucción de la metafísica o de la crítica del juego del lenguaje especulativo no solo con frecuencia parece implicar una ratificación filosófica de lo que ya se dice que ha sido la verdad de la historia de todos modos [i.e. el fracaso del comunismo], a menudo también cancela y reprime de manera preventiva, sin sublación futura, todas y cada una de las alternativas políticas posibles. [...] ¿No deberíamos leer esta condena o prohibición de lo que, en cualquier caso, se supone que es imposible como la definición misma de libro de texto de represión? (Bosteels 2014).

Bosteels aduce, en la conclusión a su libro *The Actuality of Communism* (La actualidad del comunismo), que el socialismo realmente existente, entendido como proyecto comunista, nunca fracasó, filosóficamente hablando, sino que fue derrotado en términos políticos e ideológicos, y que, por tanto, su reivindicación es un proyecto político que no se puede encerrar dentro de los límites de la filosofía actual ni dentro del moralismo dúplice del anticomunismo. Su libro menciona varias veces la necesidad de resucitar el comunismo e historizar su eternidad, en el sentido de tratarse de un ideal (la sociedad de iguales, la comunidad de bienes y la no-sujeción a la economía de mercado) que resurge una y otra vez por todas partes, a lo largo de la historia humana.

Tal idea de resurrección coincide con el imperativo ético de los cosmistas que hemos resumido aquí. En un acto de *museificación*, es decir, de ética cosmista, consciente de que toda la filosofía occidental es una *mitofísica* no muy distinta de cualquier otra mitología (Viveiros de Castro 2017), correspondería, de acuerdo con esta conjunción de

ideas, resucitar al comunismo como enunciado-objeto y como proyecto de curaduría. Nos proponemos glosar ahora algunos textos que, al articular el tema del cosmismo al comunismo, apuntan a una suerte de replanteamiento no explícito de los aspectos resurreccionales que esta mezcla sugiere, en la forma de un *cosmocomunismo*. Examinemos algunos materiales propicios para un protocolo posible de curaduría, que apuntaría a lo que Bruno Bosteels llama “una historia de la eternidad comunista” que muy bien cabría en un museo teórico-práctico para esos fines. Este museo albergaría una curaduría del objeto histórico así enunciado que difiere de la crítica ordinaria en la medida en que no *analiza* (en el sentido de descomponer en sus partes) sino que *restaura* sus materiales a partir de sus paradojas internas constituyentes, y traza sus ciclos dialécticos sin moralizar.

Este es el método que sigue Groyes en su libro, *Postdata comunista* (2015), donde inicia su trabajo de restauración a partir de las contradicciones existentes entre el lenguaje y el dinero (obviamente en cuanto representativo de la economía fundada en el valor de cambio y el mercado): “En lo que sigue, entiendo el comunismo como proyecto de subordinar la economía a la política para dejar que la política actúe con libertad y autonomía. El medio en que funciona la economía es el dinero. La economía opera con cifras. El medio en el que funciona la política es la lengua” (9). Acto seguido enuncia: “La revolución comunista es la transferencia de la sociedad desde el medio del dinero al medio del lenguaje. [...] Mientras viva bajo las condiciones de la economía capitalista, el ser humano permanecerá mudo porque su destino no le habla; porque si el humano no es interpelado por su destino, tampoco puede responderle” (9). Además, continúa el razonamiento, la crítica al capitalismo es nula, pues ocurre en el lenguaje, y como tal, basta que la economía la convierta en mercancía para abstraer todo su valor crítico en la forma de puro valor de cambio, puesto que el único argumento que vale a fin de cuentas en el capitalismo es el del dinero. Como resume Groyes, “Primero hay que transformar la sociedad, verbalizándola, para luego

poder criticarla con sentido” (10). Por tanto, “para que la sociedad sea criticable, primero tiene que volverse comunista” (11). La pregunta que surge ante esta paradoja es, entonces ¿cómo y en qué instancia se produce la crítica necesaria para transformar la sociedad, si bajo el capitalismo es imposible producirla? En estrecha relación con esta disyuntiva es que Groys sitúa una contradicción de la teoría marxista-leninista que resulta ser uno de sus acertijos más dinámicos: “Por una parte cualquiera que conozca esta doctrina ha aprendido que la lengua dominante es siempre la de las clases dominantes. Por otra parte, también hemos aprendido que la idea que se ha apoderado de las masas se convierte en una fuerza material y que el propio marxismo tiene (o tendrá éxito) porque está en lo cierto. En lo que sigue se mostrará que precisamente esa ambivalencia es lo que importa cuando se da forma a la sociedad comunista. Pero primero nos ocuparemos de otra cuestión: cómo debe funcionar [esta fuerza] ‘ideal’, lingüística, que puede ‘apoderarse’ de los individuos y [potencialmente]³ también de las masas, para transformarse así en una fuerza revolucionaria, generadora de poder” (14). Para responder a esta pregunta el autor comienza por señalar el principio platónico del lenguaje filosófico, según el cual el lenguaje que más fuerza tiene es el lenguaje cierto, en el sentido que propende, en su propia lógica interna, al beneficio común de toda la *polis*. El lenguaje que no responde a la lógica del común es inherentemente débil, pues se sustrae a la visión del todo; es incompleto, conlleva por definición una división interna que lo debilita, hasta el punto de que ni el propio sujeto que lo usa cree en lo que dice. El comunismo transforma el lenguaje para hablar desde la asunción del todo, del interés común y en esa misma práctica *verbaliza* la sociedad, según dice Groys, creando un espacio y un tiempo de transformación en el que la crítica sí puede ejercerse. Groys ve en la concepción platónica del lenguaje una vocación comunista.

³ Las palabras entre paréntesis angulares son ajustes a la versión en español basados en la versión en inglés (Groys 2009: xxii-xxiv).

Groys sostiene que la Unión Soviética fue más lejos que ninguna otra sociedad en la realización exitosa del proyecto comunista en la medida en que se abolió completamente la propiedad privada y que el poder político se organizó siempre en el ámbito del lenguaje, verbalizando exitosamente la sociedad, sin subordinarse la economía. En opinión de Groys la Unión Soviética nunca fracasó económicamente, pues el fracaso económico sólo es posible en la esfera del mercado, que obviamente no existía. En lo político tampoco se fracasó, pues todas las decisiones, coerciones, y resistencias críticas que caracterizaron ese proceso se dirimieron exclusivamente en el medio del lenguaje, nunca en respuesta a intereses económicos. Hubo represión, a veces brutal, admite él, pero esta siempre respondió a razones y órdenes que igualmente se arbitraban en el seno del lenguaje. Ni siquiera en términos militares, añade Groys, pudo fracasar la URSS, puesto que logró amasar suficiente poderío bélico sin atender a presiones económicas. Finalmente, en un momento en que el estado soviético no enfrentaba ningún obstáculo interno ni externo, el liderato comunista acabó el comunismo a base de una decisión puramente política, por arbitrio propio. Y, asegura Groys, esta misma decisión tomada completamente al margen de intereses económicos es lo que encarna la realización del comunismo, tal cual una obra de arte se plasma cuando el artista soberanamente decide culminarla y acabarla. Recordemos aquí que el visionario de la curaduría cósmica, Nikolai Fedorov, siempre sostuvo que la “tarea común”, es decir, la política de resurrección universal debía asumirse como un arte, nunca como cuestión de intereses monetarios que, por definición, responden a egoísmos particulares. Recordemos también que Groys es sobre todo un curador. Su tarea en este libro es restaurar el objeto histórico constituido por el comunismo. Desde la perspectiva del cosmismo de Fedorov, y según la interpretación de Groys, la labor de museificación constituye el modelo óptimo de la educación desinteresada, por lo que creemos que se puede ver este esfuerzo como una contribución a “una historia de la eternidad comunista”,

cual ha sugerido Bosteels. En relación con esto, como vimos arriba, Bosteels aduce que no hubo una derrota filosófica del comunismo, si bien acepta la derrota política. En cambio, vemos aquí, Groys sostiene que tampoco hubo derrota política ni de ningún tipo sino una especie de conclusión de la obra. Si bien no podemos evitar percibir la decisión política de abolir el comunismo como un suicidio del ideal, cabe considerar, de todas maneras, que la negación de la muerte como derrota y su conversión en victoria está en el corazón de la resurrección, como negación de la negación.

La insoportable virtud del comunismo —Keti Chukhrov

Concediendo que la decisión de la dirigencia soviética de abolir el comunismo haya respondido exclusivamente a consideraciones políticas, sería interesante preguntarse cuáles serían esas consideraciones. Keti Chukhrov, importante intérprete de la relación entre el cosmismo ruso y el comunismo, parece proporcionar posibles claves. En una conferencia de 2019 titulada “What Makes Communism Unbearable? A Few Notes On the Political Economy of the Common Good” (¿Qué es lo que hace insoportable al comunismo? Notas sobre la economía política del bien común”), Keti Chukhrov plantea que la tragedia del comunismo no está en los aspectos que no se lograron sino en los que sí se alcanzaron. Ella discrepa de las teorías emancipatorias occidentales, como las escuelas althusseriana, postalthusseriana, postestructuralista y otras, en el sentido de que siempre tratan al socialismo histórico y realmente existente como una especie de experiencia fraudulenta y fallida. Suelen oponer un socialismo impuesto desde el Estado, burocrático y disciplinario, a un movimiento de bases espontáneo, que venía desde abajo, que fue desestimado y reprimido. Aducen todo tipo de cosa para negar que el Estado soviético fuera realmente comunista. Reclaman que fue capitalismo de estado, capitalismo de facto, etc.

Según Keti Chukhrov estas teorías occidentales exotizan al socialismo histórico sin percatarse de que ellas mismas han evolucionado en

sociedades capitalistas y contienen elementos capitalistas inconscientes en su propio imaginario. Por tanto, no toman en cuenta que es muy diferente la crítica cuya perspectiva es la de haber vivido la realización del comunismo, es decir, la perspectiva de críticos soviéticos, como Evald Ilyenko (2017) y de teóricos postsoviéticos, como la propia Ketí Chukhrov. Ella parte de la premisa de que es indisputable que la URSS y otros países de Europa Oriental alcanzaron el comunismo. La propiedad privada fue efectivamente abolida y criminalizada. Se estableció la economía de los bienes comunes. Se desprivatizaron otros sectores de la vida social y se rompió con la economía libidinal que ata el deseo al consumo de mercancías. De hecho, se prescindió del deseo como móvil económico y político, y se lo sustituyó por la virtud. En fin, el problema no radica en supuestamente no haber cumplido las promesas del comunismo, en no haber organizado la sociedad del bien común, sino en todo lo contrario: en haber cumplido y logrado demasiado, demasiado pronto.

Chukhrov aborda una de las grandes enseñanzas de la experiencia histórica de la instauración del comunismo, la cual corrigió una suposición central del marxismo. Se trata de la primacía determinista que Marx y la tradición marxista adjudicaron a la economía y a las fuerzas productivas. Esa suposición de primacía de la economía es válida para la sociedad capitalista, la cual es absolutamente regida por el mercado y la ley del plusvalor, aclara Chukhrov, pero no se cayó en cuenta sino hasta luego de abolir el capitalismo e instaurar el socialismo, que se trata de un fenómeno históricamente determinado inaplicable al socialismo. La aplicación errónea del carácter productivista del capitalismo al socialismo permitió que muchas veces imperara una obsesión productivista y desarrollista en el esfuerzo socialista, porque se anticipaba que mientras más se desarrollaran las fuerzas productivas más presionarían por el avance y radicalización de las relaciones socialistas de producción en términos de la abolición de las clases sociales y la desprivatización de mayores aspectos de la vida social. Pero el caso es que no resultó así.

Se establecieron las relaciones comunistas sin depender de un mayor desarrollo de las fuerzas productivas, el cual resultó no ser tan necesario como se suponía. El partido y el Estado cumplieron con la tarea de establecer la sociedad del común, dando un gran salto adelante en la transformación de la sociedad. Esa transformación no estuvo determinada por el avance de la producción ni de la economía como tal, sino por el sometimiento de la economía al principio de la comunidad de bienes (colectivización, criminalización de la propiedad privada, etc.) potenciado por la acción del partido y las masas. Ocurrió entonces una mutación, según Chukhrov se probó fehacientemente que el avance de las fuerzas productivas, y por tanto, de la tecnología, no era necesario a la hora de apoyar la transformación de las relaciones sociales. Pero sólo el establecimiento real del comunismo pudo probar esto.

Aquí la teórica rusa trae la cuestión de la economía libidinal. Como se sabe, la economía capitalista es una economía libidinal. Es decir, la potencia del deseo y el inconsciente colectivos se privatiza y se convierte, por mecanismos de alienación y fetichismo, en el deseo fantasmático de la mercancía que mueve a los individuos a producir para consumir cada vez más estimulándose así la tecnología y las fuerzas productivas. En cambio, el comunismo no se basa en una economía libidinal, sino en regular y controlar la economía para que sirva a la sociedad del común. En el comunismo no rige la “atracción fatal” de la mercancía, dado que la comunidad de bienes, fundada en la economía de las necesidades básicas, se establece por encima de la posesión individual de la mercancía. Por tanto, el deseo se colectiviza como virtud del bien común. Ello determina que no exista una suficiente circulación de energía libidinal entre la gente que motive el crecimiento incesante de las fuerzas productivas y la tecnología, las cuales, de hecho, se fueron quedando atrás con respecto a las nuevas relaciones sociales.

Asumir el comunismo como socialización de la virtud, en sustitución de la privatización del deseo, según Ketí Chukhrov, conlleva la redefinición de la sociedad del bienestar. Ella señala que la tradición

marxista de occidente ha asumido muchas veces acríticamente el concepto capitalista de la sociedad del bienestar, de tal manera que se lo asocia al imaginario de la sociedad de la abundancia, consistente en la posesión y acumulación individual de mercancías dictadas por el deseo. Algunos teóricos y políticos marxistas han pretendido, incluso, que el socialismo compita con el capitalismo en la satisfacción del deseo insaciable de consumo. Pero otra de las grandes lecciones del socialismo realmente existente fue la redefinición de la idea misma del bienestar para hacerla corresponder con las exigencias de la economía de bienes básicos. Transformar una economía del deseo individual en una sociedad de la virtud colectiva y redefinir el bienestar como bien del común, fue algo que sólo el partido y el Estado pudieron realizar, pues obviamente no se puede confiar tal transformación a la “mano invisible” del mercado, aparte de que el objetivo precisamente es suprimir el mercado. La idea era afirmar el estricto valor de uso de los bienes, con tal de deslibidinizar el consumo, y desatarlo de los fantasmas del deseo a base de una economía de bienes básicos. Había que convencer a la sociedad que convertirse en una sociedad del común, es decir, organizada con el objetivo máximo de contribuir a la comunidad de bienes, constituye el máximo bienestar. Este proceso de socialización de las virtudes del colectivismo por encima del deseo de consumo tuvo relativo éxito en deslibidinizar la sociedad soviética, hasta el punto que, según Chukhrov, hacia las décadas del 50 y el 60 la mayoría de la población lo asumía como un nuevo *sentido común*, sin necesariamente responder a la propaganda del partido y la coerción del estado. Ello no impidió, sin embargo, que la creciente influencia del mercado global promoviera la mimesis extendida del consumo capitalista y que el deseo individual finalmente ganara la batalla contra la virtud colectiva.

Chukhrov arriba así al planteamiento de que el comunismo finalmente se autoliquidó en la Unión Soviética por resultar insoportable, dado que la sociedad humana del presente histórico, en el contexto de la sociedad global libidinal, no puede cumplir con

un régimen de la virtud tan exigente. Ella conjetura que vivir, en todos los órdenes de la vida individual y colectiva, a la altura del ideal del bien común, tal cual expresado en la comunidad de bienes, es insoportable y requiere de capacidades sobrehumanas. Según la filósofa rusa, no fue que el movimiento comunista incumpliera sus promesas, fue que la sociedad humana no estuvo a la altura de su cumplimiento.

La conferencia de Ketí Chukhrov de poco más de una hora de la cual extraemos estas notas sólo le permitió esbozar, a manera de conclusión, una alegoría de la patrística medieval. Según algunos teólogos ni el mal ni el infierno existen como creaciones de Dios. Son una condición existencial que el individuo crea dentro de sí, por acto propio, producto del libre albedrío. Si alguien de repente se encontrara colocado en el paraíso sin haberlo anticipado y no estando preparado para ello, lo viviría como un infierno. Al no haberse preparado para vivir en las condiciones incorpóreas del Paraíso, este individuo seguiría teniendo deseos materiales, pero no tendría un cuerpo para realizar sus deseos. Existiría en un nivel fantasmático del deseo frustrado que se convertiría en un infierno. Igual sucede a quienes se inscriben o son inscritos en el sistema comunista sin haberse deshecho del deseo (de la abundancia material y el consumo) y continúan deseando, sin tener el cuerpo que materializa el deseo (una economía libidinal que lo sostenga). En esas condiciones no tiene sentido criticar el paraíso, dice Chukhrov, pues es el individuo el que no está a la altura del mismo. Este dilema fue, por supuesto, políticamente irrebasable en el socialismo realmente existente de la Unión Soviética, propone ella.

Humanismo cosmológico —Ketí Chukhrov y Evald Ilyenkov

El fundador del cosmismo ruso, Nikolai Federov, en su *Filosofía de la tarea común*, siempre asumió al ser humano como proyecto de acción creativa en interacción con los demás seres de la naturaleza a nivel planetario y, por tanto, cósmico. Su filosofía se autodenomina

“la tarea común”, puesto que asume a la humanidad en su ser genérico, como producto de la práctica de autocreación en común, socialmente solidaria. Keti Chukhrov ha abordado en varias intervenciones el tema del cosmismo, pero, independientemente de ello, su interpretación de uno de los ensayos más osados del marxista soviético heterodoxo, Evald Ilyenkov, no puede sino encajarse en la trayectoria de tangencias sugestivas entre cosmismo y comunismo, pese a que en Ilyenkov no hay nada como las insólitas propuestas de retrofuturismo-ficción de Nikolai Fedorov y sus seguidores. En su conferencia de 2019, “Why Preserve the Name ‘Human’?” (¿Por qué conservar el nombre, ‘humano’?), Keti Chukhrov critica fuertemente la postura anti-humanista de las corrientes especulativas posthumanistas en boga, trayendo a la discusión el ensayo de Ilyenkov titulado “The Cosmology of the Mind” (Cosmología del espíritu). Ella no rechaza el pensar lo humano como parte de un todo más amplio que incluye lo no-humano. Tampoco rechaza la idea de que lo humano nunca está dado en sí, sino que siempre es algo que se construye a partir de lo no-humano. Para empezar, la filosofía ya ha reclamado en sucesivas ocasiones que los fenómenos no-humanos poseen continuidad existencial con el ser humano y refuerzan la humanidad, sin suprimirla. De hecho, nos recuerda la conferenciante, Marx asume sin ambages el estado siempre incompleto y por hacer del humano: “Marx fue el primero en sostener que los humanos nunca existieron, que la condición humana es el proyecto de un futuro comunista: en sus *Manuscritos filosófico-económicos de 1844*, él plantea que la condición humana no podrá realizarse o alcanzarse sin la liquidación de la propiedad privada y el establecimiento de una sociedad comunista”. Además, para Marx el ser humano nunca “es” simplemente por sí mismo, sino que sólo *es-con* otros humanos y las demás especies. En esa vena marxista de tomar en cuenta la dimensión genérica de la consciencia humana no dada todavía, sino siempre por desarrollarse a partir de determinadas condiciones sociales, surgieron movimientos de la vanguardia rusa que postularon radicales transformaciones

biogenéticas, biosociales, y tecnológicas (más osadas que gran parte de la ciencia-ficción de nuestros días, como hemos visto en el caso de Fedorov), pero, asegura Chukhrov, siempre permaneció intacta la noción de que todo ello constituía una afirmación de la humanidad.

Chukhrov alega que, en oposición a esta afirmación de la relación íntima y necesaria entre la humanidad y lo inhumano, la cual existe no sólo en Marx sino también en Spinoza, las teorías posthumanas se afilian a una tradición del idealismo alemán representada por Kant y Hegel que niega que la mente humana tenga capacidad para captar lo que consideran como totalmente ajeno a ella: la materia, la realidad o lo real, la ancestralidad cosmológica del planeta, la dimensión cosmológica en general. Tal negación se refleja también en la teoría política vinculada al posthumanismo, la cual acepta las condiciones alienantes del presente y no ve la emancipación como un proceso de desalienación, de resistencia a las condiciones actuales sino como una mimetización e intensificación de las mismas. Algunas de estas posturas se agrupan bajo el nombre de “aceleracionismo”, pues precisamente ven en la aceleración de los procesos alienantes del capital una oportunidad de emancipación, no ya humana, sino posthumana.

Las vanguardias artísticas rusas y los pensadores soviéticos heterodoxos, como Vladimir I. Vernandsky y Evald Ilyenko, advierte Chukhrov, tomaron un derrotero muy distinto, más bien neohumanista. Ninguna de las grandes transformaciones naturales, tecnológicas y antropogénicas que ellos proyectan para el género humano involucra el catastrofismo, la alienación y el fin de la humanidad que la teoría posthumana promulga, sino que siempre conllevan una transformación igualitaria e inclusiva de la sociedad. Su reflexión filosófica conjuga a Spinoza con Hegel y a Marx con Spinoza en un principio monista. Ellos unen cognición y materia. Las ideas que produce la mente humana son producto de la materia. La mente y el cosmos conforman una sola realidad. La materia necesita la idea y la idea necesita la materia. Por tanto, nada en el universo es intrínsecamente ajeno al pensamiento humano. Algunos aspectos

son casi inabarcables por su complejidad, pero no son fundamentalmente ajenos.

Chukhrov considera que Ilyenko va más lejos que el cosmismo más radical en este sendero. Para Ilyenkov el cosmos no solamente es el hogar de la humanidad, sino que la mente humana es un atributo del cosmos. Es decir, que la mente (el espíritu en el sentido de Hegel) posee, más que una fenomenología, una cosmología. La mente humana es coextensiva con el universo y no existe ningún sujeto de pensamiento otro que el pensamiento humano integrado a la materia del universo. Es decir, no hay una mente sobrehumana o trascendental. Ilyenkov, consecuente con la dimensión cósmica de su pensamiento, contempla en su connotado ensayo la extinción de la humanidad, pero la concibe como evento coextensivo a la extinción del cosmos. En esto su postura difiere radicalmente de la más reciente de Quentin Meillassoux en su libro *Después de la finitud*. Allí el filósofo francés invoca tanto la ancestralidad como la finitud del universo para postular la insalvable alienidad del cosmos con respecto a la mente humana. Sin embargo, dado que la mente humana es coextensiva al cosmos, y además no existe ninguna otra mente sobrehumana ni trascendental, Ilyenko obviamente ve la finitud del cosmos como algo inseparable de la finitud del ser humano, que otorga un mismo destino al humano y al universo entero. Él piensa —dice Chukhrov— “que la materia en alguna fase de su desarrollo genera pensamiento; por tanto, en lugar de la dicotomía de lo empírico y lo trascendental, o de lo abstracto y lo concreto, el cuerpo y la idea, los sentidos y la cognición, los dos componentes se incorporan por un proceso dialéctico. Es por eso que en condiciones sociales proto-comunistas la idea surge de la inmanencia del proceso viviente, en lugar de quedar en el reino de la metafísica”. Las “condiciones sociales proto-comunistas” aluden aquí a las sociedades indígenas que Pierre Clastres llamó “sociedades contra el estado”, las cuales son comunidades de iguales que practican la comunidad de bienes y no están sujetas al mercado. En ellas, dice apropiadamente Chukhrov, la idea es inmanente al

proceso de vida y no se coloca aparte en el reino de la metafísica. Marx, pese a su escaso conocimiento de este tipo de sociedad, acertó al señalarlas como ejemplos de un “comunismo,” pero en lo que no acertó fue en añadirle el adjetivo de “primitivo” sin tomar en cuenta que su actualidad se reitera en cada momento de la historia hasta el día de hoy, según veremos más adelante al abordar la cosmopolítica amerindia. Ilyenkov retoma la premisa marxista de que la sociedad no alienada, donde la comunidad de los bienes corresponde al carácter genérico de la especie, es decir, a la igualdad fundamental de los seres humanos, no sólo evidencia que el pensamiento se corresponde con la materia, sino que, en efecto, forja esta unidad de pensamiento y materia como unidad real y eficiente. Si vamos directamente al ensayo de Ilyenkov, que afortunadamente ha sido traducido al inglés, vemos que, en su concepto

...en cada momento dado del tiempo, el pensamiento es una propiedad intrínseca de la materia —si en algún punto del espacio infinito la materia destruye un órgano del pensamiento, el cerebro pensante, con la misma necesidad el tiempo en cualquier otro punto reproduce este órgano. El órgano mediante el cual la materia se piensa a sí misma, consecuentemente no desaparece en ningún momento singular del tiempo infinito, y por tanto la materia constantemente posee el pensamiento como uno de sus atributos. (Ilyenkov, 2017: 165)

Aquí todavía Ilyenkov parece asociar el pensamiento casi por completo al órgano del cerebro. En desarrollos recientes de la neurología y la biología cognitiva se ha ido más allá de lo que se llama el chovinismo neuronal, en la medida en que se descubren procesos de toma de decisiones, memoria, anticipación y autoadaptación de sistemas, equivalentes a muchos de los procesos del pensamiento, que no necesariamente ocurren enteramente en sistemas nerviosos

ni cerebrales (Trewavas 2014; Vertosick 2002). Sin embargo, podemos también interpretar que este “órgano” equivalga más bien a un conjunto de redes no necesariamente neuronales en el sentido fisiológico. Es interesante que pese a las diferencias en la concreción específica, la teoría de Ilyenko se aproxima a las averiguaciones sobre las redes pensantes compartidas por sistemas biológicos y aún no biológicos, y que, a su vez, estas investigaciones se aproximan a las ideas de las comunidades proto-comunistas (indígenas) en las que, como dice Chukhrov, la idea es inmanente al proceso de vida, es decir que los pensamientos surgen del territorio (red de seres humanos y no-humanos), cual sostienen los pensadores indígenas. Todo ello, por supuesto, desde la aserción de Ilyenkov de que “la materia constantemente posee el pensamiento”, hasta el descubrimiento del *pensamiento de redes* en muchas formas de vida orgánica, converge con el animismo amerindio tal cual elaborado desde la cosmopolítica, aunque sin necesariamente deshumanizar el pensamiento, sino más bien reconociendo su extensión humanizante universal. La concepción de Ilyenkov no es antropocéntrica, de hecho, sino antropogénica. Es en ese sentido que se puede interpretar la cita de Ilyenkov traída por Chukhrov: “El materialismo dialéctico resolvió la cuestión del propósito de la existencia mediante la categoría de la interacción universal”, a la cual ella añade: “lo que significa que Ilyenkov no le confiere a la humanidad [la especie humana como tal] un papel central en la existencia”. Es decir, que la humanidad es una categoría de la interacción universal antropogénica, la cual emana por todas partes en el cosmos y se materializa *genéricamente* (no siempre ni en todo caso, específicamente) en el ser humano (en la historia conocida hasta ahora). Esto es congruente con el animismo amerindio. En nada lo excluyen tampoco estas citas de Ilyenkov seleccionadas por Chukhrov:

La humanidad con su capacidad de pensar se inscribe en la red de interacción universal, nace dentro de ella, se desarrolla y

algún día se destruirá ahí. La imagen de un “supremo propósito” de la existencia de la humanidad se subsume en la comprensión de la necesidad de la emergencia del género humano, su desarrollo y decadencia en y mediante esa misma interdependencia común a la materia universal (5).

Un pensamiento ocurre como episodio transitorio en el desarrollo del universo, como producto “subordinado” en el desarrollo de la materia, pero como uno absolutamente necesario —es una consecuencia de la materia que es simultáneamente la condición para que la materia infinita exista (5).

De aquí ella deriva varias conclusiones:

1) El pensamiento humano y la historia de la humanidad son solo parten de un ciclo mayor del movimiento universal de la materia. 2) No existe un sujeto personificado ni una consciencia personal [cósmica]; por tanto todas las actividades de un órgano de pensamiento son otra cosa que solo conocimiento, cognición, consciencia o inconsciente. El pensamiento pertenece a la dimensión universal tanto como a la vida ordinaria de cada día, sin que sea por ello dependiente de la voluntad individual ni de la consciencia. 3) El universo no solo se rige por el progreso, sino por la inevitable decadencia. Y esto no hace al rol del pensamiento menos humano, optimista y emancipador (5).

Esto redundo en que el pensamiento humano mismo, dado que pertenece a la red universal de interacciones de la materia, no se reduce a lo que piensa la consciencia específicamente humana y ni siquiera el inconsciente. Como plantea Eduardo Viveiros de Castro, el pensamiento humano es relacional y perspectivista. Se reconoce que

el pensamiento encarna en el ser humano en la medida en que una perspectiva humana nos constituye como tales, pero lo hace sólo genéricamente, pues el pensamiento también emerge en determinadas interacciones entre humanos y no-humanos, rebasando las diferencias entre especies. Es la interacción cósmica la que a fin de cuentas genera la perspectiva humana en sus múltiples materializaciones. Esto se deriva de las siguientes interrogantes de Chukhrov ante la propuesta de Ilyenkov:

¿Serían humanas las criaturas en las que el órgano pensante resurge y se manifiesta de nuevo en alguna otra parte del universo? ¿No podría decirse que no importa a quien ni a que mente pase a pertenecer este órgano pensante cuando la vida humana termine y el pensamiento reaparezca en otra constelación del cosmos? ¿Y si el pensamiento es efectivamente la realización de la materia universal, qué hace del pensamiento el principal atributo de la humanidad si eventualmente pasa a otras criaturas después que la vida en el planeta tierra se extinga? Por qué Ilyenko insiste en que el pensamiento realiza lo humano al punto que, si otras criaturas fueran las que pensarán, esa capacidad de pensar de todos modos sería humana? (5).

Las respuestas, pensamos al leer a Chukhrov, se relacionan con el carácter genérico de lo humano. Marx siempre enfoca el género humano, no la especie humana. Y es en esa línea que Ilyenkov parece retomar la idea de que un humano no es simplemente un ser natural, una especie (*Homo sapiens*, etc), sino un género de vida encarnado “mediante la realización práctica de lo general y su implementación material” (Chukrov). Esto es posible porque la dimensión de lo general planteada inevitablemente por el pensamiento está también inevitablemente inscrita en la materia, y por tanto el pensamiento siempre ocurre como hecho general. La génesis y soporte del

pensamiento es siempre una inscripción exterior al mero conocimiento específico. Chukhrov recurre al diálogo *Meno*, de Platón, en el cual Sócrates reclama que el conocimiento no es sólo conocimiento, sino que es sobre todo virtud. Así, una de las condiciones de lo general es la conciencia de que el yo existe sólo en relación con el no-yo. El yo tiene que reconocerse, dice Chukhrov, como parte del no-yo, lo que para ella implica una ética de la resignación. Ello comporta asumir el conocimiento como camino a la virtud de lo general desplegada por la propia materia, en otras palabras, concluye ella, es preciso reconocer un “comunismo inscrito en la materia”.

Vemos aquí el desarrollo de una idea central de los planteamientos cosmistas (Fedorov) y comunistas, que pasa por el marxismo soviético heterodoxo (Ilyenkov) y se replantea en un pensamiento marxista postsoviético (Groys, Simakova, Chukhrov). Quizás el nombre más apropiado que se pueda dar a esa idea central es “la tarea común”, reconociendo, por supuesto la motivación filosófica y política que cobran palabras tan *comunes* como “tarea” (práctica, praxis) y “común” (lo que corresponde e incluye por igual a todos), en cuanto proyecto que se extiende al cosmos del cual el humano es expresión evidente.

COSMOPOLÍTICA

Llamo pensamiento cosmopolítico al corpus emergente y abierto de enunciados inscritos en testimonios, etnografías, ensayos antropológicos, estudios científicos y filosóficos, crítica literaria y ficciones que en varias maneras dialogan principalmente con las tradiciones orales de pensamiento de la cuenca del Amazonas, pero también con la mayoría de las tradiciones indígenas suramericanas y centroamericanas (amerindias) y convergen en parte con algunas

derivas del giro ontológico.⁴ Se trata, por supuesto, de un corpus “mezclado”, en el sentido filosófico que le da Emanuele Coccia (2016) a esta palabra, cuando los cuerpos se imbrican recíprocamente, compartiendo elementos, sin perder su individualidad. No es mi interés aquí reclamar purismo alguno ni contraponer unas “epistemologías” amerindias a otras supuestamente “occidentales”. Aquí no remitimos a cómo piensan los indígenas amazónicos en sí, aunque obviamente hay una enorme aportación indígena, sino a los conceptos muy sugerentes que emergen de la mezcla de las vertientes señaladas.

Eduardo Viveiros de Castro conjuga la etnografía amazónica y el giro ontológico de manera muy sugerente. Una glosa escueta de algunas de sus proposiciones más oportunas nos permitirá apreciar algunas de las implicaciones relacionadas con la discusión anterior sobre el cosmismo ruso y el replanteamiento actual del comunismo. El giro ontológico implica una metafísica situada en un plano muy distinto a la metafísica de la trascendencia que el posestructuralismo se dedicó a deconstruir (Derrida), historizar (Foucault) o abandonar (Deleuze). Ahora se trata de una metafísica experimental, más bien monista a la manera spinoziana, que no es tal ante ninguna exterioridad ni

⁴ Véase, por ejemplo: Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami* (Paris: Plon, 2010); Robin M. Wright, *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon* (Lincoln-London: University of Nebraska Press, 2013); Luisa Elvira Belaunde, *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos, 2005); Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds* (Chicago: Hau Books, 2015); Bruno Latour, *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos* (Buenos Aires: Paidós, 2013); Martin Hollbrand and Martin Pedersen, *The Ontological Turn* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Pierre Charbonnier, Gildas Salmon, Peter Skafish, eds., *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology* (London-New York: Rowman & Littlefield, 2017).

infinito, sino que literalmente *incorpora* la trascendencia, es decir, que incluye la exterioridad y el infinito en la multiplicidad de los cuerpos. Basándose en la pormenorizada e insoslayable materialidad, sensorialidad y corporalidad del pensamiento practicada por los mitos amerindios, cual extensamente analizada por Lévi-Strauss,⁵ Eduardo Viveiros de Castro ha postulado recientemente dos premisas claves que nos conciernen: 1) el pensamiento amazónico es una metafísica; 2) “toda metafísica es una *mitofísica*” (2017). Según Viveiros esta segunda premisa supone que el mito conceptualiza la *fisis* vía la imagen y que el concepto es una modalidad de la imagen (mayormente narrativa en este caso). Por tanto, el mito amazónico produce conceptos como cualquier otra metafísica, y a su vez, toda metafísica es una puesta en variación de imágenes y relatos como cualquier mito. Los mitos, cual demostró Lévi-Strauss hasta la saciedad, son redes estructurantes de variaciones abiertas íntimamente entrelazadas con la vida material de las comunidades proto-comunistas indígenas, en que las propias estructuras están en variación.⁶ El mito es siempre una variante de otro mito. No existe el mito original. Lo que existe son condiciones materiales de vida obviamente cambiantes que son constantemente rearticuladas en el mito. El llamado mito de origen nunca es original en sí mismo. Pese a que algunos les llaman narraciones de origen o relatos originarios, ningún mito es originario, pues, como acto de enunciación, siempre se sitúa *in medias res*, es la continuación de otro mito y una versión más de otros mitos contados por otros. Cada versión produce, no sólo variaciones de la verdad, sino la variación

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I* (Paris: Plon, 1962); *Du miel aux cendres. Mythologiques II* (Paris: Plon, 1967); *L'Origine des manières de table. Mythologiques III* (Paris: Plon, 1968) y *L'Homme nu. Mythologiques IV* (Paris: Plon, 1971).

⁶ Nos referimos aquí al mito como tradición oral heterogénea y abierta cual compilado por la etnografía amazónica. No nos referimos al tipo de gran relato teológico y trascendental denostado, por ejemplo, por Franz Kafka y Walter Benjamin.

misma como función de la verdad. La verdad es la *puesta en variación* de la verdad que sobreviene de la íntima relación entre el pensamiento y el modo material de vida tal cual ha existido en estas comunidades proto-comunistas.

Lo anterior se añade a la constatación de que el pensamiento amerindio (y sobre todo el amazónico) conforma una “ontología política de lo sensible, un pansiquismo radicalmente materialista” (Viveiros de Castro 2017) que emerge como posibilidad de una cosmopolítica. De este animismo materialista surge que, invirtiendo la crítica política moderna que perseguía *desnaturalizar* la política, la cosmopolítica *politiza* la naturaleza. Esto es así porque el animismo amazónico parte de la premisa que todos los seres naturales son potencialmente humanos, que lo que comparten todos los seres es la humanidad (como perspectiva relacional), no la naturaleza (en cuanto especies). El pensamiento humano es un atributo del cosmos en general, no sólo de la especie *Homo sapiens*. El pensamiento amazónico concibe modos de relacionarse en que la diferencia entre ser humano o no-humano no es algo fijado a la especie a la cual se pertenezca sino un proceso genérico relativo a la perspectiva relacional: el humano se ve a sí mismo como humano mientras ve a la otra especie como no-humana, pero si se asume la perspectiva de esa especie hay que considerar que ésta se ve a sí misma como humana mientras ve al *homo sapiens* (que se ve a sí mismo como humano) como animal. Lo humano es, entonces, el juego de perspectivas que se abre en ciertos encuentros y relaciones en que participan potencialmente infinidad de seres del cosmos, y no una cualidad inherente a la especie *homo sapiens*. Este juego de perspectivas es lo que produce sujetos. Cada diferencia instala una perspectiva, cada perspectiva habilita un sujeto. En ese sentido, las relaciones entre todos los seres se dan, en principio y en potencia, entre sujetos, sean humanos o no-humanos. Así, todo conocimiento es intercambio multilateral antes que mero acto unilateral de un sujeto que percibe a un objeto. Esto no implica necesariamente un antropocentrismo toda vez que lo humano en la ontología amazónica

antes que ser “la medida de todas las cosas”, es “la desmedida de todas las cosas” (Viveiros de Castro 2017) por ser aquello que aparece precisamente en la ocasión de la diferencia y el consecuente surgimiento de las perspectivas diferentes que instalan cada punto de vista singular que es sujeto. La ocasión de la diferencia la brindan las múltiples naturalezas de los cuerpos, es decir, sus cualidades materiales y psíquicas inseparables. Por eso Viveiros de Castro llama a esta dinámica ontológica “perspectivismo multinaturalista” (2015). Según él, en una pluralidad de mundos así, en que todo es potencialmente humano y ocasión de desmesura, todo encuentro es político y supone tanto una oportunidad como un peligro; la posibilidad de conflicto es tan grande como la posibilidad de alianzas. Lo “natural” es político y social por definición. Hay tantas perspectivas como naturalezas y sujetos hay en todas las especies de la fauna y la flora, en todos los seres bióticos y abióticos que *son* y *hacen* cada minuto, con sus interacciones, los territorios-mundos. Pero todos comparten una existencia general que se expresa en una dimensión común, a nivel cósmico, de sus innumerables vidas.

Como advertimos al principio, en estas líneas no pretendemos que ninguna de estas tres corrientes del pensamiento actual, cosmismo ruso, comunismo y cosmopolítica, fagocite y subsuma a las otras como parte de su propia verdad, sino glosarlas de tal manera que quede abierta e inconclusa la trama bastante evidente de relaciones y tangencias que permiten trazar. Por tanto, sobra cualquier conclusión.

BIBLIOGRAFÍA

- Bosteels, Bruno (2014). *The Actuality of Communism*. London: Verso.
- Chukhrov, Ketí (2015). "Why Preserve the Name 'Human'?" *e-flux journal* #65.
- Chukhrov, Ketí (2019). "What Makes Communism Unbearable? A Few Notes on the Political Economy of the Common Good". *e-flux lectures*: <https://www.youtube.com/watch?v=dV33oIVB2aM>
- Coccia, Emanuele (2016). *La vie des plantes. Un métaphysique du mélange*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Fedorov, Nikolai (2015). "The Museum, It's Meaning and Mission". *e-flux journal* # 65.
- Groys, Boris (2009). *The Communist Postscript*. London: Verso.
- Groys, Boris (2015). *Postdata Comunista*. Buenos Aires: Cruce Casa Editora.
- Groys, Boris, ed. (2018). *Russian Cosmism*. New York: MIT Press/e-flux.
- Ilyenkov, Evald (2017). "Cosmology of the Spirit". *Stasis* No. 2.
- Meillassoux, Quentin (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Simakova, Marina (2016). "No Man's Space: On Russian Cosmism". *e-flux journal* # 74.
- Simakova, Marina (2018). "Russian Cosmism: A Foretaste of Revolution". *e-flux journal* #88.
- Trewavas, Anthony (2014). *Plant Behavior and Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Vertosick, Frank T. (2002). *The Genius Within: Discovering the Intelligence of Every Living Thing*. New York: Harcourt.
- Vidokle, Anton, and Hito Steyerl (2017). "Cosmic Catwalk and the Production of Time", in Brian Kuan Wood, ed. *Art Without Death: Conversations on Russian Cosmism*. Berlin: e-flux/Sternberg Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2015). *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2017). "Metaphysics as Mythophysics or Why I Have Always Been an Anthropologist", in Pierre Charbonnier, Gildas Salmon, Peter Skafish, eds., *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*. London-New York: Rowman & Littlefield.
- Young, George (2012). *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York: Oxford University Press.

LEGADOS Y ACTUALIZACIONES TRANSDISCIPLINARES. RE-PENSAR UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Paola Gramaglia
Universidad Nacional de Córdoba

Una importante tradición de las ciencias sociales y las humanidades practicada en las academias metropolitanas de nuestras periferias, olvida o reniega de las producciones de conocimientos regionales o locales. A pesar de estos sesgos de dependencia epistémica es relevante destacar que, al mismo tiempo, la existencia de una producción de conocimiento que retoma legados y suma esfuerzos teóricos de actualización. Desde mediados de los años setenta del siglo pasado en América Latina se iniciaron procesos de desarrollo teórico, los cuales priorizaron en sus agendas de trabajo, la producción de conocimiento desde América Latina (Gramaglia, 2015). Una mirada retrospectiva sin matices, afirmar que se trataron de producciones teóricas desiguales y desconectadas unas de otras, o que muchas de las hipótesis aportadas no pudieron salirse de esa etapa. Sin embargo, una mirada holística desde el presente nos permite valorar que se trató de una etapa de profusa producción de una masa crítica de conocimiento social latinoamericano. Claramente, dicho periodo ha sido uno de los eslabones iniciales en la construcción de un conocimiento crítico latinoamericano que ha ido madurando y que se ha ido nutriendo de mayores y más complejas perspectivas. Podríamos señalar algunas a modo de ejemplo: las investigaciones de la sociología de Fals Borda, las lecturas propuestas por los teólogos de la liberación, así como los aportes a la educación de Paulo Freire, o las relevantes disputas que se dieron en el interior de la filosofía de la liberación, sin olvidarnos tampoco de aquellos debates producidos en torno a la llamada teoría de la dependencia.

El nuevo estado de situación del ordenamiento mundial, pero sobre todo a partir del año 2000 como sostiene Maristella Svampa (2016):

... hubo un cambio de época importante en América Latina, porque hubo un cuestionamiento del neoliberalismo y de la dependencia estructural, que vino de la mano de los movimientos sociales y que luego encontró una traducción en los nuevos gobiernos progresistas..." (p.12).

Al mismo tiempo que comienzan a visibilizarse esos cuestionamientos en producciones al interior de las Ciencias Sociales y Humanas que responden a estas nuevas cartografías epistémicas. En esta dirección, me interesa cartografiar las actualizaciones epistémicas llevadas adelante por algunos intelectuales del Grupo Modernidad/ Colonialidad, así como por otros intelectuales latinoamericanos que desde fines de los años noventa del siglo XX despliegan un paradigma crítico desde las Ciencias sociales y las humanidades practicadas desde América Latina. Los mismos proponen modulaciones conceptuales y quiebres epistémicos para contribuir en formas de descolonización del conocimiento a partir de las agencias de los sujetos agentes. Particularmente indagan desde aquellos procesos que desconciertan a los modelos de la tradición de la filosofía política liberal moderna disputando el sentido desde el entramado mismo de lo social.

El énfasis que quisiera que percibieran estriba en la insistencia de mi posición teórica dentro del campo de la filosofía latinoamericana teniendo presente el planteo de Arturo Roig (2005) al proponer que la filosofía es un hacerse y un gestarse de los hombres y mujeres insertados en las estructuras y dinámicas sociales; como una "función vital" atravesadas, por tanto, por los conflictos y luchas que cruzan y escinden a la sociedad e impulsan la historia. Ese contexto social, constituye su a priori respecto de todo desarrollo teórico. Es en su seno -donde el filósofo opta, decide y evalúa y se compromete- que

se configura el conjunto de posiciones previas y posibilitantes del lenguaje filosófico (Fernández, 1997). En esa dirección, considero que el proyecto Modernidad-Colonialidad (Quijano, Lander, Mignolo, Castro Gómez, Escobar entre otros) actualiza y potencia con mayor vigor repensar una filosofía latinoamericana.

Legados y actualizaciones transdisciplinares

Una actualización que posee clara relación con la crisis social y económica producida por los efectos de la globalización, y su impacto en los países periféricos que acompañan las luchas sociales que emergieron en distintos puntos del continente. En particular me refiero a la emergencia de los denominados movimientos sociales, que intervienen como una particular forma de lo político que sobrepasa las modalidades modernas y liberales en los que se afirma el concepto de democracia (Laclau, 2013). Lo que me interesa no perder de vista, es que, entre las producciones de los intelectuales críticos latinoamericanos de los setentas, y las producciones teóricas de algunos intelectuales que participan del proyecto M/C así como de otros autores tratados en este trabajo, existen zonas de contacto que nos permiten establecer una cartografía con vínculos conceptuales estratégicos en vistas a procesos significativos de elaboraciones de un conocimiento social latinoamericano.

En una entrevista publicada en la revista peruana Sociológica en la que Aníbal Quijano concedió a Jaime Ríos (2009), con relación a este tema, comenta:

Lo que hubo fue un gran debate, no una teoría, un gran debate que fue, además, muy heterogéneo y diferenciado (...) Ahora está emergiendo un nuevo debate en América Latina, y uno de sus ejes de cuestiones está constituido por las propuestas de la teoría de la colonialidad del poder, la crítica del eurocentrismo, de la colonialidad/modernidad/eurocentrada. Pero su genealogía puede ser rastreada, obviamente, a ese

activo y productivo debate latinoamericano desde Prebisch y la CEPAL. El nuevo debate es ahora, internacional, mundial, si se quiere, pues participan no solamente investigadores de todas las Américas, sino de Asia y de África. Esto implica la necesidad de volver a la genealogía de los procesos del pensamiento latinoamericano. Y no es difícil encontrar que el debate de la dependencia se renueva de otro modo (p.65).

La crítica de la colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano nos provee de una crítica que no solamente refiere a América Latina, sino al conjunto de poder globalmente hegemónico y en ese sentido nos provee de una perspectiva global. Es por lo que resulta central valorar su aporte ya que el patrón de la colonialidad nunca se desconstituyó .

Existe cierto consenso en señalar algunas conceptualizaciones realizadas por el autor que detallo: hay un reordenamiento histórico donde la modernidad comienza con la conquista de América, que permitió la conformación del capitalismo global sustentada con el invento de la raza como dispositivo que legitima la explotación de los pueblos colonizados para la articulación en el nuevo sistema-mundo capitalista, cuya precondition es entonces la colonialidad. La realidad heterogénea histórica y estructural de las sociedades de América Latina donde conviven temporalidades, historias y cosmologías diversas, que no es tomada en cuenta por un capital que hegemoniza y se apropia de las formas de trabajo, pero donde sin embargo persisten formas de producción que no responden a la concepción capitalista. El eurocentrismo (que es racista por la jerarquización que introduce) como distorsión de formas de producir sentido, y producción de una subjetividad donde el saber disciplinar sobre la sociedad se estructura a partir de la relación jerárquica del observador sobre el objeto naturalizado, producto de la razón cartesiana que exterioriza cuerpo-objeto. Una colonialidad producto de esta producción de subjetividades en donde los pueblos vieron intervenidos sus saberes, lenguas, formas de registro y cosmologías.

Un patriarcado que se reafirma en forma más brutal posterior a la conquista por la jerarquización y el racismo. Críticas al liberalismo y al materialismo histórico por sus eurocentrismos y por homogeneizar y reducir las realidades sociales.

En ese sentido, deben comprenderse con mayor precisión el quiebre de paradigmas y el agotamiento de los mapas cognitivos que produjeron una ineficacia del relato eurocentrista moderno en nuestras áreas de conocimiento. Una crisis del conocimiento moderno producido en Europa que también desconfiaba de sus propias nociones clásicas de verdad, razón, identidad, objetividad y universalidad.

Si se pretende des-colonizar las ciencias sociales y las humanidades y la filosofía dentro de ellas, es necesario considerar la relevancia de la actual globalización como la culminación de un proceso que comenzó con la constitución-conquista de América, como primera id-entidad moderna, y del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial (Quijano,2000).

Por ello, la categoría de colonialidad del poder nos permite explicar ese patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder político entre dos pueblos o naciones, más bien, se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Aquí cobra valor la crítica al eurocentrismo, propuesta entre otros por Immanuel Wallerstein (2001) quien lo analiza desde el interior mismo de producción del eurocentrismo. Por ello para algunos, esta crítica mordaz representa una crítica equivalente al logocentrismo propuesto por Derrida. Esto implica exponer las operaciones teóricas que se necesitaron para construir un conocimiento, legitimado como universal a pesar de tratarse de un conocimiento particular, moderno europeo y colonial. Tal explicación da cuentas de los supuestos implícitos que subyacen en las Ciencias Sociales y Humanas modernas, y es precisamente por

ello, vital comprender el alcance y sentido del denominado “eurocentrismo”.

En el texto *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales* (2006) un grupo de investigadores de diferentes disciplinas desarrollan clara y profundamente las relaciones entre las ciencias sociales y la producción del conocimiento para una forma social hegemónica asociada a la producción capitalista como única forma posible. En este informe se concluye que las ciencias sociales se constituyen como tales en un contexto espacial y temporal específico: en cinco países liberales industriales (Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y los Estados Unidos) en la segunda mitad del siglo pasado. Para estos autores son cinco las formas que ha desplegado el modo eurocéntrico del conocimiento social: 1- su historiografía; 2) en la actitud provinciana de su eurocentrismo; 3) en las afirmaciones acerca de la civilización (occidental); 4) en su orientalismo; y 5) en sus intentos por imponer el progreso (Wallerstein, 2006).

Teniendo en consideración estas investigaciones destaco brevemente algunas notas que nos pueden ser útiles:

En primer lugar, la universalidad de la historia: todas las teorías en etapas, ya sea de Comte, Spencer o Marx, por elegir algunos fueron fundamentalmente teorías Whig de la historia, la presunción de que el presente siempre es el mejor de los tiempos y que el pasado conduce indefectiblemente al presente. Las teorías universales occidentales no son universales, sino más bien una presentación del patrón histórico occidental como si fuera universal. Es decir, puede entenderse como eurocéntrica por ser particularista al dar una explicación del dominio europeo del mundo moderno mediante los logros específicos de la historia europea.

Enrique Dussel, otro de los intelectuales que desde la década de los setenta viene trabajando en esta dirección, considera indispensable cuestionar el mito eurocéntrico de la modernidad, que tanto daño le ha hecho a la humanidad, imponiendo unívocamente una historia

“universal” con epicentro y panacea, el desarrollo. Para este autor, hay que reconocer dos conceptos de modernidad: el primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad un nuevo desarrollo del ser humano. A esta concepción eurocéntrica Dussel opone una segunda visión de la modernidad, que consiste en definirla como «una determinación fundamental del mundo moderno el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) «centro» de la historia mundial. El año 1492 marcaría, la aparición de la historia mundial como tal y este hecho convierte a España en la primera nación moderna. La «centralidad» de la Europa latina en la historia mundial es la determinación fundamental de la modernidad (Dussel, 1993).

En tal sentido la relectura del «mito de la modernidad» como propone Enrique Dussel, otro de los autores centrales en esta actualización que presento, no para negar la potencia emancipatoria de la razón moderna, sino para señalar la imputación de superioridad hegemonizada por la civilización europea. La cual supone que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura, por la fuerza si es necesario. Algunas consecuencias adicionales incluyen el reevaluar las sustantivas experiencias de descolonización desde la rebelión de Tupac Amaru y la revolución haitiana de 1804, hasta los movimientos anticoloniales de los sesenta como fuentes de visiones para el futuro que se oponen a las fuentes convencionales tales como las revoluciones francesa y estadounidense; y, en general, la necesidad de considerar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar teoría desde la praxis política de los grupos subalternos (Escobar, 2003).

En segundo lugar, tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual que sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta

también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa, el Parlamento inglés. Es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI- XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). Todos fenómenos intra-europeos de los cuales su desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso.

También cabe que destaque que Orientalismo, dice Wallerstein, se refiere a un aparato de interpretación del conocimiento estilizado y abstracto que determina las características de las civilizaciones no-occidentales. Se dijo que el orientalismo legitimaba la posición de Europa como potencia dominante, y que desempeñaba un papel esencial en el caparazón ideológico del papel imperial de Europa dentro del marco del sistema-mundo moderno. El ataque al orientalismo ha estado unido al ataque contra la reificación, y ha sido aliado de los múltiples intentos por deconstruir las narrativas de las ciencias sociales. Fue además una crítica a las consecuencias políticas de tales conceptos de las ciencias humanas y sociales desarrollada también como crítica por Edward Said (1990) en su texto *Orientalismo*, en el que también es posible comprender las íntimas relaciones entre conocimiento y poder.

Por último, el progreso se convirtió en la explicación subyacente de la historia del mundo, y en el fundamento racional de casi todas las teorías de las etapas, ya sea versiones liberales o marxistas. Es una comprensión eurocéntrica que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal (Lander, 2011). La secularización del tiempo lineal y la idea de un desarrollo teleológico necesario e inevitable y toda la humanidad debería transitar.

Este discurso, establecido desde la colonialidad del saber (Lander, 2011), legitimó la construcción de una historia de la civilización como trayectoria, que parte de un estado primitivo de naturaleza y culmina en Europa. Esta centralidad histórica europea distorsiona la representación del otro, pero sobre todo, altera la autocomprensión de sí mismo. La sociedad liberal se convierte, así, no sólo en el modelo

al que deben aspirar el resto de las sociedades, sino en el único futuro posible para todas las otras culturas o pueblos (Castro Gómez, 2000).

La categoría de *colonialidad del poder* propuesta por Aníbal Quijano condensa la explicación que define un patrón de dominación general que se instala a partir de la conquista de América. Dicho patrón etno-racial establece una clasificación de lo social en superiores e inferiores organizando el mundo desde la modernidad europea, para nosotros una modernidad colonial. Es decir, la conquista no sólo significó la exterminación y el despojo en forma violenta de una innumerable cantidad de pueblos y de naciones antes de América Latina, y con ello la desaparición de sus culturas, sus propias identidades y subjetividades históricas. Al mismo tiempo, este proceso elabora una explicación que legitima y habilita una forma de conocimiento que invalidó, elidió y negó esa diversidad de culturas y expresó su obliteración en la narrativa de la historia de la humanidad a partir de una particular forma de conocimiento: el eurocentrismo.

En esta cartografía considero central incluir a algunas autoras de las perspectivas poscoloniales, en especial a la socióloga *ch'ixi* Silvia Rivera Cusicanqui, ella es una de las que ha potenciado el valor de las memorias presentes de los pueblos aymaras y quechuas al repensar la heterogeneidad. Al igual que Quijano cuando observa el Perú en especial las configuraciones abigarradas que describen el «nudo arguediano». Un entrelazamiento de las múltiples historias y los proyectos que tendrán que combinarse y articularse en la producción de un nuevo tiempo (Cusicanqui, 2011). En particular la definición de sociedades abigarradas desde la propuesta setentista de Zavaleta Mercado (1983) en Bolivia. Característica que mutó de un valor negativo a un valor positivo en un desplazamiento epistémico político central para comprender las alteridades históricas de nuestra colonialidad del poder.

Lejos de resolver el problema, dichas perspectivas nos interpelan a saberes-conocimientos en conflicto que narran complejidades temporales y espaciales de la coetaneidad experimentadas desde las subjetividades del mundo *ch'ixi*. Experimentar una multiplicidad y

diversidad de mundos y de tiempos históricos configuran relaciones enmarañadas y conflictivas que no siempre implican relaciones viables: sujetos campesinos, indígenas, trabajadores formales de la modernidad, desocupados, etc. La propuesta de esta perspectiva, al decir de Svampa (2016) es comprender estas pluralidades sin despojarlos de su voz propia. Cuestión que nos hace comprender lo social desde otro punto de vista y en relaciones de igualdad entre quienes investigamos y estudiamos a los movimientos y sociedades y quienes son sujetos de sus propias emancipaciones. Para seguir con Silvia Rivera Cusicanqui (2015), es notable su aporte en la crítica a la historiografía moderna, con relación a la crítica antes descrita por Wallerstein. El taller de historia oral andina (THOA) fue el inicio de un ciclo de indagaciones y de procesos de producción de nuevos conocimientos que revelaron el “colonialismo interno”. Silvia Rivera Cusicanqui lo define como una forma de dominación que se encuentra internalizado en la misma subjetividad marcando de esta manera las relaciones conflictivas que se despliegan en los mundos modernos poscoloniales. Recordemos que la primera traducción al castellano de los *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de Subalternidad* (1997s) e hizo en Bolivia, en una compilación a cargo de la propia Silvia Rivera junto a Rossana Barragán. Esto es para marcar las relaciones que se establecieron con el Grupo de Estudios Subalternos del Sudeste Asiático.

En una entrevista publicada en la Revista *Anfibia* afirma Cusicanqui:

“Lo poscolonial es un deseo, lo anti-colonial una lucha y lo decolonial un neologismo de moda antipático” sintetiza. Para radicalizar la alteridad continua: hay que profundizar y radicalizar la diferencia: *en*, *con* y *contra* lxs subalternxs. Esta es una fórmula que permite sortear también la relación perversa que se construye cuando la estructura es “el resentimiento indígena y la culpa del no-indígena”, base afectiva del populismo. No se trata simplemente de “invertir la jerarquía sin tocar el dualismo (Guha *dixit*) y usar

la muletilla del eurocentrismo para construir nuevos binarismos límpidos” (Gago, 2016, p.3)⁷.

Este movimiento desclasificador que Silvia Rivera Cusicanqui detalla es el que permite incluso entender los procesos de blanqueamiento como estrategias de sobrevivencia. Para ello resulta central entender que están quienes se apropian de la fuerza en lugar de quedarse en el lugar de la víctima y de dejar de ser puros. Es desde ese lugar que aprecia la fuerza de los lenguajes combinatorios junto a la capacidad de enfrentar la contingencia e integrar lo ajeno.

Los autores hasta aquí presentados han reflexionado, confeccionado y determinado una puesta en valor del esfuerzo epistémico político de revisión y actualización del pensamiento social latinoamericano para no caer en explicaciones monocausales, como los economicismos reductivos del marxismo-leninismo y sus tesis etapistas- desarrollistas, ni tampoco en versiones esencialistas que re-victimizan a las otredades.

Es necesario repensar el esfuerzo por comprender a América Latina como una cuestión harto compleja, pues la misma consiste en tomar nota de las porosidades del entramado histórico-social y las dificultades que ello implica, considerando ese excedente ontológico que escapará siempre, dada nuestra condición de mediación textual de conocimiento, de toda filosofía y de todo esfuerzo cognoscitivo. Es importante señalar que las genealogías trazadas en este trabajo están sostenidas a partir del interés genuino en cada una de estas perspectivas en indagaciones que se realizan desde el conocimiento producido en relación con contactos que provienen del exterior de tales regulaciones y regularidades disciplinarias, por caso, de una urgencia moral y política, como bien los señala Alejandro De Oto (2020).

⁷ Entrevista realizada por Verónica Gago publicada en Revista Anfibia en marzo de 2016 bajo el título “Contra el colonialismo interno” disponible en <http://revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>

Movimientos sociales: nuevas subjetividades

Re-pensar el sujeto político a partir de estas actualizaciones transdisciplinarias implica un trabajo de crítica y de reformulación de categorías. Uno de esos cambios, es situarlas en el juego de un entramado de discursos en los que intervienen los mismos sujetos agentes para urdir los saberes producidos a partir de la emergencia de los movimientos sociales.

El énfasis de mi lectura está colocado en este quiebre de épocas y de discursos sociológicos, porque considero que es solamente en ese contexto de cambio de paradigmas que podemos comprender una filosofía latinoamericana tal como la estoy presentando. La misma se genera en un contexto social de producción que implica la práctica de los movimientos sociales; intelectuales públicos independientes de fuentes internacionales de financiamiento, relacionados a sectores políticos o sociales o mediáticos; y una estructura universitaria que aún, con fuertes condicionamientos e influencias externas (sobre todo hoy del modelo estadounidense) posee formas de organización y estructuración que son particulares y propias, y que generan, en contacto con la demanda de lo social, formas transdisciplinarias de trabajo intelectual (Obarrio, 2014).

En este apartado, me interesa atender a las subjetividades que re-configuran las formas de lo social como resistencias y re-existencias en sus escrituras locales de lo político. Es decir, teniendo claridad que lo social en América Latina no puede ser comprendido como una homogeneidad pensada por la modernidad sino más bien, desde las configuraciones de la heterogeneidad histórica propuesta por Quijano. Para comprender dichos escenarios es indispensable efectuar desplazamientos epistémico-políticos en los cuales los campos disciplinares se contaminan entre sí para ofrecer matrices de pensamiento que acompañen a las diversas experiencias colectivas de nuestra región.

Un movimiento social es una política de algunos gobernados que cuestionan ese ordenamiento y la distribución de los recursos, así como los reconocimientos sociales y políticos que lo complementan. En este sentido, pretenden cambiar su lugar político y social, a la vez que para hacerlo *de facto* ya cambia el lugar de la política. Para plantear este cuestionamiento hay una reconstitución de algunos sujetos gobernados, en tanto se desarrolla cierta capacidad de autoorganización y producción de sentido más allá de las formas vigentes. Sin una determinada capacidad de autogobierno y reconstitución que trascienda las prácticas e instituciones existentes no se constituye un movimiento social. La constitución de un movimiento social implica que han proliferado los núcleos de constitución de sujetos, los principios de organización de la política y los fines de esta (Tapia, 2012, p.7).

La emergencia de los nuevos movimientos sociales que iniciaron en los noventa del siglo XX se caracterizó por la interpelación desde la posicionalidad indígena, cuestión que hizo emerger con mayor claridad la colonialidad del poder a través de esa heterogeneidad social. El mismo movimiento de emergencia nos obligó a concebir nuevas categorías epistémicas de análisis desde los contextos locales a través de cruces interdisciplinarios como la historiografía, la antropología y la sociología crítica, impensados para una ciencia social moderna. A propósito, Chantal Mouffe (1999) es quien plantea la relevancia del pluralismo de valores, atendiendo las relaciones entre movimientos sociales y el concepto de heterogeneidad social al decir que:

Esta debe ser considerada como una empresa ‘ético-política’ (interesada en los valores específicos que pueden ser realizados en el reino de la política mediante la acción

colectiva que no desconoce el rol constitutivo del conflicto y del antagonismo, ni el hecho de que la división sea irreductible). Este último punto indica por qué el ‘pluralismo de valores’ en sus múltiples dimensiones debe ser tomado en serio por los filósofos políticos (p.205).

En esta dirección es clara la perspectiva que plantea Quijano a partir de considerar la heterogeneidad histórica estructural de América Latina la cual podría ser pensada como una clave de nuestra ontología de lo social. Para comprender más cabalmente, Aníbal Quijano sostiene que debiéramos tener más presente que lo público como lo privado son concepciones relativamente recientes en la historia, y que la escisión entre estos dos ámbitos tuvo su origen en justificar la aparición del Estado por contraposición a la actuación de la sociedad civil. En realidad, ambas dimensiones representan simplemente aspectos de un mismo fenómeno en los que se enmarcan dimensiones del sujeto, que nos permiten una comprensión de los procesos políticos locales latinoamericanos, íntimamente vinculados con los mundos sociales en los que se producen. En sus investigaciones señala que, en Europa, la modernidad se consolida de una cierta forma como parte de la experiencia cotidiana, al mismo tiempo como práctica social y como su ideología legitimadora. En América Latina, por el contrario, y hasta bien entrado el siglo veinte, se instala una profunda y prolongada brecha entre la ideología de la modernidad y las prácticas sociales, no infrecuentemente dentro de las mismas instituciones sociales o políticas. En particular, la modernidad es una forma ideológica legitimadora de prácticas políticas que van claramente en contra de su discurso, mientras las prácticas sociales modernas son reprimidas porque no pueden ser legitimadas por ninguna instancia de las ideologías dominantes (Quijano, 2014).

En esa dirección Luis Tapia (2002) afirma que:

En países que se han configurado sobre un pasado colonial, que ha superpuesto una sociedad dominante a las subalternizadas por la Conquista, más que la correspondencia entre país y sociedad, tenemos una condición multisocietal. Esta superposición de sociedades complejiza la cuestión de los movimientos sociales, ya que no toda forma de acción colectiva que establece una querella con relación a alguna de las estructuras de desigualdad existentes es simplemente un movimiento social. La noción de movimiento social emerge para pensar la constitución de sujetos críticos dentro de un tipo de sociedad; en este sentido es resultado de las contradicciones propias de un tipo de sociedad y el sistema de sus relaciones sociales, y se dirige a reformarla desde dentro, aunque contenga un proyecto de revolución o sustitución amplia de estructuras (p.56).

Ahora bien, como resistencia a estas gestiones democráticas ceñidas a lo nacional homogéneo, a lo normativo moderno, a lo estrictamente procedimental pero básicamente, a excluir a las grandes mayorías de las decisiones tanto como a las minorías no representadas en una ciudadanía inclusiva. Una vez más, en distintas regiones de América Latina, se producen resistencias y re-existencias como lo define el pintor colombiano Alfredo Achete. Las mismas se producen entre estos sectores excedentes y los Estados democráticos restringidos, es decir, se produce la emergencia del subsuelo político.

El subsuelo es parte de la complejidad producida por el movimiento de las sociedades, pero que no es reconocida ni asumida. El exceso produce una complejidad no funcional. Entre los intersticios de las esferas separadas de la vida moderna y por fuera y debajo de las instituciones oficiales, la vida se hace invisible. La visibilidad política

y social se da a través de las instituciones del capital y del estado, así como también a través de un conjunto de instituciones de la sociedad civil. La producción del orden moderno también ocurre como una composición de instituciones políticas y sociales en torno a una nueva arquitectura de las separaciones (Tapia, 2008). Es a partir de este subsuelo que se fueron dando cambios cualitativos en las relaciones entre el Estado y lo social, como así también emergen distintos tipos de sociedades al interior de las mismas sociedades modernas que configuran formas societales a partir de la emergencia de comunidades que preexisten en nuestra región. Sobre todo, en algunas regiones de la América andina y central (países tales como Bolivia y Ecuador) tales procesos implicaron e intervinieron en una transformación del Estado no eurocentrado. En este contexto, y durante ese particular período, se pensó a la democracia como crítica al modelo mínimo de representación partidaria. Cada vez más se asoció con formas de construcción de lo social, creando y recreando nuevos modos de sociedad que instituyen otros modos de lo político. Es en este sentido que puede definirse a la democracia desde este lugar teórico como un modo sustancial de ser de lo social (Laclau, 1980).

La vida política tiene que ser pensada en su historicidad, y es esta condición la que hace que se necesite ir modificando, también, el modo de su conceptualización. De hecho, la noción de democracia ha ido cambiando a través de las épocas, a través de las sociedades y países. Este trabajo argumenta, básicamente, la necesidad de pensar la democracia entre países, sociedades y culturas en términos de vida política, por lo tanto, se lo escribe en un horizonte democrático radical que entiende las tensiones agonistas en relación con formas de autogobierno local. La opción entre estas dos narrativas políticas se presenta muchas veces, en el campo de discusión teórica de un modo binario y maniqueo que conlleva una pérdida de visión sobre matices, complejidades e hibridaciones teóricas de significación política. Generalmente sus interpretadores las presentan como antagónicas, como si tuviéramos que debatirnos entre las

potencialidades estatistas y autonomistas. Para poder delimitar la distancia crítica necesaria y no reproducir categorías pensadas en general con otras experiencias históricas, como ha sido el modelo europeo, considero que la categoría de heterogeneidad histórica estructural nos permite explicar las condiciones históricas y materiales de existencia que se dan en América Latina. Las mismas han guiado por mucho tiempo nuestros insumos cognitivos y creativos para pensar lo social y lo político.

Como sostiene Aníbal Quijano (1978 y 1985):

...las hipótesis históricas concretas de la teoría marxista del estado, organizadas sobre la base de la experiencia europea, pueden no ser suficientes para explicar y caracterizar la experiencia política de las sociedades colonizadas, ex-colonizadas o sometidas a las diversas formas específicas de dominación imperialista. No es la tesis central lo que está en cuestión. Son las hipótesis específicas derivadas de esa tesis, lo que debe considerarse en términos históricos. Esto es, la teoría debe atravesar la historia concreta, en el análisis de una sociedad y de un estado concretos (p. 60).

Resulta necesario comprender a la sociedad civil en las sociedades latinoamericanas no como un actor homogéneo, ni una ciudadanía individual universal, ni tampoco podemos reducirlo a la categoría de lo social weberiano. Más bien es unos conjuntos heterogéneos de múltiples vectores sociales con frecuencia en disputas de diferente tipo, tanto internos como externos en distintos espacios públicos y que por regla tienen sus propios canales de articulación con los sistemas político y económico. Es desde este lugar teórico que propongo re-pensar la democracia y cómo ella se relaciona con formas de construcción de lo político en tanto crea y recrea relaciones sociales y societales que instituyen nuevos modos. Es en este sentido que concibo repensar a la democracia como un modo

sustancial de ser de lo social (Gramaglia, 2008). Según Carlés ni la tradición republicana ni la tradición liberal pueden explicar por sí misma justamente el aspecto central de la ciudadanía que es la comunalidad en tanto la membresía de un cuerpo de iguales es precisamente por ello que los movimientos sociales están en busca de la igualdad política pero comprendida desde una heterogeneidad.

Teniendo en cuenta algunas de estas consideraciones en un trabajo anterior, clasifiqué cuatro estrategias experimentadas en este periodo mencionado como estrategias en las cuales los sujetos sociales se instituyen en sujetos políticos.

1-Estrategia “Constitución nacional-popular”: en la cual los movimientos sociales aspiran vía democrática al Estado como momento teleológico final. Esto es posible a través de una doble lógica de articulación, por un lado, la que Laclau denomina lógica de la diferencia y por otro, la lógica de la equivalencia para articular el momento hegemónico. Es particularmente visible si comprendemos el proceso como el desarrollo lineal y en proceso hasta la toma del poder del Estado. El gobierno de la «revolución democrática y cultural» de Evo Morales en Bolivia, con el cual lograron ratificar lo que venían concibiendo desde hace años al ganar democráticamente las elecciones con el 54% de los votos, frente al 28% de su rival Jorge Quiroga (conservador). Este importante resultado permitió por primera vez en la historia de Bolivia (país que tiene la mayor población indígena de América del Sur) que un indígena esté al mando político de un país que hasta entonces sólo había sido conducido por generaciones de “blancos”. Luego, en 2009 vendrá la reforma de la constitución que trae cambios fundamentales con relación a la juridicidad moderna con su “Constitución plurinacional”.⁸

⁸Recordemos que las estrategias de resistencia (para este período) en Bolivia comenzaron con la guerra del agua. La guerra del Agua es el nombre popular de una serie de protestas que tuvieron lugar en Cochabamba, la tercera

También en esta dirección deberíamos considerar el proceso dado con la Constitución de la República del Ecuador de 2008 entre los movimientos sociales y la alianza con el movimiento revolución ciudadana, la cual modifica en forma sustancial y única en el mundo la relación del hombre con la naturaleza al garantizar en su Carta Magna el derecho a la naturaleza. En el capítulo séptimo dice:

Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.⁹

Así mismo se establece que el Estado garantizará la restauración de la Naturaleza, además de aquellas restricciones o medidas de precaución encaminadas a evitar que se altere el ecosistema.

2-Estrategia “Guevarista”: La cual puede comprenderse desde una lógica de la diferencia que articula con otras diferencias, pero sin necesidad de aspirar a una hegemonía ni al momento estatal. La misma se replica en proliferaciones de la misma demanda en diferentes territorios, consiguiendo producir un efecto de interpelaciones múltiples y ampliadas, sin aspirar al momento

ciudad más poblada de Bolivia, entre los meses de enero y abril de 2000. Su detonante fue la privatización del abastecimiento de agua potable municipal.

⁹ Constitución de la República del Ecuador, consultado el 25 de abril de 2016, disponible en:

http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf.

teleológico final en la toma del poder del Estado, pero sí, como interpelación demandante para una reforma agraria para los campesinos sin tierra.¹⁰ Esta forma puede definirse atravesada por articulaciones contingentes de lo social y lo político. Ej: El Movimiento de los trabajadores rurales sin tierra en Brasil (MST).

3-Estrategia “Pos-nacional-popular”: Aquí la lógica de la diferencia es la más radicalizada, ya que se instituyen a sí mismos a través de la constitución de autonomía política, distanciándose de cualquier articulación con el Estado. No necesitan para su propia constitución de una articulación equivalencial de demandas, ni del momento teleológico final en la toma del poder del Estado. En el caso del Movimiento Zapatista de Liberación nacional (EZLN).¹¹ En el caso de Chiapas, por ejemplo, se dio con el desarrollo de formas de auto-gobierno. Ya no en su versión moderna-europea ilustrada, que tenía como momento teleológico la toma de poder del Estado a través de un momento revolucionario.

Por un lado, en las tres estrategias mencionadas, tanto el caso de Bolivia como el del MST y el Zapatismo, encarnan tres modalidades diferentes en las que se ha producido un desplazamiento cualitativo en los procesos que se instituyeron desde movimientos sociales

¹⁰ Recordemos que en Brasil el MST junto con el PT fueron aliados para este nuevo periodo de gobierno. Se originó en la oposición al modelo de reforma agraria impuesto por el régimen militar, principalmente en los años 1970, que priorizaba la colonización de tierras en regiones remotas, con los objetivos de exportar los excedentes poblacionales y de la integración estratégica. Contrariamente a este modelo, el MST busca fundamentalmente la redistribución de las tierras improductivas. El grupo se encuentra entre los movimientos sociales más grandes de Latinoamérica contando entre sus miembros a un millón y medio de campesinos sin tierra organizados a lo largo de 23 de los 27 estados de Brasil.

¹¹ Recordemos que el EZLN interpeló a la sociedad mundial con una novísima forma de comunicación y el comienzo de las marchas al centro de la Metrópoli en reivindicación de los derechos indígenas.

indígenas a movimientos políticos. Han producido un cambio desde las subjetividades a subjetividades políticas modificando el plano de comprensión en los modos democráticos de lo político. Considero estos procesos como parte de experiencias de procesos de gobierno democracias agonistas. Consiguen ampliar el juego político y de derechos en resistencia con una versión moderna restringida dada por las políticas neoliberales. La fuerza de estos cambios es a través de intervenciones por fuera de la representación política partidaria y con modos de auto-organización asamblearios (Gramaglia, 2008).

Por otro lado, el derecho a la propiedad de la tierra tanto, en la apropiación rural como en la urbana, aparece fuertemente como demandas en las cuatro estrategias que junto con la interpelación a la juridicidad política atenta específicamente contra la naturaleza misma de los estados modernos, fundados en dos principios claves: la propiedad privada y la individualidad ciudadana.

Me interesa incluir, brevemente en este trabajo dos tipos de movimientos con características propias que se inscriben en las luchas posteriores al periodo (1992-2007). Los dos podrían ser definidos como movimientos antisistémicos “desde abajo”, en tanto sus demandas radicalizadas están atadas a una lógica no-capitalista. Los denominé: Estrategia feminista y Estrategia Horizonte comunitario.

4- Estrategia Feminista: emerge como se autodenominan una “marea” de jóvenes en su mayoría, hijas y nietas de luchadoras de distintas batallas que toman el legado y lo radicalizan. Se trata de una increíble capacidad política para organizarse en forma asamblearia en múltiples movimientos de movimientos que a través de su circulación en redes y su presencia en las calles emerge. En cada una de los espacios públicos e institucionales disputan el sentido común moderno colonial para desbaratar una forma de comprensión de las subjetividades y de las intersubjetividades que reconfiguran un desplazamiento sustancial en las formas de comprender el mundo

hasta la actualidad. Desafían a los poderes económicos, eclesiásticos y militares. Se trata de una nueva “fuerza constituyente” dice Verónica Gago (2019). Me refiero al movimiento tal como se presenta en Latinoamérica cuyo territorio es el propio cuerpo de las activistas y cuyo proceso de demandas son puntuales en cada sociedad pero sin embargo su lucha es parte de la crítica a la colonialidad del poder imbricando en violencias de género y raza. Como sostiene la feminista descolonial Ochy Curiel (2017) “...la trama que nos convoca a explicitar, entonces, la necesidad de un feminismo que se nutre de los aportes teóricos del análisis de la colonialidad y del racismo –ya no como fenómeno sino como episteme intrínseca a la modernidad y sus proyectos liberadores” (p.46).

5- Estrategia “Horizontes comunitarios”: en este lugar me interesa definir a movimientos “societales” en la cuales sus objetivos colocan en el centro de sus relaciones vitales de igualdad a los seres humanos y a los no humanos. Sus acciones no están orientadas por las pautas del mercado capitalista “costo-beneficio”. Como sostiene Rita Segato (2013) “Producen así modos de vida disfuncionales con el mercado global y proyectos históricos que, sin basarse en modelos y mandatos vanguardistas, son dramáticamente divergentes del proyecto del capital. No se trata de formas de existencia material vigentes en retazos, sino de pulsantes jirones del tejido social latinoamericano. Existencia regida por el valor-comunidad en su centro, defendido por una vital densidad simbólica de creencias y prácticas espirituales y por formas de mercado local y regional, aun bajo la ofensiva cerrada de la globalización” (p.21). Considero que lo que viene proponiendo Raquel Gutiérrez en sus últimos trabajos, estaría dando en el blanco, al sostener que debemos invertir los términos de lo económico-social, y apuntar a pensar otros modos de la reproducción de la vida material que no estén atados a la producción del capital.

Notas para re-pensar democracias desde la heterogeneidad.

Habría que recordar que los estados-nación en América representaron al mismo tiempo una invención de lo político (Villoro, 1998), a través de procesos violentos de despojos de lo cultural, lo social y lo político de los pueblos nativos, invisibilizando su humanidad (estructural en sus núcleos constitutivos). Es por ello que pensar las configuraciones políticas del presente implica atender también a los conceptos que se ponen en juego en este tipo de interpretación y re-significaciones, en el cual los pasados coloniales se cuelan insistentemente en las interrupciones e intervenciones del flujo histórico de los procesos sociales y políticos de igualdad en la región.

Como sostuve anteriormente, el núcleo del pensamiento democrático es, sin dudar, la formulación en torno a la introducción del principio de la igualdad como un principio organizador de la vida política sin perder de vista el principio de heterogeneidad histórico estructural de América Latina. Retomando lo que argumentaba con relación a los movimientos sociales, es preciso reconocer que sus actuaciones e intervenciones políticas resultaron claves en los procesos de resquebrajamiento y deslegitimación de los gobiernos de democracia restringida neoliberal.

Ahora bien, re-pensando las estrategias mencionadas, es claro, que sólo podríamos pensar que estas estrategias mantengan su dinamicidad al tiempo que sus demandas sean aceptadas o en su defecto que sean tratados en relaciones de igualdad política, si y sólo si no sólo se trate de gobernanzas democráticas sino que tengan en sus perspectivas la ampliación de ciudadanía y de derechos. No sólo en los términos de la igualdad política, y de las sensibilidades sino al mismo tiempo en una distribución más equitativa de las riquezas. Condición *sine qua non* para modular la matriz neoliberal de la colonialidad del poder.

Quizás, debiéramos insistir con lo que plantea Raquel Gutiérrez, cuando dice que es necesario partir del punto de vista social, que es

precisamente desde dónde hemos estado analizando las transformaciones políticas en América Latina en este trabajo. Para lo cual nuestro problema se invierte: “El problema central de la construcción de una estructura de gobierno, reflexionando desde el ámbito de la reproducción material de la vida social, es la contención de la monopolización de la riqueza material y de la decisión política” (Gutiérrez, 2015, p. 141).

Los desplazamientos teóricos-sociales que intento señalar implican pensar la idea de que «lo político no es una instancia» o un «dominio» entre otros de la «realidad», sino más bien es el espacio en el que se da una disputa de fuerzas, y en este sentido la entiendo como agonista. Es en ese campo en que se articulan formas de subjetivación de lo social con lo político desde la cual surgen matrices simbólicas emergentes y difusas en la cual la experiencia colectiva democrática se recrea. Pensar dicha complejidad, tal como intenté señalar en este trabajo implica entre otras cuestiones, comprender las configuraciones emergentes de los “movimientos sociales” y los “movimientos societales” los cuales le disputan el territorio, los lenguajes y la capacidad política a las categorías universales de clase, género, raza, pueblo y partido político atadas a la comprensión de una historiografía, una sociología y a una filosofía política moderna/colonial.

1- La reivindicación de igualdad en torno al derecho a la propiedad de la tierra ha sido una de las demandas de estos sujetos. Las tres estrategias demandan tanto en la apropiación rural como en la urbana el derecho a la propiedad de la tierra, ya sea comunales o públicas no privadas. Al mismo tiempo aparece fuertemente la interpelación a la juridicidad política liberal moderna: economía popular/ territorios comunitarios/ colectivos/ comunales/ indios/ mujeres/ les/trans/.

2-En segundo lugar, advertir que uno de los tópicos que se pone en crisis a partir de estos procesos, es la incapacidad de la democracia procedimental moderna. Es decir, se hace cada vez más claro que esa conformación democrática procedimental sólo es efectiva para una

oligárquica liberal que se beneficia y se legitima enmascarando el principio de igualdad de la democracia política.

3- En tercer lugar: abandonar la idea de una “ciudadanía” moderna imaginada (Anderson, 1983) pero no históricamente presente la cual se encuentra atravesada por la colonialidad del poder y ha comenzado a emerger a partir de estas formas colectivas de demandas a partir de los años 2000.

Me interesa explicar que no estoy queriendo sostener un argumento autonomista radical, más bien, continúo en este sentido lo planteado en mi trabajo del 2018 en la misma dirección que otros autores, en este caso la preocupación de Castro Gómez en su último texto *Las revoluciones sin sujeto* que señala la relevancia de que no se “dispersen” las luchas indefinidamente, pues sostiene que esas desarticulaciones han servido como comida fácil para el neoliberalismo. Al contrario, lo que plantea también considerando los análisis de Laclau y Mouffe es que todas esas luchas habría que pensarlas para concebirlas en una “voluntad común”, “un sentido común” que pueda volverse hegemónica. (Castro Gómez, 2015) Pero esta forma hegemónica no tiene por qué estabilizarse y cristalizar, este ha sido la cuestión problemática que merece reflexionarse luego de los procesos de gobiernos de gestión de lo popular en la región: la estatización moderna de lo estatal.

Es precisamente manteniendo las articulaciones en una dinámica constante de articulaciones y ampliaciones del imaginario igualitario que una democracia agonista puede tener lugar. Re-pensarlas en los contextos heterogéneos no solamente significa atender y articular demandas de igualdad en un movimiento agónico de equivalencias. Se precisa torsionar aún más esa igualdad política para articular con otras formas societales sin que la estatalidad de lo político la subyugue. Considerar la igualdad política entre diferentes formas sociales y entre heterogéneas formas societales, he ahí un desafío pendiente para pensar la democracia en América latina: ¿Cómo relacionar formas de autonomía y de autogestión en relaciones

agonistas con formas sociales para configurar gestionar democracias más igualitarias?

Castro Gómez argumenta que entender a la democracia en clave agonista nos permite considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como “esencia negativa” de lo existente, y a los diversos “órdenes sociales” como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias. En este caso la multiformidad de lo social (heterogéneo llamo yo) no puede ser aprehendida a través de un sistema de mediaciones, ni puede el “orden social” ser concebido como un principio subyacente. No existe un espacio suturado que podamos concebir como una “sociedad”, ya que lo social carece de esencia”.

Si compartimos la idea de que la diferencia ontológica es una categoría clave para entender lo social como un terreno inestable y contingente que se remite siempre a la dimensión ontológica de las relaciones de fuerza. Sabemos con Laclau y Mouffe que lo político funciona como dimensión ontológica de la política y que también ampliaron esta distinción para mostrar que lo político es la dimensión instituyente de lo social.

Ahora bien, Castro Gómez va un poco más allá en su pretensión al señalar que habría que alterar el alcance del concepto de antagonismo propio del espacio democrático pues considera una debilidad del modelo lingüístico de Laclau y Mouffe. Sostiene esto se debe a una desventaja que radica en concebir a la diferencia desde la ontología del poder ofrecida por Nietzsche y Foucault: el cuerpo no ocupa ningún lugar en su teoría. Es decir, que en una ontología del poder los cuerpos aparecen como lugar donde se escenifica la experiencia del mundo (y al mismo tiempo como el lugar de inscripción del poder), en cambio en una ontología del lenguaje no ocurre lo mismo. Por eso afirma que los “actos de habla” son el momento performativo de la enunciación. Siguiendo a John Austin afirma que “Las palabras “hacen cosas”, pero esas acciones son separadas de los cuerpos y analizadas sólo desde el punto de vista de su significación y siguiendo a Judith Butler afirma que la

performatividad es un asunto corporal, no solamente lingüístico. Por ello todo ejercicio performativo se encuentra necesariamente corporizado y sino pensemos en lo que ocurre en Colombia, en Guatemala, en Brasil, en México, Bolivia hoy con los cuerpos racializados (Castro Gómez, 2015).

Teniendo en cuenta estos análisis filosóficos latinoamericanos, simplemente me interesa señalar lo que ha marcado otra filósofa argentina Luciana Cadahia (2019) cuando advierte sobre la importancia de considerar la posibilidad de pensar la institucionalidad como un proceso más amplio: integrando la acción colectiva, la movilización social y su articulación, contingente y ambigua (diría yo) con el Estado. Sólo para describir la situación a la que nos referimos diríamos que nuestra situación de colonialidad del poder, y remarco colonialidad, nos ubica en un marco heterogéneo de horizontes de sentido, entre los que siguen sosteniendo el discurso del desarrollo productivista y lo hacen desde las versiones conservadoras, hasta las izquierdas y progresismos populares. Quizás, y lo digo en tono perturbador, estos últimos deberíamos tomar nota, más seriamente de las nuevas formas de resistencias a partir de las luchas sociales por el territorio y los bienes comunes o las formas comunitarias autónomas que reconstruyen otros modos de ser societales en vistas a las consecuencias ambientales que tales políticas económicas implican y con relación a las heterogeneidades histórico- políticas de los que somos herederos en nuestra región.

Las experiencias populares de movilización social y reivindicación sociocultural en nuestros días han transformado las circunstancias políticas para una reconstrucción del conocimiento social latinoamericano, asumiendo su conflictividad y heterogeneidad. Desde este lugar, nos planteamos la necesidad de continuar acompañando las luchas sociales con reformulaciones críticas del conocimiento en Nuestra América, desde una filosofía latinoamericana, no sólo como proyecto teórico, sino como parte integrante de un proceso político efectivamente existente de transformaciones profundas y para ello es necesario retomar legados

y aceptar los límites de las políticas pensadas hasta ahora para construir escenarios emancipadores.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV (2006). *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*. Coord. Immanuel Wallerstein. Siglo XXI.
- AAVV (1997) *Debates Postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Comp. Silvia Rivera Cusicanqui. La Paz: Historia
- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cadahia, L. (2019). *El círculo mágico del Estado. Populismo, feminismo y antagonismo*. España: Lengua de trapo.
- Castro Gómez, S. (2000). Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO.
- Castro Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Ciudad de México: AKAL.
- Curiel, O. (2017). "Género, raza, sexualidad debates contemporáneos". Disponible en *Intervenciones en estudios culturales*. (4): 41-61 / 41
- De Oto, A. (2020). "Modulaciones poscoloniales y conocimiento. Notas" en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*. En <http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index> en prensa.
- Dussel, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano en *Tabula Rasa*, 1, 51-86. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>
- Fernández, E. (1997). *Método y teoría: el aporte de Arturo Roig a la filosofía y a la historia de las ideas latinoamericana*. Páginas de Filosofía. Año 4 N° 6. FF. Universidad del Comahue.
- Gago, V. (2014). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta limón.

- Gago, V. (2019). *Cartografiar la contraofensiva: el espectro del feminismo*. NUSO N° 282/Julio-Agosto 2019.Tribuna Global.
- Gutiérrez Aguilar, R (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Cochabamba: SOCEE. Autodeterminación
- Gramaglia, P. (2008). *La democracia radicalizada en Ernesto Laclau*. Serie Estudios Sociales y Políticos. Facultad de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor-Universitas Libros.
- Gramaglia, P. (2012). Los movimientos sociales en América Latina: ¿ciudadanías insurgentes? En *Revista Encuentros Latinoamericanos. Democracia y movimientos sociales*. CEIL. Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos. ISSN: 1688-437X.Pp.471-486.Disponible<http://enclat.fhuce.edu.uy/images/stories/numeros/15/Democracia/gramaglia.pdf>.Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Montevideo, Uruguay: Universidad de la República.
- Gramaglia, P. (2015). *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*. La Paz-Córdoba: Autodeterminación.
- Laclau, E. (1980). Tesis acerca de la forma hegemónica de la política en Julio Labastida y Martín del Campo (comps.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Lander, E.(2011). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mouffe, C. (1999). *El Retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Obarrio, J. (2014). Poscolonia/Posdictadura. En *Legados, genealogías y memorias poscoloniales en América Latina: escrituras fronterizas desde el Sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Quijano, A. (2000) Colonialidad del Poder y Clasificación Social. Journal of world-systems research, VI , 2, summer/fall 2000, 342-386 Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein. Disponible en <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/view/228/240>
- Quijano, A. (2014). “Lo público y lo privado” en *Un enfoque Latinoamericano. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO

- Quijano, A. (1978 y 1985). *Imperialismo, Clases Sociales y Estado en el Perú 1890-1930*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2017). "Contra el colonialismo interno", entrevista realizada por Verónica Gago. Anfibia, Crónicas y Relatos de no ficción. Disponible en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno>
- Roig, A. (2005). Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil, en *Pensares y Quehaceres*. Revista de políticas de la filosofía. N° 1. México.
- Said E, (1990). *Orientalismo*. Madrid: Quibla.
- Segato, R. (2013). Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder. *Revista Casa de las Américas* No. 272 julio-septiembre/2013.
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: EDHASA.
- Tapia, L. (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. Bolivia: Muela del diablo-CIDES.
- Tapia, L. (2008). *Política salvaje*. La Paz, Bolivia: Clacso-muela del diablo-comunas.
- Tapia, L. (2009). Movimientos sociales movimientos societales en *Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Número 17 año 2 y 3 de noviembre.
- Villoro, J. (1999). Estado plural, pluralidad de culturas, México, Paidós-Facultad de Filosofía y Letras UNAM.
- Wallerstein, I. (2001). El eurocentrismo y sus avatares. El dilema de la ciencia social. En Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate contemporáneo*. Buenos Aires: del Signo.
- Wallerstein, I. (2006). *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI.

Zabaleta Mercado, R. (1983). Autodeterminación y democracia en Bolivia (1978-1980). En *No intervención, autodeterminación y democracia en América Latina*, comp. González Casanova, UNAM-Siglo XXI.

¿VOCES DE LA DEMOCRACIA?: CIUDADANÍA Y ARTE PÚBLICO EN EL MILLENNIUM PARK DE CHICAGO¹

Fred Evans
Department of Philosophy
Duquesne University
Pittsburgh, PA 15206

Dedicado a Nacho Abello,
destacado Profesor de la Universidad de Los Andes,
quien me enseñó mucho de Nietzsche y Foucault
además del humor costeño.

RESUMEN

En los Estados Unidos, el arte público patrocinado por el gobierno es tradicionalmente asumido como un acto de ciudadanía, es decir, que sostiene los valores asociados con la democracia. Sin embargo, muchas piezas de arte público que pregonan los valores democráticos también sirven las fuerzas autocráticas. Por ejemplo,

¹ Este texto es una traducción en español de Fred Evans, "Citizenship and Public Art: Chicago's Millennium Park," in *Outrage! Art, Controversy, and Society*, ed. Richard Howells, Andreea Ritivoi, Judith Schachter (New York: Palgrave, 2012), 144-171. La traducción fue realizada por el propio autor y César Zamorano con la colaboración de Lizardo Herrera, Alejandro Sánchez Lopera, Fabio López de la Roche, y Sara Williams. Quisiera expresar mis agradecimientos a todos ellos y también a la editorial Palgrave MacMillan por la publicación del artículo en inglés y su permiso para publicar la versión en español, y a los organizadores del Seminario Internacional: Rutas y Encuentros de los Estudios Sociales y Culturales," Bogotá D.C., Colombia, Oct. 4-6, 2011, quienes me invitaron como un orador principal en esta conferencia. También he tratado este tema en Fred Evans, *Public Art and the Fragility of Democracy: An Essay in Political Aesthetics* (New York: Columbia University Press, 2020).

los críticos sostienen que el Millennium Park de Chicago, subvencionado en gran parte por las corporaciones, “naturaliza” los intereses del Capital y reduce el arte público al estatus de “espectáculo” o de estética “wow”. Aunque esta crítica es convincente, sostengo que un análisis cuidadoso del Millennium Park sugiere que debemos ver el parque compartiendo una estructura similar a la sociedad en sí misma – lo que llamo “un cuerpo de múltiples voces” o “un cuerpo dialógico” – y sus obras de arte como ejemplos de una relación paradójica entre el espectáculo y una “estética relacional” que prioriza los efectos de los objetos de arte en las relaciones entre sus espectadores y los efectos de los espectadores en los objetos de arte. Este acercamiento nos permite clarificar con más precisión el sentido en que el Millennium Park sostiene al Capital y al arte como espectáculo. Pero también éste nos deja reconocer que por lo menos algunos de los objetos de arte del parque, particularmente *Cloud Gate* (La puerta de las nubes) de Anish Kapoor, resisten estos oráculos totalizadores y encarnan un novedoso sentido de la democracia. En otras palabras, sostengo que el Millennium Park sugiere una noción de la democracia para juzgar el parque y a las otras obras de arte público como objetos estéticos y actos de ciudadanía.

En mil ocho cientos noventa y tres, el pueblo de Chicago organizó La Exposición Mundial de Colón. El objetivo de su principal diseñador, Daniel Burnham, era eclipsar la feria mundial francesa anterior, cuya corona de gloria fue la recientemente construida torre Eiffel.² Burnham también esperaba superar las palabras provocadoras de los ciudadanos de Nueva York y otras áreas del este del país, quienes pensaban que “la ciudad de los hombros grandes” podría “producir solamente una feria campesina”.³ Para enfrentar estos desafíos,

² La referencia es a la 1889 *Exposition Universelle* de Francia y a la famosa torre de Alexander Gustave Eiffel.

³ Erik Larson, *The Devil in the White City: Murder, Magic, and Madness at the Fair that Changed America* (New York: Vintage Books, 2003), 77.

Burnham contrató a los mejores arquitectos de los Estados Unidos. Les asignó la tarea de crear las estructuras temporales de la Exposición, utilizando el estilo de las Bellas Artes y les exigió que terminaran en un periodo de tiempo terriblemente corto. El resultado de su esfuerzo fue la Ciudad Blanca (*The White City*), la cual fue aclamada internacionalmente (Imagen 1).



Imagen 1: Desde James W. Shepp and Daniel B. Shepp, *Shepp's World's Fair Photographed: Being a Collection of Original Copyrighted Photographs Authorized and Permitted by the Management of the World's Columbian Exposition* (Chicago Globe Bible Pub. Co., 1893). Cortesía de la Frick Fine Arts Library, University of Pittsburgh, Pittsburgh, PA.

A pesar de este éxito, Burnham recibió fuertes críticas porque la mayoría de los arquitectos no eran oriundos de Chicago y porque además promovió sus diseños conservadores. Louis Sullivan, el famoso constructor de Chicago, se quejó de que la Ciudad Blanca eliminó “la arquitectura [...] en la tierra de la gente libre y el hogar de los valientes – en una tierra que había declarado su ferviente

democracia, su inventiva, su recursividad, su arrojo único, su empeño, y progreso”.⁴

No debemos sorprendernos de que la crítica contra la Ciudad Blanca de Burnham apelara a la idea de la “ferviente democracia” de los Estados Unidos. Los historiadores del arte han señalado que normalmente es previsible que el arte público patrocinado por el gobierno refleje los valores de la gente en cuyo nombre fue creado.⁵ En los Estados Unidos, estos valores usualmente están relacionados con la democracia. Entonces casi cien años después de la Exposición Mundial, el recientemente terminado Millennium Park (el Parque del Milenio) en Chicago es juzgado con frecuencia en términos de su observancia de las virtudes democráticas (Imagen 2).⁶

⁴ Louis H. Sullivan, *The Autobiography of an Idea* (Dover Publications, 1956 [1924]). Citado en Larson, *White City*, 376.

⁵ Michael Kammen, *Visual Shock: A History of Art Controversies in American Culture* (New York: Alfred A. Knopf, 2006), 240, 354, 382. A pesar de los proyectos estéticos encarados por el gobierno, el arte público puede estar hecho también por los artistas que quieren expresar el disenso político o la experiencia de novedad. El Millennium Park es un ejemplo del arte patrocinado por el gobierno. Para el tratamiento del arte no gubernamental y un acto del disenso, vea mi “Citizenship, Art and the Voices of the City: Krzysztof Wodiczko’s *The Homeless Projection*”, in *Acts of Citizenship*, eds. Engin Isin and Greg Nielsen (London: Zed Books, 2008), 227-46. Además, el arte público está también definido parcialmente por su ubicación en el espacio cívico en vez del espacio privado.

⁶ El deseo para brillar más que los franceses y Nueva York vive todavía. Así que Randal Mehrberg, el director para el frente del lago del Chicago Park District, 1993-97, y activo en el esfuerzo de ocupar las vías férreas donde el parque eventualmente estaría construido, dice que “deberíamos todos estar muy agradecidos y orgullosos que habrá este icono increíble en Chicago que será nuestra torre Eiffel o Empire State Building, y lo que es notable y pasado por alto por los medios es que los líderes cívicos y corporativos en Chicago se han puesto adelante de una manera unida que usted no ve – una forma unida que usted no ve en muchas otras ciudades – para ayudar a traer este sueño a buen término”. Ver Timothy J. Gilfoyle agosto. 29, 2001, la entrevista de Gilfoyle con Mehrberg. La entrevista está

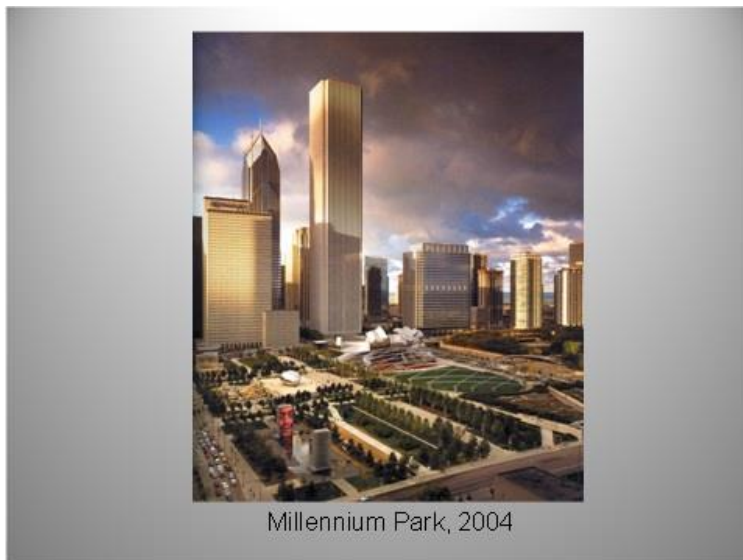


Imagen 2: Millenium Park, 2004. Foto de Scott McDonald ©Hedrich Blessing.

Estos juicios conciernen tanto a las obras de arte como a los grupos socio-políticos involucrados en la planeación, administración y uso del parque. Para algunas personas, el parque expresa la democracia de Walt Whitman y el arte interactivo; para otras, ilustra la autocracia y la arquitectura espectacular o “guau” (“wow”). En este texto, quisiera mostrar de qué manera el Millennium Park, como espacio público y objeto estético, puede servir para un *objetivo filosófico* – el propósito de sugerir una idea de la democracia más profunda que los elogios usualmente proferidos en su nombre.⁷ Además, los filósofos

contenida en una colección de transcripciones archivadas en el Chicago Historical Society, Chicago, IL, donde examiné la transcripción de la entrevista con Mehrberg y muchos otros. En adelante, tal material se citará como “La entrevista Gilfoyle con [el nombre del entrevistado y la fecha de la entrevista]”.

⁷ Para una caracterización profunda del espacio “público” o “cívico” y su distinción con el mero “espacio social”, ver Margaret Kohn, *Brave New Neighborhoods: The Privatization of Public Space* (New York: Routledge,

políticos ahora tienden a ir más allá de pensar en la ciudadanía simplemente desde el estatus legal de las personas. En vez de esto, hablan de los actos de la ciudadanía y los vinculan a la expresión y el apoyo de la democracia y otros valores comunitarios.⁸ Por lo anterior, me gustaría asimismo proponer que podemos extraer de la noción de la democracia a partir del Millennium Park un criterio para determinar si el parque o cualquier otra obra de arte público constituyen un acto de ciudadanía.

La iniciativa para crear el Millennium Park derivó de una alianza entre políticos y los jefes de varias corporaciones e importantes familias locales. El alcalde Richard M. Daley, el principal político y el mayor “cliente” de los artistas y donantes que contribuyeron al parque,⁹ eligió a John Bryan, el anterior ejecutivo de la corporación Sara Lee, para dirigir el proyecto y ser el recaudador de fondos.¹⁰ El resultado

2004). Distinto del espacio público, las comunidades cerradas (gated communities), los centros comerciales (shopping malls), las áreas públicas invertidas y controlados por los negocios (business improvement) y otras espacios *sociales* son aduanados privadamente y se ponen restricciones en tales derechos como la libertad de hablar y asociarse (196; ve también 8 y 11). También de este tópico, ver Kristine F. Miller, *Designs on the Public: The Private Lives of New York's Public Spaces* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007), especialmente xvii, xi, y Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere”, en *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig J. Calhoun (Cambridge, Mass: MIT Press, 1992).

⁸ Para un tratamiento de los asuntos alrededor de la caracterización de la ciudadanía y su relación con la democracia, ver Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2nd ed., (Oxford: Oxford University Press, 2002), 137-39, y los artículos en *Acts of Citizenship*. Mi uso de “acto” en “actos de la ciudadanía” tiene algunas, aunque no todas, las características asignadas a este término por los editores de *Acts of Citizenship* (ver 36-37 en su tomo para un resumen de “actos de la ciudadanía”).

⁹ Gilfoyle entrevista con John Bryan, agosto 10, 2004.

¹⁰ Algunas de las motivaciones de Bryan hacen eco de las razones de Burnham sobre su White City (Ciudad Blanca). Así que Bryan dice “toda la idea era motivar a los artistas y diseñadores y arquitectos destacados a venir y hacer las ampliaciones para este espacio que realmente ayudarían a definir

de esta “Pax Daleyorum” ocupa ahora trece hectáreas del centro de Chicago y además vincula la ciudad con el lago Michigan en su frontera Este.¹¹ De hecho, desde “el punto de vista del diseño urbano”, el Millennium Park reemplazó las zanjas de la vía férrea que anteriormente separaban la ciudad de la orilla del lago Michigan.¹² Pero lo más importante de todo es que el Millennium Park contiene estructuras extraordinarias. Algunas de las más prominentes son el Pabellón de Jay Prizker (*Jay Prizker Pavilion*), una concha acústica diseñada por el famoso Frank Gehry (Imagen 3); la Fuente Crown (*Crown Fountain*) de Jaume Plensa (Imagen 4); el Jardín Lurie (*Lurie Garden*) de Kathryn Gustafson, Jennifer Guthrie, and Shannon Nichol (Imagen 5); y, en la Plaza de AT&T (*American Telegraph and Telephone*), *Cloud Gate* (la Puerta de las Nubes) de Anish Kapoor” (Imagen 6). Los artistas que diseñaron estas estructuras son muy reconocidos en todo el mundo, y uno de los arquitectos entre ellos, Frank Gehry, es a veces referido como una “estrellarquitecto” (“*starchitect*”).¹³ Según John Bryan, el impacto del parque y de los artistas “eleva la visión de la gente sobre lo que se puede hacer” y “hace algo al espíritu de la ciudad que es casi imposible definir”.¹⁴ Pero tal vez el cumplido más importante viene del alcalde Daley

a Chicago y tal vez, algunas de ellas, devenir icónicas”. Bryan agrega que las esculturas locales sometieron sus trabajos durante años pero solo una de ellas fue aceptada – una repetición de la tendencia de Burnham para buscar a arquitectos fuera de Chicagó (Gilfoyle entrevista con John Bryan, agosto 10, 2004).

¹¹ Gilfoyle explica que “Pax Daleyorum” fue un término usado por un escritor para referir a la época de la cooperación público-privada en Chicago. Ver Timothy J. Gilfoyle, *Millennium Park: Creating a Chicago Landmark*. (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 95.

¹² Gilfoyle entrevista con Craig Webb, Feb. 28, 2002.

¹³ Blair Kamin, “How Stellar are ‘Starchitects’?”, *Chicago Tribune*, 27, Jan. 2002.

¹⁴ Gilfoyle entrevista con John Bryan, agosto 10, 2004. También cita en Gilfoyle, *Millennium Park*, 348.

mismo: “los políticos vienen y se van; los gerentes vienen y se van, pero los artistas son quienes realmente definen una ciudad”.¹⁵



Frank Gehry, Jay Pritzker Pavilion

Imagen 3: Jay Pritzker Pavilion y Concert Hall de Frank Gehry. Foto de Scott McDonald. ©Hedrich Blessing.

¹⁵ Extraído de una entrevista, Gilfoyle, *Millennium Park*, 352.

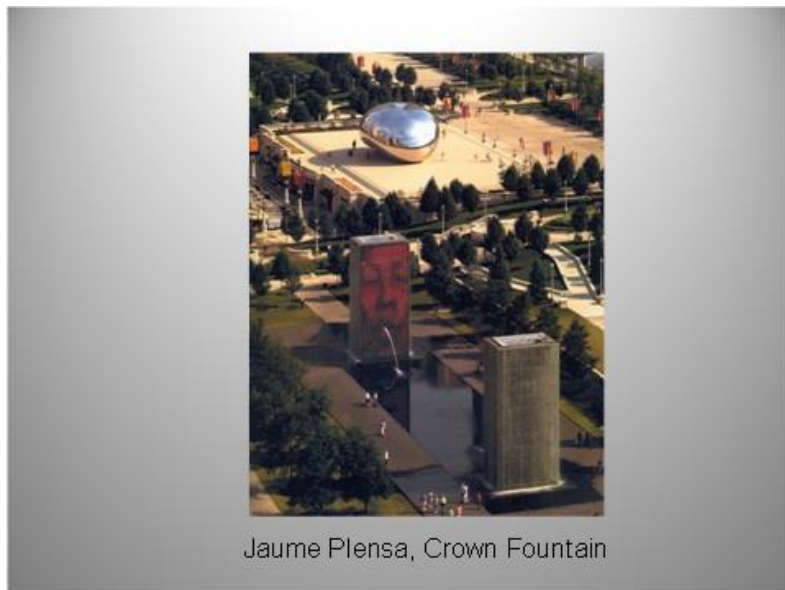


Imagen 4: Crown Fountain de Jaume Plensa. Foto de Scott McDonald ©Hedrich Blessing

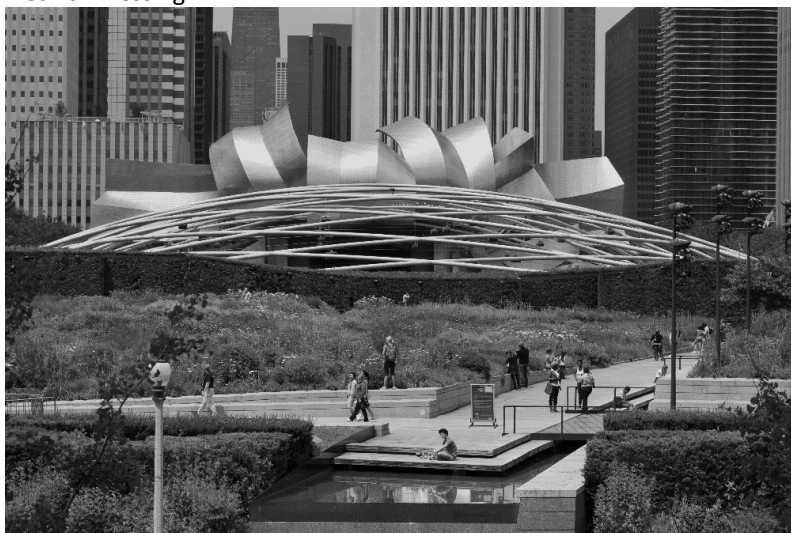
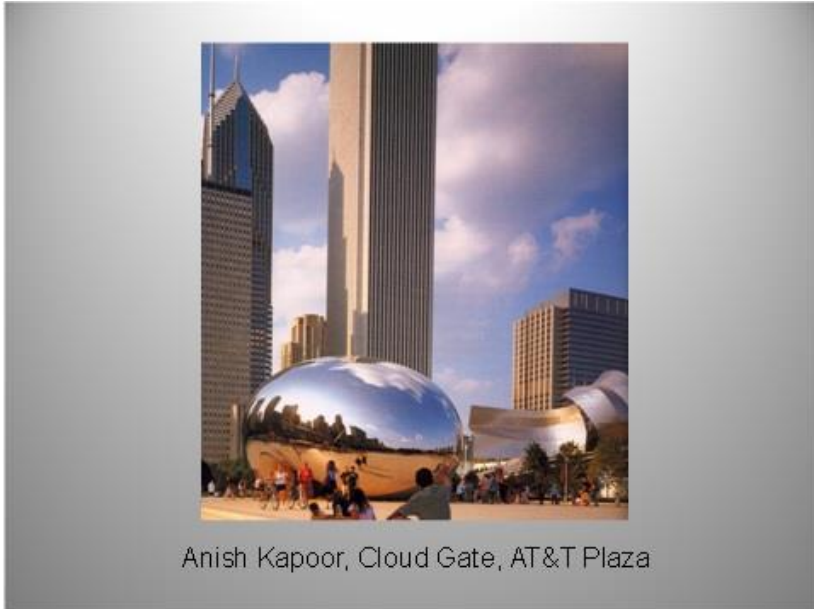


Imagen 5: Lurie Garden de Kathryn Gustafson, Jennifer Guthrie, y Shannon Nichol. Foto cortesía de GGN.



Anish Kapoor, Cloud Gate, AT&T Plaza

Imagen 6: *Cloud Gate* de Anish Kapoor a AT&T Plaza. Foto de Scott McDonald . ©Hedrich Blessing.

La mayoría de la gente envuelta en la creación y manejo del Millennium Park asocia el “espíritu de la ciudad” de Bryan y la “definición de la ciudad” de Daley con los valores democráticos. Entonces Frank Gehry ve las áreas urbanas de hoy en día como “los productos caóticos [...] de la democracia” y dice que este caos es un tema persistente de su trabajo, incluyendo la concha acústica del Millennium Park.¹⁶ Desde un ángulo un poco diferente, Gehry sostiene que su concha acústica fue diseñada con “un propósito democrático” ya que él y sus asociados quisieron asegurar que “la

¹⁶ Citación de Gehry en Ross Miller, “The Master of Mud Pies, *Interview*, Jan. 1990. Citado en Gilfoyle, *Millennium Park*, 230-31. Plensa, el creador del Crown Fountain en el parque comenta asimismo acerca de las ciudades, aunque él no lo vincula su afirmación explícitamente con la democracia (Gilfoyle, *Millennium Park*, 285-86).

gente sentada en el césped tuviera la misma calidad de experiencia musical que la gente sentada en frente” y, en la medida de lo posible, “líneas de visión [...] igualmente democráticas” con respecto a la vista que se pueda tener del escenario.¹⁷ El arquitecto Thomas Beeby hace eco de estas percepciones en el contexto de su propio trabajo cuando dice que el teatro que planeó para el Millennium Park “estaba pensado como algo extremadamente democrático – sin palcos [...] una manera democrática de pensar [...] donde la audiencia fuera toda igual [...] diversa [...] y donde no existiera ningún tipo de sentido de estratificación social” (Imagen 7).¹⁸ Uno de las donantes, Joan Harris, cuyo nombre es a su vez el nombre del teatro, añade que la democracia está reflejada también en la elección de materiales para el Teatro Harris: “no hay candelabros ni marfil; ninguna de las cosas de la vieja elegancia”, evocando así “la neutralidad racial y económica”.¹⁹ Del mismo modo, Christopher Perille enfatiza que el peristilo clásico del Monumento Milenio financiado por su empresa para el parque “va a ser utilizado de una manera democrática por amplios sectores de la ciudad”, que, añade, es “la finalidad de cualquier espacio público” (Imagen 8).²⁰ Además, el sitio web del Millennium Park afirma que la misión de las galerías patrocinadas por Boeing Corporation “será un destino democrático y atrayente para el arte moderno y contemporáneo, donde el público pueda experimentar las ideas de artistas vivos, ofreciendo un contexto de buena calidad histórica, social, y cultural del arte y de la arquitectura de nuestra época”.²¹

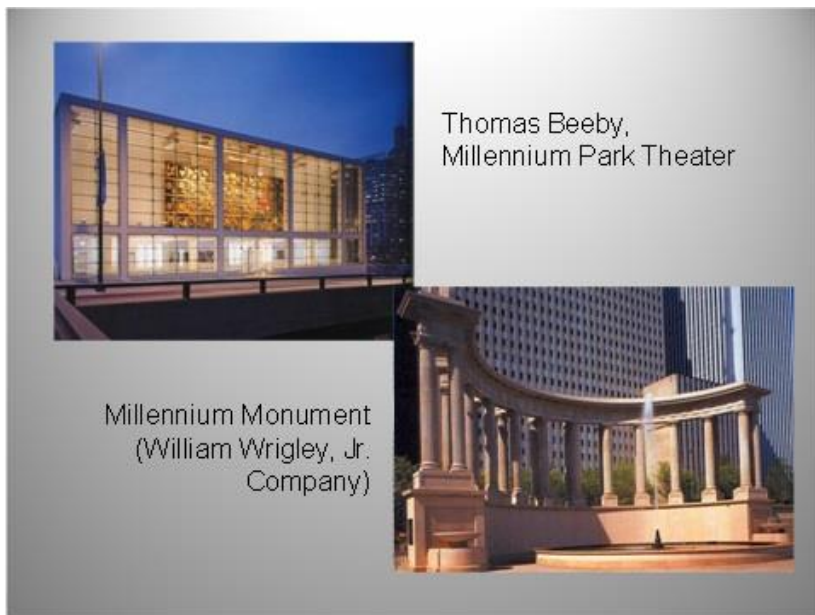
¹⁷ Gilfoyle entrevista con Frank O. Gehry, marzo 31, 2003.

¹⁸ Gilfoyle entrevista con Thomas Beeby, June 12, 2003.

¹⁹ Citación de Gilfoyle, *Millennium Park*, 259; see also 255, 259-260, 348-49.

²⁰ Gilfoyle entrevista con Christopher Perille, Julio 31, 2002. Perille es el director de comunicación para la William Wrigley, Jr., Company.

²¹ <http://www.millenniumpark.org>.



Imágenes 7 y 8: Harris Millennium Theater de Thomas Beeby. Foto de Scott McDonald. ©Hedrich Blessing. Y Millennium Monument (William Wrigley Jr. Company). Foto de Scott McDonald ©Hedrich Blessing.

Una unidad compuesta por la diferencia

Como estos testimonios sugieren, la mayoría de los artistas y otros participantes en la creación y el manejo del Millennium Park típicamente vinculan la noción de democracia con la de igualdad y de diversidad étnica, de género y de clase social. Antes de ofrecer una mirada más crítica a estos esfuerzos de profesar la democracia, debemos notar cómo el parque exhibe otro valor relacionado con esta forma de organización política – su resistencia a cualquier unidad impuesta a sus obras de arte. La Ciudad Blanca de Burnham tiene el rostro uniforme de la arquitectura clásica: edificios con “columnas y pedimentos” que evocan “las glorias de la Roma antigua”.²² En contraste, las esculturas, los edificios y otros objetos

²² Larson, *The Devil in the White City*, 106.

de arte en el Millennium Park difieren entre sí: cada uno fue encargado independientemente de los demás y diseñado por artistas altamente individualistas. De hecho, el historiador oficial del parque, Timothy Gilfoyle, comenta que éste no “encarna ningún tema singular [...] no publicita ningún mensaje consistente [...] [y] fue ‘planeado’ por una serie de comités, negociaciones informales con el alcalde, y los talentos organizacionales de John Bryan y Ed Uhler”. Incluso “la gama de artistas tampoco fue planeada, pues [su selección] fue parte de un proceso descentralizado progresivo”.²³

Aunque el Millennium Park resiste intrínsecamente el orden jerárquico y homogeneizado, tiene una forma interactiva de la unidad que aún le permite ser llamado Millennium Park. De esta manera, Jaume Plensa dice que su fuente-con-imágenes de video y *Cloud Gate* de Anish Kapoor “son completamente diferentes y, sin embargo, se complementan bien”.²⁴ Asimismo, Kathryn Gustafson afirma que su jardín es “otro ambiente cuando usted entra al parque”, un “espacio cerrado, techado, apretado, cada una con su propia identidad, un dramático contraste espacial en relación con la amplia extensión del césped inmediatamente adyacente”.²⁵ Sin embargo, los arbustos del jardín, sus oscuros y luminosos “platos” florales, y su canal de agua hecho de madera, o veta (*seam*), están “alineados con la infraestructura que soporta [la ciudad alrededor], tanto fiscal como físicamente”.²⁶ Más específicamente, el Plato Oscuro (*the Dark Plate*) representa la historia pre-urbana de Chicago y “evoca la inmersión de la humanidad en la naturaleza”: el Plato Luminoso (*the Light Plate*) representa “los planos de la llanura central de los Estados Unidos, la construcción de Chicago, la dominación de la naturaleza y el futuro”; y “el sendero de madera o la veta hace eco de los primeros andenes de madera construidos sobre el terreno

²³ Gilfoyle, *Millennium Park*, 341, 343.

²⁴ Gilfoyle entrevista con Jaume Plensa Oct. 10, 2003.

²⁵ Entrevista con Gustafson, en Gilfoyle, *Millennium Park*, 310.

²⁶ *Ibid.*, 310-11.

pantanosos de Chicago y al mismo tiempo calca el trazado de la orilla histórica del Lake Michigan y la antigua vía férrea de abajo”.²⁷

Gilfoyle apoya esta idea de interconexión cuando añade que “el Jardín Lurie [...] vincula el trabajo de los dos grandes arquitectos del milenio – Frank Gehry y Renzo Piano – en tanto, al mismo tiempo, hace eco de la geografía histórica del Grant Park: el ferrocarril y el lago”.²⁸ Renzo Piano, ganador del Premio Pritzker de arquitectura, diseñó dos de los Pabellones Exelon que descienden al garaje debajo del parque, y también es el arquitecto de la ampliación recientemente terminada del Art Institute of Chicago que se asoma al Jardín Lurie. A causa de estas interconexiones entre elementos por lo demás dispares, Gilfoyle indicó tempranamente a Craig Webb, un asociado de Gehry, que los oficiales estaban preocupados respecto a que el diseño del parque pudiera aparecer como si “todos los artistas se estuvieran gritando unos a otros”. Webb respondió que “aunque las partes pueden ser visualmente un poco dispares, todas van a estar tejidas juntas por la copa de los árboles, y [...] funcionará de esta manera”.²⁹

A pesar de la observación de Webb, los árboles parecen un elemento participativo más que el elemento que define al parque. Por eso, la difusa unidad del parque debe ser algo más que el efecto secundario de los árboles o las calles que forman sus fronteras. Gilfoyle sugiere lo que este “algo más” podría ser cuando dice que “a través del uso de escala y color, el pabellón, el puente, la fuente, el jardín, y la escultura se relacionan e involucran en un *diálogo arquitectónico* con los rascacielos y el lago que los rodean”.³⁰ Por ejemplo, los oficiales

²⁷ Gilfoyle, *Millennium Park*, 306-07.

²⁸ Gilfoyle, *Millennium Park*, 295. John Bryant reitera este punto sobre la conexión entre Lurie Garden, Frank Gehry y Renzo Piano (la entrevista de Gilfoyle con Frank O. Gehry, Marzo 31, 2003; cf. Gilfoyle *Millennium Park*, 244-45).

²⁹ Gilfoyle entrevista con Craig Webb, febrero 28, 2002.

³⁰ Gilfoyle, *Millennium Park*, 341; ver también 121. En otras palabras, estos objetos de arte proveen el parque con el tipo de “bordes” que Edward Casey

del Millennium Park “estaban atraídos particularmente por la propuesta original [de la escultura *Cloud Gate* de Anish Kapoor] debido a sus cualidades interactivas que reflejan la panorámica de la ciudad, las nubes, el lago y a los observadores individuales, muchas veces de una manera simultánea”.³¹ Pero se debe añadir que *Cloud Gate* también refleja las otras esculturas principales en el parque; de hecho, todas las esculturas interactúan entre sí tanto como el escenario urbano con su borde acuático (Imagen 6). Este diálogo arquitectónico sugiere, entonces, que el Millennium Park posee una solidaridad especial; no es ni un orden jerárquico ni una pluralidad de creaciones artísticas sin ninguna relación entre sí, no es ni el cosmos ni el caos, el parque es una unidad compuesta por la diferencia, un “caosmos” o “caos compuesto de series divergentes que a pesar de esto se comunican entre sí”³².

describe como “fronteras” porosas y contraste así “límites” excluyentes. Ver Edward S. Casey, “Borders and Boundaries: Edging into the Environment”, en *Merleau-Ponty and Environmental Philosophy: Dwelling on the Landscape of Thought*, eds. Suzanne L. Cataldi and William S. Hamrick (Albany, NY: State University of New York Press, 2007).

³¹ Gilfoyle, *Millennium Park*, 261

³² Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester y Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas (New York: Columbia University Press, 1990), xiii, 111, 174-76, 264, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (New York: Columbia University Press, 1994), 57, 123-24, 199, 219, y Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson y Graham Burchell (New York: Columbia University Press, 1994), 118, 204-08. Ver también capítulos 1 y 2 de mi libro, Fred Evans, *The Multivoiced Body: Society and Communication in the Age of Diversity* (New York: Columbia University Press, 2008), para un tratamiento detallado de la noción de “una unidad compuesta por la diferencia” tanto como de la filosofía de Deleuze y Guattari.

Las voces del parque

Podemos clarificar más el cuerpo divergente del Millennium Park introduciendo la noción de “voz”.³³ El parque no es solo esculturas y edificios, sino que también consiste en los discursos, ya sea de los artistas que hicieron las obras; de los políticos que las encargaron; de los filántropos de algunas corporaciones que en grande parte las pagaron y seleccionaron; y, por último, de los paseantes del parque que las disfrutaban. Igual que en el diálogo entre sus objetos de arte, el parque es también el intercambio entre estas voces discursivas. Además, los intercambios entre estas voces producen modificaciones en sus discursos e incluso crean nuevas voces. Por eso, el Millennium Park existe en el tiempo tanto como en el espacio: su ser es su devenir.

Este énfasis en las voces y la interacción entre ellas sugiere que podemos pensar en el parque y en la sociedad misma como un “cuerpo de múltiples voces”, es decir, un cuerpo dialógico. Las voces de este cuerpo apuntan en tres direcciones a la vez: a los sujetos que las enuncian; a los discursos que estas voces expresan; y a la interacción sin fin entre ellas. Además, esta interacción une a las voces y al mismo tiempo las separa. En otras palabras, se convierte en un cuerpo colectivo que en este caso es un parque. Más aun, cada una de estas voces es por lo menos parcialmente lo que es tanto por su diferencia con las otras voces como por su incorporación de algunos aspectos de ellas: cada voz, en resumen, es atravesada por (*shot through with*) las otras, es decir, es parte de la identidad y a la vez lo otro o la otredad (*the other or the alterity*) de las demás. Por lo tanto, Gilfoyle dice que “el Millennium Park es una hibridez cultural, una ilustración viva de la relación entrecruzada de arte, el patrocinio de corporaciones, política urbana, y globalización”.³⁴

³³ He explorado sistemáticamente esta noción junto con la idea relacionada del “oráculo” y “el cuerpo de múltiples voces” (ver más adelante) y sus implicaciones socio-políticas en mi libro, *The Multivoiced Body*. Ver especialmente capítulos 3, 6, y 7.

³⁴ Gilfoyle *Millennium Park*, 341.

La hibridez dialógica de las voces del parque es especialmente evidente en su arte. Por ejemplo, la voz de Burnham, es decir, el lenguaje del pasado arquitectónico de Chicago y la tradición de las bellas artes, se mantiene vivo en el parque por el peristilo de columnas Dóricas en la plaza de Wrigley. De hecho, uno de los diseñadores del peristilo dice que “tener la yuxtaposición y [este] tipo de diálogo entre [su clasicismo y el modernismo de la concha acústica de Gehry] habla del pluralismo de nuestro tiempo”.³⁵ De la misma manera, Kapoor afirma que “él quería que la [*Cloud Gate*] tuviera una atmósfera clásica y que al mismo tiempo fuera muy contemporánea”.³⁶ Esta clase de hibridez cultural también es alcanzada por las columnas proporcionadas que Gehry usa para fijar el sistema de sonido al enrejado sobre el césped al aire libre enfrente de la platinada concha acústica.³⁷ En resumen, el estilo de arte contemporáneo más dominante en el parque, es decir, las voces de John Bryan y la mayoría de los artistas del parque, se define por su diferencia con la arquitectura bellas artes del siglo diecinueve pero también por incorporar aspectos de ella con su propio lenguaje artístico.

Hay otros tipos de hibridación cultural que también son evidentes en el parque. Por ejemplo, una insinuación de Disneylandia lucha contra los verdaderos logros artísticos del parque. Así que Bryan menciona que algunos críticos pensaron en la Crown Fountain como una “diversión haciéndose pasar por arte”.³⁸ Incluso el alcalde Daley se preocupó por el hecho de que la fuente de Plensa vaya a “Disneyficar” el parque.³⁹ Además, el trabajo de Gehry ha sido

³⁵ Gilfoyle *Millennium Park*, 338.

³⁶ La paráfrasis por Gilfoyle del comentario de Kapoor, *Millennium Park*, 261. La “atmósfera clásica” presuntamente refiere a la simetría de la escultura.

³⁷ Gilfoyle entrevista con Frank O. Gehry, marzo 31, 2003. Para más información sobre la tensión entre las Bellas Artes y los estilos contemporáneos en la planificación del parque, ver Gilfoyle *Millennium Park*, 123, 334.

³⁸ Gilfoyle entrevista con John Bryan, agosto 10, 2004.

³⁹ Gilfoyle, *Millennium Park*, 290; ver también 291.

algunas veces llamado “arquitectura de entretenimiento”.⁴⁰ A pesar de estas acusaciones, Bryan afirma que los planificadores evitaron a propósito hacer que el parque se pareciera a Diseylandia, o a su vecino, el Navy Pier, o a cualquier otro “parque temático”.⁴¹ De hecho, Gilfoyle elogia lo que él siente es la profundidad de las piezas de arte del parque y las contrasta con “la plantificación de los parques temáticos que están organizados alrededor de decepción y subterfugio”.⁴²

La naturaleza y la cultura también se mezclan en el parque. Esto es evidente en el Jardín Lurie y en la fuente de video de Plensa. Así, Plensa ve al agua en su fuente como un reflejo del lago de Chicago en el sentido específico de “la memoria del agua como el fluido, como la humildad, como la razón del origen de todas las formas de vida – el agua”.⁴³ Esta hibridez naturaleza-cultura es más obvia en la mediación del parque entre la congestionada área urbana y la gran extensión del lago.⁴⁴ Sin embargo, el parque enfatiza el arte por sobre la naturaleza, y esto también es parte de la ruptura del parque – y de Bryan – con John Burnham y su Ciudad Blanca neoclásica.⁴⁵ Hay, entonces, un número de voces que se mezclan en los objetos de arte en el parque y que compiten entre sí por su audibilidad: las bellas artes con el arte contemporáneo, la diversión con la profundidad y la naturaleza con la cultura.

⁴⁰ Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles* (New York: Vintage, 1990), 81, 236-240. Este comentario de Davis está centrado en el trabajo que Gehry hizo para Disney; no resulta es claro que Davis tendría la misma visión sobre la concha acústica en Millennium Park.

⁴¹ Gilfoyle entrevista con John Bryan, agosto 10, 2004.

⁴² Gilfoyle, *Millennium Park*, 347. Las profundidades que Gilfoyle aloja están presentadas más adelante.

⁴³ Gilfoyle entrevista con Jaume Plensa, octubre, 2003.

⁴⁴ También Craig Webb nota la fuerza de la simetría entre la naturaleza, representada a través del lago y la congestionada área urbana que borden los lados del parque (Gilfoyle entrevista con Craig Webb, febrero 28, 2002).

⁴⁵ Gilfoyle, *Millennium Park*, 125.

Estética relacional y los objetos del arte en el parque

La caracterización del Millennium Park como un cuerpo de múltiples voces también se puede apreciar cuando consideramos la relación particular entre las obras de arte y los espectadores. En este sentido, Gilfoyle sostiene que “[el parque] rechaza la tendencia de la modernidad a enfatizar el derecho singular del artista a la auto-expresión”.⁴⁶ En vez de eso, “*Cloud Gate*, *Crown Fountain*, BP Bridge e incluso *Jardín Lurie* generan diálogos participativos y en proceso entre artistas y espectadores que tienen múltiples niveles”. Y prosigue, “desde el punto de vista de sus creadores, el arte que brinda a sus espectadores múltiples maneras de aprovechar y participar en el arte mismo es precisamente por ello ‘democrático’”.⁴⁷

El énfasis de Gilfoyle en esta interactividad es repetido por los comentarios de muchos de los artistas y planificadores del parque. Así que Plensa quiere que los espectadores “participen en su obra de arte” a través del reconocimiento de los distintos tipos de personas cuyos rostros se muestran en la pantalla de su fuente.⁴⁸ También piensa que una de sus cualidades interactivas consiste en los paseantes caminando por o “encima” del lecho del agua que no tiene más de un centímetro de profundidad y que se extiende entre las dos fuentes-videos.⁴⁹ Además, Gilfoyle parafrasea a Plensa como diciendo que “el arte público presenta [...] el desafío de cómo integrar al espectador en una relación interactiva con el arte o, en las

⁴⁶ Gilfoyle, *Millennium Park*, 341.

⁴⁷ Gilfoyle, *Millennium Park*, 345; ver también 341-49.

⁴⁸ Gilfoyle entrevista con Jaume Plensa, octubre 10, 2003. La fuente de Plensa es en realidad dos torres, cada una de 52 pies [feet], cara a cara sobre el largo del centímetro de profundidad de la piscina de reflejo. El agua cae en cascada sobre las torres y los retratos de video, siempre cambiantes, están compuestos por más de 1000 imágenes de personas de Chicago (Gilfoyle, *Millennium Park*, 277).

⁴⁹ Gilfoyle, *Millennium Park*, 291.

palabras exactas de Plensa, ‘llegar a ser uno con el arte’”.⁵⁰ El director de la galería de Plensa, Paul Gray, añade que él, como escultor, quiere que el arte público “tenga algún tipo de cualidad interactiva entre el observador, el artista, y la obra misma”.⁵¹

Los aspectos interactivos de la fuente de Plensa también son atribuidos a la escultura *Cloud Gate* de Kapoor. Por ejemplo, un oficial de arte de Chicago nota cómo la superficie pulida de la escultura de Kapoor “refleja todo lo que entra en contacto visual con ella”, y por eso es que “usted no puede no estar en la escultura”.⁵² Kapoor mismo dice que él quería una obra que “trajera el cielo y al mismo tiempo le permitiera entrar en ella como una pieza de arquitectura que tirara de tu propio reflejo en el fulcro, haciendo un tipo de experiencia participativa”.⁵³ Él agrega en otro lugar que “todas las obras son completadas por la persona que está mirándola”.⁵⁴ En tono semejante, el arquitecto del Teatro Harris en el Millennium Park enfatiza “el encuentro entre la audiencia y el escenario”,⁵⁵ y uno de los creadores del Jardín Lurie dice que sus árboles, arbustos, y otras plantas “tratan a los visitantes como actores en un teatro de su propia concepción”.⁵⁶ Incluso los arquitectos del peristilo del parque afirman la interactividad de su obra: ellos lo diseñaron para que la gente pudiera leer con más facilidad los nombres de los donantes que fueron inscritos en la fachada del peristilo.⁵⁷ La ironía de esta última

⁵⁰ Gilfoyle, *Millennium Park*, 285.

⁵¹ Gilfoyle entrevista con Paul Gray, octubre 4, 2001.

⁵² Gilfoyle entrevista, febrero 21, 2001, con Michael Lash, Director of Public Art al Chicago Department of Cultural Affairs; ver también Gilfoyle, *Millennium Park*, 263.

⁵³ Citado en Gilfoyle, *Millennium Park*, 264.

⁵⁴ Citado en Gilfoyle, *Millennium Park*, 341.

⁵⁵ Gilfoyle entrevista con Thomas Beeby, junio 12, 2003.

⁵⁶ Citación de Robert Israel, en Gilfoyle, *Millennium Park*, 308.

⁵⁷ Gilfoyle, *Millennium Park*, 337. La ironía de este comentario será más clara en la sección crítica de este artículo.

oración va a aclararse cuando confrontemos el lado más oscuro del Millennium Park en la segunda parte de esta discusión.

El énfasis en las cualidades interactivas de los objetos de arte en el parque sugiere que éstos últimos son mucho más que un contenido mudo para las voces de los artistas, los políticos, las corporaciones y los paseantes del parque. Podemos empezar a especificar la naturaleza de este contenido al comparar los objetos de arte con las voces de los sujetos que los comentan. La complejidad sintáctica del discurso lingüístico permite a las voces ser reflexivas. Más específicamente, esta complejidad sintáctica nos hace posible nombrar o, de otra manera, captar un objeto y, entonces, con base en esta captura, imaginar y articular este objeto a lo que se presentó anteriormente. Además, el discurso asociado con voces establece la identidad de los individuos que las enuncian y que compiten entre sí por el significado del parque como “símbolo icónico de Chicago a fines del milenio”.⁵⁸

Aunque los objetos de arte no son reflexivos en el mismo sentido que las voces, su interactividad los transforma en “cuasi-voces” o lo que Edward Casey llama “gestos expresivos”.⁵⁹ En tanto gestos expresivos, los objetos de arte están en una relación con las voces a la que Gilles Deleuze y Félix Guattari han denominado como “presuposición recíproca”. Específicamente, los objetos de arte y las voces son “isomorficos”, es decir, están relacionados entre sí, pero

⁵⁸ Gilfoyle, *Millennium Park*, 114. Debido a que estas voces sobreviven a las vidas de los individuos que actualmente las enuncian, es apropiado enfocarse en ellas y sus discursos en vez de sus datos biográficos en este análisis del parque y el arte público.

⁵⁹ Una comunicación personal de Edward S. Casey. Allí nota que el objeto de arte es una enunciación de la voz del artista, o en vez de eso, de la (las) voz (voces) que más allá el o ella está articulando en la creación del objeto de arte. Sin embargo, para nosotros, incluso el artista en su subsecuente modo de reflexión, el objeto del arte es el dinámico y a veces resistente o abrasivo contenido para nuestras voces – una “cuasi-voz” que es tanto activa como pasiva.

ninguno de ellos es completamente dominado por el otro.⁶⁰ De hecho, los objetos de arte pueden crear una ruptura y forzar una revisión en los discursos que simultáneamente los forman como su contenido.⁶¹

Los propósitos interactivos de los artistas de Millennium Park y la referencia a la noción de presuposición recíproca indican que los objetos de arte bajo consideración son ejemplos de lo que Nicolas Bourriaud y muchos otros teóricos del arte llaman “estética relacional”. Según Bourriaud, la estética relacional es “democrática”⁶² y, en vez de formar “realidades imaginarias y utópicas” introduce “maneras de vivir y modelos de acción en la realidad”.⁶³ Más específicamente, Bourriaud afirma que los objetos del arte relacional son tanto el producto como los productores de relaciones humanas. Es decir, los objetos de arte son el resultado de nuestras relaciones con ellos en la medida en que “hacen concreto el trabajo social”, y son los productores de estas relaciones en tanto que “organizan tipos de sociabilidad y regulan encuentros inter-humanos”.⁶⁴ Además, estos trabajos de arte interactivo introducen

⁶⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 145; ver también 108, 140-41, 146. Ver también el trabajo de Deleuze sobre la construcción de Michel Foucault de la relación entre “lo decible” y “lo visible”, en Gilles Deleuze, *Foucault*, trans. Seán Hand (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), pp. 61, 67-69. Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts* (Garden City, NY: Anchor Books, 1955), 10-14, y Edward S. Casey, *Representing Place: Landscape Painting and Maps* (Minneapolis: Minnesota University Press, 2002), xvi, también sugieren una relación entre el discurso y el objeto de arte que es similar a la idea de Deleuze y Guattari sobre la presuposición recíproca.

⁶¹ Ver Deleuze and Guattari, *Thousand Plateaus*, 307-08.

⁶² Nicolas Bourriaud, *Relational Aesthetics*, trans. Simon Pleasance and Fronza Woods, con Mathieu Copeland, (France: *les presses du réel*, 2002), 57 (sus *itálicos*). Ver también, 109.

⁶³ Bourriaud, *Relational Aesthetics*, 13.

⁶⁴ Bourriaud, *Relational Aesthetics*, 48.

un “desorden formal” en la “arena estética”. Este desorden provoca inherentemente un “diálogo” con los observadores de los objetos e implica una “discursividad por siempre inacabada”.⁶⁵

Por supuesto, muchos objetos no estéticos tienen esta propiedad de organizar alrededor de sí a las mismas personas que los forman. Pero estos objetos no estéticos cumplen esta función en virtud de sus propios fines ya sea ayudándonos a sobrevivir, a hacer nuestros trabajos, o de otra manera a llevar a cabo nuestras tareas diarias. En contraste, los objetos de arte nos organizan al romper con todas estas funciones e ir más allá de sus usos cotidianos y al agruparnos a su alrededor desde una base novedosa creada en el momento de la interacción entre nosotros y ellos. Aunque Jürgen Habermas favorece otras formas de racionalidad, también nota que los objetos estéticos tienen el poder de crear el criterio por el cual ellos son juzgados.⁶⁶ Este poder creativo explica por qué tales objetos son eficaces al romper con los discursos que los dirigen y dar luz a nuevos planteamientos. A partir de esta caracterización de los objetos de arte, podemos usar otra vez algunos de los términos de Casey y repetir que el cuerpo de múltiples voces de Millennium Park consiste en dos caras: el “espíritu”, es decir, en las voces que articulan los objetos de arte, y el “lugar”, esto es, en los objetos de arte o gestos expresivos y sus alrededores que sirven como el contenido dinámico de las voces.⁶⁷

⁶⁵ Ibid., 26. Aunque Bourriaud afirma que el trabajo que conforma al modelo de estética relacional “no tiene un ejemplo anterior en la historia de arte”, él siente que esta estética pueda aparecer “como el fondo obvio de toda praxis estética, y como un tema modernista por sobre cualquier otro tema modernista” (Ibid.).

⁶⁶ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. I, *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1984), 20. Ver también Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith (London: Routledge, 2002), 208.

⁶⁷ Ver Gilfoyle, *Millennium Park*, 83, 114, para su énfasis en el parque como un lugar y su referencia al artículo por Blair Kaimin, “A no place transformed into a grand place” [“un no lugar transformado en un gran lugar”], *Chicago*

Los oráculos del Millennium Park

Este retrato del parque como espíritu y lugar, como un cuerpo de múltiples voces, involucra un lado más oscuro del Millennium Park y hace evidente un serio problema en relación con los aspectos democráticos de su arte. La interacción creativa entre los participantes de este cuerpo es frecuentemente limitada por voces que son elevadas al nivel de “oráculos”. En el sentido que estoy usando este término, un oráculo se proclama el único y verdadero dios, la raza pura, el Capital, o cualquier otra doctrina dogmática que se presenta como una verdad universal e irrefutable. En el caso del Millennium Park, hay dos oráculos principales. Uno es la tendencia del arte a ser puro espectáculo. Por ejemplo, Frank Gehry quería ver su sala de conciertos y otras esculturas arquitectónicas como estructuras que lleven a la gente a preguntarse por el significado de la arquitectura. Pero concede que algunos de sus críticos ven su arquitectura como hipnotizante en sí misma para impresionar a los espectadores y enmudecerles o sacar de ellos un sorprendente “guau”.⁶⁸ De hecho, al alcalde Daley le preocupó que el parque fuera “Gehry-zado”.⁶⁹ Este efecto también puede caracterizar los otros trabajos de arte en el parque y minar su impacto interactivo o democrático.

El concepto del espectáculo ha sido visto mucho tiempo como un problema del arte. La crítica más mordaz del arte como espectáculo viene de Guy Debord. En su libro *La Sociedad del Espectáculo*,

Tribune (18 julio, 2004), n.p. (on-line edition). Edward S. Casey, en su *Getting Back Into Place* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2003), 15, 312-14, mantiene que no se puede reducir el lugar a otros términos y que cada lugar tiene un “espíritu”. En *The Multivoiced Body* (146-47), sostengo que “el espíritu” es las “voces”, y “el lugar” es “el contenido”. Estos dos elementos juntos constituyen cualquier obra de arte público incluyendo, por supuesto, el Millennium Park.

⁶⁸ Ver Gilfoyle, *Millennium Park*, 125.

⁶⁹ Gilfoyle entrevista con John Bryan, Jan. 31, 2001; ver también Gilfoyle *Millennium Park*, 123-24.

sostiene que “el espectáculo proclama el predominio de las apariencias y afirma que [...] toda la vida social es mera apariencia”. El deber de la crítica es, entonces, “revelar el espectáculo [...] como una visible negación de la vida que ha inventado una forma visible para sí misma”.⁷⁰ Más recientemente, un grupo de destacados historiadores y teóricos de arte, llamados “Retort”, han equiparado el espectáculo con un estado “constantemente auto-administrado” de “alienación-en-un reino de imágenes”, “imágenes-flujos constantes de diversiones, obediencia, fuerza empresarial, y uniformidad”.⁷¹ Para este grupo, de hecho, el espectáculo es solamente la parte imaginaria (*imagistic*) del fenómeno más grande de “un conjunto de regulaciones y exclusiones”, una “forma de la violencia” repetida contra “reales posibilidades humanas, reales representaciones (es decir, flexibles, usables, transformables), reales esfuerzos de ser colectividad”.⁷² En un tono similar, Terry Smith señala que el museo de arte Guggenheim en Bilbao, construido por Frank Gehry, y, por extensión, la concha acústica de Gehry en Millennium Park, son “arquitectura espectacular” que engloba, por sobre cualquier otro propósito, “la imagen que funciona al servicio principalmente de la industria cultural globalizante”.⁷³

⁷⁰ Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trans. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1995), 14 (Itálicas de Debord).

⁷¹ Iain Boal, T. J. Clark, Joseph Matthews, Michael Watts o the Retort group, *Afflicted Powers: Capital and Spectacle in a New Age of War*, nueva edición, (New York: Verso, 2006), 187, 203.

⁷² Ibid., 131. See also 180, 181, 182-83.

⁷³ Terry Smith, “Spectacle Architecture Before and After the Aftermath”, en Anthony Vidler, ed., *Architecture: Between Spectacle and Use* (Williamstown, Mass: Sterling and Francine Clark Art Institute, 2008), 5; ver también 11. En su “Contemporary Art and Contemporaneity”, *Critical Inquiry*, vol. 32, no. 4, Summer 2006, 681-707), Smith pregunta si el arte contemporáneo es “simplemente un nombre cursi de lo más refinado de aquellos objetos que sirven a la sociedad espectáculo a través de inducir en los espectadores el estado preferido de la distracción atenuada” (696). Ver también su *The Architecture of Aftermath* (Chicago: University of Chicago

El segundo tipo de oráculo es aún más amenazante que el primero en relación a la afirmación de que Millennium Park es una entidad democrática. Apunta hacia una tendencia autocrática en relación con el arte público contemporáneo. Desde los recortes de ayuda federal a los estados y las ciudades implementados por el Presidente Reagan y el énfasis predominante en la reducción de impuestos, muchas ciudades en los Estados Unidos han sido obligadas a formar asociaciones con las grandes corporaciones para financiar el arte público. Esta forma de privatización contrasta con la práctica continua en Europa de los gobiernos de usar solo sus propios fondos para financiar el arte público.

En el caso de Millennium Park, la cooperación público-privada también ha sido un reflejo de la tendencia del alcalde Daley y otros políticos a cambiar desde “el patrocinio municipal y el apoyo sindical” a un modelo comercial, recortando los gastos y los puestos de trabajo.⁷⁴ Este cambio también es indicativo de la transición de Chicago de ser una ciudad industrial a constituirse en una ciudad de servicios, es decir, en un buen ejemplo de los efectos de la globalización en los Estados Unidos y otros países.⁷⁵ La globalización también incluye la tendencia de Chicago y otras ciudades a emprender proyectos de arte público para transformarse a sí mismas en “destinos globales del turismo” y atraer capital financiero e inversiones económicas.⁷⁶ A causa de estas tres razones, la privatización volvió a ser una medida aceptable para reducir el gasto municipal en la construcción de Millennium Park mientras este último continúa sacando beneficios para la región.

Press, 2006), especialmente sus comentarios en “iconotypes” (179-80) y su contraste de esta dimensión de la arquitectura con la “contemporaneidad” y los aspectos democráticos de ella (15, 182, 179-194-95, 197, 203).

⁷⁴ Gilfoyle, *Millennium Park*, 93.

⁷⁵ Gilfoyle, *Millennium Park*, 147.

⁷⁶ Gilfoyle, *Millennium Park*, 93-96, 147, 170. Para una mayor elaboración sobre estos asuntos económicos, ver también 102-03, 349-50.

Debido a esta tendencia financiera, el alcalde Daley le dio a John Bryan la misión de buscar a algunos jefes de corporaciones que tuvieran conciencia cívica para contribuir con más de cinco millones de dólares a cambio de poner el apellido de la familia o el nombre de algún miembro de ella al sitio de una particular pieza de arte (“*naming opportunities*”) – tales como *Jay Pritzker Pavillion*, *Crown Fountain*, *Lurie Garden*, *Wrigley Square*, *Harris Theater*, y *AT&T Cloud Gate Plaza*. Más específicamente, los promotores dijeron a estos “Medici modernos” lo siguiente: “Ustedes van a ser los responsables de crear el más bello espacio, ornamento o edificio que va a definir Chicago por el próximo siglo. Tendrá su nombre y será un regalo a la gente de Chicago de aquéllos quienes fueron exitosos y prominentes en el tiempo del milenio.”⁷⁷ Este acuerdo también dejó la tarea de seleccionar el arte en las manos de Bryan y sus donantes, con mínimos comentarios de las instituciones culturales o de otros cuerpos cívicos.⁷⁸

Debido a esta privatización, el historiador de la arquitectura, Paul Jaskot, sostiene que el Millennium Park ha utilizado la cultura para

⁷⁷ Gilfoyle, *Millennium Park*, 104. El porcentaje más grande de los donantes, un 36%, viene de los servicios financieros, seguro de valores y bienes raíces; para una diferenciación completa de los donantes, ver 147-158.

⁷⁸ *Ibid.*, 126-27. Respecto del arte en el parque, solo el Lurie Garden involucra una competición formal, aunque esta fue la decisión de la familia donante y por eso es todavía un reflejo del poder privado en vez del público (295). Ver también 350-51 para otros comentarios, más favorables, sobre el examen público de este proceso de seleccionar arte – pero ninguna de estos comentarios rechaza el punto referente a que la mayor parte de la selección está en manos de los donantes. Además, algunos críticos sostienen que esta privatización significa que la dirección futura del parque va a estar de manera desproporcionada en las manos de las corporaciones y sus presidentes (*CEOs*) (348). Aunque Gilfoyle responde que el “espacio queda bajo la supervisión de la ciudad o del distrito del parque”, Bryan y sus donantes están construyendo una donación para mantener el Lurie Garden, *Cloud Gate* y la *Crown Fountain* (*Ibid.*). Esto puede dar un gran control sobre las futuras modificaciones de estos sitios.

naturalizar la simultaneidad y la compatibilidad de los valores sociales y los intereses capitalistas”.⁷⁹ Esta naturalización hace aparecer normal que se dé a la esfera privada una gran parte del control sobre la forma y el uso de los espacios públicos. Por eso, ha disminuido la capacidad de la gente para ver la necesidad de luchar contra los intereses privados. Por lo tanto, al hablar “del parque y particularmente de la concha acústica de Gehry como algo ‘profundamente democrático’, en combinación con el entretenimiento, formas de diversión y el beneficio social de juntarse como pueblo, particularmente luego de los ataques contra el World Trade Center”, se pasa por alto la complicidad del proyecto en amenazar las raíces económicas de la democracia.⁸⁰ Podemos agregar al recuento de Jaskot que esta miopía inducida por la cultura es aumentada por nuestra tendencia de ver al arte o el “contenido” separado de las voces y de los oráculos que ayudan a formar su más amplio significado y dirección.

A la luz de estas consideraciones, podemos ver ahora el amplio sentido en que el Millennium Park es un cuerpo de múltiples voces.

⁷⁹ Paul B. Jaskot, “Marxism and the Built Environment in the Twenty-First Century: Millennium Park in Chicago and the Question of Private and Public Space”, en *As Radical as Reality Itself: Essays on Marxism and Art for the 21st Century*, eds., Matthew Beaumont, Andrew Hemingway, Esther Leslie, John Roberts (Oxford: Peter Lang, 2007), 130 (mis itálicas).

⁸⁰ Jaskot, “Marxism”, 123-24. Gilfoyle también nota que esta privatización ha guiado a algunos críticos a interrogar las credenciales del parque (*Millennium Park*, 345). Algunos de los puntos específicos de esta privatización, y las preguntas levantadas sobre ella, son la fuerza policía del parque, su clausura en horas de la noche (11p.m. a 6p.m.), la improbabilidad del parque de ser “un espacio para los mítines político s”, la clausura del parque para su celebración inaugural y que “el pasar lista de millonarios del parque advierte no solo el exceso de riqueza de una sociedad organizada alrededor del mercado privado, pero además la usurpación privada del espacio público”. A pesar de que las respuestas de Gilfoyle a estas críticas (341-356), ninguna de ellas se ha dirigido al argumento específico de Jaskot en relación con la “naturalización” de la privatización.

El parque se constituye tanto en la interacción creativa entre sus numerosas voces, así como, con la amenaza constante de la dominación de esta interacción por las voces que han llegado a ser oráculos. En otras palabras, el parque es un cuerpo social que lucha continuamente contra sus peores tendencias en nombre de las mejores.⁸¹ Desde este punto de vista, el Millennium Park o cualquier otra obra de arte patrocinada por el gobierno es un acto de ciudadanía siempre y cuando sus objetos estéticos y sus voces aliadas indiquen un sentido de la democracia suficientemente profundo para actuar en contra de la tendencia de algunas otras voces en el parque a convertirse en oráculos, especialmente el arte espectacular y el Capital. Dicho de un modo más amplio, tal arte actuaría como una “contra-memoria”, recordándonos que nosotros y nuestra sociedad somos cuerpos de múltiples voces – que, cuando no estamos limitados por oráculos, somos partícipes de una interacción creativa entre las numerosas voces que constituyen nuestra existencia híbrida. Entonces, para completar esta explicación del arte y de la ciudadanía, tenemos que hacer más explícito lo que el Millennium Park y la estética relacional de sus objetos de arte nos enseñan sobre la democracia y la ciudadanía.

Resistiendo oráculos: Cloud Gate de Anish Kapoor

Podemos empezar esta tarea de evaluar al parque como un acto de ciudadanía concentrándonos en una de sus esculturas, *Cloud Gate* de Anish Kapoor (Imagen 6). El trabajo de Kapoor comienza con un “vacío”. Así, la superficie de *Cloud Gate*, pulida, aparentemente sin juntas, es un vacío que da origen a las figuras que la estructura

⁸¹ En el capítulo 8 (“El Inconsciente Social”) de *The Multivoiced Body*, sostengo que los oráculos son tendencias aberrantes. Por razones que especifico, ellos intenten apagar la interacción abierta y creativa entre las voces de la sociedad. En el nombre de esa interacción, y a partir del *amor fati* Nietzscheano o el abrazo intrínseco de lo que más fundamental somos, es decir, la interacción entre las voces que constituyen a cada uno de nosotros y a la sociedad, tratamos de recuperar los lazos perdidos a causa de los oráculos.

transitoriamente.⁸² Más específicamente, la escultura tiene la forma de un frijol. Cuando se camina bajo la superficie inferior o “amófilos” del frijol, lo primero que se encuentra es el reflejo de todas las personas alrededor de la escultura en lugar del suyo propio. Cuando finalmente el espectador se logra ubicar, los contornos del frijol hacen que su reflejo coincida en parte o se fusione con el reflejo de los otros (Imagen 9). El espectador se percibe a sí mismo como una criatura híbrida, a la vez idéntica y diferente de los otros. A pesar de la peculiaridad de este tipo de encuentro, los observadores parecen disfrutar moviéndose, confundiendo sus imágenes y ubicándose nuevamente. Ellos continuamente echan un vistazo a las personas a su alrededor, como si se dieran cuenta y disfrutaran de un nuevo sentido de lo que significa estar juntos.

⁸² Cf. las citas de Kapoor en Homi K. Bhabha, “Anish Kapoor: Making Emptiness”, en *Anish Kapoor*, ed. Homi K. Bhabha, Anish Kapoor, y Pier Luigi Tazzi (Berkeley: University of California Press, 1998), 14, 18, 25, 30, 35-36. Ver también los comentarios de Bhabha, particularmente “el vacío como forma, como presencia física, pueda permanecer ‘lo mismo’ pero, como un signo de la nada, algo ‘otro’ que anima la material del verdadero hacer, es siempre diferente” (27; ver también 24, 31, 35).



Imagen 9: foto del autor.

A la luz de esta experiencia, Kapoor comenta que su escultura es “un plano de imagen (*picture plane*) que fuerza al espectador hacia un interior más profundo”.⁸³ Parte de lo que él quiere decir a través de este interior es que “todos nosotros estamos en un exilio, en un estado positivo de ambigüedad cultural”.⁸⁴ Reforzando esta sugerencia, Pier Tazzi, uno de los más prominentes comentaristas de Kapoor, afirma que “a través de las esculturas de Kapoor, nosotros nos vemos como larvas sin certidumbre, sin lugar, y sin edad” y que

⁸³ Anish Kapoor, “Anish Kapoor in Conversation with Nicholas Baume”, en Baume, *Anish Kapoor*, 50. En su “History, Memory, y Anish Kapoor”, en Baume, *Anish Kapoor*, lo que Parther Mitter dice del otro trabajo de Kapoor es verdad también respecto de *Cloud Gate*: “El vacío da la impresión de una fuerza irresistible trayendo el espectador a su vórtice”(114).

⁸⁴ Gilfoyle entrevista con Kapoor, *Millennium Park*, 265.

“esto oscurece nuestra insostenible identidad”.⁸⁵ Mary Jane Jacob ayuda a clarificar el significado de esta identidad insostenible al recurrir a los orígenes hindúes de Kapoor y la inspiración que toma del pensamiento Budista e Hindú. Ella sostiene que las esculturas de Kapoor reflejan la “red” de la diosa Hindú, Indra. Los nudos de esta red infinita son joyas multifacéticas, cada uno reflejado en todos los otros. En otras palabras, ellos simbolizan lo que Kapoor mismo refiere como “inter-conectividad infinita” o “fuerzas cósmicas complementarias que crean y sostienen al universo a través de su interacción esencial e íntima”.⁸⁶

Jacob vincula esta idea de interconectividad específicamente a *Cloud Gate* cuando afirma que su superficie pulida “no es tanto un espejo que refleja el yo o la ciudad sino un espejo en el cual podemos vernos a nosotros mismos unidos a los demás”.⁸⁷ Esta unión, además, es compuesta por la diferencia, tal como las imágenes reflejadas en *Cloud Gate* ya lo han mostrado. Pero Nicholas Baume nos recuerda esto una vez más cuando dice que el trabajo de Kapoor, al igual que el dios Hindú, Visnú, representa “simultáneamente la unidad y la multiplicidad”.⁸⁸

Como estos comentarios indican, *Cloud Gate* contradice la noción usual de identidad. En vez de uniformidad o mismidad, cada una de las figuras reflejadas en la escultura es simultáneamente parte de la identidad y el otro de las demás. Solo en el límite de lo absoluto e inalcanzable, pueden las figuras llegar a estar totalmente fusionadas o completamente separadas. Además, *Cloud Gate* perpetuamente produce nuevas imágenes. Por eso, Gilfoyle dice con entusiasmo que “mientras uno se mueve alrededor de la escultura, los reflejos hipnóticos, incluso la forma, cambian; nunca es una sola cosa en un único lugar. El objeto estacionario esta siempre en transición,

⁸⁵ Tazzi, “Journey”, 111.

⁸⁶ Mary Jane Jacob, “Being with *Cloud Gate*”, en Baume *Anish Kapoor*, 131.

⁸⁷ *Ibíd.*, 132. Ella añade que también vemos “la transigencia y fugacidad de nuestra vida y la de los otros” en la superficie reflectante de la escultura.

⁸⁸ Baume, “Floating in the Most Peculiar Way”, en Baume, *Anish Kapoor*, 22.

continuamente en un estado de ‘flujo’”.⁸⁹ En palabras de su creador, *Cloud Gate* es “un espacio de devenir”.⁹⁰

Estas descripciones de *Cloud Gate* ayudan a desinflar la crítica a que la escultura de Kapoor es un caso de espectáculo hipnotizante. En términos más positivos, ellas reafirman que su arte es interactivo, es decir, una instancia de estética relacional.⁹¹ La escultura no nos mantiene tanto en un estado de recogimiento sino más bien nos invita a interactuar creativamente con ella y con los otros espectadores. Pero si estas consideraciones salvan a Kapoor de la acusación de crear un arte espectacular, otros comentaristas, como mencionamos anteriormente, las miran apuntando a una crítica diferente – que la interacción entre los espectadores y la superficie de *Cloud Gate* es equivalente a estar de pie en frente de un espejo en un “parque de diversiones” (*fun house*), que la escultura es solo para entretenerse y sería más apropiado que estuviera en Disneylandia.⁹²

En respuesta a esta segunda línea de crítica, Jacob afirma que *Cloud Gate* “no es un truco de espejos de una casa de diversiones”. Por el contrario, sostiene que la escultura ilustra “el poder de la experiencia fenomenológica sobre el intelecto”, nos permite “recoger (*glean*) a la vez nuestra materialidad e inmaterialidad” y nos ofrece “vislumbrar a nuestra propia naturaleza como un estado de devenir en constante cambio”.⁹³ En una entrevista con Kapoor, Baume exclama que *Cloud Gate* “parece casi mágica” porque “es tan completamente diferente de todo lo que lo rodea, y a su vez refleja y transforma ese todo”. En respuesta, Kapoor admite que “es un corto viaje desde Disneylandia hacia algo verdaderamente misterioso”. Pero él siente que su

⁸⁹ Gilfoyle, *Millennium Park*, 272-73.

⁹⁰ Kapoor, citado en Bhabha, “Anish Kapoor”, 36. Ver también Baume, “Floating in the Most Peculiar Way”, en Baume, *Anish Kapoor*, 16.

⁹¹ Ver arriba y Gilfoyle, *Millennium Park*, 261.

⁹² Ver arriba y Gilfoyle, *Millennium Park*, 345-46, para un resumen de las críticas relacionadas al entretenimiento.

⁹³ Jacob, “Being with *Cloud Gate*”, en Baume *Anish Kapoor*, 126.

escultura evita Disneylandia en tanto que no retiene “un carácter físico o relacionado a los objetos” (*a nonphysical, non-object-related character*) y por eso es “un asunto de significado (*a matter of meaning*)”.⁹⁴ Lo que estos comentaristas dicen de *Cloud Gate*, Gilfoyle lo atribuye al parque en su totalidad:

El Millennium Park anima a los visitantes a interactuar con alguna forma de arte. Como pregunta Kapoor, ¿Cuántos de los visitantes a Disneylandia o a un parque temático contemplan su “nada”? ¿Hay algunas de ellos que meditan sobre la dualidad de la vida planteado por Plensa? ¿Quién examina el caos de la música y la urbanidad planteado por el pabellón de música de Gehry?⁹⁵

Así Kapoor, Gilfoyle, y otros comentaristas entienden que el carácter extraordinario del arte de Kapoor puede contrarrestar cualquier efecto que nos recuerde a un típico parque de distracciones. En otras palabras, de la misma forma que el “espejo” necesita espectadores, y por lo tanto es relacional, de la misma manera en que los espectadores requieren el “aura” del espejo para ver su propia interacción y las imágenes reflejadas como especiales. *Cloud Gate* de Kapoor, entonces, tiene aspectos de espectáculo, pero están al servicio de los aspectos relacionales de la obra, es decir, su capacidad para seducir a los observadores para interactuar activamente con la superficie de *Cloud Gate* y entre sí y, a la vez, sugerir nuevas ideas sobre la comunidad.

El punto de vista que estoy sugiriendo es cercano a la idea de Theodor Adorno de que el arte público que merece este nombre sugiere que

⁹⁴ Kapoor, “Anish Kapoor in Conversation with Nicholas Baume”, en Baume, *Anish Kapoor*, 39.

⁹⁵ Gilfoyle, *Millennium Park*, 347.

“las [cosas] deberían ser de otra manera diferente”⁹⁶ y también se aproxima a la opinión de Jochen Schulte-Sasse de que la vanguardia estética “reintegra el arte a la praxis social” tanto como rompe con “la unidad orgánica de la institución burguesa del arte”.⁹⁷ *Cloud Gate* se acerca a ese “deberían ser de otra manera” de Adorno y al criterio del arte de vanguardia de Schulte-Sasse en tanto que esta escultura insinúa un sentido de comunidad que se halla justo debajo o dentro de nuestra existencia individualizada, un sentido que no nos atomiza ni anula nuestra heterogeneidad. De hecho, *Cloud Gate* y las otras obras de arte en el Millennium Park nos recuerdan lo que los oráculos en la sociedad nos han hecho olvidar o incluso temer: que somos miembros de un cuerpo de múltiples voces que crea continuamente nuevos discursos y prácticas a través de la interacción entre sus voces.

⁹⁶ Theodor Adorno, “Commitment”, en *Aesthetics and Politics*, trans. ed. Ronald Taylor (Verso, 1977), 194. Pero que “las cosas deben ser de otra manera,” tiene que ser “mediada a través de nada más que la forma de la obra misma, cuya cristalización deviene una analogía a esa otra condición que debe ser” (Ibíd.). Esta “cristalización” en el caso de *Cloud Gate*, argumento acá, consiste en la superposición de imágenes contra el fondo de la superficie espectacular de la escultura.

⁹⁷ Jochen Schulte-Sasse, “Foreword”, Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, trans. Michael Shaw (Minneapolis, MN: Minnesota University Press, 2002), xxxviii. Schulte-Sasse mantiene que la estética de la vanguardia permite “un concepto de la experiencia que procede de la discrepancia entre la experiencia concreta y los esquemas de interpretación socialmente prefabricados” (xlili; xxxviii). Para hacer esta discrepancia, los artistas de vanguardia crean “segmentos de arte, no cerrados e individuales, que se abren a respuestas suplementarias” y desafían a quienes los reciben a hacerlos “una parte integrada de su realidad” (xxxviii). En otras palabras, su trabajo no resulta, como “el arte clásico-romántico de la sociedad moderna y otro arte “distante y autónomo”, que sirven paradójicamente para “protestar y también proteger el status quo” (xxxv).

Millennium Park: ¿Un acto de la ciudadanía?

El reflejo de los cuerpos en la superficie brillante de *Cloud Gate* es casi tan diáfano (*rarified*) como las voces. Por eso podemos concebirlo como sugiriendo una indicación de una forma profunda de la democracia, una que afirma la solidaridad, heterogeneidad y fecundidad sugeridas simultáneamente en la interacción de las imágenes producidas por los cuerpos de los espectadores. Pasando de las figuras en la superficie de *Cloud Gate* a las voces de los oficiales electos, los donantes corporativos, los espectadores, los artistas, y las otras voces y cuasi-vozes que constituyen el Millennium Park, podemos capturar esta idea de la democracia a través de un principio de justicia, “la interacción abierta y creativa entre voces de igual audibilidad”. Este principio nos insta a no desechar o simplemente registrar las palabras de las otras voces; al contrario, debemos escucharlas en la manera interactiva que pone en riesgo nuestros propios discursos, los cuales puedan someterse a posibles cambios como consecuencia de las otras voces. Un encuentro dialógico de esta clase afirma las otras voces entrelazadas con las nuestras, y asegura que ninguna de las tres dimensiones de la democracia debe ser sacrificada en el altar de las otras dos: la solidaridad no debe volverse unívoca y eliminar la diferencia y la novedad; la heterogeneidad no debe convertirse en una pluralidad de voces que cese o minimice la interacción creativa que une entre sí a las diferentes voces; y la fecundidad no debe transformarse en un futurismo que silencie o deseche cualquier voz que no siga la orden de crear a costa de todo de lo demás. En otras palabras, esta perspectiva de la democracia combina el énfasis de la modernidad sobre la unidad con la propensión de la posmodernidad por la diferencia y la novedad. Además, esta combinación no rechaza las ideas tradicionales de salvaguardar los derechos individuales ni las elecciones representativas. Al contrario, provee una base de ellas más profunda a estas ideas en vez de servir como un simple recurso pragmático. Al mismo tiempo va más allá al reclamar políticas sociales, económicas y otras diferentes cuyo propósito sea promover

una interacción creativa entre las voces y consecuentemente la metamorfosis del cuerpo social.⁹⁸

De este modo el Millennium Park da un criterio de la democracia que podemos usar para juzgar al mismo parque y a otras obras de arte público como actos de ciudadanía en sociedades democráticas. El parque en sí constituye un acto de este tipo en la medida que encarna las tres dimensiones o virtudes políticas de la democracia y por eso resiste los límites que los oráculos del espectáculo y del Capital imponen a la interacción de sus voces. Más específicamente, los objetos de arte en el parque se resisten a un tipo de arte espectacular en la medida que impulsan a sus observadores a interactuar con ellos y entre sí, y a tener algún sentido de un significado social y democrático más profundo, es decir, en la medida que los objetos rompen nuestras nociones más restringidas de la unión. En vez de deslumbrarnos y cegarnos, los objetos de arte llegan a ser una nueva voz; en vez de ser solamente arte contemporáneo abrigando fragmentos de las bellas artes y otros idiomas artísticos, ellos se convierten en parte de su arte vanguardia, de ese arte que establece

⁹⁸ En *The Multivoiced Body*, proveo una descripción detallada y comento cómo el trió de la triada de la solidaridad (o la unidad), la heterogeneidad (o la diferencia), y la fecundidad (la continua producción de voces nuevas a través de la competición por la audibilidad entre las otras) constituye y es la base del principio de justicia ya mencionado arriba, así como de la noción más profunda de la democracia. Muestro también cómo mi punto de la vista implica “la Democracia Económica” (Economic Democracy), incluyendo la democratización del lugar de trabajo, los derechos de grupos culturales tanto como de individuos, y, añadiría ahora, las áreas de vivienda como espacios públicos en vez de solamente privados. Para un tratamiento sistemático de la noción de democracia económico, ver David Schweickart, *Against Capitalism* (Boulder, CO: Westview Press, 1996), esp. 67-77, tanto como Tony Smith, *Globalization: A Systematic Marxian Account* (Boston, MA: Brill, 2006) y su idea relacionada del “socialismo democrático” (democratic socialism).

una interacción entre sus observadores y sugiere un sentido novedoso de comunidad democrática.⁹⁹

En el frente económico, estos objetos de arte aumentan la audibilidad de la voz democrática del parque y resisten la autocracia en la medida que pueden desafiar fuertemente el oráculo del Capital y su naturalización al ofrecer a los donantes la “oportunidad de poner sus nombres”. Más ampliamente, la voz democrática del parque debe resistir el uso de la privatización como un medio para financiar el arte público. De hecho, esta protesta incluye la privatización del espacio público que ocurre a través de los centros comerciales (*malls*), comunidades cerradas (*gated communities*), áreas públicas invertidas y controladas por empresas (*business investment centers*) y otras prácticas que limitan la democracia en nombre de la confortabilidad del consumidor y las ganancias comerciales.¹⁰⁰

⁹⁹ Ver los comentarios mencionados anteriormente sobre la vanguardia. La relación interactiva de los objetos de arte con sus espectadores refiere a la democracia radical en un sentido que va más allá que el simple ofrecimiento de una crítica de las formas de la unidad totalizada y homogeneizada: la relación provee un contenido positivo, una visión alternativa de la sociedad, no-totalizante, en el nombre de la cual esta crítica pueda ser emprendida. Ver también Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics*, trans. Gabriel Rockhill (London: Continuum, 2004). Él afirma que hay confusión entre “dos ideas de la vanguardia, que de hecho son dos ideas diferentes de la subjetividad política: la archí-política idea de un partido, es decir la idea de la forma de la inteligencia política que resume las condiciones esenciales para el cambio [por ejemplo, un partido de vanguardia], y la idea meta-política de la subjetividad política global, la idea de la potencialidad inherente a los modos sensibles y innovadores de la experiencia que anticipan una comunidad por venir (to come)” (300; ver también 29) – en otras palabras, “la misma idea de una vanguardia política es dividida entre la concepción estratégica y la concepción estética de la vanguardia” (30). En este ensayo, refiero a la vanguardia solamente en el sentido de la concepción estética.

¹⁰⁰ Ver Kohn, *Brave New Neighborhoods*, y Miller, *Designs on the Public*.

He propuesto que los objetos de arte en Millennium Park sugieren una idea radical de democracia, una que afirma simultáneamente la solidaridad, la heterogeneidad y la fecundidad. También he indicado que esta idea de democracia es un criterio que puede ayudarnos a juzgar al parque y a otras obras de arte público como actos de ciudadanía. Cuando dirigimos este criterio a su origen, al Millennium Park, un cuerpo de múltiples voces que lucha contra sus propios oráculos, los resultados pueden ser todavía debatibles. Algunos mantendrán que el parque y sus objetos de arte proveen un atractivo escenario para los oráculos del espectáculo y del Capital, imágenes que nos distraen e impiden reconocer la privatización de la esfera pública. Como este primer grupo, otros notarán con alarma la dominación de estos dos oráculos en la sociedad de hoy en día y los límites inherentes en el arte patrocinado por un gobierno. Ellos también pondrán la mayor parte de sus esperanzas en el arte que tenga menos compromisos: el arte disidente, cuyo origen no está ni en el Capital ni en el gobierno.¹⁰¹ Pero, por encima de todo, estos últimos afirmarán que en tanto los objetos de arte sugieren un sentido alternativo de democracia y funcionan en contra los oráculos en Millennium Park, la creación de estas obras de arte, si no el parque como una totalidad, constituye un acto de ciudadanía. De hecho, dentro de los límites ya impuestos por el capitalismo y el gusto por el espectáculo o por Disneylandia en el arte patrocinado por el gobierno, tal vez no podamos razonablemente pedir de esta categoría del arte, en esta época, que haga algo más que ofrecer un nivel de resistencia a los oráculos que hemos descrito aquí. Por lo cual, el arte en el parque podría calificarse como un acto de ciudadanía. Más allá de estos dos puntos de vista, debemos admitir que ésta es una época en la cual las imágenes y el arte público guían cada vez más nuestras vidas y la política. Por lo tanto, sin importar cuan opaco sea el mensaje democrático de las esculturas, y sin

¹⁰¹ El “*homeless projection*” de Krzysztof Wodiczko en el Union Square de Manhattan es un ejemplo de este tipo de arte. Para una discusión de ello, ver mi “*Citizenship, Art and the Voices of the City*”.

importar cuánto que los oráculos del espectáculo y el Capital disminuyan la audibilidad de este mensaje, debemos buscar nuevas formas de aumentar su resonancia.

LA GOBERNANZA CORPORATIVA DE LA EDUCACIÓN EN ECUADOR Y EL FILANTRO-CAPITALISMO

Isabel Gil Gesto

Universidad de Cuenca

Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Políticas y Sociales

INTRODUCCIÓN

En el marco de la globalización neoliberal, o mejor, en el marco de procesos neoliberalizadores del siglo veintiuno, a partir del paradigma de la gobernanza (neoliberal), emergen actores privados que participan y colaboran con los gobiernos de los Estados-nación en la toma de decisiones de las políticas educativas. En este contexto, perseguimos analizar cuáles son las intencionalidades políticas de la participación organizada de determinados actores privados, especialmente los grandes grupos empresariales de Ecuador y de sus fundaciones empresariales (familiares), en el ámbito de la educación pública.

La investigación se centra en el año 2015,¹ durante el período final del gobierno de la Revolución Ciudadana en Ecuador (2007-2017), proyecto político encabezado por el expresidente Rafael Correa en el marco de los gobiernos postneoliberales del siglo veintiuno en América del Sur. Pese a que el proyecto político de la Revolución

¹ Esta investigación se recoge en una tesis doctoral, “La política educativa del gobierno de la revolución ciudadana (2007-2017) y la gobernanza corporativa de la educación de corte filantrópico” (Gil Gesto, 2018), publicada por la Universidad de A Coruña en su repositorio digital, y que fue financiada por la Secretaría Técnica de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación del Ecuador (SENESCYT) a través del programa de becas para estudios de postgrado Convocatoria Abierta, II Fase. Este trabajo se basa en resultados y conclusiones obtenidos en la mencionada tesis doctoral.

Ciudadana propuso la recuperación del rol del Estado en el ámbito público, sin embargo, en el contexto de los procesos de gobernanza global, emergen nuevos actores, así como nuevas dinámicas y nuevas formas de privatización de la educación. Se trata de actores y dinámicas interconectadas, enredadas local y globalmente para apuntalar, fortalecer y naturalizar el proceso privatizador en el país.

Las formas de penetración de lógica de mercado en el sistema educativo ecuatoriano la hemos definido como “percolación” (López Rey, 2006), en tanto en cuanto penetran introducen valores del mercado en la institucionalidad pública. La matriz de mercado percola la política educativa de Ecuador a través de la denominada privatización endógena, y, además, se producen avances de los procesos privatizadores exógenos de la educación pese a ciertos intentos de “contención limitada” llevados a cabo por el gobierno de la Revolución Ciudadana.

De tal forma que, aunando la distinción entre privatización endógena y exógena que realizan Ball y Youdell (2007), nos inclinamos por la referencia a la gobernanza corporativa (CLADE, 2016) de la educación en el país, puesto que nos sitúa en el marco de proyectos de “gobernanza” como diferentes procesos de neoliberalización a nivel global. Diferentes actores, desde los *think tanks*, grupos editoriales, asociaciones religiosas católicas y evangélicas y, sobre todo, las grandes corporaciones empresariales locales, a través de una dimensión filantrópica, co-participan en la gestión educativa junto con el gobierno y otros organismos multilaterales así como la banca del desarrollo nacional y global, especialmente el Grupo Banco Mundial.

Los principales grupos económicos o grupos empresariales de Ecuador han crecido y se han fortalecido en el siglo veinte, manteniendo su hegemonía en el siglo veintiuno. En su gran mayoría, estos grupos económicos proceden de “familias empresarias” originarias, que emergen de la inserción de Ecuador en el sistema capitalista mundial-colonial en clara posición periférica como país agroexportador. Por ello, entendemos la conformación de los grupos

empresariales² en una estrategia de las familias empresarias “originarias” para adaptarse a las transformaciones del sistema capitalista-colonial. Y, son precisamente estos grupos empresariales (familiares), a través de sus fundaciones corporativas (familiares), quienes, mayoritariamente, a partir de las recomendaciones de organismos transnacionales y banca del desarrollo, y junto con otras instituciones de la sociedad civil hegemónica, como *think tanks*, ONGs, etc., tratan de incidir, influir y dirigir la política educativa del país atendiendo a sus intereses corporativos, y a los intereses de una élite nacional conectada transnacionalmente. Estos grupos económicos, realizan diferentes tipos de intervención en el ámbito educativo, desde acciones solidarias, proyectos y programas, incluso creando sus propias fundaciones corporativas. Asistimos, pues a una auténtica gobernanza corporativa, de corte filantrópica, de estos tradicionales grupos económicos de poder e influencia, que se articulan con las lógicas globales de la gobernanza educativa.

En la presente investigación, partimos del análisis de la gobernanza neoliberal la cual, en el siglo veintiuno, se presenta como clave para identificar los nuevos rasgos de los cambios regulatorios impuestos por las disciplinas de mercado después de la década de 1970 (Brenner, Theodore y Peck, 2010). Proponemos recurrir a un enfoque que permita relacionar los análisis locales y globales con meta-narrativas más amplias en función a formas de reestructuración regulatoria impulsadas tras la crisis de 1970 (Brenner et al., 2010), donde entendemos que el concepto de gobernanza, de gobernanza global facilita la comprensión de dicha relación. Así, planteamos, en el marco del capitalismo del siglo veintiuno, la vinculación entre las transformaciones acontecidas a nivel Estado-nación con aquellas

² Utilizaremos indistintamente, como sinónimos, los términos “grupos económicos” como “grupos empresariales”. Estos grupos suelen conformarse a partir de estas principales familias empresarias “originarias” de Ecuador aunque no siempre; por ello, nos referiremos a los grupos empresariales utilizando el paréntesis para citar que muchos de éstos, son también familiares.

otras directrices provenientes de organismos transnacionales, donde inferimos la existencia de una nueva forma de gobernanza global que atiende a una disciplina de mercado y que presiona la política educativa de Ecuador, durante el contexto de la Revolución Ciudadana³ que nace como propuesta política de rechazo al neoliberalismo, pero no al capitalismo.

Entendemos, asimismo, que se produce una percolación cultural por parte del mercado (López Rey, 2006, p.59) en la política pública educativa del país a través de procesos endógenos y exógenos de privatización educativa, pero también a través de diferentes modalidades de actuación de nuevos y emergentes actores, no necesariamente educativos, especialmente los grandes grupos económicos del país que inciden en educación, conformando esta gobernanza corporativa de corte filantrópico en la política pública educativa. La percolación, como término geofísico, significa la filtración de líquidos en el suelo, por acción de la fuerza de la gravedad, hasta las capas profundas de la tierra. La percolación cultural se refiere al proceso por el cual la lógica institucional del

³ En estas páginas, aunque no trataremos específicamente sobre el papel que ejerció el gobierno de la Revolución Ciudadana (2007-2017) en el marco de la gobernanza corporativa de la educación en Ecuador, partimos que se produjo una contención, aunque limitada, de los avances privatizadores de la educación durante el período 2007-2017, especialmente en el primer mandato del gobierno del presidente Rafael Correa. Esta contención se refirió más a la privatización exógena de la educación en el sentido que la educación se hizo pública en cuanto al número de planteles educativos públicos y número de alumnado en instituciones educativas públicas, con fuerte trasvase de alumnado de centros privados, si bien es cierto que se trataba de centros privados de bajo coste. Sin embargo, la privatización endógena, en cuanto a la introducción de la matriz de mercado en el ámbito público educativo, se encuentra inserta en el propio proyecto político de la Revolución Ciudadana. Pero es que la Constitución del 2008, una de las más vanguardistas del mundo, se encuentra percolada por la matriz de mercado, influencia del peso que los sectores conservadores y las élites políticas y económicas tuvieron en la Asamblea Constituyente.

mercado irrumpe en un ámbito que no es natural (López Rey, 2006, p.59). En este caso, la lógica mercantil se introduce en el ámbito de la política pública educativa. Ello refuerza la legitimidad del capitalismo, y cuanto mayor sea la hegemonía del capitalismo en el orden social, mayor será la inevitabilidad de su penetración (López Rey, 2006, p.60).

Se pretende demostrar que la educación pública en el siglo veintiuno es una cuestión tremendamente compleja que requiere de un análisis diferente, donde no resulta adecuado centrarse en el accionar de un solo actor, el Ministerio de Educación, puesto que este entra en relación con múltiples actores en términos de conflicto-negociación-consenso, y a través de diferentes dimensiones socio-espaciales: local, nacional, regional y global. En el segundo decenio del siglo veintiuno, en el marco de la globalización capitalista, múltiples actores, internos y externos, pugnan por el sentido de la educación en Ecuador. Nos interesa especialmente el papel de los grandes grupos económicos y sus fundaciones empresariales.

Hemos tomado como referencia a Saura (2016) en un trabajo similar que el autor realizó sobre la presencia de la red especializada en educación *Teach for All* en España. El enfoque de redes políticas nos ha servido como marco teórico-conceptual para describir la complejidad de actores e interacciones en la gestión y toma de decisiones en política pública educativa, y también como instrumento de análisis. En este sentido, para identificar la red de la gobernanza de la política pública educativa en Ecuador, y especialmente el papel de los grandes grupos económicos y sus fundaciones empresariales (familiares), buscamos examinar los intereses que persiguen estos actores privados en el ámbito de la educación política y como utilizan su influencia, además de examinar los diferentes procesos de intercambio de recursos e información entre los actores de esta compleja red de gobernanza educativa. A partir de la identificación de los principales grupos económicos del país, siguiendo a Saura (2016, p.252), desarrollamos una serie de

actividades relacionadas que facilitan el análisis contemporáneo de las redes políticas en educación, como son:

1.- Una exploración indagatoria en internet.

Recurrimos al análisis de los documentos institucionales de las diferentes organizaciones de la sociedad civil y empresas, sus misiones, visiones, objetivos, características y relacionamiento nivel de relación con la filantropía educativa. Los recursos de información utilizados han sido, sobre todo, las páginas web de las organizaciones y empresas investigadas, así como los documentos y artículos periodísticos hallados al respecto.

2.- Información sobre las relaciones sociales y el capital conformado dentro de la red política.

La fuente seleccionada para identificar a los principales 50 grupos económicos del país fue el Servicio de Rentas Internas de Ecuador (SRI), y atendimos al volumen de ingresos que estos grupos presentaban en el año 2015. El SRI ofrece datos en torno a la definición de los grupos económicos, el número de integrantes del grupo y el volumen de ingresos generado; sin embargo, no ofrece datos sobre la familia fundadora de estos grupos ni la actividad filantrópica realizada por los mismos. Nuestra labor consistió en el levantamiento de datos a través de la consulta de diferentes documentos: informes del SRI, tesis doctorales, números especiales, ejemplares de revistas especializadas en economía y negocios, tales como las revistas EKOS y Líderes, etc. Además de acudir a la información directa presentada por estos grupos en sus páginas web y, de esta manera, ir construyendo el complejo entramado económico-familiar-político/institucional-filantrópico educativo. Por ello, planteamos una investigación desde una perspectiva histórica, dúctil que nos permitiese recurrir a diferentes conceptos operativos respecto a cómo han organizado la filantropía educativa las familias empresarias a través del tiempo en Ecuador.

I.- EL OCULTAMIENTO DEL NEOLIBERALISMO EN LA SEGUNDA DÉCADA DEL SIGLO VEINTIUNO: NEOLIBERALIZACIÓN Y GOBERNANZA

El neoliberalismo en el siglo veintiuno tiende a presentarse como antítesis de lo que realmente es. Las izquierdas y las derechas critican el uso político del término y se cuestionan su existencia desde posiciones más o menos diferentes. La disputa se ejerce en el terreno del lenguaje y la lucha es por el sentido (común).

El neoliberalismo como “nuevo modo de regulación de las economías capitalistas” (Pineda y Fonseca, 2018) dirige los Estados-nación a través de diferentes fórmulas pero que conjugan principios básicos como la defensa a ultranza del libre mercado y la reducción al máximo del aparato estatal. Sin embargo, el neoliberalismo es un proyecto complejo, adaptativo y tremendamente flexible: para sostenerse y expandirse como ideología, proyecto político y conjunto de medidas económicas (Steger y Roi, 2011, p. 29) se adapta en el tiempo y en el espacio y percola incluso aquellos proyectos políticos planteados, en algún momento, como “alternativos”.

El neoliberalismo en el siglo veintiuno sigue una estrategia discursiva de múltiples desplazamientos y ocultamientos que persiguen hacer pervivir y expandir, aún más, los principios del libre mercado. En este sentido, para considerar aquellas formas de experimentación regulatoria atendiendo a contextos específicos, recurriremos al término “neoliberalización” (Harvey, 2007; Brenner, Peck y Theodore, 2010; Calonge, 2015; Saura, 2015, Saura, 2016; Tellería, 2019) puesto que éste permite nombrar diferentes formas de adaptación del capitalismo al territorio en su fase de globalización neoliberal. Ello nos facilita vislumbrar, como considera Harvey, la geopolítica del capitalismo y las múltiples formas de ocultamiento y desplazamiento del neoliberalismo, el cual niega a reconocerse a sí mismo como un proyecto político-ideológico y económico pero que impregna las políticas de los Estados-nación a nivel global. Es decir, el neoliberalismo no se presenta ni se aplica de la misma manera en diferentes contextos geopolíticos sino de forma híbrida (Brenner et

al., 2010), lo cual implica traducir “la teoría económica neoliberal de forma incompleta, experimental y polimórfica” (Castro, 2015, p. 35). En este sentido, frente a los postulados que sostenían los padres fundadores del neoliberalismo, como Friedrich Hayek, Milton Friedman o Von Mises, este proyecto ya no persigue minimizar el papel del Estado a meras funciones securitarias, sino que, más bien, requiere de otro tipo de Estado que facilite y profundice la expansión del mercado en todos los ámbitos de la vida. En el siglo veintiuno, el Estado no se bate en retirada, sino que, más bien, se observa un desplazamiento de cierto tipo de Estado de corte keynesiano o desarrollista, esto es lo que Jessop (1993) definiría como “Estado nacional de bienestar keynesiano” a un tipo de Estado de corte “shcumpeteriano competitivo” (Castro, 2015). Se produce, así, un cambio cualitativo del Estado en tanto su estructura y orientación estratégica, especialmente en lo que se refiere al giro emprendedor que adquiere (Castro, 2015).

Por todo ello, la noción de “neoliberalización” permite entender cómo se produce un giro más de tuerca en el proceso de acumulación capitalista con fines de auto-sostenimiento y expansión ilimitada que implica una reorganización del papel del Estado atendiendo a “un proceso de reescalamiento del poder político, la autonomización empresarial de los operadores públicos y las hibridaciones público y privadas que suponen una disolución del nivel espacial del Estado Fordista” (Castro, 2015, p. 36).

En consonancia con estas estrategias neoliberalizadoras, emerge el paradigma de la gobernanza como una estrategia más de asentamiento y extensión del proyecto neoliberal. Esta estrategia profundiza en el “ahondamiento de la crisis de la legitimidad del Estado-nación y la reestructuración de sus funciones para ponerse al servicio del capital transnacional en detrimento de las poblaciones (Martí, 2016). Ahora bien, tampoco la noción de gobernanza se deja desnudar fácilmente. Primero, porque es un término relativamente nuevo; segundo, porque, frecuentemente, se ha utilizado como sinónimo de otros términos próximos que no parejos, como gobierno

y gobernabilidad; y, tercero, porque es término que deviene polisémico dependiendo quien lo utilice, desde posicionamientos que presentan a la gobernanza como una forma de control social o, desde posicionamientos, que la presentan como un trabajo de descentralización y democratización. Además, la noción de gobernanza adquiere diferentes significados dependiendo donde recaiga el énfasis de nuestro análisis, esto es, en el papel protagónico de los Estados o de otros actores en la gobernanza. La perspectiva estadocéntrica entiende que la noción de gobernanza implica “proveer de una dirección coherente a la sociedad y que ésta es una función del estado” (Whittingham, 2010, p. 221). Quienes son partícipes de una postura policéntrica sostienen que, realmente, la gobernanza deviene en un proceso complejo que engloba al Estado, la sociedad civil y el sector privado, aunque existen diferentes posturas según donde recaiga el rol protagónico. Desde la teoría del capital social, es la sociedad civil la garante de una buena gobernanza (Whittingham, 2010, p. 221); para teóricos y teóricas de la globalización y la gobernanza global, como Held, serán las instituciones supranacionales quienes jueguen el rol protagonista (Whittingham, 2010).

Gobernanza no es gobierno ni es gobernabilidad. La gobernabilidad ha sido una preocupación tradicional del pensamiento político occidental y que, “en época de capitalismo de bienestar, trata de cuestionar la capacidad y estabilidad de los gobiernos para tomar decisiones legítimas y efectivas” (D'Eramo, 2017, p. 127). Precisamente, después de 1968, tras ese doble quiebre sistémico, cultural y político que se produjo en el sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 2005), la Comisión Trilateral⁴ encargará a intelectuales como Huntington, Crozier y Watanuki un informe sobre “la crisis de la gobernabilidad de las democracias capitalistas avanzadas” (Camou,

⁴La Comisión Trilateral, fundada por el multimillonario David Rockefeller, fue el primer *thinktank* global creado en 1973 y cuyo objetivo fue “pensar y articular decisiones de los “tres lados” del capitalismo desarrollado: América del Norte, Europa occidental y Asia” (Camou, 2010).

2010). Este Informe, conocido bajo el nombre *The crisis of democracy* (1975), comenzó a difundir la crisis de la gobernabilidad y de la democracia en el mundo occidental a causa del exceso de demandas de la población a las cuales los gobiernos no podían responder (Hernández, 2013). Estos autores, incluso justificaron el fortalecimiento de una gobernabilidad autoritaria (D'Eramo, 2017) puesto que, como observaban en el caso de Estados Unidos, muchos de sus problemas de gobernabilidad tenían que ver con un exceso de democracia (Crozier et al., 1975).⁵ De esta manera, las democracias en los años sesenta y setenta, no podían cumplir sus funciones eficazmente debido la inclusión de las demandas de las minorías que tendían a sobrecargar el sistema político y a socavar la autoridad: *“yet the danger of overloading the political system with demands wich extends its funtions and undermine its authority stills remains”* (Crozier et al., 1975, p. 114). Esta crisis de la gobernabilidad fue asumida como un hecho y diferentes actores, especialmente la banca del desarrollo, comienzan a proponer la gobernanza como respuesta a dicha crisis, donde el Estado se verá reforzado en la medida de su capacidad para “establecer una red de relaciones horizontales de interdependencia con otros actores institucionales, tanto estatales como no estatales” (D'Eramo, 2017, p. 127). La noción de gobernanza, así presentada, sedujo a las izquierdas y a la derecha, convirtiéndose en una nueva categoría teórica que introduce la crisis de la gobernabilidad y plantea la necesidad de un nuevo orden social, debido al agotamiento del Estado (D'Eramo, 2017), y que implicará una serie de “arreglos institucionales (reglas y prácticas) que gobiernan las relaciones de interdependencia entre individuos, organizaciones y empresas tanto públicas como privadas” (D'Eramo,

⁵Estos autores se distancian de Adam Smith, para quien la única cura frente a los males de la democracia era más democracia, entendiendo que una expansión de la democracia avivaría los problemas de la misma: *“applyingthis cure at thepresent time couldwell be adding fuel totheflames”* (Crozier, Huntington y Watanuki, 1975, p. 113).

2017, p. 130). Esta noción de gobernanza implicará la participación de diferentes actores en el gobierno de los Estados donde, además, se incorporará la lógica gerencial a la gestión democrática y proponiendo, en definitiva, un concepto no estatal de lo público, comprobable en las políticas públicas y en los procesos de integración suprarregional (D'Eramo, 2017).

En América Latina, a partir de la imposición de las políticas de ajuste estructural, se vislumbran los nuevos significados que comienza a adquirir el rol del Estado, así como, el rol de otros actores como el mercado y la sociedad civil, quienes se apropian de una preeminencia en el ámbito público que no les corresponde connaturalmente. En este sentido, hablar de lo público ya no tiene porqué implicar hablar del Estado puesto que “otros actores están ahora presentes y activos, y en consecuencia, las fronteras de lo público y lo privado no son tan claras como antes, y por ende las relaciones entre los diferentes actores” (Whittingham, 2010, p. 221). Estas dinámicas generaron nuevas formas de gobernanza y nuevas posibilidades de pensar lo público (Whittingham, 2010) en la región. Esto es, se produjo una percolación de la lógica del mercado en el ámbito público, lógica que no le es propia.

En definitiva, la gobernanza, como una maniobra más del neoliberalismo, “se utiliza para enmascarar un proyecto político neoliberal, consistente en desplazar al Estado, minimizar aún más sus funciones y dejar vía libre a los intereses privados” (Martí, 2016, p. 112). Ahora bien, el neoliberalismo asume “una forma de gobernanza que muta, que cambia” (Pineda y Fonseca, 2018), como estrategia de supervivencia y que se adapta a diferentes contextos sociopolíticos. Tal es así que, como sostiene De Sousa (2007), la gobernanza se ha convertido en la matriz política de la globalización neoliberal, esto es, una matriz porque es:

... una estructura absorbente o de base como un entorno generador de una red interconectada de ideas pragmáticas y de patrones cooperativos de comportamiento, compartidos

por un grupo de actores determinados y por sus intereses. Es una red que actúa por sí misma, que intenta manejar el caos en un contexto en el cual no se encuentran disponibles ni un orden normativo externamente producido y jerárquico, desde arriba, ni un orden participativo y autónomo no preseleccionado, desde abajo, y aun si estuvieran disponibles, no serían deseables (p. 33).

Por ello, la gobernanza, como un derivado de la gobernabilidad (D'Eramo, 2017), así asumida por las izquierdas y la derecha, deviene en una nueva narrativa neoliberal (Martí, 2016). Esta narrativa neoliberal, parte de una crisis de la gobernabilidad y la democracia, donde el modelo de regulación social basado en los Estado-nación se presenta como un modelo en crisis (Martí, 2016), planteando como alternativa diferentes soluciones a partir de actores privados en el ámbito local, nacional y global.

En este sentido, coincidimos con Martí (2016), a la hora de entender este fenómeno como político e ideológico quien, siguiendo a De Sousa (2007), sostiene que la gobernanza “combina factores políticos nuevos, fruto de las transformaciones del Estado-nación y de los actores internacionales por la globalización con teorías enmarcadas en la ideología neoliberal, que plantean la lógica de la gobernanza como salida a la crisis de gobernabilidad” (Martí, 2016, pp. 111-112). Sin embargo, consideramos que, en la segunda década del siglo veintiuno, este fenómeno se radicaliza a través de la participación de múltiples actores como los diferentes gobiernos seccionales y locales, los organismos transnacionales (desde la banca del desarrollo hasta las diferentes agencias de Naciones Unidas), así como actores de la sociedad civil hegemónica y del mercado, generando que el Estado se convierte en “un actor más al interior de una red de relaciones horizontales que iguala y diluye la responsabilidad institucional con lo cual el problema de la gobernabilidad cambia pero no desaparece” (D'Eramo, 2017, p. 132). La situación se radicaliza a tal punto que, como sostiene D'Eramo

(2017), citando a Rhodes (2005), “se gobierna sin gobierno”. De esta manera, la propagación teórico-metodológica del paradigma de la gobernanza ha provocado la consolidación del modelo neoliberal (Martí, 2016), lo cual, en la dimensión política, implica una profundización de la crisis de legitimidad del Estado-nación y la reestructuración de sus funciones al servicio del capital transnacional (Martí, 2016), a través de nuevos, diversos y adaptativos experimentos regulatorios a nivel global que hacen pervivir el capitalismo neoliberal y que se presente como proyectos de neoliberalización, en tanto en cuanto noción que permite comprender estas transformaciones del mismo proyecto neoliberal en el siglo veintiuno pese a sus intentos de ocultamiento.

II.- EXPERIMENTOS REGULATORIOS NEOLIBERALIZADORES: GOBERNANZA Y FILANTROCAPITALISMO

Como hemos sostenido, desde la última década del siglo veinte y comienzos del siglo veintiuno, conceptos clásicos de la ciencia política y sociología, tales como Estado-nación, gobierno y gobernabilidad, resultan insuficientes para explicar lo que sucede en el sistema-mundo capitalista-colonial y patriarcal, dominado por las economías del conocimiento, la globalización, el neoliberalismo, la especulación financiera y múltiples ejes de poder en contextos de riesgo e incertidumbre. Por ello, proponemos la apropiación neoliberal del concepto de “gobernanza” como un primer intento para analizar la compleja realidad sociopolítica del siglo veintiuno que implica “la totalidad de las interacciones entre otros organismos públicos, el sector privado y la sociedad civil, destinados a resolver los problemas sociales o la creación de opinión de la sociedad” (Zubbriggen, 2011, p.191). El término gobernanza permite vislumbrar esa transición de “gobierno a gobernanza, de jerarquías a redes, de poder concentrado a poder difuso, del Estado unitario y centralizado al Estado fragmentado, de Estados monolíticos a Estados vacíos” (Zubbriggen, 2011, p.188). Este cambio de las formas de gobierno y las interacciones que se producen entre diferentes actores en el siglo

veintiuno, implican una transformación tremendamente compleja en el gobierno de lo público que introduce diversos actores privados en diferentes escalas; a saber: local, nacional, regional y global.

Los organismos transnacionales, especialmente la banca del desarrollo, apelan reiteradamente a la necesidad imperiosa de la gobernanza, yendo incluso más allá y reforzando el contenido de la noción a través de la “buena gobernanza”, la cual implica “participación, transparencia y responsabilidad” (López et al., 2017, p. 19), e involucra a “instituciones del Estado, organizaciones de la sociedad civil y al sector privado” (López et al., 2017, p. 19). La eficiencia deviene en el rasgo fundamental de la buena gobernanza pública, que implicaría:

...una producción de políticas, predecible, abierta y transparente; una burocracia imbuida de un ethos profesional; un instrumento eje de un gobierno responsable de sus acciones; un comportamiento bajo el imperio de la ley y una sociedad civil fuerte que participa en asuntos públicos (López, García y Expósito, 2017, pp.18-19).

En este sentido, cada vez más nuevos actores privados como organizaciones económicas, corporaciones, organizaciones filantrópicas y *thinktanks* participan de esta idea de gobernanza, de la buena gobernanza neoliberal, destacando, por lo relativamente novedoso, el papel de las organizaciones filantrópicas como actores clave de la gobernanza global.

Los “motivos extraños” a los que Thorstein Veblen aludía para comprender el por qué las grandes fortunas se involucraban en relaciones altruistas se relacionan, en las sociedades capitalistas neoliberales, con la idea de gobernanza. Frente a la filantropía de las sociedades tradicionales, embebida de fuerte sentimiento religioso, emerge un nuevo tipo de altruismo, perfectamente planificado y

organizado a través de organizaciones que reflejan las motivaciones de sus fundadores/as y participantes.

En tiempos de globalización, la filantropía “se expande más allá de la caridad a la búsqueda de cambios sociales” (Instituto Hauser de Sociedad civil, 2015, p.13) y, en contraposición a la caridad clásica, emerge la filantropía como instrumento para generar cambio social, esto es, “como catalizadora, dinamizadora y constructora de modelos” (Coatsworth, 2008, p.11).

El filántropo global Bill Gates le denomina “capitalismo caritativo”, que no es más que “una nueva expansión del capitalismo como medio de solucionar los problemas sociales” (Saura, 2016, p.249) que, por otra parte, añadiríamos, han sido provocados por el mismo sistema capitalista.

Este capitalismo caritativo, o filantrocapitalismo, justifica su existencia bajo el argumento de que los gobiernos nacionales no pueden solucionar los problemas de las sociedades, y además de la caridad, se presenta la actividad filantrópica como el mecanismo que “puede –y tal vez debe– desempeñar un rol mayor en el logro de cambios sociales reales y sustentables en una amplia variedad de cuestiones” (Instituto Hauser de Sociedad Civil, 2015, p.14).

Ahora bien, el accionar sustitutivo de las organizaciones filantrópicas no puede sustituir la acción del Estado en la medida en que sus intervenciones no inciden en la estructura del sistema, tal y como lo puede hacer una política estatal (Mandevilla, 2015). En este nuevo equilibrio mercado-Estado, y en interacción con diferentes actores, emerge la filantropía capitalista, donde destaca el papel de las fundaciones empresariales o corporativas. Estas fundaciones persiguen identificar los problemas del sistema y, a través de la “inversión” social, plantear soluciones:

Este enfoque suele comenzar con la identificación de los problemas a encarar –la disparidad en la educación, las fallas en la justicia, o la desigualdad en los servicios de salud– y los

resultados que se buscan. En general, este enfoque tiene una serie de características principales: su impulso radica en las metas y objetivos, reconoce que las soluciones pueden requerir múltiples estrategias, contempla que los desafíos enormes exigen una perspectiva de largo plazo, reconoce que el cambio a gran escala a menudo requiere de la colaboración e incluye un plan de evaluación de impacto (Instituto Hauser de la Sociedad Civil, 2015, p.14).

El lenguaje mercantil percola la caridad organizada y la filantropía capitalista comienza a expandirse a nivel global y en América Latina, en particular. Crece la filantropía caritativa ejercida individualmente por algunas grandes fortunas de la región, la cual aumenta al amparo del incremento de las grandes fortunas y, con ello de la gran desigualdad y polarización social, donde las personas con un patrimonio neto de 30 millones de dólares o más⁶ se acrecentaron en un 161% en diez años, pasando de 4.000 personas en 2004 a casi 10.000 en 2014 (Instituto Hauser de la Sociedad Civil, 2015, p.15). Pero, además, comienzan a incrementar su presencia en la región las instituciones filantrópicas corporativas y familiares.

De esta manera, en el siglo veintiuno, asistimos a otro nuevo giro de tuerca del capitalismo, el filantrocapitalismo (Mandevilla, 2015; Saura, 2016) que, más allá de la filantropía tradicional, se inserta en la lógica de acumulación del capital, buscando la maximización de beneficios (exención de impuestos) y la minimización de riesgos sociales para el mismo proceso de acumulación donde la filantropía, vista como inversión de impacto, resulta cada vez más atractiva para los inversores sociales latinoamericanos (Instituto Hauser de la Sociedad Civil, 2015). Frente al concepto de caridad tradicional, emerge la noción de “inversión social”, donde el filantrocapitalismo se presenta a sí mismo como una refundición de filantropía de riesgo

⁶A estas personas se les denomina *UHNWI*, por sus siglas en inglés.

y emprendimiento social (Saura, 2016), la cual no deja de ser una mera “inversión altruista capitalista que reporta beneficios” (Mandevilla, 2015, p.9).

En definitiva, en la lógica del capitalismo neoliberal, y bajo el paradigma de la gobernanza global, emerge el filantropocapitalismo, como una estrategia u modalidad más del capitalismo para acumular y solucionar los problemas sociales de un mundo complejo y llegar a donde, consideran, no llega el Estado. El mercado le propone un nuevo equilibrio al Estado, desde ese denominado enfoque colaborativo propuesto por la banca del desarrollo, e interviene en un ámbito que no le es propio, esto es, el ámbito público. Desde esta lógica, el Informe “Empresas, fundaciones empresariales y educación en América Latina” (Carvajalino y Gómez, 2012), publicado por el Programa de Promoción de la Reforma Educativa en América Latina (PREAL),⁷ sostiene que la participación del mercado en el ámbito público es positiva, porque “obtienen mejor rendimiento en las sociedades competitivas” (Carvajalino y Gómez, 2012, p.24). Y esta participación del mercado en el ámbito público obtiene mayores beneficios cuando se refiere a la educación. La inversión en educación, el mantra de la banca del desarrollo y organismos intergubernamentales, es crucial porque solo así “se resolverán los problemas de conflicto, violencia, desempleo e innovación” (Carvajalino y Gómez, 2012, p.24) de las sociedades contemporáneas. Bajo las premisas del paradigma de la gobernanza, se insiste en la idea de que el sector público no puede responder a las demandas crecientes de la sociedad, específicamente en el ámbito educativo, ya que, a través de la evidencia, como sostienen

⁷El Programa de Promoción para la Reforma Educativa en América Latina (PREAL) es un proyecto conjunto del Diálogo Interamericano, financiado por la Fundación Ford, la Interamerican Foundation y el IDRC de Canadá, que también financia, junto a las fundaciones Gates y Hewlett a la Iniciativa ThinkTank en América Latina y la Corporación de Investigación para el Desarrollo (con sede en Santiago de Chile), que recibe fondos de la USAID, agencia de cooperación internacional de Estados Unidos, el Grupo Banco Mundial (GBM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

“el sector público no está logrando resolver las demandas y los retos que implica brindar educación de calidad y pertinencia” (Carvajalino y Gómez, 2012, p.24), a pesar de los esfuerzos de los gobiernos. Por ello, la respuesta es siempre la misma: donde no llega el Estado, llega el sector privado: “esto pone en la mira la necesidad de incrementar el compromiso de la sociedad civil en general, y del sector privado en particular, esperando de este último que aporte ideas, su capacidad de gestión y recursos...” (Carvajalino y Gómez, 2012, p.24).

III.- LA GOBERNANZA CORPORATIVA DE LA EDUCACIÓN EN ECUADOR DE CORTE FILANTRÓPICO.

El filantropocapitalismo, como hibridación entre capitalismo y filantropía, es un modelo basado en el alto impacto con una perspectiva estratégica para producir mercado y dirigido a maximizar beneficios del capital invertido (Saura, 2017). En el marco de los nuevos procesos de gobernanza global impulsados por el neoliberalismo, se incorporan igualmente políticas filantrópicas en determinados ámbitos, especialmente salud y educación, que ayudan los procesos de gobernanza impulsados para sostener la hegemonía neoliberal. Estas nuevas relaciones de poder y nueva relación de actores que emergen en la contemporaneidad están cambiando la política, el gobierno y la gobernabilidad como, tradicionalmente, la conocíamos.

El Instituto Hauser para la Sociedad Civil⁸ (2015), sostiene que “el crecimiento económico latinoamericano se refleja en la acumulación privada de riqueza de la región” (p. 15), y, precisamente, ese crecimiento económico, en contextos democráticos estables, ha permitido la acumulación de la riqueza en unas pocas manos,⁹

⁸ Este Instituto, adscrito a la Universidad de Harvard, cuenta con el apoyo financiero del Centro de Estudios de América Latina David Rockefeller

⁹ El Instituto Hauser de la Sociedad Civil señala que, para 2015, el empresario mexicano de telecomunicaciones, Carlos Slim, se ubicaba por detrás del multimillonario y filántropo global, Bill Gates. Brasil contaba con 65

sentando las bases para una mayor actividad filantrópica (Instituto Hauser para la Sociedad Civil, 2015). Por ello, desde diferentes ámbitos, se insiste en la necesidad evidente de “inversión social privada” que permita cubrir los requerimientos sociales y económicos de los diferentes Estados de la región debido a “las reducciones de los servicios gubernamentales, las desigualdades agudas y la persistente pobreza” (Instituto Hauser para la Sociedad Civil, 2015, p. 22). El mercado deviene así en el redentor de un problema social generado por el mismo mercado.

Para estas grandes fortunas de la región, la educación deviene en el sector prioritario de “inversión” social¹⁰ (en los niveles de primaria y secundaria especialmente, aunque, cada vez más, enfatizan la “inversión” en educación inicial), seguido del ámbito patrimonial y el acceso a salud. Estas grandes fortunas se adueñan del discurso crítico y abogan por una visión transformadora de la educación, especialmente dirigida a jóvenes carenciados, insistiendo en que una educación de alta calidad constituye un elemento imprescindible para el acceso a oportunidades económicas (Instituto Hauser de la sociedad civil, 2015). Sin embargo, este discurso que aboga por una educación transformadora deja entrever rápidamente sus verdaderas intenciones: “Al mismo tiempo, una población bien educada se convierte en un motor para el crecimiento y la prosperidad económica del país” (Instituto Hauser de la sociedad civil, 2015, p.36).

Las grandes fortunas regionales consideran necesario y urgente “invertir”¹¹ en educación puesto que los sistemas públicos de

personas con más de mil millones de dólares de fortuna, seguido por México, con 16 fortunas superiores a los mil millones, y Chile, con once.

¹⁰De las personas multimillonarias que respondieron a la encuesta del Instituto Hauser, el 70 % consideró que, entre aquellas actividades filantrópicas posibles, la educación representa su principal prioridad.

¹¹Nótese el entendimiento siempre presente de la educación como inversión, como un bien económico frente a la concepción de la educación como un derecho.

educación no se adecúan a las habilidades requeridas por las grandes empresas del siglo veintiuno:

... las personas entrevistadas en América Latina creen que las instituciones educativas de sus respectivos países no ofrecen la formación ni las habilidades necesarias para el siglo XXI o requieren reformas y mejoras. En consecuencia, invierten cantidades importantes en la creación de instituciones nuevas y en el mejoramiento de las existentes... (Instituto Hauser de la Sociedad Civil, 2015, p.37).

La educación se convierte, de esta manera, en “una inversión de bajo riesgo”¹² (Sanborn, 2008) para estos y estas donantes, la cual genera amplios beneficios y réditos económicos. En consonancia con las recomendaciones del GBM y otros organismos transnacionales, las inversiones filantrópicas en una educación de calidad¹³ serán destinadas a las poblaciones “vulnerables” a través de la constante innovación educativa y la creación de becas de superación personal poniendo especial énfasis en el desarrollo de la primera infancia, como objetivo prioritario de la filantropía: “nos concentramos en la primera infancia porque, en última instancia, aspiramos a descubrir cómo formar al “líder de mañana” (Instituto Hauser de la Sociedad Civil, 2015, p.36).

Lo que esperan las grandes fortunas de su inversión social en educación parece responder a la siguiente fórmula: más educación (pre-primaria, primaria y secundaria), más emprendimiento y menos arte y cultura, así como menos educación superior:

¹³ Pese a la constante y recurrente alusión a la educación de calidad por parte de los organismos transnacionales, en pocas ocasiones se ofrece una definición de lo que entienden por la misma.

El emprendedorismo social, que no se encuentra entre las cinco prioridades actuales de los participantes, se ubica en segundo lugar entre las prioridades para la filantropía futura, según el 38 por ciento de los participantes. La salud y el desarrollo comunitario continúan entre las cinco primeras prioridades. El arte y la cultura, así como la educación superior, no se ubican entre las cinco prioridades más altas... (Instituto Hauser de la Sociedad Civil, 2015, p.35).

Para responder a los retos planteados, las personas de alto nivel patrimonial optan por organizar y estructurar la filantropía a través de sus propias plataformas institucionales y profesionalizarse; esto es, la filantropía ejercida por las personas de alto nivel patrimonial puede ser individual o corporativa, la cual se crea a través de instituciones filantrópicas como pueden ser las fundaciones (sobre todo, familiares), apoyando a otras organizaciones de la sociedad civil o realizando programas y actividades en el campo social directamente a través de sus empresas. En la región, parece existir una tendencia general a crear fundaciones filantrópicas corporativas frente a la filantropía individual; en este sentido, las grandes fortunas entienden que la filantropía organizada a través de sus propias fundaciones servirá “para generar una ventaja competitiva en economías nacionales de veloz globalización” (Instituto Hauser de la sociedad civil, 2015, p.32), minimizando el apoyo a otras organizaciones de la sociedad civil, puesto que consideran que tienen escaso crédito público.

En conclusión, en América Latina, la filantropía de las grandes fortunas se organiza a través de las fundaciones de sus conglomerados empresariales y, mayoritariamente, suele ser familiar. Es más, no suelen realizar una distinción clara entre la

filantropía empresarial¹⁴ y la filantropía empresarial familiar¹⁵. La filantropía institucionalizada de las grandes fortunas, aunque se realice en nombre de la empresa y con sus recursos, “suele estar dirigida por la familia y suelen reflejar los valores y prioridades familiares...” (Instituto Hauser de la sociedad civil, 2015, p.32).

IV.- LA GOBERNANZA CORPORATIVA DE LA EDUCACIÓN EN ECUADOR: LA FILANTROPÍA EMPRESARIAL FAMILIAR EN ECUADOR DE LOS PRINCIPALES GRUPOS ECONÓMICOS

Como hemos sostenido, el discurso neoliberal lleva décadas cuestionando “la capacidad real que tienen los gobiernos para dirigir y controlar el cambio social (crisis de gobernabilidad), proponiendo a su vez el retorno al mercado como la única forma plausible, eficiente y efectiva de regulación de las necesidades sociales” (Subirats, 2009, p. 227). En este contexto, y como nueva forma de regulación del conflicto, surge el paradigma de la gobernanza que propone la cooperación entre diferentes actores en red para el desarrollo de proyectos colectivos (Subirats, 2009). Para el neoliberalismo, la

¹⁴Es necesario diferenciar entre la filantropía empresarial (familiar o no) y la Responsabilidad Social Corporativa o Empresarial (RSC ó RSE) de las empresas. La RSE es un concepto amplio que incluye: “modificaciones de comportamiento empresarial en diferentes niveles: prácticas laborales, impacto social y ambiente, asuntos legales y tributarios” (Sanborn, 2008, p.14), y que, entendemos, incluiría además este otro conjunto de diferentes intervenciones institucionalizadas en el campo social por parte de un grupo empresarial. La diferencia entre la RSE y la filantropía empresarial (familiar) se referiría más bien a “diferentes niveles de involucramiento por parte de los dueños, gerentes y accionistas de las empresas, así como una distinción en la esencia misma del término: la filantropía es, por naturaleza, voluntaria y, por ello, no debe implicar responsabilidad ni obligatoriedad” (Sanborn, 2008, p.15).

¹⁵En el discurso y en la revisión de la literatura existente, en América Latina ambos términos aparecen frecuentemente como sinónimos.

educación es crucial puesto que es un ámbito más a tomar por el mercado, vía privatización, propugnando que la educación no es un derecho sino un bien económico; en este sentido, para el neoliberalismo, y para el neoconservadurismo, la educación pública y la escuela se convierte en un poderosísimo “mecanismo de control ideológico” (Pardo y García, 2003) y reclama al Estado “el ejercicio de un férreo control del currículum, con el fin de que la escuela produzca el tipo de personas que necesita el sistema capitalista de mercado” (Pardo y García, 2003, p. 39). El neoliberalismo, tradicionalmente, ha incidido en la privatización de la educación a través de dos vías; a saber, la endo-privatización y la exo-privatización (Ball y Youdel, 2008; CLADE, 2012). Ball y Youdell (2008) definen la privatización endógena de la educación como “la importación de ideas, métodos y prácticas del sector privado a fin de hacer que el sector público se asemeje cada vez más a una empresa y sea tan eficiente como una empresa (p.8). Esta privatización endógena o endo-privatización funciona a través la instalación de “una matriz de mercado” (CLADE, 2012) en el funcionamiento de la política pública educativa. Por otra parte, la privatización exógena de la educación (o exo-privatización) incluye aquellas formas de privatización que se refieren a la participación del sector privado en los servicios que ofrece la educación pública a través de “modalidades basadas en el beneficio económico, y la utilización del sector privado en cuanto a la concepción, la gestión o la provisión de diferentes aspectos de la educación pública” (Ball y Youdell, 2008, p.8).

Sin embargo, en el marco de la preeminencia del paradigma de la gobernanza neoliberal, emerge una nueva tendencia de la privatización de la educación: la gobernanza corporativa. La gobernanza corporativa de la educación se refiere a aquella “participación directa de representantes de corporaciones en las definiciones de la agenda de la educación pública a través de mecanismos que no consultan espacios de participación social, puestos en marcha para la deliberación y toma de decisiones en políticas públicas” (CLADE, 2014, p.21). Consideramos la gobernanza corporativa como esa tercera forma de privatización de la educación

en el siglo veintiuno, que además de introducir elementos de la privatización de la educación exógena y endógena, presenta especificidades referidas a la participación de diferentes actores privados, con intereses propios, en la formulación, gestión y toma de decisiones de las prioridades de políticas públicas educativas diversos en la formulación de prioridades de las políticas públicas.

En este sentido, en el ámbito educativo ecuatoriano, actores “tradicionales”¹⁶ y nuevos actores interactúan en la gobernanza de la educación. Nos interesan especialmente, los nuevos actores que se incorporan a la formulación y gestión de la política educativa del país; en este sentido, se pueden graficar dos subgrupos; por un lado, las empresas (incluyendo grupos editoriales y mediáticos) y fundaciones empresariales familiares; y, por otra parte, organismos transnacionales como las diferentes agencias de Naciones Unidas, la banca del desarrollo, ONGs locales y transnacionales y fundaciones especializadas en educación, *thinktanks*, asociaciones religiosas y nuevos movimientos educativos. Como la presencia de los actores tradicionales en política educativa en Ecuador ha sido analizada en diferentes trabajos (Goestchel, 1999; Luna, 2014; Terán, 2015), entre otros muchos, nos centraremos en aquellos que hemos denominado “nuevos actores” educativos del siglo veintiuno, donde el adjetivo “nuevos” no se refiere tanto a la dimensión temporal sino una nueva dimensión de contenidos, funciones, legitimidades y visibilidades que adquieren en la coyuntura de la globalización neoliberal y bajo el paradigma de la gobernanza.

Entre estos nuevos actores que participan en la gobernanza corporativa de la educación, nos interesa la intervención de las fundaciones corporativas o empresariales. Como sosteníamos, el filantropocapitalismo en el siglo veintiuno forma parte de la estrategia global neoliberal; es una estrategia neoliberalizadora. Las

¹⁶Entre los actores tradicionales de la política educativa ecuatoriana podemos incorporar a partidos políticos, sindicatos (docentes y estudiantiles), movimientos sociales, grupos religiosos católicos, organizaciones no gubernamentales, etc.

fundaciones corporativas o empresariales en su versión filantrópica cumplen un doble papel: ocupan el rol social que desarrollaban las instituciones estatales, o interactúan en igualdad de posición con las mismas y, además, “crean la mentalidad social necesaria” (Valencia y Luque, 2019) para los objetivos del neoliberalismo.

Para CLADE (2014), la participación directa de representantes de corporaciones en la agenda de la educación pública se puede presentar de tres maneras; a saber:

- 1.- A través de redes empresariales que participan en la toma de decisiones políticas en el ámbito educativo, bien sea directamente, o bien sea través de estrategias de presión.
- 2.- Desarrollando programas, a través de empresas privadas, en el ámbito de la política pública educativa.
- 3.- Colocando empresarios/as y representantes en cargos públicos del ámbito educativo, que darían pie a situaciones de conflicto de intereses (CLADE, 2014, p. 21).

En este contexto, nos propusimos revisar la participación e intervención de los principales grupos empresariales de Ecuador, a través de sus fundaciones empresariales (familiares), en la educación pública del país.¹⁷

¹⁷ Nos hemos centrado exclusivamente en la filantropía de los grandes grupos empresariales del país y sus fundaciones (familiares). Sin embargo, las medianas, pequeñas y micro-empresas también practican algún tipo de acciones de responsabilidad social y filantropía. Un estudio realizado por la Fundación Avina, la GIZ y la Cooperación Ecuador-República Federal de Alemania, denominado “Estudio de Responsabilidad Social de las empresas de Ecuador” (2012), señala como el diverso tejido empresarial del país, desde las grandes empresas, pasando por las medianas y pequeñas, hasta las microempresas, tienden a involucrarse en actividades sociales, especialmente en áreas donde desarrollan sus proyectos empresariales de forma directa, o a través de sus propias fundaciones empresariales. Las

Para nuestros fines, tomamos la definición de Fernández y Lluch (2015) de grupos empresariales (o corporativos), los cuales “tienden a identificar la participación parcial o total en la propiedad de varias empresas jurídicamente independientes en las que se controla estratégicamente la dirección” (p. 19). Nos interesa esta definición porque, como señalan Fernández y Lluch (2015), casi todos los grandes grupos empresariales empezaron siendo “empresas familiares”; esto es, empresas que aluden a “un negocio jurídicamente independiente donde la propiedad y la gestión es controlada estratégicamente por una o varias familias durante, al menos, dos generaciones”¹⁸ (p.19). Entendemos que, en el caso de Ecuador, los principales grupos empresariales parten de empresas familiares, cuyas familias empresarias originarias pueden ser rastreadas desde inicios del siglo veinte y, en algunos de los casos, desde finales del siglo diecinueve. A partir de los grupos empresariales y las empresas familiares, nos enfocamos en sus fundaciones empresariales, las cuales pueden ser familiares o no¹⁹.

Recurrimos a datos que ofrece el Servicio de Rentas Internas (SRI) del Ecuador, y establecimos un ranking de los 50 principales grupos

empresas medianas y pequeñas realizan sus actividades filantrópicas sin priorizar el área de “inversión”, atendiendo a diferentes ámbitos como la salud, la pobreza, la educación básica, la niñez y el medio ambiente. En definitiva, mientras que las pequeñas y medianas empresas se dedican en mayor medida a ejercer una especie de filantropía caritativa, los grandes grupos económicos practican una filantropía organizada e institucionalizada.

¹⁸ Muchas de estas empresas familiares, “ante la falta de incentivos internos o externos a la continuidad o expansión en forma de grupo de una empresa jurídicamente independiente, abandonaron la empresa registrada en los documentos y se convirtieron en familias empresarias inversoras en negocios de terceros (Fernández y Lluch, 2015, p.20).

¹⁹ Cuando existe constancia expresa, nos referimos y citaremos la actividad filantrópica realizada por la fundación empresarial (familiar o no); si no tenemos esa constancia, nos referiremos a la filantropía que recoge el grupo empresarial.

económicos de Ecuador²⁰ en el año 2015²¹ según su volumen de ingresos, el número de empresas integrantes que los conforman, y el año de creación del grupo, donde rastreamos la presencia de la o las familias empresarias originarias. Hemos tomado la principal denominación del grupo económico, y no hemos incluido todas las empresas que forman parte de estos conglomerados. La información respecto a la intervención educativa que realizan estos grupos económicos procede de las reseñas contenidas en sus respectivas páginas web.²² Cabe mencionar que, según el Instituto Nacional de Estadística (INEC, 2015), de los 50 principales grupos económicos del país, éstos incluían a 25 de las empresas que más empleos generaban en el país, aglutinando el 4,2% de la PEA. Ello es importante porque, como observaremos, muchas de las acciones educativas desarrolladas por estos grupos económicos, a través de sus fundaciones corporativas familiares, se dirigen directamente a sus empleados/as y familias, así como a las comunidades del entorno más cercano donde instalan sus plantas productivas u oficinas.

En el año 2015, el 84% de los 50 mayores grupos económicos del país,²³ realizaban algún tipo de intervención de carácter filantrópico en un ámbito que no les es propio, esto es, la educación pública. No se pudo comprobar la existencia de fundaciones corporativas en algunos de estos grupos económicos (16%), lo cual no exime que algún grupo económico del listado del SRI que no registra actividad filantrópica alguna, como es el caso del grupo Gerardo Ortiz, pueda

²⁰La mayoría de los grupos empresariales proceden de las provincias de Pichincha, Guayaquil, Azuay, Manabí y El Oro.

²¹ El ranking de grupos empresariales del que partimos suele variar anualmente, pero, a efectos de nuestra investigación, lo importante radica en percibir cómo se mantienen los principales grupos económicos a través del tiempo y, sobre todo, cómo intervienen en el ámbito educativo.

²²Ésta puede variar en el tiempo, y pueden existir programas que ya no se ejecutan, o nuevos programas en ejecución.

²³Cabe resaltar que, de los 12 grupos económicos o empresariales con mayor volumen de ingresos en el cuatrienio 2006-2010 se mantienen en el año 2015; varían posiciones, pero son los mismos

realizar acciones de carácter puntual como donaciones, patrocinio de eventos, etc.

Gráfico 1.- Principales grupos económicos del país, fundaciones corporativas familiares y educación



Fuente: Elaboración propia a partir de Totoy y Vizúete (2012); Revista Ekos (2012; 2016); SRI (2016) y páginas web de los 50 principales grupos económicos del país (2050).

En el año 2015, un 48% de los 50 principales grupos económicos ecuatorianos, con y sin capital transnacional, en los que pudimos rastrear la familia empresaria originaria, habían creado una o más fundaciones empresariales familiares que realizaban programas y actividades educativas, además de poder apoyar a otras organizaciones de la sociedad civil, que también se involucraban en el ámbito educativo. De este 48%,²⁴ tan solo cuatro grupos

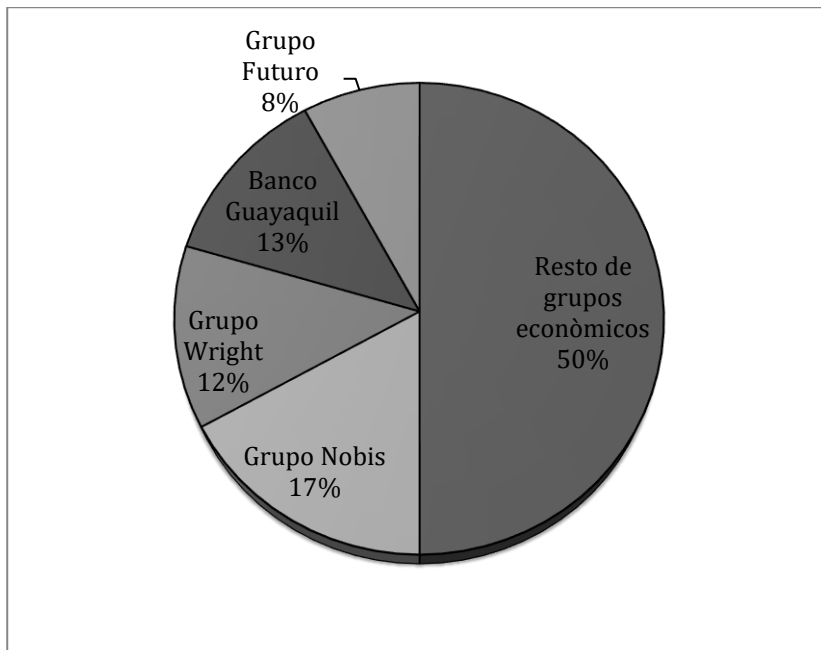
²⁴Tres de los principales grupos económicos del país con capital extranjero poseen reconocidas fundaciones corporativas en sus países-matriz, tal es el caso de la Fundación Odebrecht, la cual posee en Brasil una de las fundaciones corporativas dedicadas al ámbito educativo más antiguas del mundo. Igualmente sucede con la Fundación KFC de Estados Unidos. KFC

económicos han creado el 50% de fundaciones empresariales filantrópicas educativas totales del país; a saber: el Grupo Nobis, liderado por Isabel Noboa,²⁵ con un 17% de fundaciones filantrópicas educativas; el Banco Guayaquil, bajo órdenes de la familia Lasso, que crea un 13% de las fundaciones filantrópicas educativas; la Corporación La Favorita, liderado por la familia Wright, que crea un 13% de fundaciones filantrópicas, así como el Grupo Futuro, que hace lo propio con un 8%.

Gráfico 2. Principales grupos económicos que crean su propia fundación corporativa educativa según el porcentaje de fundaciones creadas.

Ecuador financia directamente a la Fundación Triade y al Junior Achievement Ecuador (JAE). Respecto a la información que hemos recabado sobre la Fundación Carlos Slim en Ecuador no parece claro si es una división de la Fundación matriz (Fundación Carlos Slim México) quien lleva a cabo sus actividades en el campo educativo en Ecuador, o se trata de programas desarrollados por la propia empresa subsidiaria de este gigante económico, esto es, el grupo de telefonía Claro. Como fuere, no hemos incluido a los grupos económicos KFC (Estados Unidos), Fundación Odebrecht (Brasil) y Fundación Carlos Slim (México) como fundaciones corporativas de las empresas subsidiarias que funcionan en el país.

²⁵ Isabel Noboa es hija y una de las herederas del empresario ecuatoriano Luis Noboa Naranjo, ejemplo de hombre “hecho a sí mismo”, quien comenzó con negocios de exportación en la década de los años 30 del siglo pasado y fundó la Corporación Noboa. Isabel Noboa, es hermana del empresario y candidato presidencial Álvaro Noboa, y una de las mujeres más ricas e influyentes de Ecuador y América Latina, además de ser una reconocida filántropa.



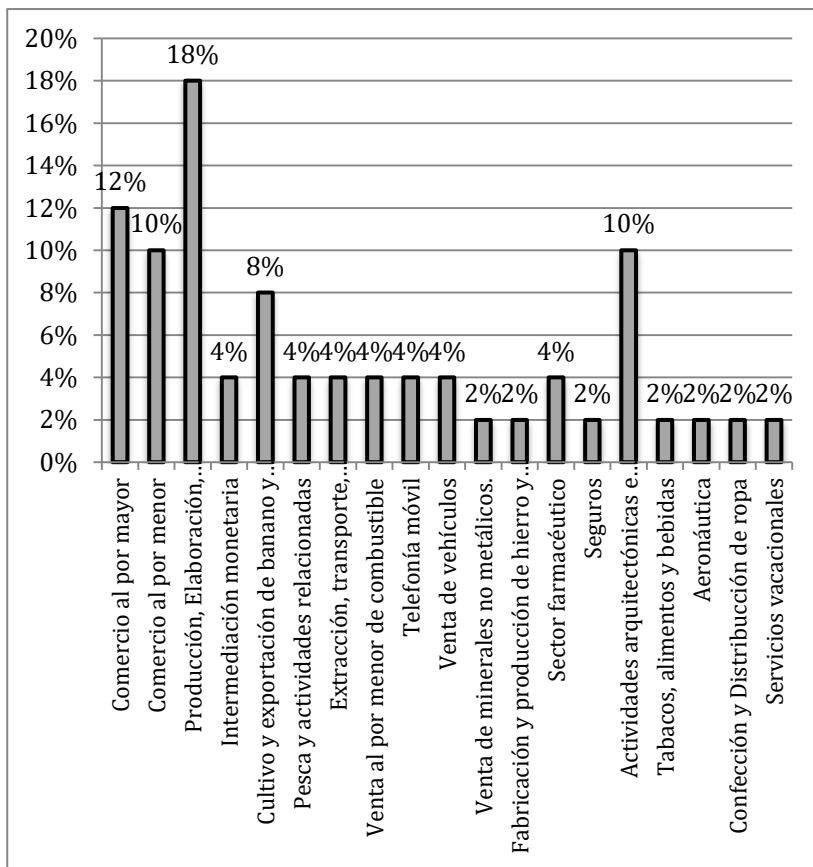
Fuente: Elaboración propia a partir de Totoy y Vizúete (2012); Revista Ekos (2012; 2016); SRI (2016) y páginas web de los 50 principales grupos económicos del país (2050).

Aquellos grupos económicos que no cuentan con fundaciones corporativas también realizan actividades filantrópicas a través del apoyo a organizaciones de la sociedad civil, otras fundaciones, ONGs, etc. Sin embargo, también cabe resaltar que aquellos grupos económicos que cuentan con mayor número de fundaciones corporativas, apoyan, asimismo, a otras organizaciones de la sociedad civil o programas ejecutados por éstas en el ámbito educativo. El 28% de los principales grupos económicos, incluyendo a aquellos que tienen fundaciones empresariales, apoyan a otras organizaciones de la sociedad civil. Ahora bien, un 26% de las acciones filantrópicas realizadas en el campo educativo son llevadas

a cabo directamente por el propio grupo empresarial o empresa subsidiaria.

Respecto a los sectores de actividad de los principales grupos económicos de Ecuador que más invierten en educación, destaca el grupo de “alimentación”, relacionado con el comercio al por mayor y al por menor, así como la producción, transporte de carnes, pescados, etc. El sector bananero y camaronero también realizan una importante actividad filantrópica, seguido por el sector de la construcción. Si atendemos a la concentración de la riqueza en el agro durante el período de la Revolución Ciudadana, donde un 7% de empresas agroexportadoras más ricas reciben el 46% de ingresos en el período 2006-2013, y el 51% del sector agropecuario era controlado por siete empresas, se podría suponer que ese aumento de ganancias tiene que ver con la flexibilización y precarización de las condiciones de trabajo de los y las empleadas. Por ello, donde el capital ahoga, el capital pretende aliviar: quienes más extraen utilidades de los y las trabajadoras son quienes destinan más recursos a aliviar la situación de pobreza. Como hemos señalado en epígrafes anteriores, la filantropía tiene elementos de caridad pero, sobre todo, muchos elementos de interés. Y el interés adquiere diferentes caras.

Gráfico 3. Principales grupos económicos por sectores de actividad y actividad filantrópica educativa

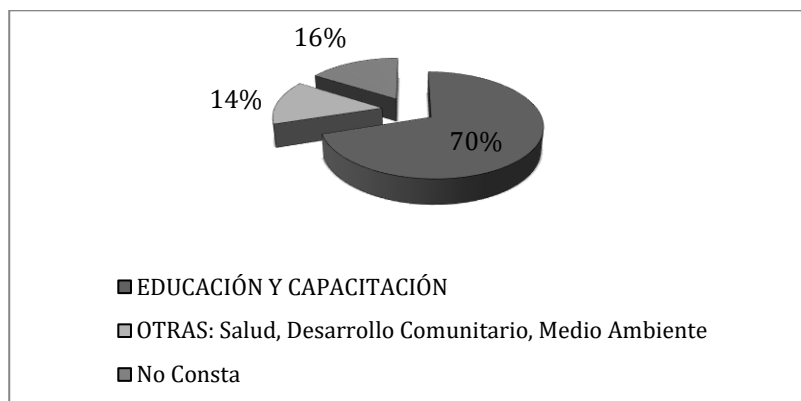


Fuente: Elaboración propia a partir de Totoy y Vizuete (2012); Revista Ekos (2012; 2016); SRI (2016) y páginas web de los 50 principales grupos económicos del país (2050).

En lo que respecta a los sectores de intervención prioritarios por parte de la filantropía empresarial (familiar), de los datos obtenidos, el 70% de los grupos económicos consideran la educación y la

capacitación como prioridades, seguido por otros sectores como salud, desarrollo comunitario y medio ambiente.

Gráfico 4. Prioridades de intervención en el campo social por las corporaciones y fundaciones corporativas en Ecuador (2015)



Fuente: Elaboración propia a partir de Totoy y Vizuete (2012); Revista Ekos (2012; 2016); SRI (2016) y páginas web de los 50 principales grupos económicos del país (2050).

Siendo mayoritaria la intervención de las fundaciones empresariales (familiares) en el ámbito educativo, ésta se centra en los siguientes puntos:

- 1.- La capacitación; incluye la capacitación a trabajadores/as, en oficios, capacitación en habilidades para el empleo, valores y liderazgo, así como habilidades científicas y lectoras;
- 2.- El mejoramiento de la calidad educativa a través de los componentes de mejora de infraestructuras y capacitación docente, específicamente;
- 3.- El emprendimiento (capacitación y educación financiera y fomento del (micro) emprendimiento que también incluye, en algunos casos, concesiones de créditos);

- 4.- El rubro de becas destinadas a estudiantes con escasos recursos (para niveles de primaria, secundaria, formación tecnológica y universitaria);
- 5.- Tecnologías de la información y comunicación (dotación salas de informática, equipos, capacitación, provisión internet);
- 6.- Fomento de actividades deportivas (capacitación, dotación de infraestructura, docentes, equipos);
- 7.- Nutrición (donación de alimentos a comedores escolares);
- 8.- Diferentes actividades relacionadas con necesidades educativas específicas;
- 9.- Educación inconclusa y otras actividades relacionadas con el ámbito educativo sin especificar.

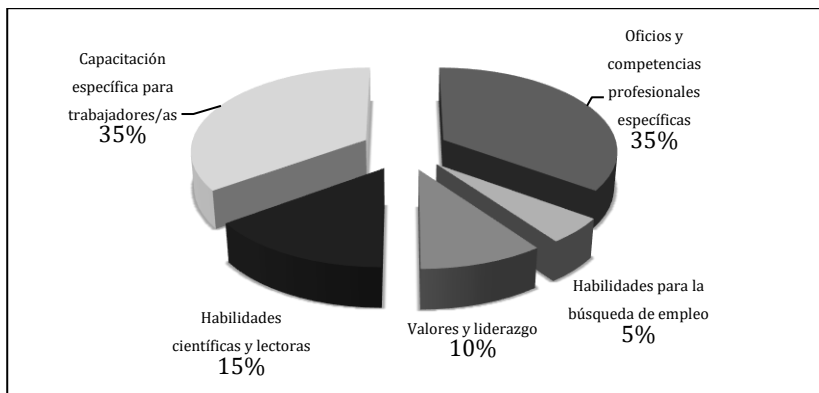
Cabe destacar que el 34% de las intervenciones realizadas por las fundaciones corporativas y/o familiares o, directamente por las propias corporaciones, se llevan a cabo en aquellas zonas de influencia de las empresas, cuyos/as beneficiarios/as directos/as son los/as empleados/as y sus familias, especialmente niños, niñas y jóvenes, así como los/as vecinos/as y comunidades cercanas al área donde se ubican las instalaciones de la empresa.²⁶

Las prioridades de los grupos económicos en el ámbito educativo parecen claras: capacitación, mejoramiento de la educación y emprendimiento. Analizaremos detalladamente estas tres principales prioridades en el ámbito educativo, por nivel de “inversión”, de los principales grupos empresariales y sus

²⁶Es necesario mencionar que la Ley Orgánica de Educación Intercultural (LOEI, 2012), en su artículo 62 expone que: “Es obligación de los empleadores de los centros permanentes de trabajo ubicados a más de dos kilómetros de distancia de los centros poblado, siempre que la demanda escolar sea de, por lo menos veinte niños, niñas y/o adolescentes, establecer y financiar instituciones educativas en beneficio de los hijos de las y los trabajadores. Estas instituciones educativas deberán ser debidamente acreditadas, reguladas y administras por la Autoridad Educativa Nacional.

fundaciones (familiares). Respecto a la capacitación, ésta puede ser impartida en diferentes campos, tal y como observamos en el gráfico siguiente.

Gráfico 5. Diferentes tipos de capacitaciones llevadas a cabo por las corporaciones y fundaciones corporativas que consta que realizan actividades filantrópicas en el sector educativo

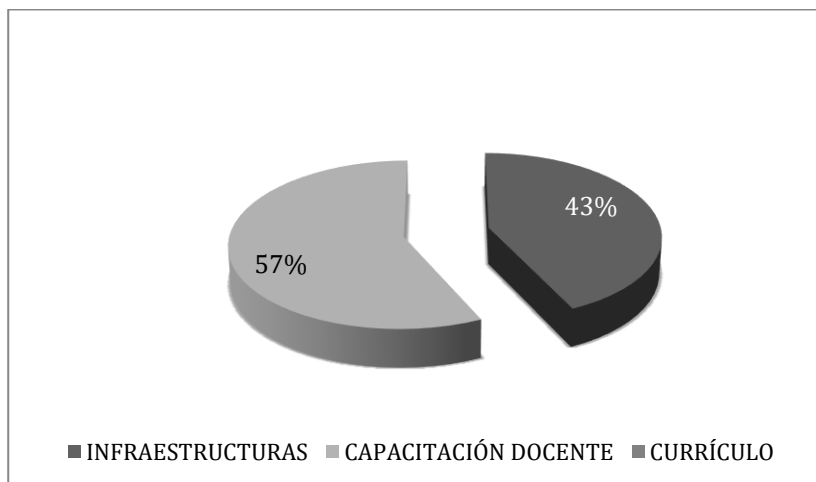


Fuente: Elaboración propia a partir de Totoy y Vizuete (2012); Revista Ekos (2012; 2016); SRI (2016) y páginas web de los 50 principales grupos económicos del país (2050).

Destaca la capacitación específica para trabajadores/as de la empresa en procesos de capacitación propios, así como capacitaciones a vecinos/as de las zonas donde las empresas ejecutan sus actividades (el 35% de las capacitaciones llevadas a cabo son de este tipo); otro 35% se refiere a la capacitación en oficios y competencias profesionales específicas así como la capacitación en habilidades científicas y lectoras (15%). La capacitación en valores y liderazgo (10%) y la capacitación en habilidades para la búsqueda de empleo (5%), les siguen en orden de importancia. Pareciese que estos procesos de capacitación se ajustan a las necesidades actuales y futuras de las empresas.

Respecto a la educación y mejoramiento de la calidad educativa, y pese a la dificultad existente para definir qué entendemos por calidad,²⁷ se recurrió a los tres componentes que miden la calidad: infraestructura, currículo y docentes.

Gráfico 6. Desglose de los componentes financiados para lograr una educación de calidad según las empresas y las fundaciones empresariales



Fuente: Elaboración propia a partir de Totoy y Vizuite (2012); Revista Ekos (2012; 2016); SRI (2016) y páginas web de los 50 principales grupos económicos del país (2050).

No hemos hallado actividad alguna relacionada con el mejoramiento curricular; las empresas y fundaciones corporativas parecen no querer inmiscuirse en este aspecto, que queda en manos del Estado, no exento de ser percolado por valores de mercado a través de la endo-privatización de la educación. Lo que si le interesa al sector

²⁷ En la información en las páginas web y otros medios de los diferentes grupos empresariales y sus fundaciones que dedican recursos a la filantropía educativa, se refieren a la educación de calidad pero no especifican que entienden por ello.

privado, además de la mejora de infraestructuras de las instituciones educativas, es la capacitación docente, donde el 57% de actividades llevadas a cabo en el mejoramiento de la calidad educativa se refiere a la capacitación docente, frente a un 43% de actividades que se dedican a la mejora infraestructuras educativas. De este 57% de actividades realizadas para incidir en la calidad educativa a través de la capacitación docente, muchas de las empresas y fundaciones empresariales (el 33%) derivan su trabajo a través de otra organización no gubernamental, Enseña Ecuador (perteneciente a la Red *Teach for All*,²⁸ de reciente implantación en el país, cuya misión es formar docentes-líderes o líderes-docentes para transformar la enseñanza en los estratos más “carenciados” del país). Muchos de los grupos económicos que financian actividades de esta organización, son socios y forman parte del Directorio y Junta Directiva de Enseña Ecuador.

En definitiva, las “inversiones” sociales en educación por parte de las principales empresas familiares y sus fundaciones en Ecuador parecen estar perfectamente direccionadas: más capacitación para el mercado de trabajo, más educación de “calidad” a través de formación de “líderes-docentes”, que no docentes, más emprendimientos y más TIC,s para los sectores más “carenciados” de

²⁸ Enseña Ecuador es una organización sin ánimo de lucro, cuyo propósito es construir un país equitativo a través de una educación de excelencia (<https://www.ensenaecuador.org/nuestro-movimiento>). Enseña Ecuador pertenece a la Red Global de Educación Teach for All, de la que forman parte más de 48 países que buscan implementar un modelo de transformación educativa. La red *Teach for All* fue creada, por otro lado, a través de la *Global Clinton Initiative* (GCI) liderada por Bill Clinton en el 2007, se formó la red política filantrópica *TeachForAll* (TFA) que ha propiciado nuevos procesos de privatización educativa. TFA ha sido un activo en la defensa de las *Charter Schools* y la privatización del mercado escolar estadounidense y en el contexto británico mediante la apuesta de diferentes tecnologías políticas de privatización educativa

la sociedad, especialmente empleados/as o residentes en zonas aledañas a las empresas.

El emprendimiento, especialmente juvenil, y su relación con el crecimiento de la productividad, es otro de los objetivos de inversión social de los grupos empresariales, sus fundaciones, así como de diferentes organismos intergubernamentales y la banca del desarrollo, que recomienda a los gobiernos nacionales de los países del Sur a apoyar el emprendimiento desde todos los ámbitos posibles. En el Informe *El emprendimiento en América Latina: muchas empresas y poca innovación* (2014), cuya autoría es de Lederman, Messina, Pienknagura y Ripolini, y publicado por el Banco Mundial se sostiene que el emprendimiento de éxito no es consecuencia del desarrollo sino motor importante del mismo

Los emprendedores juegan un papel crucial en la transformación de las sociedades de ingresos bajos caracterizadas por la productividad reducida y, a menudo, por el autoempleo de subsistencia, en economías dinámicas caracterizadas por la innovación y el aumento del número de trabajadores bien remunerados (Lederman, Messina, Pienknagura y Ripolini, 2014, p.1).

Fomentar, promocionar y apoyar programas de emprendimiento juvenil es otra receta de la banca del desarrollo para contra-restar el desempleo en la región, el incremento de número de “ninis” (jóvenes que ni estudian ni trabajan), así como el clima de insatisfacción y violencia social. El emprendimiento se convierte en una herramienta política de primer orden: para disminuir las cifras de desempleo juvenil, para propiciar la movilidad social, disminuir la conflictividad y promover el crecimiento económico de los países, teniendo en cuenta el potencial creador e innovador de la población más joven, especialmente en el mundo digital.

Las actividades de emprendimiento juvenil pueden ayudar a construir capital humano, fomentar la innovación y generar empleo (OCDE, CEPAL, CAF, 2016, p. 220). Las inversiones sociales en educación de los grupos empresariales y sus fundaciones (familiares) se nutren de otro concepto emergente como es el voluntariado corporativo (o voluntariado empresarial que, aunque no son exactamente lo mismo, suelen ser utilizados como sinónimos) y que se refiere a:

(...) Un trabajo no remunerado, cuya motivación principal es expresar la solidaridad, y que no es producto de una obligación impuesta por terceros. En consecuencia, cuando una empresa motiva y apoya a sus trabajadores para realizar voluntariado, podemos hablar del voluntariado de la empresa o voluntariado corporativo (Moreno, 2013, p.8).

Pues bien, un 10% de los grupos económicos más poderosos del país suelen recurrir al “voluntariado corporativo” entre sus empleados y empleadas para llevar a cabo las acciones filantrópicas de la fundación o empresa. El riesgo de la visión productivista del voluntariado es evidente, tal y como afirma Benítez, se puede encontrar en esa “cercanía con el trabajo, una “debilidad del voluntariado”: el quedar colonizado por el mercado, es decir, caer en la competencia por los voluntarios, priorizar los indicadores más que corazones y voluntades, etc.” (Benítez, 2007, p.292).

Si el voluntariado en Ecuador se ha movido tradicionalmente en ámbitos no mercantiles, en el siglo veintiuno entra de lleno en el mercado:

(...) Según datos recientes, en el Ecuador, por lo menos 100.000 personas realizan voluntariado anualmente, aportando alrededor de 22.500 horas de trabajo principalmente a proyectos sociales de asistencia y

desarrollo, produciendo un aporte invaluable en lo específico del voluntariado: apoyo humano, cercanía, horizontalidad, democracia, participación, construcción de capital social, aplicación de valores humanos, vivencia de la solidaridad, etc. (Benítez, 2007, p.287).

Ahora bien, el voluntariado puede cuantificarse en cuanto a la producción de bienes y servicios; en este sentido, en Ecuador, realizando una valoración media de esas 22.500 horas de trabajo voluntario, éste produce aproximadamente \$200.000.000,00 anuales (Benítez, 2007); así, el aporte realizado por el voluntariado es del “0,46% del PIB no deflactado del 2006 del Ecuador. Este valor es superior al aporte generado, por ejemplo, por la fabricación de maquinaria y equipos que es de \$149.351.000,00” (Benítez, 2007, p.287). De estas cifras que expone Benítez (2007) no podemos inferir las que se refieren exclusivamente al voluntariado corporativo frente aquel otro individual, asociativo, etc. Lo que sí sabemos es que, al menos, un 10% de los grupos empresariales que realizan actividades filantrópicas en educación en Ecuador, lo hacen a través del voluntariado corporativo, esto es, contando con los/as trabajadores/as de la empresa y ahorrando-acumulando mucho dinero que supondría la contratación de personal para ejecutar actividades que, por otra parte, se entienden cada vez más profesionalizadas. Asimismo, se hace difícil visibilizar cuánta de esta actividad voluntaria es realmente fruto de la libertad de los y las trabajadoras para decidir.²⁹

En definitiva, la filantropía de corte capitalista llevada a cabo por los grandes grupos empresariales del país y sus fundaciones (familiares) se centra especialmente en el ámbito de la educación. La política pública educativa deviene en un instrumento crucial para formar y adaptar el capital humano de acuerdo a las cambiantes necesidades

²⁹ También cabe señalar que no consta la existencia de sindicatos de empresa en muchos de los grandes grupos económicos del país.

del mercado de trabajo y a las proyecciones de ganancias. El fin último es la consolidación del modo de producción capitalista neoliberal (y neoconservadora) a nivel global, y uno de los instrumentos que utilizan con estos fines, en el siglo veintiuno, es la filantropía.

CONCLUSIONES

En este escrito, se ha querido mostrar cómo se producen nuevas formas de privatización de la educación en el siglo veintiuno a través del paradigma neoliberal de la gobernanza, esto es, cómo se produce la gobernanza corporativa de la educación.

La privatización de la educación adquiere nuevos tintes en la realidad compleja global dejándose entrever múltiples interacciones de actores públicos y privados en el ámbito educativo, donde hemos destacado la presencia e incidencia de los principales grupos empresariales en un ámbito que no es connatural, el ámbito de la educación pública.

Las principales empresas familiares en Ecuador, al igual que en América Latina, como mecanismo de supervivencia en el sistema-mundo capitalista-colonial adoptan la forma de grupos económicos o empresariales y orientan su actividad a través de dos ejes: los negocios y sus fundaciones. A partir de estos dos ejes de acción persiguen reproducir las ganancias familiares, mantener los privilegios de clase y sostener la subordinación de las denominadas “clases peligrosas” (Wallerstein, 2005).

Nos preguntábamos qué hacían las personas con patrimonios superiores a los 30 millones de dólares y a los principales grupos económicos de la región actuando en un ámbito que no les compete tal y como es la educación pública. Aludíamos a un descentramiento del proceso de gobierno (Peters, 2009), y a la participación de múltiples actores privados, tradicionales y nuevos, en los procesos de gobierno de los Estados-nación. Los gobiernos nacionales ya no rigen como actores principales en la organización política del siglo

veintiuno, y pasan a ser un actor más en el gobierno de las naciones. Conceptos clásicos de la teoría política, tales como Estado-nación, gobierno y gobernabilidad, resultan insuficientes en un contexto dominado por las economías del conocimiento, la globalización, el neoliberalismo, la especulación financiera y múltiples ejes de poder en un contexto de riesgo e incertidumbre. Por ello que hemos recurrido al concepto de gobernanza, como paradigma apropiado por el neoliberalismo, para poder analizar lo que entendemos está sucediendo en el ámbito educativo de Ecuador en el siglo veintiuno.

Pese a que en la región de América Latina existe abundante literatura y estadísticas sobre la privatización de la educación, no sucede lo mismo en Ecuador y, además, los datos existentes no dan muestra de estas novedosas formas de privatización de la educación en el siglo veintiuno. Por ello, partimos de estudios de la CLADE (2012, 2015), así como de Ball y Youdell (2008), para vislumbrar algunas acciones de estas nuevas formas de privatización de la educación en el país. A partir de exhaustiva revisión bibliográfica, de análisis de contenido crítico de datos, cuantitativos y cualitativos, rastreado en diversas publicaciones e así como páginas web, a través del análisis de redes, intentamos hilvanar la compleja red de relaciones e interacciones que se producen en la gobernanza corporativa de la educación. Estas interacciones entre diferentes actores en el ámbito educativo propugnan la formulación de leyes, marcos de acción y, sobre todo, toma de decisiones con el fin de alcanzar la eficiencia (y la calidad) de los sistemas educativos nacionales. Estos procesos son diferentes en cada país, en tanto experimentos regulatorios de neoliberalización. Frente a las evidentes fallas del modelo neoliberal y su impacto en la vida de las personas, se presentan fórmulas de gobierno que buscan “corregir errores y aprender de la experiencia” (López, García y Expósito, 2017) a partir de mecanismos innovadores, que no dejan de reproducir el *statu quo*. La gobernanza a través de diferentes actores y diferentes mecanismos, como la desconcentración, la descentralización y la delegación (Peters, 2009), pareciese que fomenta procesos de mayor autonomía y participación ciudadana en diferentes niveles de gobierno. Sin embargo, consideramos que se

trata de una ilusión. Para ello, analizamos la gobernanza colectiva de la educación en Ecuador, donde, además de una evidente recuperación de la rectoría del Estado durante el gobierno del presidente Rafael Correa (2007-2017), también se observa la presencia de múltiples y diversos actores que entran en pugna en el ámbito educativo, fundamentado, todo ello, el conocimiento experto de los organismos transnacionales. En este complejo contexto, focalizamos nuestro interés en la presencia y participación de individuos, familias y empresas en el ámbito educativo. Frente a la caridad tradicional, emerge un tipo de filantropía capitalista, que propone buscar soluciones a los problemas sociales puesto que el Estado se ve desbordado de demandas sociales. El mercado, a través de un enfoque colaborativo, propone un nuevo equilibrio al Estado en el ámbito público, específicamente en el educativo. Además, en América Latina, frente a la filantropía individual de las grandes fortunas, comienza a emerger un tipo de filantropías más institucionalizada y estratégica que busca un mayor impacto e “inversión” social; esto es, inversiones productivas. En Ecuador, esta filantropía se organiza a partir de los principales grupos económicos del país que, además, nacen de las principales y tradicionales familias empresarias del país, aquellas que se remontan, en sus orígenes, al siglo diecinueve, y se consolidan y expanden en el siglo veinte. La educación se convierte en el área de “inversión” prioritaria de este tipo de filantropía empresarial (familiar). Los principales grupos económicos realizan esa inversión en educación a través de sus propias fundaciones empresariales pero también realizan otros tipos de acciones de apoyo a otras fundaciones empresariales del mismo grupo económico u otros así como a muy diferentes organizaciones de la sociedad civil, en un entramado y enmarañado sistema de interacciones glocales, como por ejemplo el caso expuesto de la organización especializada en educación Enseña Ecuador, adscrita a la red global filantrópica *Teach for All*.

Las diferentes fundaciones empresariales (familiares) y otras organizaciones de la sociedad civil pugnan por mejorar la calidad educativa, fomentar el espíritu emprendedor y formar los y las

lideresas del futuro, y para ello, es necesario comenzar a incidir en estos aspectos desde edades cada vez más tempranas. Ante los peligros que perciben que acechan al sistema económico, necesitan formar una mano de obra flexible y adaptable a las exigencias del mercado laboral:

El sistema se autodestruye... sin un número suficiente de personas, y de personas bien formadas, no hay sistema económico y político que pueda servir a medio plazo con un mínimo de calidad (Alvira, 2004, p.15).

En esta lógica empresarial, la empresa deviene en la institución estrella para liderar la formación social actual, y además apegada a la familia y la formación ética (Alvira, 2004), porque las instituciones educativas públicas han fracasado en el cumplimiento de sus objetivos y se hace necesario “prestigiar la enseñanza” (Alvira, 2004) porque ahora se “está proletarizando” (Alvira, 2004). La solución corporativa pasa por “plantearse un nuevo sentido de la familia, el sistema educativo, la empresa y el Estado” (Alvira, 2004); esto es, una revolución constante neoliberal y, cada vez, más neoconservadora.

Frente a esta postura, hemos sostenido que experimentos como el que plantea la gobernanza corporativa, en este caso de la educación pública, no tienen legitimidad alguna para regular el sector público educativo puesto que muchos de los actores que participan en la gobernanza de la educación son de naturaleza privada y responden, por su propia naturaleza, a intereses propios y privados que poco o nada tienen que ver con el bien común. Por ello, se puede producir un “problema democrático fundamental” (Peters, 2009) a nivel global.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVIRA, R. (2004): *Empresa y sociedad civil*, Madrid: Fundación Iberdrola.
- BALL, S.J. Y YOUDELL, D. (2008): *La privatización encubierta de la educación pública*, Londres: Universidad de Londres.
- BENÍTEZ, J.C. El voluntariado en el mundo laboral en el Ecuador. Recuperado de: <http://www.iniciativasocial.net/voluntariado.htm>
- BRENNER, N., PECK, J., THEODORE, N. (2010): After neoliberalization? Methodological strategies for the investigation of contemporary regulatory transformations, *URBAN*, pp. 21-40.
- CALONGE, F. (2015): Neoliberalización del territorio y movilidad urbana, una agenda de investigación, *Territorios*, 32, pp. 133-156. Recuperado de: [dx.doi.org/10.12804/territ32.2015.07](https://doi.org/10.12804/territ32.2015.07).
- CAMOU, A. (2010). El discurso sobre la crisis de la gobernabilidad de las democracias capitalistas avanzadas: una revisión del Informe de la Comisión Trilateral (1975-2010). En *Question/Cuestión*, 1(27). Recuperado a partir de: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/990>
- CASTRO, M. (2015). *Neoliberalismo y comunes urbanos en procesos de regeneración de frentes marítimo-portuario*, (tesis doctoral). Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona. Recuperado de: https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2016/hdl_10803_368239/mcc1de1.pdf
- CLADE, (2012). *Seminario Privatización de la educación en América Latina y Caribe*. Santiago de Chile. CLADE.
- CLADE, (2016). Mapeo sobre tendencias de la privatización de la educación en América latina y el Caribe. Sao Paulo. CLADE.
- CROZIER, M.; HUNTINGTON, S.; **WATANUKI, J.**; *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of democracies to the Trilateral Commission*. Recuperado de: https://trilateral.org/download/doc/crisis_of_democracy.pdf
- D'ERAMO, D. E. (2017). Gobernabilidad, gobernanza... en definitiva, el estado. *Administración Pública Y Sociedad (APyS)*, (3), 126 a 135. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/APyS/article/view/15314>

- ECUADOR. Ley Nº417, que establece la Ley Orgánica de Educación Intercultural, Ministerio de Educación, Ecuador, 31 de marzo de 2011. Recuperado de: <http://educaciondecalidad.ec/ley-educacion-intercultural-menu/ley-educacion-intercultural-texto-ley.html>
- ENSEÑA ECUADOR (2015). Qué hacemos. Recuperado de: <https://www.ensenaecuador.org/>
- FERNANDEZ, J., y LLUCH, A. (eds.), (2015). *Familias empresarias y grandes empresas familiares en América Latina y España. Una visión de largo plazo*. Fundación BBVA. Madrid.
- GARCÍA, S., TOTOY, D.A., VIZUETA, E. G. (2012). Estudio de los principales grupos económicos con mayores ingresos en el Ecuador, período 2006-2010. Estructura y comportamiento en el mercado nacional, (tesis de grado). Quito: Universidad Central de Ecuador. Recuperado de: <http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/806>
- GOETSCH, A.M. (1999): Educación e imágenes de la mujer en los años treinta: Quito, Ecuador, *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 28 (3), pp.401-410. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12628307>
- GRANDA, M.L. (2011). Grupos Económicos en el Ecuador: ¿Supervivencia u oportunismo?, *Espae y Empresa*, 4, pp.4-6. Recuperado de: <http://www.espae.espol.edu.ec/wp-content/uploads/2011/12/gruposeconomicos.pdf>
- HARVEY, K. (2007). *Breve Historia del Neoliberalismo*. Madrid: Editorial Akal.
- GIL GESTO, I. (2017). La política educativa del gobierno de la Revolución Ciudadana en Ecuador (2007-2017) y la gobernanza corporativa de la educación de corte filantrópico, (tesis doctoral). A Coruña: Universidad de A Coruña. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/2183/20805>
- INSTITUTO HAUSER DE SOCIEDAD CIVIL DE HARVARD UNIVERSITY (2015). *De la prosperidad al propósito. Perspectivas sobre la filantropía y la inversión social entre las personas de alto nivel patrimonial en América Latina*. Zurich: UBS AG Philanthropy Advisory.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS [INEC] (2011). Encuesta de Estratificación del Nivel Socioeconómico. Recuperado de:

- http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/webinec/Estadisticas_Sociales/Encuesta_Estratificacion_Nivel_Socioeconomico/111220_NSE_Presentacion.pdf
- INVESTIGACIÓN EKOS (2012). Grandes Grupos Económicos en Ecuador, *Revista EKOS Negocios* [en línea], 197, pp.14-29. Recuperado de: <http://www.ekosnegocios.com/revista/pdf/197.pdf>
- INVESTIGACIÓN EKOS (2012). La eficiencia de la pequeña y mediana empresa. Ranking Ecuador, *Revista EKOS Negocios* [en línea], 223. Recuperado de: <http://www.ekosnegocios.com/revista/pdf/223.pdf>
- INVESTIGACIÓN EKOS (2013). Top 1000 Ránking Empresarial Ecuador 2003, *Revista Ekos*. Recuperado de: <http://www.ekosnegocios.com/revista/pdfTemas/728.pdf>
- LEDERMAN, D., MESINA, J., PIENKNAGURA, S., RIGONILINI, J., (2014). *El emprendimiento en América Latina y el Caribe. Muchas empresas y poca innovación*. Estudios del Banco Mundial en América Latina y el Caribe. Washington. Banco Mundial.
- LÓPEZ REY, JOSÉ A. (2006): *El Tercer Sector y el mercado: conflictos institucionales en España*, Colección “Monografías” Num 222, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid: Ed. Siglo XXI.
- LÓPEZ, F., GARCÍA, I., EXPÓSITO, E. (2017): *La calidad de la gobernanza del sistema educativo español. Un estudio empírico*. Madrid: Universidad Camilo José Cela.
- LUNA, M. (2014): *Las políticas educativas en el Ecuador, 1950-2010. Las acciones del Estado y las iniciativas de la sociedad* (tesis doctoral) España: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Disponible en: <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:Educacion-MLuna/Documento.pdf>
- MARTI, J. (2016). Gobernanza: la nueva matriz política del neoliberalismo. En PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global, Nº 133, 2016, pp. 111-126. Recuperado de: https://www.fuhem.es/papeles_articulo/gobernanza-la-nueva-matriz-politica-del-neoliberalismo/
- MEDIAVILLA, J.J. (2015). “Filantropocapitalismo y desarrollo: el caso de la lucha contra la poliomielitis”, *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo*, 4 (2), pp. 24-49.

- MORENO MANRIQUE, V. (2013): *El Voluntariado desde la empresa, Cuadernos de la Cátedra “La Caixa” de Responsabilidad Social de la Empresa y el Gobierno Corporativo*, IESE, 20.
- OCDE, CAF, CEPAL (2014). *Perspectivas económicas de América Latina 2015. Educación, Competencias e Innovación para el Desarrollo*. París. OCDE. Recuperado de: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37445/S1420759_es.pdf
- PÁSTOR, C. (2015): *Los grupos económicos en Ecuador*, (tesis de maestría), Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10644/5529>
- PETERS, B. G., (2009): Los dos futuros de gobierno: descentrando y recentrando los procesos de gobierno, *Studia Politacae* Nº 18, invierno, Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- PARDO, J.C., y GARCÍA, A. (2003). “Los estragos del neoliberalismo y la Educación Pública”. En *Educatio Siglo XXI*, 20, 39-85. Recuperado de: <https://revistas.um.es/educatio/article/view/134>
- PINEDA, C. y FONSECA, F. (2018). El predominio de la agenda neoliberal en el mundo contemporáneo: hegemonía y consecuencias. En *Universitas*, 2018, Nº 27 / pp. 21 – 44. Recuperado de: <https://doi.org/10.20318/universitas.2018.4017>
- REVISTA EKOS (2010). Una mirada profunda a los grupos económicos del Ecuador. *Revista Ekos*, 197, pp.14-29, Recuperado de: <http://www.ekosnegocios.com/revista/pdf/197.pdf>
- SAURA, G. (2015). “Think tanks y educación. Neoliberalismo de FAES en la LOMCE”. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 23 (107). Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.v23.2106>.
- SAURA, G. (2016). “Neoliberalización filantrópica y nuevas formas de privatización educativa: La red global Teach For All en España” *RASE*, 9(2), pp. 248-264.
- SANBORN, C., PORTOCARRERO, F., (2008). *Filantropía y cambio social en América Latina*, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, David Rockefeller Center for Latin American Studies, Lima
- STEGER, M y ROY, R. (2011). *Neoliberalismo. Una breve introducción*. Madrid: Ed. Alianza.

- SUBIRATS, J. (2009). "Gobernanza y educación" en Educación y vida urbana, 20 años de ciudades educadoras". En *Asociación Internacional de Ciudades Educadoras*, 2009, pp.227-240
- TELLERÍA, I. (2018). Neoliberalización y gobernanza en las ciudades del País Vasco. En *INGURUAK*, 66, 2019, pp. 1-19.
- TERÁN, R. (2015). *La escolarización de la vida: el esfuerzo de construcción de la modernidad educativa en el Ecuador (1821-1921)*, (tesis doctoral). Madrid: UNED. Recuperada en: http://espacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:EducacionRteran/TERAN_NAJAS_Rosemarie_Tesis.pdf
- TOTOY, D. y VIZUETE, E. (2012). Estudio de los Principales Grupos Económicos con Mayores Ingresos en el Ecuador, periodo 2006-2010. Estructura y Comportamiento en el Mercado Nacional. Quito: Tesis de Grado, UCE. 2012.
- TORRESANO, M. (2012). Estudio de Responsabilidad Social de Empresas del Ecuador. IDE Business School, 2012.
- WALLERSTEIN, I. (2005). *Análisis del sistema-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI.
- WHITTINGHAM, M.V. (2010). ¿Qué es la gobernanza y para qué sirve? En RAI, Revista de Análisis Internacional, Nº 2, Año 2010.
- ZURBRIGGEN, C. (2011): "La utilidad del análisis de redes de políticas públicas". *Argumentos*, 24 (66), pp. 181-209. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_artextx&pid=S018757952011000200008=es&tlng=es.

DE LA UTOPIÍA COMO ESPERANZA A LA UTOPIÍA COSMOPOLITA COMO POTENCIA

Luis Herrera Montero

Universidad de Cuenca

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

“Los que quieren mover una montaña empiezan
por mover pequeñas piedras”

Confucio

INTRODUCCIÓN

Soñar en un mundo libre, igualitario y sostenido en relaciones de solidaridad, ha sustentado variedad de propuestas de transformación social. Sin embargo, construir realidades de cambio, con base en el sueño mencionado, ha constituido todo un desafío sin concreción por siglos; en la actualidad, permanece en esa condición, ya que no es posible inaugurar un poscapitalismo sin los debidos trayectos sociopolíticos. Para muchos, la crisis del capital es irreversible, pero no por eso la transformación será inmediata. De ahí que deba considerarse propuestas de utopía en estrecha complementariedad con sentidos de realismo, donde el sueño devenga en realidad y la realidad en sueño.

Hace poco publiqué un texto, dentro de una compilación coordinada por Francois Houtart, sobre “Cambios de las culturas, ingeniería cultural y pedagogía” (2017), donde expreso mis diferencias con el concepto utopia, a partir de la crítica de Marx y Engels, pero también desde la teoría de los agenciamientos de Deleuze, de contraposición respecto del concepto de esperanza, como una clara influencia de índole nietzschana. Estas posturas de crítica sustentaron enfoques realistas, con base en sentidos prácticos de transformación, bajo proyectos de devenir complejos. Sin embargo, confieso que ahora es

necesario incorporar el concepto de utopía-esperanza también con propuestas que integran tal realismo y no como sueños ilusorios. La esperanza, en ese sentido, articula racionalidad, pasión y simbologías, en un rico tramado de subjetividades y objetividades alejadas de contenidos cartesianos o de ilusiones propias del romanticismo burgués. De ahí el énfasis que en este texto se valora las contribuciones de Ernst Bloch y Walter Benjamin.

En términos de novedad analítica, se intenta no solamente comprender el sueño sobre un mundo nuevo, como un mundo de esperanza. Se plantea una necesaria integración de la esperanza con la potencia, como un legado desde la perspectiva de Spinoza (Deleuze, 2004). Esta integración se sustenta en el significado de potencia como algo distinto al hecho; es decir, como intenciones y acciones en permanente proyección. Precisamente, se formula la utopía no solo como sueño de futuro o un mundo que se espera, sino también como un mundo en movimiento, que responde evidentemente a dinanismos de la realidad como mundo concreto en constante transformación. Entonces, esta propuesta teórica hace de la esperanza no solamente una idea, sino una voluntad de poder (Nietzsche, 2000), y hace de la potencia una permanente reconstrucción de voluntades y significados.

El texto que se comparte, contiene una breve exposición de procesos políticos que justifican la existencia de la utopía. Un segundo momento da cuenta de las conceptualizaciones y reflexiones, con base en el tejido esperanza potencia e idea-voluntad a través de específicas contribuciones sobre el tema. Es oportuno clarificar que el texto no consiste en un estado del arte sobre utopía, sino en una priorización desde enfoques comprometidos teóricamente con la transformación social. De ahí que también se aborde algo sobre la crisis pandémica actual, como contexto para la resignificación de utopías orientadoras del cambio.

BREVE EXPOSICIÓN DE TRAYECTOS PARA FUNDAMENTAR LA UTOPIA

La cultura occidental, desde su hegemonía clasista, ha sido incapaz de llevar a cabo procesos conforme sueños, basados éstos en la igualdad, libertad y solidaridad civilizatoria; pero sin afirmar que otras culturas necesariamente lo hayan ejecutado, ya que ese sueño no caracterizó la historia imperial egipcia, china, persa, entre otras, por su conformación evidentemente clasista. La pertinencia de concentrarnos en Occidente se debe a que culturalmente el mundo se encuentra hoy bajo su hegemonía. Pese a esta condición de predominio cultural mundial, tampoco procede concebir al mundo occidental de manera homogénea, sin resistencias y propuestas relevantes para la transformación sistémica y civilizatoria.

El mundo occidental sin duda es el creador del concepto utopía como parte substancial de sus proyectos civilizatorios, concentrados en la civilización grecorromana, en la Edad Media y en la Época Moderna y sus etapas mercantilista, industrial y científico técnica. Obviamente en el presente trabajo no procede realizar caracterizaciones de índole histórica, sino simplemente analizar teorías que sustentan lo que hoy por hoy denominamos utopía. En ese sentido, es preciso referir a postulados teóricos de Occidente como cultura.

De la civilización griega, cuna indiscutida del pensamiento occidental, la democracia constituye el eje articulador de principios igualitarios, libertarios y solidarios. Las propuestas bajo los contenidos, en referencia, no proceden, de las contribuciones socráticas, platónicas y aristotélicas. Es contradictorio evidenciar que las corrientes mencionadas conforman el espíritu hegemónico de la cultura occidental durante su historia, por tanto, no cabe que en la actualidad seguir privilegiando pensadores no alineados dentro de connotaciones de índole democrática. No así los pensadores sofistas, a quienes esa historia occidental ha calificado negativamente como una especie de farsantes y demagogos teóricos. La paradoja argumentativa se devela cuando uno de sus referentes, el filósofo Protágoras, fuera quien mejor sustentó la democracia como sistema.

Probablemente, la hegemonía del pensamiento de corte socrático, platónico y aristotélico, sea la causa teórica para desdejar, en lo real, de la igualdad, la libertad y la fraternidad.¹

Protágoras (1984) fundamentó la democracia como el sistema óptimo para Grecia. Incluso se puede sostener, sin temor a equivocación, que dentro de su concepción de democracia el pluralismo es básico para la construcción de procesos democráticos viables. Esto es; este filósofo concibió que cada territorio debía instaurar la democracia más acorde a su realidad, en estricta divergencia con la homogenización de los procesos sociopolíticos. Así, Protágoras se constituye en el fundador de un pensamiento que reivindica la diferencia como base de procesos democráticos, principio de innegable valor contemporáneo, sobre todo desde las perspectivas cosmopolitas e interculturales.

Posteriormente, en plena hegemonía del imperio Romano, surgiera el movimiento liderado por Jesús de Nazareth, más tarde conocido como cristianismo, que postuló un mundo diferente al consolidado por Roma. Entre los valores substanciales del cristianismo se encuentra la bienaventuranza el hambre y sed de justicia y el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo. Fue un movimiento que estableció relaciones de hermandad, que se posicionó contra el imperio romano; hecho que implicó la sentencia de muerte de Jesús y más líderes de dicho movimiento, pero que produjo también el final del imperio en cuestión, obviamente, unos siglos luego. Con la instauración institucional del cristianismo en Roma, se produjo un nuevo privilegio clasista, inaugurando la Edad Media como otra sociedad, con un epicentro territorial y civilizatorio ajeno al movimiento liderado por Jesús. La dominación medieval y el

¹ Sócrates y Protágoras no escribieron textos, por tanto, se conoce sobre ellos a partir de los escritos de Platón y Aristóteles. En estos escritos es clara la preferencia por sistemas aristocráticos de gobierno y las claras críticas a la democracia por contraponerse al verdadero proceso republicano y político.

dogma eclesial también conllevaron persecución y muerte, que se intensificara en tiempo de las cruzadas y que significara, a su vez, una de las razones de su crisis civilizatoria. El sistema de predominio medieval fue desvirtuado y reemplazado por una sociedad que reposicionó consignas de libertad, igualdad y fraternidad como lemas fundamentales de las revoluciones liberales y de la instauración de la Era Moderna.

Así como el cristianismo instituyó el privilegio de la Iglesia Católica y Romana, el liberalismo, lejos de estar exento de un fenómeno de proporciones clasistas, instauró a la empresa capitalista también desde innegables privilegios. Así lo evidenciaron y denunciaron movimientos socialistas, comunistas y anarquistas, que se movilizaron en contra de una realidad social que sumió en la pobreza a obreros y campesinos. La respuesta del sistema del capital fue de represión brutal y muerte masiva: las masacres generadas y el encarcelamiento, incluso con pena de muerte, de líderes de sindicatos y movimientos proletarios, quedaron en completa impunidad, como prueba de una realidad donde las injusticias y el dominio oligárquico se reprodujeron y resignificaron.

Como un ejemplo de un escenario de confrontación y represalia, Marx resalta, en *El 18 Brumario* de Luis Bonaparte, como el 15 de mayo de 1848, sectores del proletariado parisiense se tomaron la Asamblea Constituyente y la declararon disuelta por no obedecer a un proceso revolucionario, fijado principalmente en una sociedad nueva y en el porvenir. Como evidente respuesta, la guardia nacional los reprimió brutalmente y reposicionó en el poder a todos los sectores dominantes. Es claro que primó, sin lugar a dudas, la propiedad, la familia, la religión y el orden (Marx, 1974). Dicha confrontación, en palabras de Marx, se sintetiza con lo siguiente:

Las reivindicaciones del proletariado de París son paparruchadas utópicas, con las que hay que acabar. El proletariado de París contestó a esta declaración de la Asamblea Constituyente con la insurrección de junio, el acontecimiento más gigantesco de la historia de las guerras

civiles europeas. Venció la república burguesa. A su lado estaban la aristocracia financiera, la burguesía industrial, la clase media, los pequeños burgueses, el ejército y el lumpemproletariado como Guardia Móvil, los intelectuales, los curas y la población del campo. Al lado del proletariado de París no estaba más que el solo. Más de 3000 insurrectos fueron pasados a cuchillo después de la victoria y 15000 deportados sin juicio (Marx, 1974: 415).

Aspirar al cambio ante tal masacre, podría significar, en esos tiempos, una tarea imposible. Para muchos la explicación radica en que no estaban dadas las condiciones para un triunfo revolucionario. Sin embargo, de gestas parecidas a estas, posteriormente se ha logrado instituir distintos derechos y a su vez reconstruir integrales procesos de lucha y movilización social; los protagonistas también fueron brutalmente masacrados, pero los procesos de cambio revolucionario no se detuvieron; posiblemente por la construcción, deconstrucción y reconstrucción de utopías.

La problemática social que justificara procesos de transformación con principios de igualdad, justicia, libertad y solidaridad, por tanto, continuaron a través de manifiestos de corte socialista, comunista, anarquista, entre los de mayor renombre, que en la práctica no lograron subordinar al capitalismo, pese a instaurarse revoluciones en territorios no concebidos como escenarios de desarrollo de fuerzas productivas del modo de producción capitalista. Estos procesos revolucionarios terminaron también reproduciendo privilegios y autoritarismos extremos, como evidencias opuestas a los principios que inspiraron sus proyectos políticos; así se conocieron las tiranías tanto de Stalin como de Mao.

A partir de estas nefastas experiencias impuestas por Stalin y Mao, el capitalismo triunfó políticamente al generalizar al comunismo como tiránico, por las experiencias antidemocráticas del socialismo real y de las dictaduras del proletariado, pese a que los postulados

comunistas no tengan nada que ver con prácticas estatales, peor aún de tiranía.

Para una mejor comprensión de los fenómenos y procesos de lucha, hasta ahora mencionados, es necesario detenerse en importantes análisis sobre tales momentos de insurrección y los correspondientes fracasos en términos de instauración de nuevos sistemas sociales. Por ejemplo, Carlos Marx hace una descripción de procesos revolucionarios basados en liderazgos con sustentos antiguos. También en el famoso 18 Brumario de Luis Bonaparte, cuestionó como la Revolución Francesa requirió de ropajes de la civilización romana. Para Marx resulta improcedente que revoluciones del siglo XIX pretendan sostenerse en el pasado y no exclusivamente en el porvenir; en otras palabras, las revoluciones deben despojarse de veneraciones superticiosas y asumir nuevos contenidos, sorprender a la vieja sociedad.

Walter Benjamin (2014) concibió la comunidad como un legado del pasado y necesario de retomarlo como futuro de igualdad y solidaridad para la transformación social. En esa dirección revitaliza a la comunidad y discrepó con la afirmación de Marx sobre el pasado, como acumulado progresivo hacia el presente y el futuro, aspecto que lo abordaremos en específico en cuanto a su concepto de utopía. Lo que intento clarificar es que no todo pasado es un acumulado de tragedia ni todo futuro sinónimo de porvenir revolucionario. No se afirma que Marx desconozca al pasado, pero su apuesta es sin duda progresiva, no regresiva. De parte de Walter Benjamin, en cambio, el pasado fundacional es indispensable actualizarlo no desde perspectivas progresivas, sobre todo respecto de la existencia de la comunidad. Los movimientos indígenas latinoamericanos, conforme sus proyectos políticos contemporáneos, coinciden más con la postura de Benjamin, debido a una concepción diferente del tiempo; pues la circularidad invita a priorizar el futuro con miradas al pasado como su evento fundacional; tema que lo definen como ancestralidad. Esta forma de cosmovisión también se asemeja a la propuesta de eterno retorno de Nietzsche y de contextualizaciones

sobre lo sagrado, en diversas culturas, por parte de Eliade (2001). El devenir, entonces, es circular y plural, por eso las utopías reactualizan el pasado fundacional; por tanto, hay encuentros interesantes entre sectores de la cultura occidental y las culturas indígenas latinoamericanas, que pueden confluir en lo que posteriormente sostenemos como cosmopolitismos.

Un paso previo a lo recientemente expuesto, debe tomar en cuenta a corrientes que conciben que el universalismo comunista fue y es perjudicial para consensos y proyectos unitarios; así se formularon propuestas de multiplicidad de comunidades como antagónicas a postulados de un totalitarismo comunista (Nancy, 2000). No obstante, también se formularon propuestas que replantearon el significado de comunismo y comunidad no como antónimos. Con base en esa pluralidad en articulación, el Foro Social Mundial aparece como un escenario de confluencia entre diversidad de organizaciones y movimientos; organizaciones clasistas, movimientos indígenas, movimientos ecologistas, movimientos feministas, partidos políticos de izquierda, y algunos más. Lo relevante de estas iniciativas es sin duda, un proceso cosmopolita e intercultural hacia otro mundo posible; una utopía articulada como perspectivas de agenciamiento sin duda. Consecuentemente, las propuestas de transformación social giraron hacia programas y contenidos de democracia, de otra forma de hacer política, claramente distinta de aquella democracia representativa que Occidente instauró y que acertadamente Castoriadis (1999) definiera como oligarquías liberales. En esa perspectiva, diversidad de propuestas de contra hegemonía se articularon en un movimiento de movimientos: el Foro Social Mundial (De Sousa Santos, 2008), instancia transnacional que plantea la concreción de otro mundo posible, en contraposición del capitalismo contemporáneo o globalización neoliberal.

A partir de postulados generados por movimientos indígenas latinoamericanos, en un largo proceso iniciado en la década de los años 70, se prefirió comprender acertadamente la multiplicidad de comunidades como interculturalidad. Desde este mismo proceso, se

cuestionó radicalmente también al sistema capitalista, por imponer además relaciones de fractura entre naturaleza y sociedad, como uno de los fundamentos innovadores dentro de manifiestos y proyectos políticos colectivamente pensados y con capacidad de incidir en los programas multilaterales de gestión cultural y ambiental. Esa es quizá la propuesta más clara de poscapitalismo que podría caracterizarse como utopía de autoría colectiva, bajo el nombre de Buen Vivir o *Suma Kawsay*.

Desde la posición hegemónica del mundo contemporáneo, en cambio, se posicionó aquello del fin de las ideologías y sus respectivas utopías. Fukuyama inclusive llegó a afirmar que la historia había finalizado. Al parecer, ese discurso tiene menos presencia desde la emergencia de movilizaciones diversas en el mundo; las movilizaciones en Latinoamérica, que trajeron como consecuencia la institucionalización de gobiernos posteriormente denominados progresistas; la primavera árabe y sus insurrecciones en Túnez, Yemen, Argelia, Oman, Egipto, Libia, Jordania y Siria; manifestaciones en Europa con los indignados en España, las insurrecciones en Grecia, los chalecos amarillos en Francia, como acontecimientos durante distintos momentos de lo transcurrido en el siglo XX.

El análisis, sin embargo, de lo hasta el momento expuesto, ha provocado que procesos de carácter unitario, para contrarrestar al capitalismo neoliberal, se hayan constituido también en auténticas utopías. Esto es, ya no solo la transformación se torna en esperanzas o en potencias hacia el cambio revolucionario, sino también los medios para lograrlo. Bajo el neoliberalismo se han vivido hechos sumamente graves en cuanto precarización laboral, incremento de las tasas de desempleo y destrucción de las conquistas de orden público, que implicaron una larga historia de sublevaciones políticas, con las conocidas masacres y crueles represiones en contra de los manifestantes. Hoy todas esas conquistas populares y luchas se las pretende sacar de la historia y realidad social del mundo, a través de la transnacionalización privatizante y oligopólica de todo recurso y proceso productivo y reproductivo de sociedad. Ante esta situación,

el Foro Social Mundial asoma como escenario orgánico de aglutinación política, con un nivel evidente de debilidad, ya que la mayoría propuestas de cambio se manifiestan en forma aún dispersa.

En relación al escenario globalizador del capitalismo, cabe hacer precisiones de necesaria distinción, que son una causa innegable para la falta de acuerdos hacia procesos de lucha unitaria en América Latina. No debemos ubicar en similares condiciones al capitalismo de bienestar social o al keynesianismo económico, en comparación con el neoliberalismo, ya que descuida evidentes distinciones en materia de datos y en materia teórica, a pesar de los niveles de empobrecimiento de grandes sectores poblacionales, como consecuencia de la implantación de medidas neoliberales. Las décadas con base en el bienestar social no son equiparables a lo que se ha ido imponiendo desde la sociedad de mercado unipolar, posicionada a nivel global luego de la inevitable caída del bloque socialista. El error en mención tampoco debe equiparar a Friedman con Keynes, ni con Stiglitz²; hacerlo implicaría un marcado desconocimiento de sus teorías y de su manejo de los datos. Las precisiones de Stiglitz (2011), respecto de la economía mundial son indispensables de tener en cuenta para comprender la crisis.

En determinadas perspectivas de izquierdas latinoamericanas, resulta difícil lograr las precisiones mencionadas; por ejemplo, sectores alineados con los gobiernos progresistas, equivocadamente creyeron que se instituyeron socialismos del siglo XXI, cuando fueron regímenes capitalistas keynesianos y desarrollistas; de parte de ciertos sectores de oposición, también izquierdista, en cambio, se emiten discursos que creen que las décadas neoliberales son

² Al no ser el presente texto de índole económica, el lector puede revisar las contribuciones de Joseph Stiglitz: “El malestar en la globalización” y en “Caída libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía global”. En estos textos se demuestra, con mucha experticia en temas de economía, las nefastas consecuencias del neoliberalismo con claridad estadística y analítica.

prácticamente iguales a las décadas progresistas. Los dos casos dejan en claro que desconocen el funcionamiento de la lógica capitalista en su integralidad; nada estática, con contradicciones innegables entre los sectores de las clases dominantes y con funcionamientos diferenciados, también por posturas teóricas heterogéneas.

Mientras estas disputas suceden en América Latina, entre progresismos e izquierdismos, en la actualidad del mundo, incluyendo a nuestro continente, se han reproducido también posturas neofascistas, que inicialmente asoman como opositoras a los discursos neoliberales, pues el fascismo implica un control absoluto de la economía a partir del Estado, pero una vez en el poder, estos discursos se insertaron en la lógica económica de dominación neoliberal, provocando que las sociedades se encuadren como neofascismos-neoliberalismos³.

La emergencia de Donald Trump, catalogado por muchos como un liderazgo de connotaciones neofascistas, surgió con discursos opuestos a la lógica neoliberal⁴; pero al acceder al poder estatal, terminó desdiciendo sus propuestas no intervencionistas en Medio Oriente y su alineamiento con el neoliberalismo fue inmediato. Otro ejemplo es su apuesta actual por gobiernos con la lógica neoliberal en Ecuador, Chile, Brasil, Colombia, Perú y el gobierno de facto en Bolivia.⁵ En América Latina el ejemplo más claro de resurgimiento

³ El proceso se inició antes, sin duda; en Chile, con el golpe de Estado liderado por Pinochet, se comenzó con la implementación de políticas dentro de la corriente que sostenemos: la mixtura neoliberalismo-neofascismo fue todo un hecho. Otro ejemplo puede visualizarse con los gobiernos republicanos de Estados Unidos, desde el posicionamiento de Ronald Reagan de igual manera. Posiblemente, los regímenes de Reagan y de los Bush, al interno no contemplen iniciativas de índole fascista, pero si en cuanto a su intervencionismo militar

⁴ Así fueron sus discursos en favor de medidas proteccionistas a la economía con la imposición de grandes impuestos al ingreso de capitales extranjeros.

⁵ Los discursos de Luis Tapia y Silvia Rivera de que no fue golpe de Estado, son respetables por proceder de personas con trayectos intelectuales de

fascista se lo caracteriza principalmente con los gobiernos del uribismo, identificados por varios sectores como regímenes paramilitares, que han sido responsables de mucha muerte de líderes sociales de Colombia, como estrategia de represión tanto desde el Estado como de fuerzas militares irregulares de corte político de ultraderecha. Recientemente, en Brasil, bajo contextos distintos se cataloga también a Bolsonaro como la emergencia de estos neofascismos por sus declaraciones racistas, homofóbicas y de odio a pueblos indígenas y movimientos sociales.

Por razones similares, el gobierno de Trump también ha sido catalogados como fascista por sus discursos abiertamente discriminatorios y racistas en contra de otras poblaciones. Otro de los hechos discriminatorios, de esa índole, se manifiesta en la prohibición de procesos migratorios a territorio estadounidense a través de la construcción de un muro, para evitar la “perjudicial” invasión de latinoamericanos. En los actuales tiempos de pandemia, su gestión ha motivado ejercicios de represión innegablemente fascistas. La muerte de George Floyd, por ejemplo, ha devenido en movilizaciones multitudinarias exigiendo sanciones a los asesinos de un afrodescendiente, que fallece por asfixia, ante la agresión brutal de un policía que pisa su cuello. Las protestas se replicaron en diversas localidades de Estados Unidos: Minneapolis, Minnesota, Chicago, Los Ángeles, Nueva York, Miami, entre otras. Incluso se irradiaron a Europa y en menor medida en América Latina, principalmente a través de plantones en Colombia. Acto seguido, la represión Trump se recrudece con la militarización de ciudades ante las movilizaciones antirracistas; militarización en actos estrictamente

innegable reconocimiento, pero sus diferencias con el régimen de Morales les cegó respecto a un hecho de innegable inconstitucionalidad en el nombramiento de Añez. Ahora eso fue parte del criticable proceder de Evo Morales de insistir en una candidatura también fuera de los dictámenes constitucionales y que tuvo ya una negativa en un proceso de referéndum.

policiales, como acertadamente lo sustentó unas décadas antes Hannah Arendt (2004).

El neoliberalismo se ha caracterizado por prácticas confusas, que dan cuenta de ser más una ideología que se aplica conforme conveniencias de mercado, más que por una postura estricta desde un paradigma teórico. Colocan medidas proteccionistas en torno a la producción minera, para el caso chileno. Así también impedimentos para las empresas chinas, particularmente Hawei, colocan muros impidiendo el libre mercado de fuerza de trabajo en términos transnacionales, entre otros ejemplos. Es más, constituye una óptica que atenta los principios y reglamentaciones del libre mercado mundial, cuando se debe contraponer, en el caso de China, a un competidor con mayores índices de crecimiento e irradiación económica dentro del orden global. En cuanto a países de otras regiones, la práctica es típicamente colonial; imponer medidas de mercado con desventajas claras para regiones económicas del Sur.

Las políticas neoliberales a nivel global han tenido la complicidad servil y funcional de oligarquías nacionales; en Ecuador, por ejemplo, el gobierno actual de Moreno, prefirió pagar bonos de deuda que invertir en la emergencia sanitaria, a pesar de una tibia apertura del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional de sugerir a países con problemas de pobreza, en sus economías, priorizar la situación de crisis pandémica. En el manejo de la pandemia esta contradicción se ha reforzado. Se impone subjetivaciones individualistas a ultranza.

La problemática actual se debate entre la continuidad miserable del capitalismo y los procesos de cambio sin las necesarias confluencias. Las resistencias hoy están algo dispersas, como lo hemos mencionado. El Foro Social ha perdido algo de protagonismo. No se trata de confundir pluralidad con fraccionamiento. Es posible generar procesos unitarios sin imponer lógicas que invaliden la diferencia, el disenso y la fuga. Todo río grande se conforma por ríos pequeños que lo nutren. Fugar no es fracturar, sino emanciparse. Fraccionados las derrotas son más producibles y las resistencias más vulnerables.

El presente texto se insiste en motivar tejidos sociopolíticos entre quienes se alinean por el cambio social, cabalmente, por la heterogeneidad de sus perspectivas. No se pretenden afianzar posturas vanguardistas; por el contrario, se desea colocar el tema desde la retaguardia, ya que es más oportuno estimular la generación de propuestas políticas hacia la utopía, que la utopía sea la que jale los procesos. Dejemos la vanguardia a lo que se espera, y construyamos la emancipación como retaguardias que se encuentran y empujan desde la potencia hacia el devenir utópico. “Los que quieren mover una montaña empiezan por mover pequeñas piedras” (Confucio).

CONCEPCIONES DE UTOPIA

Con el objetivo de afrontar el difícil contexto que hemos planteado, es necesario retomar los planteamientos de utopía para revitalizar los procesos de lucha social. Dentro de las más significativas propuestas sobre utopía, se encuentra lo aportado por Tomas Moro (2012). Este autor imaginó una isla, proyectada más allá de las costas europeas. “Utopo” nombre de ese mundo soñado, se basaba en una organización social, justa, libre y solidaria, conforme una estructuración estatal en estrecho vínculo con los principios democráticos. Es una propuesta estatal conformada por magistrados electos cada año, a excepción del príncipe que es un magistrado vitalicio, pero con límites en el ejercicio del poder, incluso puede ser sometido a destitución si se detectara abusos de poder y tendencias tiránicas. En términos territoriales “Utopo” está conformada por lo rural y lo urbano; los campesinos cultivan la tierra y los urbanos activan las ciudades. En términos de organización política, lo que se promulga en el campo y en la ciudad es el bienestar público liderado por un orden de comunidad.

No obstante, lo recientemente descrito “Utopo” está conformado por clases sociales, existen pocos propietarios de grandes extensiones de terreno, ya que mayoritariamente no se inculca la

propiedad privada, por ser territorios más bien para la función del cultivo de la tierra. Además, se justifica la existencia excepcional de esclavos por cada familia. También se otorga una clara función distintiva a la religión y al sacerdocio en términos promulgación de la moral. Como podemos apreciar “Utopo” no constituye una sociedad medieval, por el contrario, su característica principal es ser un sueño de sociedad moderna, donde comunidad y modernidad asoman estrechamente imbricadas. De este modo se concibe al poder político como un centro institucional: Amaurota o asamblea de magistrados, localizado en una específica y distintiva ciudad; una especie de capital dentro un orden republicano, si asociamos el tema con el régimen de Estado nación. En definitiva “Utopo” responde a un sistema que transita del reino a la nación, pues mantiene grandes amurallamientos de protección ante peligros de invasiones enemigas. Entonces, podemos constatar que Moro tiene innegables similitudes con Maquiavelo, pero a diferencia de este, concibe al príncipe, pese a su condición vitalicia, como un magistrado y no como un heredero monárquico del trono.

Otras explicaciones sobre el sueño de cambio, cuestionaron al liberalismo capitalista, por edificar agudos privilegios para la burguesía como clase dominante, por poseer el capital y por hegemonizar el orden político estructurado en los Estados nacionales. Con la aclaración realizada, es necesario, en primer lugar, concentrar el análisis del socialismo francés. La intención, para el efecto, no se sustenta en una revisión completa de dicho pensamiento, sino considerar a quien fuera el auténtico precursor de esta corriente. El término de utopía lo retoma, a su vez, Jacques Rancière -en *Breves viajes al país del pueblo*-, bajo connotaciones más bien de reconocimiento a las misiones sansimonianas.

Saint-Simon inició siendo un militante convencido del liberalismo, pero se apartó de este pensamiento, en la tercera parte de su producción filosófica y sociológica. El argumento central de este giro se debió a la consolidación de un sistema basado en la propiedad privada capitalista, contrapuesto a una sociedad igualitaria. En su

versión, acusó al liberalismo de extraviarse dentro de sistema burgués de explotación y acumulación, que terminó imponiendo desigualdad social y pobreza a la clase trabajadora. De ahí que el en su texto *El nuevo cristianismo* (Saint-Simon, 2004), retomó los principales postulados cristianos, sobre todo el mandamiento de amar al prójimo como a sí mismo, para tomarlo como sustento de lucha anticapitalista. Sin embargo, a pesar de esta recuperación del cristianismo, sus contribuciones de crítica, adicionalmente, se direccionaron también en contra de la Iglesia Católica, por tergiversar los principios originarios de dicho movimiento.

Se ha concebido erróneamente, desde una lectura dogmática del socialismo no utópico, que la importancia del conocimiento científico es una consideración que estuvo ausente en el pensamiento socialista francés. Es preciso, entonces, aclarar que Saint-Simon también reconoció valor a la ciencia y al desarrollo industrial; en tal sentido, podría sostenerse que tal valoración no es exclusiva del socialismo de corte marxista, falacia que podría cometerse si hacemos una lectura de este socialismo solamente a partir de los postulados que dogmatizaron al marxismo. Inclusive, es factible afirmar que Saint-Simon otorgaba valor a procesos transdisciplinarios, obviamente de manera muy inicial, ya que concibió que el cambio social requiere no solamente de la ciencia y de procesos de industrialización, sino también del arte; áreas que deberían liderar la transformación social. En otras palabras, propuso un socialismo proletario y además de aristocracia científica y artística.

En consecuencia, no es necesario desconocer los planteamientos del socialismo utópico como los iniciadores en la ruta de identificar al capitalismo como un sistema de explotación, como tampoco negar que fueron quienes fundaron la lucha obrera a partir de la necesidad de otra conciencia social, incluso con las contribuciones de la ciencia. Por consiguiente, es indispensable estudiar a este socialismo y reconocer las respectivas virtudes, por ser también las primeras voluntades militantes, con las cuales el movimiento obrero se articuló con planteamientos de cambio social. Indiscutiblemente que

el socialismo francés constituyó una de las fuentes fundamentales del materialismo dialéctico, que posteriormente se posicionó mayormente en el mundo académico de las ciencias sociales a nivel mundial.

Desde esta vocación militante, por parte, Rancière (1991) destaca como los seguidores de Saint-Simon conformaron misiones, al puro estilo de la cristiandad, para predicar y aplicar sus principios con sectores del proletariado. Estas misiones tuvieron el escenario principal en Lyon, donde fueron recibidos con apertura, mientras en otras regiones de Francia sufrieron rechazo. Se trataba de concientizar al proletariado insertándose en su práctica cotidiana; para formar a los obreros era necesario saber sobre sus vivencias, asumir su cotidianidad y practicar el compromiso misionero en calidad de bautismo. El propósito de estas misiones consistió en mostrar a los trabajadores un nuevo apostolado y producir otra conciencia; un acto de mutua metamorfosis entre proletarios y misioneros, que además incluía valor a la transformación desde la creación artística; trabadores-poetas era lo que promulgaban.

Sin duda, estas gestas sansimonianas fueron una vocación militante.⁶ Conocer que las misiones sansimonianas labraban ya la labor emancipatoria del proletariado desde 1833, con base en un cristianismo renovado, que lo afirmaron como socialismo, a juicio de Rancière, fue una propuesta de utopía diferente a la concebida sobre el mito moderno de una isla inexistente, en una clara distinción de la utopía de Moro.

Si la utopía moderna tiene un sentido, no está seguramente en el mito de una isla que no existe en ningún sitio sino, por el contrario, en esta posibilidad de señalar con el índice, en cualquier parte la adecuación del texto y la realidad. Así los

⁶ La acción de las misiones es comparable a lo constatado con la teología de la liberación en América Latina, durante las décadas de los años 70, 80 y 90 del siglo XX

apóstoles de la utopía hacen caer en la trampa de la realidad a esos realistas del “justo medio” que reprochan simultáneamente a los apóstoles el hablar de cosas que no existen y poner en peligro la propiedad, fundamento del orden social (Rancière, 1991: 35).

Posteriormente, el socialismo científico, corriente que la impulsaran Marx y Engels (1974), para diferenciarlo del socialismo francés, al que lo denominaron como utópico por formular propuestas inaplicables y que terminaron siendo funcionales al sistema capitalista. En esta perspectiva Engels (1974) reforzó la argumentación de improcedencia de los procesos iniciados bajo las directrices de lucha que Saint-Simon, Fourier y Owen. El argumento central de esta crítica se sostuvo en la incapacidad de dicho socialismo para entender y explicar de manera objetiva las estructuras de dominación del modo de producción capitalista. Entonces, dichas directrices se extraviaban en posturas ideológicas ajenas a lo que el proletariado podía generar desde su condición de clase y desde una postura que le permita construir el cambio con bases que develen la verdad sobre el sistema de explotación.

Al respecto, la propuesta de Petruccelli (2015) es importante, en tanto concibe que las intenciones de Marx y Engels nunca fueron desconocer el horizonte del socialismo utópico, sino criticar la falta de un diagnóstico sobre el capitalismo. No obstante, la valoración que hace Petruccelli es relativamente certera, ya que en el Manifiesto del partido comunista sostienen que ese socialismo repudia la acción política “y en particular toda acción revolucionaria; se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos, que, naturalmente, fracasan siempre” (Marx y Engels, 1974). En cambio, en el mismo manifiesto, reconocen que ese socialismo aportó una lectura crítica de la realidad capitalista.

Como puede evidenciarse en la cita, no se detecta reconocimiento al sueño utópico, sino a concebir el cambio social desde procesos de viabilidad. Resulta que hoy, a partir de la década de los años 60 del siglo anterior, las iniciativas de teólogos de la liberación, como ya comentamos en torno a las misiones sansimonianas, son similares esas iniciativas de un nuevo evangelio social. Esas propuestas han demostrado mayor viabilidad que las propuestas sindicalistas y de transformación por vías científicas. Claro que la teología de la liberación tuvo exponentes que reconocieron más al marxismo que al socialismo francés. Incluso formaron parte de procesos de lucha armada como los casos de Camilo Torres en Colombia y Ernesto Cardenal en Nicaragua. Pero si analizamos los textos, se descubre que las coincidencias son mayores específicamente con Saint-Saint-Simon; nombre de menor posicionamiento en el mundo académico y de lucha política.

Con base en el sustento de Marx y Engels, de crítica al socialismo francés, no se observa una interpretación concordante con el término utopía, por eso su valor no es parte del manifiesto para superar el capitalismo y consolidar la transformación social. Sin embargo, el marxismo como corriente es heterogénea, y hay contribuciones que, con base en el legado de Marx, fundamentan la utopía como componente prioritario de la transformación anticapitalista, dentro de esta tendencia están Ernest Bloch y Walter Benjamin, filósofos de mucha vigencia en el análisis social contemporáneo.

El presente análisis estaría seriamente limitado sin considerar las contribuciones de Benjamin (2014) y de Bloch (1977). Su inspiración sin duda proviene del marxismo. No obstante, estuvieron por décadas sin el debido reconocimiento en la filosofía y ciencias sociales, al no responder a marxismos dominantes: estalinista, en términos de dominación política tiránica; y estructuralista como referente académico preponderante mientras durara la Guerra Fría. Ahora, se insiste, que el marxismo cuenta con una diversidad de corrientes sumamente heterogéneas también respecto de temas

relacionados con la utopía, dentro de los aportes más significativos se encuentran los autores recientemente mencionados.

En el caso de Walter Benjamin, se concibe al sueño en su condición onírica, muy al tono de lo propuesto por las corrientes surrealistas. Benjamin (2014) otorga valor a los contenidos que caracterizan los sueños, en tanto no los reduce a meras situaciones interpretativas, sino que los enlaza también como una rica relación dialéctica entre sujeto-objeto. Al respecto, el autor cuenta con una diversidad de relatos sobre sus sueños, que luego los analiza, bajo las influencias surrealistas, como un complejo dibujo donde el sujeto que sueña se encuentra con complejas implicaciones de relacionamiento con los objetos que escenifican ese mundo. Su discrepancia con los surrealistas radica en que en ese tramado de relaciones es también producido por dinámicas de dominación, concordantes con el fetichismo de la mercancía. Con base en lo aportado por Marx, el fetichismo provoca que las cosas que se caracterizan como mercancías tengan valor en sí mismas; es decir, no como frutos del trabajo y relaciones de explotación-acumulación capitalista.

A diferencia de las perspectivas racionalistas que encuadran cortes y evidentes fracturas entre lo objetivo y lo subjetivo, Benjamin (2014) destaca del mundo real también la relación dialéctica entre objeto-sujeto. El mundo objetivo, en términos sociales está inundado de componentes subjetivos, como lo prueba en las edificaciones francesas en el siglo XIX. Dentro de esa compleja dialéctica, analizó también obras de arte, con el propósito de demostrar que el artista, en calidad de sujeto, se interna integralmente en la obra u objeto artístico creado. En la misma perspectiva explica las edificaciones en Francia del siglo XIX, como una muestra en la que los transeúntes se identifican a través de múltiples connotaciones con dichas construcciones. Un tema particular de esa compleja imbricación entre los sujetos y los objetos, constatados en pasajes específicos de París, Benjamin demuestra como la moda es una manifestación de fetichismo de la mercancía, que está inserta en las interpretaciones sociales respecto de sus contextos de materialización.

La apuesta teórica de Benjamin aterriza en el tema de la utopía en tanto sus planteamientos, a diferencia de Marx, no se sustentan en consideraciones o perspectivas progresivas de desarrollo. En este tema difiere obviamente también de los enfoques hegelianos. Ahora, la afirmación realizada no significa que el autor se proponga como antimaterialista. Por el contrario, concibe la utopía como proceso estrictamente hacia la materialización, pero con un importante reconocimiento del pasado como un complejo proceso de acumulación de experiencias que recobran el hecho originario de vivir en comunidad, interrumpido por sistemas clasistas de producción. Entonces la utopía, para este autor, es la reactualización de la comunidad originaria, proyectada hacia el devenir como proceso de lucha emancipatoria. Para el efecto, el autor concebía indispensable despertar del sueño sostenido por la dominación fetichista. La comunidad originaria debe afrontar del mismo modo la necesidad de despertar del sueño mitológico (Benjamin, 2014). Entonces para Benjamin la utopía requiere construir una conciencia social que le permita a los seres humanos emanciparse de la dominación de un sistema fetichista, que oculta la explotación, normalizando la lógica capital-trabajo.

Ernst Bloch (1977), en cambio, asocia la utopía con una compleja y detallada contribución filosófica alrededor del concepto esperanza. Bajo esa perspectiva, este autor concibe la legitimidad de soñar en una nueva sociedad, en contraposición al capitalismo. Esta cualidad de mirar un futuro digno esperanzador es lo que interpreta como sueño. Es necesario aclarar que el autor no se está refiriendo al sueño mientras se duerme, sino al hecho de imaginar un futuro mejor, que lo define principalmente como utopía. A diferencia de Benjamin, que proyectaba la necesidad de despertar del acto de soñar, Bloch afirma la necesidad de soñar despierto. Desde un esfuerzo por profundizar la propuesta de este autor, la utopía se sostiene en la esperanza, como ruta para superar el miedo a cambiar. En su concepción se trata de buscar y concretar la transformación social a partir de un sentir auténtico, mas no de fantasías fraudulentas; es decir, el propósito

radica en proyectarse al futuro desde un activo sentido de realidad, no con el pasivo dominio del temor a hacer la realidad soñada.

El tema utópico como esperanza ha sido, según Bloch, poco teorizada. Se trata de un mundo que se espera y que no ha llegado. En cuanto a su objetividad y especialidad no se ha alcanzado en ningún sitio, pero tampoco ha significado fracaso alguno, aspecto que da cuenta de una dialéctica entre el sujeto esperanzado y el objeto esperado. Constituye una filosofía centrada en la conciencia moral del mañana, que implica posibilidad tanto de riesgos como de triunfos. Esta condición dialéctica responde a una perspectiva marxista de comprender la realidad social en calidad de proceso. En otras palabras, lo bueno por suceder en cierta forma también ha sucedido y está sucediendo. De esta manera, se toma distancia de aquellas posturas racionalistas-idealistas de concebir fractura entre el pasado y el futuro. El pensamiento marxista, por el contrario, articula estas dimensiones temporales: el pasado se proyecta en el futuro y el futuro ha sido proyectado desde el pasado.

Marx es quien, por primera vez, sitúa en lugar de esta teoría el pathos del cambio, como el punto de arranque de una teoría que no se resigna a la contemplación y a la interpretación. La rígida separación entre el futuro y el pasado se viene así abajo por sí misma, el futuro que todavía no ha llegado se hace visible en el pasado, y el pasado vindicativo y heredado, transmitido y cumplido, se hace visible en el futuro (Bloch, 1977: 7).

Contribuir en la temática de la utopía, para Bloch, es saber diferenciar esta de aquellos sueños plagados de ideología dominante, es saber distanciarse de fantasías e ilusiones arbitrarias. Dentro de su postura utópica, el autor concibe que solamente la utopía socialista es capaz de vislumbrarse y concretarse. Evidentemente es un sueño que proyecta una realidad hacia el devenir y porvenir en términos de

emancipación colectiva y no desde esperanzas débiles, como impone el estilo de vida y proyección burguesa, que resulta atrapante y hace de la utopía un camino irreal. Entonces, Bloch clarifica como utopía no necesariamente un sinónimo con lo imposible, sino como un mundo mejor en espera de materializarse, un sueño construido no por individuos con intereses exclusivamente particulares, como tampoco de una realidad que concluye y se torna estática, sino como un proceso constante de lo real y verdadero. “La esencia no es la preteridad; por el contrario, la esencia del mundo está en el frente” (Bloch, 1977; 14).

En un esfuerzo comparativo entre Benjamin y Bloch, es claro que hay muchas similitudes, sobre todo, respecto de la emancipación ideológica y estrictamente concreta que conlleva asumir la utopía. Al ser marxistas son también críticos de Hegel, sobre todo porque la transformación social es materialista y no idealista, se sustentan en proyecciones claras de concreción. No se descarta a Hegel, sus reflexiones profundas y de rica abstracción y teorización, pero estas carecen de sentido si porque no conllevan procesos claros de praxis y materialidad. En esa lógica apoyan los legados de la dialéctica, como también la interdependencia epistémica entre sujeto y objeto que caracteriza todo proceso social. En cuanto a sus diferencias, Bloch cuestiona el pasado y el recuerdo; por tanto, potencia el devenir de frente, pese a que reconoce que es un proceso producido dialécticamente entre el pasado y el futuro; el futuro está en el pasado y viceversa. Mientras que Benjamin otorga importancia al pasado originario, como comunidad que se actualiza, que se torna necesariamente real a través de la indispensabilidad del recuerdo, ya que este es sustento del despertar. Consecuentemente, para Benjamin y Bloch la utopía la hacemos despiertos.

En definitiva, Bloch y Benjamin no definen el concepto de utopía como imposibilidad, sino como sueño en espera de concreción, en el caso de Bloch, y despertar como posibilidad indispensable de devenir y porvenir, en el caso de Benjamin. En consecuencia, la utopía en sus propuestas y análisis se contrapone a fantasías precarias y a ilusiones

sobre el futuro. Soñar en otro mundo es utopía factible de concretar. La utopía es concreción infinita de sueños, es proceso continuo.

En tratados de producción contemporánea, la utopía resulta ser el motor de los procesos de transformación en un mundo capitalista que se empeñó en eliminarla. En esta postura se alinea Petruccelli (2019). El autor ratifica que el marxismo no puede analizarse desde la exclusividad del pensamiento cientificista. En ese sentido concuerda con lo expuesto sobre Bloch y Benjamin. La argumentación de Petruccelli define la utopía como no lugar, justificando la presencia legítima de corrientes que se alejaron de postulados científicos y que indiscutiblemente han sido reconocidas como parte del marxismo. Se concuerda plenamente con Petruccelli respecto a la crítica que realiza en torno a la prevalencia de corrientes que colocaron al marxismo como anti-utópico. En esa dirección, Petruccelli cuestiona los catalogamientos de la ciencia como predicción del futuro, que deslegitima sueños sin lugar para proyectar el devenir. En calidad de complemento a la mención reciente, el autor se afirma además con la no neutralidad y la subjetividad en el conocer, valorar y hacer político. Como parte de su argumentación, cita con debida oportunidad, a Merleau Pontí: “[...] en historia no hay neutralidad ni objetividad absoluta, que el juicio aparentemente inocente que comprueba lo posible, en realidad dibuja lo posible, que todo juicio de existencia es un juicio de valor, que el dejar hacer es un hacer” (Citado por Petruccelli: Merleau Pontí, 1956:79).

De este modo, Petruccelli considera que el socialismo no es deductible de ninguna teoría científica y requiere de respaldo ético y moral como cualquier otra ideología. Se puede contar con contribuciones científicas para reforzar ideales y planes, pero eso no implica que la ciencia pueda ofrecer certeza alguna sobre el futuro de la humanidad. Lo que el autor defiende como necesidad para la concreción de futuros soñados o utópicos, es la constante generación de conciencia crítica. En eso el autor coincide con lo propuesto por Benjamin y Block, en la medida de que no se trata de proyectar

utopías sin el complemento de perspectivas realistas. La concreción de la nueva sociedad es utopía que conlleva la construcción procesos con estricto sentido de realidad y superación de ejercicios de control ideológico por parte de las clases dominantes.

En síntesis, se debe afirmar que la propuesta de utopía que se ha analizado no se queda en idea o mera abstracción, sino que constituye un permanente desafío para la concreción de cambios. Obviamente el campo de la utopía no es el realismo, de lo contrario su significado se enajenaría por completo. En este aspecto Bloch y Benjamin son claros en que el sueño no necesariamente es idea, sino una constante apelación a concretar una nueva realidad. El sueño, es interminable y la realidad su constante aproximación, desde perspectivas materialistas. En calidad de afirmación concluyente, desde mi lectura y teorización, la utopía se deslinda de la idea y del cumplimiento; es sueño que se reconstruye interminablemente para reconstruir la realidad., ya que proyecta a la realidad social a deconstruirse y reconstruirse permanentemente.

Es necesario en este punto clarificar que la utopía, al igual que otras propuestas, puede ser de índole diversa. La diferencia entre una utopía idealista y una materialista, es que la primera no se sostiene en principios de realidad, sino de abstracciones que contemplan lógicas e ideologías dominantes de la modernidad racionalista, con herencias de tinte platónico y hegeliano. Mientras que la utopía, desde los enfoques materialistas, consiste en apelar constantemente el sentido de realidad para la deconstrucción y reconstrucción interminable de sueños en el devenir. La utopía es una infinita aproximación al cambio, más que un absurdo inconcretable. Contar con ideales no es lo mismo que contar con utopías, definitivamente no son sinónimos, conforme lo hasta el momento expuesto.

Las contribuciones mencionadas sirven, sin duda, para analizar la vigencia del concepto de utopía en la sociedad contemporánea. Ulrich Beck (1998), sostiene que atravesamos una sociedad diferente a la que edificaba utopías a partir de la dominación clasista. Actualmente, es importante considerar la realidad como sociedad de

riesgo. Su incidencia en la construcción de utopía se muestra en hechos de que el sueño deja de ser por una sociedad con perspectivas de devenir, con base en valores de igualdad, libertad, solidaridad, justicia social, transparencia, entre otras características. En la sociedad de riesgo el sueño consiste en una sociedad segura. La seguridad se torna en ese mundo por conseguir. Entonces hablar de catástrofes es el objetivo a dismantelar, la sociedad así prioriza atender el miedo más que la transformación civilizatoria.

La consideración de parte de Beck conlleva actualidad. Se han vivido distintas etapas de riesgo. En calidad de ejemplos, se puede mencionar lo sucedido en la planta nuclear de Chernóbil, los terremotos en Japón, Haití, Chile, Ecuador; los huracanes en Norte América, Centro América y el Caribe; las guerras y las masacres impuestas a poblaciones, como también sus masivos desplazamientos, principalmente en Oriente Medio, entre otros. Hoy en día la crisis mundial por la pandemia covid19 ha reactualizado las consideraciones formuladas por Beck. Ahora la propuesta debe reconsiderarse debido a las imposiciones de un capitalismo neoliberal que caracteriza a una globalización en franca crisis. La propagación del covid19 no se ha reducido a planificar la situación de emergencia, sino que ha incrementado la sensación de decadencia civilizatoria y con ella se reafirman posturas como lo señala Beck, pero se ha reposicionado también posturas de transformación social que deben concretarse a partir de la pospandemia.

En una dirección analítica parecida a Beck, en opinión de Preciado (2020), se ha interiorizado el terror, que lo comprende como dominación de lo imaginario, como energía fósil de la imaginación o energía renovable y desprejuiciada; perfilada en lo posible, por tanto, no concebida como utopía. Preciado sostiene que, en el actual contexto de epidemia, las políticas de atención e intervención se concentran en producir una comunidad inmune, como postura contemporánea de utopía, que no será más que una nueva forma de control del cuerpo por la sociedad actual.

Por su parte, Agamben (2020) ha insistido en temáticas que vinculan la sociedad actual como sociedad con síntomas de totalitarismo. Dentro de esta lógica, la actual crisis sanitaria ha intensificado esa condición autoritaria, a través de estados de excepción, no solamente en calidad de estrategia preventiva en torno a la propagación de la pandemia por covid19, sino también con la intensión de incrementar estilos de vida en soledad y aislamiento, que han venido ya operando en el mundo capitalista contemporáneo. Entonces, los estados de excepción responden a motivantes funcionales al sistema productivo global y al predominio del miedo y la represión generalizada como medida de control. De esta manera, se fomenta un orden social individualizado a extremo, que fractura las relaciones sociales y evita manifestaciones colectivas de resistencia; las respuestas del sistema y la lógica individualista se refuerzan con la pandemia.

La existencia de una sociedad tendiente al totalitarismo, como característica principal del sistema capitalista contemporáneo es una realidad inobjetable. Dentro de esta lógica, los poderes oligárquicos aprovechan la situación para lucrar con medidas excesivamente neoliberales: en América Latina, en gobiernos con un amplio desgaste, por su afiliación extrema con el neoliberalismo, la situación de la pandemia resultó una oportunidad para decretar medidas y proponer leyes que respaldan sin condición alguna los intereses de los monopolios económicos financieros nacionales y que promueven cumplimientos serviles en cuanto a pagos de deuda externa, a pesar de pronunciamientos de menor exigencia y apertura a renegociación por parte del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, respectivamente; incluso el BM apoyó el hecho de que los países con economías pobres prioricen la atención a la emergencia; no obstante, en Ecuador, por ejemplo, se eliminó la posibilidad de gravar con impuestos a los sectores mencionados y se cumplió puntualmente con pagos de bonos por deuda externa.

Lo mencionado, como una brevísima contextualización, coincide con el análisis de Agamben. Sin embargo, y sin desmerecer sus

significativos aportes al totalitarismo, como manifestación de lo contemporáneo, sus críticas a las medidas de cuarentena, cierre de aeropuertos y fronteras, y prohibición absoluta de llevar a cabo eventos de convocatoria masiva, no conllevaron el suficiente rigor; los datos que al momento contrastaban las medidas tomadas, dejaron de lado las consecuentes estadísticas sobre contagio, muerte y crisis económica, que subieron hasta el descontrol; factor que escapa del análisis del autor en mención. La crisis del sistema es sin duda económica, ecológica y política, para lo cual el control hegemónico se torna violento y totalitario, pero también se vio severamente afectado. Para muchos la crisis ha colocado en vulnerabilidad evidente a la sociedad capitalista. Entonces ya no solamente la utopía se reduce a contrarrestar el miedo y la consecución de sociedades inmunes, pues recupera posicionamiento la transformación social y civilizatoria.⁷

Bajo la precisión reciente, Slavoj Žižek (2020) sostiene que la epidemia desencadenada es también de orden ideológica; manifiesta en tergiversación informativa, actitudes de racismo y sospechas de conspiración paranoica. En concordancia con el autor, los subregistros son alarmantes y mal manejados por variedad de políticas estatales de atención a la emergencia; el distanciamiento sanitario ha fortalecido prejuicios racistas respecto a poblaciones cuya identidad cultural fue históricamente despreciada y subordinada por la cultura occidental. De este modo, la paranoia responde a un extremo temor al contacto, a causa del miedo al contagio de una enfermedad que ha producido mucha muerte, pero

⁷ Con referencia a la pandemia por covid19 Jean-Luc Nancy también plantea su análisis con una discrepancia respetuosa con Agamben. En esta crítica asevera que los datos dan cuenta de una situación evidente de riesgo y de ser significativamente mortal; de hecho, no habría punto de comparación con el nivel de mortalidad que una gripe normal puede producir. Ahora Nancy concuerda con Agamben sobre la actual crisis civilizatoria

también recrudesció el individualismo. Toda esta situación ha puesto al sistema en franco desgaste y representa también la oportunidad para la transformación social revolucionaria hacia un comunismo reinventado, a través de formas actualizadas de solidaridad y cooperación global (Zizek, 2020). En adición, el autor enfatiza que la crisis implica más catástrofes por ocurrir y que ya han estado ocurriendo con “sequías, olas de calor y tormentas masivas” (Zizek, 2020:25). La respuesta social que procede, entonces, es el trabajo duro y no el temor a una sociedad que desea beneficiarse también de relacionamientos virtuales que intensifican la explotación laboral.

Relacionando el tema de la crisis con la utopía, Zizek sin duda es uno de los pensadores marxistas que recupera dicho concepto, desde el sueño legítimo de poblaciones alineadas con propuestas revolucionarias. Zizek (2013) intenta clarificar, no obstante, que hay que diferenciar entre utopías, ya que existen tendencias alineadas con perspectivas estrictamente individuales, cuando se trata de procesos de emancipación de orden colectivo. En esa dimensión analítica, el autor argumenta que la propuesta de Marx no fue exageradamente utópica, desde un concepto de inaplicabilidad, sino que fue demasiado futurista. Las crisis que caracterizan al sistema capitalista son de envergadura y esto legitima la necesidad de cambios estructurales en aras de una nueva sociedad, que a la postre, sustentan los contenidos que formulara posteriormente respecto a la crisis civilizatoria global por la pandemia covid19. De ese modo su argumentación sobre un comunismo reinventado conlleva rigor lógico. El problema radica en que no observa a la pluralidad dentro de ese contexto e insiste en una sociedad comunista a nivel mundial. En este punto cobra sentido retomar a Jean-Luc Nancy (2000), en tanto cuestiona la perspectiva de construir un común que no implica la alteridad. En su opinión, resalta la comunidad desde el valor de la diferencia y la singularidad; por tanto, opuesta a una sola forma y postura de orden político, como sucede con la propuesta de comunismo.

En relación a aportes específicos sobre utopía y pluralidades, en sintonía con la postura de comunidades diversas, la utopía para Guattari (2004) se alinea como parte de procesos moleculares hacia la transformación múltiple e integradora como el rizoma. Es dentro de esa perspectiva de multiplicidad que este autor cuestiona el predominio capitalista y, por tanto, las perspectivas de transformación son también múltiples, equiparables a la proliferación de virus. Esto es, plantea una diversidad de conformaciones y reproducciones que confrontan con el capitalismo. Sobre este aspecto es necesario aclarar que esta postura no está propendiendo al fraccionamiento o segmentarización, sino a la transformación entendida como procesos que se multiplican y desestructuran el orden imperante.

Respecto de las revoluciones moleculares, es necesario clarificar la diferencia entre molar y molecular en el rizoma. Lo molar es similar a lo arbóreo o estructuras que imponen lo fijo. En cambio, lo molecular obedece a tejidos movedizos, que fugan de la estructura y se multiplican en heterogeneidad de procesos hacia el devenir. En términos políticos, son desestructuraciones susceptibles no solamente de fugar sino de tejer simultáneamente relacionamientos que se contraponen al poder estructurado; es decir, la homogeneización capitalista reconoce y subordina a la diferencia en ese proceso homegeneizador. En ese sentido, los virus son formas auténticas de fugas y propagaciones que desestructuran un orden.⁸ Las afirmaciones de Guattari pueden confundirse como motivantes de fraccionamiento y dispersión. La propuesta molecular implica generación de confluencias y fugas simultáneamente, es decir, provoca diferentes escalas de interacción. Lo contrario sería equiparar la diferencia como conflictos de identidad que devienen en confrontaciones bélicas. De ahí que: “Si no se promociona esta subjetividad de la diferencia, de la atipia, de la utopía, nuestra época

⁸ Esta metáfora fue usada por Guattari hace tres décadas, aproximadamente

podría precipitarse en atroces conflictos de identidad, como los que sufren los pueblos de la ex Yugoslavia” (Guattari, 2004:132).

El análisis de Guattari tiene vigencia décadas luego. Hoy es indiscutible su aplicación en la propagación del covid19 en la sociedad del totalitarismo capitalista, que homogeneiza las diversidades socioculturales.⁹ En consecuencia, en vez de generar una lógica de guerra contra una instancia natural, deberíamos aprender acerca de cómo microorganismos tienen capacidad infinita de mutación, ya que los virus tienen una existencia tan antigua como la célula, son seres integrantes de la naturaleza, que está en constante metamorfosis. No solamente hay que admirarse de esa condición dinámica, sino también de su capacidad de resistir. Lo que sostengo es que procede tomar como ejemplo las crisis que provocan estos seres tan minúsculos, con el propósito de provocar lo mismo respecto del sistema capitalista; es decir, resistencia y metamorfosis, como elementos básicos para la lucha política desde utopías que transitan de la esperanza a la potencia transformadora.

Las teorías hasta el momento analizadas nos invitan a reflexionar sobre interrogantes necesarias. Una de éstas es la legitimidad de un solo sueño frente a la pluralidad de sueños. Esto es, soñamos en un mundo mejor para todos sin saber si eso es lo que todos sueñan. ¿Es legítimo soñar por otros? Ciertas teorías de corte marxista tienen debilidades en sus propuestas. Se afirma ciertas, debido a que indiscutiblemente hay corrientes marxistas que critican la unidimensionalidad civilizatoria (Marcus, 1993). El proletariado se une y transforma la realidad capitalista hacia el comunismo ¿Quiénes validan ese sueño? ¿Quién tiene la legitimidad social para así representar a heterogeneidad de pueblos? En calidad de respuesta, podemos decir, los líderes sociales, el proletariado, la sociedad

⁹ Guattari rechaza tanto sociedad y cultura por imponer lógicas de subjetivación que afectan a la diferencia. Obviamente, este autor pertenece a la corriente de la contracultura.

intersubjetiva, etc. No es factible deslindarse de la pluralidad de sueños y sus respectivas vocerías. El cambio social no es utopía bajo la firma de una sola corriente, debido a una heterogeneidad de sectores y agenciamientos sociales. Se debe entonces posicionar escenarios de múltiples vocerías y cuestionar todo aquello que confunde pluralidad con fraccionamiento.

El dogma universalizante puede acusar a la pluralidad de posmodernismo peligroso. Hoy la posmodernidad es sinónimo de ultraderecha o postura reaccionaria, exactamente lo opuesto a la condición revolucionaria de izquierda. De este modo no solamente se deslegitima a pensadores de rigor,¹⁰ que se identifican con postulados poscapitalistas y anticapitalistas, sino que también se excluye procesos que han sido ricamente plurales. En calidad de ejemplo podemos mencionar a los pueblos indígenas de América: comunidades con trayectos y planes de vida heterogéneos, que no pueden conformar una sociedad descuidando sus especificidades. De ahí que comparto plenamente la legitimidad del Estado plurinacional (CONAIE, 1996) propuesto por el movimiento indígena ecuatoriano y que difiere de lo concebido como comunismo tanto por intelectuales marxistas como por partidos de similar denominación. El argumento central de tal distinción radica en que proceden de contextos, historias y utopías diferentes. Cualquier intención de un Estado, direccionada a negar la pluralidad, puede degenerar en implicaciones y consecuencias de índole totalitario. Por consiguiente, lo que procede y asoma indispensable es la generación de articulaciones y tejidos entre diferentes: unidad de lo diverso y diversificación de la unidad; esto es, cosmopolitismos.

¹⁰ Giles Deleuze, Felix Guattari, Nancy, Rosi Braidotti, Judith Butler, entre otros. Hay sectores dogmáticos que conciben que la realidad debe comprenderse solamente desde una corriente. No le hacen favor alguno a Marx, cuando su intención jamás fue universalizar su propuesta como verdad inamovible.

Es necesario construir cambios comunes, sin desmerecer nuevos disensos como deconstrucción de realidades y utopías. La sociedad burguesa capitalista se edificó a partir de una utopía universalizante del mundo, claramente develado por Chantal Mouffe (1999). Según esta autora, la modernidad partió de una utopía que fracturó lo público de lo privado, a través de un falso consenso social. De ahí el cuestionamiento que hace a Bobbio de volver compatible la democracia con el liberalismo. No obstante, es innegable que el trayecto histórico de esa utopía fue contrapuesto por corrientes socialistas, marxistas, anarquistas, posestructurales, feministas, ecologistas, indigenistas, entre otras, que formularon los correspondientes disensos. Definitivamente, y en apoyo a las contribuciones de Mouffe, negar valor o invisibilizar a la pluralidad con lógicas de demonización e incertidumbre posmoderna, puede tornarse en dogma más que en crítica legítima.

En términos estrictamente políticos, para aplicar propuestas de democracia, no se puede desmerecer las contribuciones de Hannah Arendt (1995), cuando concibió la democracia como pluralidad. Eso no conlleva confundir pluralidad con el impedimento de procesos para la generación de propuestas unitarias. Entonces, la conceptualización política de la democracia radical de Chantal Mouffe (1999) es plenamente oportuna. No cabe la negación de la diferencia y el disenso en las transformaciones sociales. De ese modo se reproducirían lógicas enemigo amigo, cuando lo que procede es asumir lógicas de convivencia entre adversarios, como superación del antagonismo por el agonismo. El mundo contemporáneo no puede funcionar homogéneamente como ha impuesto la modernidad, que hoy incluso desea diversificarse a causa de una globalización autoritaria.

En esa tónica, Ulrich Beck (2004) es claro al contraponer globalización con cosmopolitismo o diálogo civilizatorio entre diferencias. Los aportes de Beck desdichan de la postura de Estado y nación que promulgó la modernidad como institución de lo político. Para Beck, esas concepciones están en franco desgaste, ya que el nacionalismo

promueve reacciones que fácilmente pueden caer en procesos de terrorismo, como sucede con las naciones vinculadas estrechamente con el islam. No obstante, considera que la imposición globalizadora radicaliza tales reacciones, ya que su sustento niega la diferencia en un mundo indiscutiblemente unidimensional. Ahora Beck podría ubicarse en concordancia con el consenso planteado por Habermas (1999), como sustento de la acción comunicativa en calidad de proceso universal de intersubjetividad. Las propuestas de Habermas fueron criticadas, a su vez, por Chantal Mouffe, por renegar de la pluralidad y posicionamiento de la diferencia-disenso en la construcción sociopolítica.

Entonces, es necesario tomar en cuenta el cosmopolitismo desde otras lecturas, que se articulan adecuadamente con el concepto de democracia radical. El cosmopolitismo no puede negar el derecho al disenso y diferenciación, por eso James Clifford (1997) sostiene el cosmopolitismo divergente, que reconoce la legitimidad de lo plural. En la propuesta de Clifford el reconocimiento de la diferencia no significa un retorno a posturas de índole localista; por el contrario, su propuesta de cosmopolitismo divergente lo caracteriza como culturas en movilidad, en permanente viaje dentro del escenario planetario.

La sustentación de James Clifford puede considerarse como similar a propuestas de otras connotaciones, no vinculadas con el concepto utopía pero que puede reforzar la proyección de devenires con base en posturas de transformación civilizatoria. Los aportes de Deleuze-Guattari (2007) y de Braidotti (2009) cuando se refieren a seres en movilización, transposición y resistencia, concuerdan sin duda con la propuesta de cosmopolitismo divergente. En ese sentido, la postura de Clifford implica deseos en potencia más que en acto, como lo sostiene Mellido (2008). Las argumentaciones recientes pueden identificar confluencias con las posturas de utopía de Bloch y de Benjamin, puesto que es sueño en constante e interminable proceso de concreción. En tanto que para Deleuze-Guattari y para Braidotti se trata más bien de acontecimientos en potencia o deseos

agenciados desde voluntades de poder, proyectadas constantemente hacia el devenir. Los contenidos de utopía y acontecimientos pueden ser complementarios y ricamente tejidos.

Los cuestionamientos a la unidimensionalidad de la utopía abren la posibilidad de pluralizarla en el análisis. La existencia de utopías aún dispersas no puede excluir voluntades de articulación para construir colectivamente otro mundo posible: el Foro Social Mundial ha sido eso desde su surgimiento. Uno de sus referentes más conocidos, que incluso cuenta con un texto sobre el Foro, ha sido Boaventura de Sousa Santos (2008), para quien la propuesta de “Otro mundo posible” es utopía en un mundo carente de utopías. Según su texto, el Foro Social Mundial es un movimiento de movimientos, ahí su riqueza con bases en la pluralidad de sectores, dispuestos a tejer utopías diversas en una confluyente. En plena concordancia tanto con Bloch, como con Benjamin, la utopía conlleva sentido si su sustento es basado en proyecciones de concreción, íntimamente ligadas a la voluntad de hacer: “lo que está en juego no es tanto un mundo utópico, sino un mundo que permita la utopía” (De Sousa Santos, 2008:43).

En otra publicación, Boaventura de Sousa Santos considera que la utopía implica interconocimientos o aprender de otras epistemes sin perder la propia. En esa dirección, y bajo una recuperación del pensamiento de Sartre, Boaventura de Sousa Santos (2010) resalta que el propósito no puede simplificar el realismo con lo existente. De acuerdo con estas contribuciones, el autor mencionado, clarifica su propuesta en un marco de descolonización del saber, pero también dentro de contextos claros que inviten a reconstruir el poder, sin descartar la pluralidad y la necesidad de interconexión entre diversos actores y sus propuestas de cambio.

Boaventura de Sousa Santos, en adición, integra el concepto de interculturalidad como intercomunidad, en reconocimiento pleno de las diferencias culturales existentes en el mundo contemporáneo. Adicionalmente, el autor sostiene que en la actualidad existen manifestaciones de sociologías de la ausencia y sociologías de la

emergencia, que la globalización capitalista ha invisibilizado y que están presentes como contenido indispensable para generar una globalización contrahegemónica. Con base en las reflexiones compartidas por este autor, se puede asociar un proyecto de interculturalidad con un enfoque de cosmopolitismo subalterno, eminentemente contrahegemónico, que se diferencia claramente de las tradiciones cosmopolitas de la modernidad capitalista, liderada teóricamente por Kant (de Sousa Santos, 2009).

Al respecto, como también otro de los participantes en distintos eventos del Foro Social Mundial, Francois Houtart (2009) concibe que la utopía es una necesidad para superar el capitalismo. Sus aportes se enmarcan en postulados, a su vez, de la teología de la liberación, como un legado de contacto de un cristianismo insurgente y muy significativo para los pueblos indígenas de América Latina.¹¹ Los pueblos dominados por la globalización del capital, entre ellos los indígenas, se proponen otro mundo posible, sostenido por valores como la igualdad, la justicia, la solidaridad, valores más que solamente principios, como una clara oposición al valor de cambio que caracteriza la imposición de una realidad dominada por un orden generalizante de mercancías, denominado modo de producción capitalista (Houtart, 2009).

Para Houtart, además, la utopía nos proyecta el sueño de otro mundo, que implica no solamente las perspectivas occidentales de transformación, sino que es un proceso de reencuentro con culturas que valoran la armonía entre sociedad y naturaleza, como también el respecto a la diversidad humana a través de procesos y prácticas interculturales. Por consiguiente, su postura legitima la pluralidad y concuerda con el espíritu marxista de unidad de lo diverso, pero

¹¹ En Ecuador, Francois Houtart estuvo estrechamente ligado a la Fundación Pueblo Indio, con innegables vínculos con la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE). Así también tuvo fuertes nexos con el gobierno de Evo Morales en Bolivia. En Colombia reconocen el nombre de un río, Francois Houtart.

también de la unidad en la diversidad promovida por los movimientos indígenas latinoamericanos, principalmente del ecuatoriano, que han sostenido tal propósito en su proyecto político (CONAIE, 1996) y en su reconocimiento pleno en la Constitución del 2008.

La diversidad de manifestaciones de subversión en el mundo, con un trayecto de más de dos décadas, reavivan las utopías por el cambio civilizatorio. Por el momento, a más de posturas compartidas por diversidad de intelectuales (Butler, Agamben, Preciado, Dussel, Castells, Han, Badiou, Borón, entre otros) en términos de colectivos, proyectados como alternativa en el escenario global, sigue siendo el Foro Social Mundial la manifestación más posicionada, pese a su momento de debilidad. Se trata pues de una articulación cosmopolita de movimientos, además de permitir que los movimientos no desposicionen sus características constitutivas como feminismos, indigenismos -resignificados como pueblos y nacionalidades-, ecologismos, socialismos, comunismos, anarquismos. En definitiva, una instancia que incluye incluso a intelectuales y a la academia (Obed Grajew, Samir Amin, Francois Houtart, Boaventura de Sousa Santos, Noam Chomsky y muchos más). El foro se conforma por una gama amplia de utopías tejiendo una de confluencia, con discursos y estrategias no solamente en contra del neoliberalismo, sino también en contra del capitalismo. El objetivo principal es globalizar la esperanza desde el poder de la potencia.

El FMS ha tenido un funcionamiento muy participativo-democrático, dinámico y móvil. Surgió en Porto Alegre en el 2001. Se ha llevado a cabo en diversidad de regiones conforme el protagonismo de las agencias y manifestaciones de mayor presencia; Venezuela, Nairobi, Túnez, Quebec, Barcelona, entre otros, con base en coordinaciones conforme actores de las respectivas localidades donde cada reunión se efectúe. Su lema ha incluido, a su vez, diversidad de temáticas; violencia, derechos, economía, política, cultura, salud, etc. Obviamente, el tema de prioridad actual será la pandemia COVID-19 y se llevará a cabo en Barcelona. Se trata de reforzar lo que existe

para potenciarlo desde lo que se ha argumentado, en calidad de esperanza-potencia, para el cambio civilizatorio hacia otro mundo posible. Podremos confluir en un manifiesto común, donde el cambio civilizatorio se lo construya colectivamente, sin excluir sectores y diferencias en la formulación de utopías y planes de acción. Lograr que en momentos de pospandemia se concretarán los procesos de cambio, dependerá de los manifiestos que se acuerden.

Detener el proceso de lucha por otro mundo posible tampoco debe invisibilizar la problemática más allá de la pandemia. Si bien las problemáticas civilizatorias del capitalismo se han vuelto más evidentes con la pandemia, el agotamiento del sistema lleva ya dos a tres décadas de predominio neoliberal, que ha colocado la crisis en términos ya no solamente sociales, sino también planetarios. Evidentemente que el capitalismo en general está en desgaste, pero su versión neoliberal no solamente está desgastada, sino que es contraproducente ya en términos de sobrevivencia planetaria. La sociedad global entró en franca emergencia. Trabajar la emergencia implica replanteamientos básicos que no pueden reducirse a lo que Beck menciona como instancias de seguridad. Debe necesariamente reposicionar la necesidad del cambio civilizatorio.

El FMS contempla propuestas contextualizadas respecto al calentamiento global como temática central: el problema radica en que su poder de incidencia en los procesos de lucha práctica, bajo contextos locales, nacionales, regionales y globales no implican incidencia porque no es institución decisoria. Ahí es donde las propuestas deben reconstituirse y atender lo político bajo sentidos estrictos de realidad. Que las diversas agencias del foro se reterritorialicen en cada contexto y sus complejidades es volver potencia a la esperanza, es traducir el sueño a perspectivas de concreción. El FMS es una importante instancia para la generación de manifiestos cosmopolíticos, pero la praxis tiene detalles de complejidad y de difícil réplica del espíritu cosmopolita en los respectivos territorios de lucha política. Las utopías cobran actualidad por ser utopías de diversos sectores en confluencia, para

transformar una realidad conforme sueños de igualdad, respeto a las diferencias culturales, justicia social, libertad y solidaridad con perspectivas territoriales en lo local, nacional, regional y global, combinadamente. De ahí que deben superarse perspectivas de vanguardia por la priorización de la retaguardia, acordada con sentido de unidad sin excluir enfoques de pluralidad.

Actualmente las corrientes latinoamericanas que buscan la transformación social se encuentran divididas entre quienes buscan la revolución estructural y sectores proponen el progresismo como transición a la sociedad justa, libre y solidaria. Las disputas tienen que ver con discrepancias de índole pragmático e ideológico. Para determinados movimientos sociales el cambio estructural se responde con agenciamientos políticos delimitadas en lo local, en contra de procesos extractivistas, prioritariamente. Los sectores progresistas prefieren sostener un proceso de transición que consolide desarrollo socioeconómico en un escenario hegemónico capitalista de difícil superación. El conflicto no parece nuevo, a pesar de que el contexto si lo sea, pero esta disputa me recuerda a las discrepancias entre Lenin y Kautsky sobre su perspectiva de revolución; el uno planteaba la desestructuración del orden impuesto por siglos de zarismo y el otro un desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas para asegurar una transformación social viable (Lenin, 1981).

Urge entonces, en América Latina, territorializar las propuestas que se debaten en el FMS. No es posible fraccionar la lucha desde visiones parciales. No hay peor perjuicio al proceso de transformación si una u otra utopía se torna en el sustento exclusivo. Las prioridades y razones de uno no son las razones de lucha de otro. Nadie tiene la esencia ni el patrimonio del cambio. Los procesos orgánicos de lucha, por medio de los cuales se edificaron las utopías, no pueden ser reemplazados por las pragmáticas estatales. El progresismo no puede truncar los planes de utopía y perennizarse como sociedad de la excelencia y eficiencia antineoliberal. El progresismo es transición y nada más; de lo contrario, se derechiza como defensor del

capitalismo, que no corresponde al diseño de otro mundo posible. Ser antineoliberal es prioritario, pero ser anticapitalista marca el horizonte, el progresismo que no mira ese horizonte, se torna en conservadurismo que impide el proyecto revolucionario.

Por parte de los movimientos sociales, si sus propuestas se esencializan como la vanguardia del proceso civilizatorio, pueden frustrar por completo la mirada hacia el horizonte utópico. Desde sus localidades el capitalismo no será jamás derrotado. El capital está por siglos asentado en los territorios y ha subordinado a la mayoría de localidades dentro de la globalización. La disputa reducida, sin claros miramientos de la diversidad de instancias de ejercicio de poder y sus complejidades, pueden conllevar cercos aislantes con poblaciones otras, incluso al tratarse de sus nuevas generaciones, con quienes el capital tiene acceso superior a las tradicionales estructuras familiares. El capital está más acá de lo que se supone desde las resistencias. Los pueblos indígenas son poblaciones en creciente situación de minorías y el capital se está así imponiendo desde la desestructuración étnica, familiar y comunitaria, por eso la lucha debe insistir en la necesidad de lo glocal. Como movimientos somos minorías en riesgo de aislamiento si se descuida múltiples alianzas, no solamente de corte popular, que son igualmente minoritarias y se encuentran bajo el mismo riesgo.

Finalmente, urge tratar con poblaciones que requieren modificar sus paradigmas y prácticas de sobrevivencia. Las utopías por otro mundo posible deben llegar a las poblaciones que están fuera de dichos paradigmas utópicos, ahí tendremos capacidad de multiplicación, con la potencia de quienes priorizan voluntades de poder en relación a lo vital, no en calidad de rebaño rumbo a la adicción capitalista. Los cambios no son solamente sociales sino planetarios, somos parte de la naturaleza, no su vanguardia.

CONCLUSIONES

Atravesamos una crisis civilizatoria, sobre todo, desde la imposición global del neoliberalismo en las relaciones sociales. A partir de esta hegemonía autoritaria, el planeta ha llegado a niveles incontrolables de riesgo sacionatural. Diversas y multitudinarias manifestaciones también confirman que la crisis integral del sistema capitalista. Ante esta situación, reemergen con fuerza propuestas de utopía, alineadas con el cambio civilizatorio, con base obviamente en la necesidad de un debate teórico sobre el tema.

Las concepciones sobre utopía contienen diversidad de enfoques y proyecciones prácticas para hacer realidad la igualdad, la libertad, el respeto a la diferencia, la solidaridad, la pluralidad democrática, entre las principales consideraciones. Dentro de las concepciones analizadas, respecto del cambio utópico, se encuentran; sueños sin lugar, como lo planteó Moro; mundos que se espera concretar, como lo concibieron Ernst Bloch y Walter Benjamin; sociedades que privilegian seguridad ante situaciones de riesgo, conforme la postura de Beck; devenires que posicionan la utopía como parte de sociedades moleculares para no descartar la diferencia; necesidades para superar la incertidumbre posmoderna, como lo afirma Houtart.

Con base en las conceptualizaciones abordadas en este texto, procede formular una desde la propia experiencia con el presente análisis. Existe una innegable y rica pluralidad de posturas, pero también con niveles de contradicción. Un solo mundo comunista para todas las poblaciones implica desconocer la diversidad de conformaciones socioculturales. Del mismo modo la falta de confluencias entre diferentes organizaciones y movimientos puede frustrar la concreción de ese nuevo devenir. De ahí, la pertinencia de colocar procesos utópicos bajo perspectivas cosmopolitas.

Había también colocado, en calidad de antecedente a este texto, que criticaba el concepto utopía por caer siempre en lo que no se logra, por facilitar idealizaciones e ilusiones en términos de construcciones sociales hacia el devenir. Las críticas de Nietzsche son claras en esa dirección, al oponerse a toda perspectiva con referentes de esperanza, que difieren del hecho afirmativo de tornarnos guerreros

de la vida, que se juegan en el devenir. Un aporte distintivo lo ofrece Saint-Simon al concebir el socialismo como factor que recupera los valores que el liberalismo traicionó. La crítica que Marx y Engels hacen al pensamiento de socialista es cabalmente la utopía, como algo sin posibilidad alguna de materialización. Sin embargo, en cambio, Rancière otorga valores a la utopía sansimoniana, y rescata sus legados a partir de misiones que resignificaron al cristianismo como referente de la lucha proletaria; algo que analizamos como similar a los logros de la teología de la liberación, claro ciento treinta años después.

Luego de una exploración detenida en textos de Bloch y de Benjamin, es factible detectar contenidos sobre esperanza no desde tendencias idealistas e ilusorias, como en cierta forma se plantea en “Utopo”, un sueño sin lugar. Sin embargo, el esperar un nuevo mundo en las versiones de Bloch, implica soñar despierto; es decir, esperar como resultado de procesos debidamente articulados para concretar lo que se espera. En una visión similar, Benjamin considera que la utopía es revitalización del pasado comunitario de la especie humana, que requiera actualizarse y proyectarse hacia un devenir de ineludible concreción, pero despertando del sueño, de la dominación social capitalista, de la fetichización de la realidad.

Al intentar mixturar las contribuciones de Bloch y las de Benjamin con la visión de devenir de Nietzsche, fue necesario estudiar aportes del posestructuralismo. La mixtura mencionada puede verse como fusionar agua con aceite. Un trabajo de análisis de dichas corrientes conllevó consolidar que tienen componentes susceptibles para tejerse y potenciar más aún las proyecciones de futuro. De ahí que las posturas moleculares de Guattari, la democracia radical de Mouffe, el cosmopolitismo de Beck y del de Clifford, no resultaron para nada ajenos a los reconocimientos de perspectivas de unidad de lo diverso afirmado por el marxismo. En consecuencia, la utopía como esperanza, con perspectivas de concreción, y el cosmopolitismo pueden tejerse o producir la utopía cosmopolita como potencia. Se propone la utopía como futuro en potencia, que

motiva constantemente concretar transformaciones como proceso infinito de construcción, deconstrucción y reconstrucción en el devenir de la realidad social deseable-esperada. No hay sustento para ubicar fraccionamientos entre marxismos y posestructuralismos; sus diferencias no son de similar connotación entre lo reaccionario y lo revolucionario.

Confluir como ríos lo hacen en el mar, no impide dejar de reconstruirnos mirando al horizonte. En ese intento se concibe al Foro Social Mundial: no es una internacional socialista, no es una propuesta de comunismo, no es incertidumbre posmoderna, etc. Es diálogo entre diversos movimientos soñando y haciendo posible otro mundo, con base en transformaciones civilizatorias, como un tramado entre poscapitalismo y anticapitalismo. Esa configuración del FMS es sin duda cosmopolita, articula movimientos políticos de diversas regiones, con prioridades temáticas también diversas (Derechos, violencia, extrema pobreza, salud, ecología, feminidad, transexualidad, identidad, diferencia y otras), desde problemáticas de índole similar (Feminicidio, racismo, fascismo, entre otras). La característica prioritaria del FMS es no tener un eje de vanguardia, son conformaciones moleculares auténticas, que se no niegan a tejer otro mudo confluyente con otro planeta posible, porque la crisis es civilizatoria y planetaria. La ventaja de este frente. Además, es que convoca la articulación también de intelectualidades orgánicas heterogéneas. A diferencia de la ONU no tiene un anclaje localizado, es estrictamente móvil en su actuar y en los territorios donde se convoca todos los años.

A pesar de todo lo mencionado, es pertinente aclarar que el espíritu del FMS debe insertarse en los escenarios concretos de lucha. Lastimosamente, eso no sucede, los vanguardismos predominan y con ellas los fraccionamientos entre movimientos sociales y progresismos. Unos (los movimientos sociales) en favor de un cambio estructural que se agencia en términos estrictamente locales, con serios problemas para consolidarse en los escenarios nacionales, peor aún en los regionales y globales. Los otros (sectores

progresistas) con destrezas para combatir el neoliberalismo en las estructuras socioestatales, pero con serias dificultades para proyectar luchas poscapitalistas. La conclusión evidente, es que la incapacidad de negociación termina atentado a la pluralidad como potencia molecular y promoviendo el fraccionamiento; situación que aprovecha el neoliberalismo y su hegemonía a través de lógicas en creciente individualización y ruptura de los tejidos comunitarios. Es indispensable superar el vanguardismo y sumarnos pluralmente a la retaguardia.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (26 de febrero de 2020). La invención de una epidemia. Ficción de la razón. <https://ficcionalarazon.org/2020/02/27/giorgio-agamben-la-invencion-de-una-epidemia/>
- Agamben, G. (2005). Estado de excepción. Homo sacer II. Buenos Aires: AH.
- Arendt, H. (1995). De la historia a la acción. Barcelona. Editorial Paidós.
- Arendt, H. (2004). El origen del totalitarismo. México D.F.: Santillana Ediciones Generales.
- Beck, U. (1998). La sociedad de riesgo. Hacia una nueva modernidad. Barcelona: Ediciones Paidós
- Beck, U. (2004) La mirada Cosmopolita o la Guerra es Paz. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Benjamin, W (2016). Libro de los pasajes. Madrid: Akai
- Benjamin, W. (2014). Sueños. Madrid: ABADA EDITORES
- Braidotti, R. (2009). Transposiciones. Sobre la ética nómada. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bloch, E. (1977). El principio esperanza. Madrid: Editorial Aguilar.
- Castoriadis, C. (2006). Figuras de lo Impensable. México D.F: Fondo de Cultura Económica
- Deleuze, G. (2004). Spinoza: filosofía práctica. Buenos Aires: Fábula.
- Deleuze, G y Guattari, F. (2007). Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos.
- De Sousa Santos, B. (2008). El Foro Social Mundial y la izquierda global. Revista El viejo Topo. No 240. pp 39-62.
- De Sousa Santos, B. (2009). Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI Editores
- De Sousa Santos, B. (2010). Descolonizar el saber y reinventar el poder. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Eliade, M. (2001). El mito del eterno retorno. Buenos Aires: Emecé.
- Guattari, F, (2004). Plan sobre el planeta. Capitalismo integrado y revoluciones moleculares. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Engels, F. (1974). Del socialismo utópico al socialismo científico. Moscú: Editorial Progreso.
- Herrera, L. (2017). Crisis civilizatoria y cultura política. En Francois Houtart (Ed.), Cambios de las Culturas Ingeniería cultural y pedagogía. (p.117-149). Bogotá: Ediciones desde abajo.

- Houtart, F. (2009). El camino a la utopía desde un mundo de incertidumbre. Buenos Aires: Coedición CLACSO y Ruth Casa Editorial.
- Lenin, V. (1981). El Estado y la revolución. Moscú: Editorial Progreso.
- Marcuse, Herbert. (1993). El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Barcelona; Paidós
- Marx, C. (1974). El 18 brumario de Luis Bonaparte. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, C y Engels, F. (1974). Manifiesto del partido comunista. Moscú: Editorial Progreso.
- Mellino, M. (2008). La crítica Poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios culturales. Buenos Aires: Paidós.
- Moro, T. (2012). Utopía. Barcelona: Ediciones Plutón.
- Mouffe, C. (1999). El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical. Barcelona: Paidós
- Nancy, J. (2000). La comunidad inoperante. Santiago de Chile: Universidad Arcis.
- Nietzsche, F. (2000). La voluntad de poder. Madrid: EDAF
- Protágoras y Gorgias. (1984). Fragmentos y testimonios. Barcelona: Ediciones Orbis, S.A.
- Petrucelli, A. (2015). Ciencia y utopía. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.
- Preciado, P. (28 de marzo de 2020). Aprendiendo del virus. El País. https://elpais.com/elpais/2020/03/27/opinion/1585316952_026489.html
- Ranciere, J. (1991). Breves viajes al país del pueblo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Saint-Simon (2004). El nuevo cristianismo. Buenos Aires: Biblos.
- Stiglitz, J. (2011) El malestar en la globalización. Madrid: Santillana Ediciones Generales. S.l.
- Stiglitz, J. (2011) Caída libre. El libre mercado y el hundimiento de la economía mundial. Madrid: Santillana Ediciones Generales. S.l.
- Zizek, S. (29 de febrero de 2020). El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo 'Kill Bill' que podría reinventar el comunismo. Rusia Today. <https://actualidad.rt.com/actualidad/344511-slavoj-zizek-coronavirus-golpe-capitalismo-kill-bill-reinventar-comunismo>
- Zizek, S. (2013). El año en que soñamos peligrosamente. Madrid: Ediciones Akai. S.A.

EPÍLOGO

REFLEXIONES FINALES Y PERSPECTIVAS

Adrián Scribano

CONICET-IIGG-UBA// CIES

LO COMÚN, EL TÚ Y LOS OTROS

1.- REFLEXIÓN GENERAL

En el contexto de la primera pandemia vivenciada planetariamente por las redes sociales la pregunta por aquello que reúne, liga, amalgama y por aquello que es colectivo y común se transforma en un pivote básico para re-pensar la teoría social en tanto ontología de lo social.

El libro que aquí tenemos sobre cosmopolitismo, arte público, filantropía, utopías y pensamiento situado nos orienta a volver sobre las preguntas claves de la organización de lo social. No quiero comenzar sin agradecer a mi amigo Luis Herrera Montero su amable invitación y a los colegas y amigos Juan Duchesne Winter, Fred Evans, Paola Gramaglia, Isabel Gil Gesto por sus escritos que motivaron e incentivaron lo que aquí escribo.

En homenaje a los capítulos que componen el libro entregamos aquí algunas reflexiones finales y de perspectiva sobre lo común como eje vertebrador de las identidades y sensibilidades personales y colectivas. Propondremos entender lo común como el resultado de las conexiones posibles entre el tú y el otro como disposiciones originarias de la dialéctica de la persona social.

Pensaremos a lo común/tú/ otro desde distintas aristas, desde la teoría social, incluyendo en dicha teoría social desde cuestiones de carácter empírico y también de carácter teórico.

Todos sabemos que la pandemia sirve como una lupa que, al acercarla agranda y deja ver cosas que había antes, pero aumentadas. Por supuesto que la experiencia actual de encierro, es una experiencia que es la primera vez que se vive en redes sociales, es el primer evento de carácter planetario vivido planetariamente “online” y esto es algo muy complejo, que, desde la Guerra del Golfo, en adelante fue creciendo y esta pandemia termina completando.

A decir verdad, esta pandemia completa la globalización, hay algunos que prefieren decir que la ha abolido, y otros que la ha profundizado, para no caer en esta disyuntiva de integrados o apocalípticos, vamos a hacer el esfuerzo de aceptar que es un dato de la realidad, es decir, en el sentido que ha terminado con toda la lógica de la planetarización realizándola por completo.

En el contexto de la vida vivida en y a través de las redes sociales, videos, memes, fotos, juegos han poblado esa larga experiencia a la que continuamos llamando día. Inscripto en este contexto quería comenzar con un chiste, una broma. Es un meme español que cuestiona el tema del otro y lo común en tanto faceta crucial y angustiante de la actualidad. “Está Jesús en una montaña y abajo hay una multitud de personas: Jesús dice: ¡Amad al prójimo! La multitud pregunta ¿A Paco también? y alguien afirma: Paco es lo puto peor...Jesús explica: A ver, ya hemos hablado de eso...Sí Amad a Paco también. Desde el fondo de la multitud se escucha: ¡Os jodeis por gilipollas! ...se ve a Jesús tomándose la cabeza diciendo Ahora no, Paco!”

Lo esencial que la pandemia nos trae es que la humanidad, o por lo menos lo que hemos estado construyendo en los últimos cuatro o cinco siglos y a la cual le llamamos humanidad, no condice con el “comerse al caníbal”, nosotros no nos podemos comer a los peores, y esto es algo que nos pone enfrente la pandemia, algo que es muy importante, porque la pandemia, con el distanciamiento social, con el barbijo, con el no saber cómo se contagia, con el no tener idea cuándo se va a terminar, así como el no saber qué significa estar

curado o no estar curado, (re) trae esta idea del prójimo, la necesidad de que al prójimo hay que redefinirlo y con ello a la comunidad. La encrucijada es: a pesar que Paco sea el peor hay que amarlo.

Lo que el meme encarna e irónicamente pone sobre la mesa, es que, más allá que es urgente aceptar la prohibición de que no nos podemos comer al caníbal, el caníbal, tal vez, nos quiera comer a nosotros. Y ese momento de amenaza, la respuesta a la pregunta sobre si el caníbal es uno de nosotros o no devine crucial. La pregunta si podemos ejercer la violencia contra los violentos, si podemos ejercer la compensación ojo por ojo desafía a un planeta con miedo, incertidumbre y angustia.

Es en este marco que el problema de la construcción del otro/tu/común, es uno de los grandes desafíos de la post pandemia, por eso, el otro en la pandemia, tiene que ser redefinido y tiene que construirse en función de qué significa el tú y lo común.

En este escrito queremos proponer, el tú, como punto de partida, es decir, en realidad, toda relación con el otro, empieza con una relación yo-tú, o si se quiere, del self con el ego, de la subjetividad y de la intersubjetividad, pero en todo caso, el punto de partida es desde una relación, que se dispara con la existencia de un tú, para mí y para el otro; porque, en todo caso, la pregunta es: cuándo yo me convierto en un tú instanciado como otro.

El segundo tema que vamos a proponer, es (re)pensar idea del nosotros, como espacio de encuentro, por eso, son los otros, son ellos y somos nosotros las consecuencias de co-presencias constitutivas. El nos-otro es el proceso donde la interacción tiene lugar, donde lo estructural y contingente se conecta en diversas dimensiones.

En tensión y contextualizado por el tú como punto de partida y el nosotros como encuentro emerge la necesidad de advertir que el otro no es algo abstracto, inmaterial, no es que estamos “hablando” sobre el otro como extracorpóreo, sino que tiene piernas, huesos,

cara, come, necesita trabajo, es energía, nutrientes, etc., y esto es un rasgo fundante de los encuentros entre los varios y los muchos.

Finalmente nos acercaremos, al menos parcialmente, desde la politicidad del otro a la lógica de lo común. Bajo el supuesto que siempre la lógica de lo político es la lógica del otro, del Otro con mayúscula y de los otros en tanto configuraciones de lo comunitario.

2.- EL TÚ COMO PUNTO DE PARTIDA

Es muy interesante darnos cuenta que todos somos un tú, y que la verdadera lógica de la relación social, comienza cuando yo puedo convertirme en un tú para un otro, porque así, yo mismo, me convierto en esa posibilidad de existencia para el otro.

La conexión, el vínculo y la relación tú/otro implica una ontología plural de la identidad común. Es conexión por la comunicación que supone, es vínculo por la reciprocidad, es relación en tanto reciprocidad.

Lo común comienza en la construcción del tú en tanto momento de encuentro entre la afirmación del yo y el reconocimiento del otro. El tu es un espacio multipolar donde los sujetos reflexivamente reconocen y se reconocen. El contenido de dicho espacio lo constituye una multiplicidad de vectores que en la práctica cotidiana permiten comprender pre-reflexivamente cómo es que el yo y el self sólo pueden advenir en calidad de tu. Tú eres, tú crees, tú piensas, tú sientes son modalidades del encuentro entre los sí mismos de un colectivo de sujetos; donde el punto de partida es la relación entre dos, pero no se agota solamente en dos. La politicidad del tú es justamente la que indica que para que haya subjetividad tiene que haber alteridad. El tú como acto inaugural del otro es el comienzo de lo común, el otro solamente puede ser pensado como el resultado de las prácticas de conocimiento y reconocimiento de los sujetos que han devenido y pueden devenir en tu. El tu es el inicio del otro porque encarna la expresión de la persona social, el tu vectorializa, ancla e

instancia la geometría variable de cinco lados que implica la persona social: individuo, sujeto, actor, agente y autor. El tú permite percibir a la subjetividad como una construcción colectiva pero que anida en una identidad que se afirma cuando se es capaz de aparecer/se como un otro y aceptar y responder al otro. El inicio de una ontología plural de la identidad es la aceptación del origen prático del tú en la comunidad. Es un pensar haciéndose agente de una bio-grafía escrita con otros.

El otro es quién se presenta ante el tú y lo insta a constituirse como tal en su salida del autocentramiento del Yo. El otro implica interpelación, respuesta y reconocimiento. El tú es llamado y compelido por el otro, por un yo que ha seguido el camino de aceptar la interpelación.

Como nos dice Lanza del Vasto en una de sus reflexiones desde la experiencia comunitaria:

“Cuando tu ojo simple haya descubierto el yo-mismo, te mostrará la realidad del otro, del prójimo: verás ese otro yo. Sí, otro y un yo a la vez. Al verlo como otro, tu ojo simple te enseñará la evidencia matemática del respeto y de la justicia. Al verlo como yo, pues es un yo como tú eres un yo, como Dios es un yo que nos contiene a todos, tendrás la evidencia del amor” (Lanza del Vasto 1962:4).

Hay una evidente política de la mirada que se ancla en el tu como inicio del vínculo y herramienta de la interpelación donde el yo rastrea su particular modo de estar en mundo que siempre será con los otros que lo tutean.

En realidad, lo que la pandemia ha dejado en claro, que la sociedad normalizada en el disfrute inmediato a través del consumo, que veníamos correteando en todo el planeta, con unas velocidades espantosas, al ponerse en este silencio, donde se pueden escuchar los pájaros, lo que ha calado profundamente, es que, donde existían nuestros vacíos, empieza a existir la posibilidad, de que nosotros nos reconozcamos como alguien a quien le importa algo del otro.

Por eso, tu desde la mirada del diccionario es un pronombre personal, pero también es un posesivo, en el sentido que es tuyo, por eso, lo tuyo y lo mío, en el tú, comienza lo que empieza a configurarse como posesión, propiedad y soberanía, una repuesta que desde lo plural responde a la pregunta del ser y el tener.

¿Dónde comienzan nuestras soberanías?, dónde se construyen esas soberanías?, porque no hay yo sin tú, es decir, justamente como lo comprendió W. I. Thomas, uno de los fundadores de la Sociología de la Escuela de Chicago, hacia finales del XIX y principios del XX, en su teoría de los cuatro deseos: una de los principales deseos que tenemos es el deseo de la respuesta, que el otro me responda, para ser yo, esta cosa más sencilla, que vemos cuando tenemos 15 años, somos adolescentes, que nos morimos por que el otro nos vea, cuando nos ve, nos constituye, entonces, nos pintamos, nos arreglamos, vamos a un lado, simplemente para que nos vean, entonces, ahí hay una lógica interesante, la constitución del otro como una lógica de lo colectivo debe comenzar, por constituirnos nosotros mismos como un tu para el otro, y por lo tanto, por el reconocimiento del self, de nosotros mismos, de lo que somos, y la autonomía es individual. El tú es un desafío a la respuesta, tal como lo pensó W.I Thomas el deseo de respuesta constituye el mundo del compartir con otros. La soberanía es común en tanto que el otro es para mí inicio de mi búsqueda de autonomía.

Así es posible comprender que habrá autonomía colectiva en un movimiento comunitario radical, siempre y cuando haya autonomía personal, por eso la idea que va del individuo a la persona social, en tanto dialéctica de sus cinco lados, el individuo, el sujeto, el actor, el agente y el autor. Dialéctica que tiene que ver con esto de cómo me constituyo como un tú para el otro, entonces, en este sentido, hay algo muy importante, que aparece acá el nosotros, qué somos nosotros?, son los otros y somos un nos, por eso este es un punto de partida y este es un espacio de encuentro, el nosotros es un espacio de encuentro, de esta configuración de estos “tues” que teníamos ahí, (aunque suene muy feo, decirlo en nuestro español más común),

el nosotros son un conjunto de tues, no solamente de yoes, porque esta idea del Robinson Crusoe, solo en la isla, que no existe como tal, que solo existe como la narración de una sociedad desconectada, desvinculada y des-relacionada. Aparece así la necesidad de pensar el nos-otros como la constitución de un espacio de encuentro.

3.- NOS-OTROS Y ELLOS: LA EXPERIENCIA DEL ENCUENTRO

El encuentro, la copresencia y la práctica colectiva se elaboran a partir de una tensión dialéctica entre un otros y un ellos entre una apropiación de las características comunes que emergen de la relación yo/tú/otros. Encuentro significa primariamente caminos que se cruzan, senderos que convergen y travesías que se entrelazan. Desde esta perspectiva el encuentro es el resultado de un transitar la vida donde los otros se hacen elementos importantes para reconocer el recorrido, para saber dónde se está y para delimitar el andar.

¿Por qué? Porque este espacio de encuentro que somos el nos y los otros, juntos, ese ellos, no puede ser identificado sin el nos, por eso se configura ese ida y vuelta, los otros somos, hemos sido nosotros, al igual que con el tú y el yo, el nos y los otros de co-constituyen.

Lo común expresa una gramática de la acción, ¿dónde vamos a poner a los otros en esa gramática de la acción? ¿En el lado del sujeto, en el lado del predicado?, ¿quién va a ser el que conduzca la acción? El individuo, el *homo economicus* del cálculo racional, guiado por medios y fines, la construcción de un capitalismo constituido en este disfrute inmediato autocentrado. Esta es la pregunta, una pregunta que tiene que ver, con en qué lado de la gramática me encuentro y me ponen, si siempre me van a decir, o yo voy a ser alguien que diga, si voy a ser el objeto de las políticas, o el sujeto de lo político.

Ahí hay una cosa interesante, porque ahí empieza a armarse una geometría distinta de cuerpos, el nos-otros, empieza a armar una geometría distinta, nos hemos acostumbrado al zoom, al Google meet, y fíjense que ahora nuestros cuerpos son cuadraditos, y

tenemos, solamente cabezas, esta metáfora, quiere decir, que hay una geometría nueva de proximidades y distancias, y el nosotros, es un espacio donde las proximidades y las distancias se redefinen, porque se redefine quien es el otro.

Con la Pandemia cambian las políticas de las sensibilidades, la organización de la interacción de las vivencialidades y la instanciación de las sociabilidades, los componentes de lo común se elaboran como trama de las continuidades y discontinuidades del nos-otros.

Una política de la sensibilidad comienza, cuando soy capaz de hacer silencio, que es el punto de partida de toda habla, porque cuando yo hago silencio, el otro puede hablar, y una política de las sensibilidades empieza por los sentires básicos, escuchar, tocar, ver, oler, gustar, y en ésta política de los sentidos, que se transforman en sensibilidades a través de las emociones, y desde aquí se puede ver cómo una geometría nueva de los cuerpos y una gramática de la acción distinta comienza con la aceptación de la tensión dialéctica silencio, escucha y gestualidad.

Se abren así nuevos-viejos desafíos claro, como veíamos en el chiste sobre la predica del amor que al final Jesús queda mal parado. La interpelación sigue siendo la intuición de lo colectivo como esa muchedumbre que está escuchando un imperativo, un imperativo que es un imperativo de la humanidad, una muchedumbre que no se constituye en un nosotros, en un común hasta no aceptar al peor de todos, hasta abstenerse de comerse al caníbal, hasta inhibirse de aplicar la violencia ciega contra el violento.

Imperativo que es claramente social y que por más que tenga más de 2000 años, no es de una religión, no es de un género, de una raza, no es de una geografía, interpela a lo que entenderemos por común. Estas políticas de las sensibilidades del nosotros, obviamente, son interseccionales, es para todos los géneros, para todas las etnias, para todas las geografías, es de una cualidad geopolítica y geocultural, de configuración de un espacio de encuentro, el encuentro es radicalmente, un espacio para que haya co-presencia,

con el otro, por eso, la pospandemia, en la mal llamada nueva normalidad, lo que se va a disputar, es cómo vamos a estar con el otro, en estos espacios constituidos como nosotros.

Vinoba Bhave decía hace ya tiempo respecto a lo común como superación de las perspectivas auto-centradas:

“Espero ver que Brahmaildy Mandir ponga fin a actitudes individualistas. En Brahmaildy se debe desarrollar una conciencia comunitaria. Utilizo esa frase, 'conciencia comunitaria', para describir la inspiración común que se siente cuando se superan las actitudes autocentradas. Con esto en mente, sugerí que todos deberían participar regularmente en la planificación del trabajo de común acuerdo. Para Brahmaildy esto es muy necesario. Suele suceder que las personas del mundo sigan sus propias inclinaciones, mientras que los aspirantes espirituales tratan sus inclinaciones como enemigos a ser sometidos. Quiero una tercera alternativa, la de actuar desde un plano más alto que la inclinación individual. El primer paso simple hacia esto es decidir sobre nuestras actividades de común acuerdo. Ese es un paso en la dirección correcta, hacia la superación de las (meras) preferencias personales” (Kalindi 1994:142).

La conciencia comunitaria es la distancia equidistante entre el solipsismo individualista y la disolución en la masividad, el nos-otros es una vía intermedia entre la indiferencia y el aturdimiento, lo común es restablecer las prioridades del nosotros más allá de las preferencias individuales como único criterio de acción.

El nosotros les a posibilidad de hacer carne la autonomía subjetiva y la destreza agencial inscriptas en una travesía compartida donde la conciencia comunitaria es recurso y también resultado del encuentro del nos-otros.

Interludio: sororidad, fraternidad y humanidad

En el contexto de los últimos 20 años, es decir del inicio del siglo 21 es imposible pensar un proyecto de comunidad radical sin la incorporación de los resultados de la disputa de los géneros, el

feminismo y la inclusión de todos los seres vivos en un proceso común. En el marco del presente texto debemos prestarle atención específicamente a la articulación entre sororidad y fraternidad como lógicas del compartir, como lógicas de igualdad y como lógicas de felicidad. Tanto sororidad como fraternidad disputan lo que hay en la sociedad paternalista, falocéntrica y patriarcal de autoritaria dictatorial y que menoscaba la autonomía de las personas. Una comunidad es por definición interseccional es un espacio de compartir entre géneros, post-genérico, es un más acá de los géneros, configurándose en una línea donde el espacio de la división no ha nacido aún, donde se comparte la tensión y los vectores de la no división. Un espacio y un camino donde sororidad y fraternidad se encuentran, donde la co-vivencia, el llamado y el clamor de la sororidad que conduce a un compartir radical y el legado y el dictum de la fraternidad se hallan y complementan.

En este contexto no hay proyecto de comunidad sin una articulación para la igualdad, pensada desde la sororidad y la fraternidad, pensadas en y desde las capacidades y las destrezas de todos y cada uno de los miembros de la comunidad, más allá de su posición y disposición genérica, más allá y más acá de sus opciones de género e identidades. Compartir desde la sororidad y la fraternidad llevan a una igualdad radicalmente comunitaria donde no hay ninguno que sobresalga sobre el otro, donde no hay nadie que valga más que otro, donde no hay persona sin comunidad y por lo tanto básicamente se consagra la igualdad. No solamente igualdad ante la ley, no solamente acceso a los bienes sino y profundamente igualdad para construir un proyecto identitario, igualdad para construir un proyecto de vida, igualdad en la distribución de nutrientes e igualdad en la configuración del futuro. Es esta relación entre compartir e igualdad en sororidad y fraternidad la que conduce a redescubrir la humanidad como el resultado de vectores de co-vivencia de todas las especies, todos los géneros y todos los proyectos de vida. Comprender a los otros seres vivos como co-habitantes del planeta que somos implica un camino hacia una mirada post-especista en un

con-vivir y co-vivir con otras especies; esto es: el puesto en el cosmos no es solo del hombre sino de todos los seres vivos. Es aquí donde la geometría que se forma entre sororidad y fraternidad y humanidad se transforma en un trampolín para la felicidad, no como disfrute a través del consumo, no como uso autocentrado de los recursos desigualmente distribuidos y unilateralmente apropiados, sino como un proyecto de vida donde la confianza el amor y la reciprocidad permiten hablar de futuro, es decir permite tener esperanza.¹²

En este contexto somos felices porque estamos con otros, porque compartimos de forma igualitaria la posibilidad de la opción de género, identitaria y la elaboración de futuros plurales. Una apuesta de comunidad radical es un co-vivir que deviene coautoría del mundo, vivimos con otros compartiendo igualmente la posibilidad de construir mundos felices. Las consecuencias de las antiguas lucha por la fraternidad y las actuales luchas por la sororidad se actualizan, se instancian, se vuelven prácticas en la construcción de una humanidad donde se disuelvan todas formas de discriminación, desigualdad y autoritarismo, y así se de paso a la construcción de una vida común compartiendo proyectos de esperanza opciones identitarias y caminos hacia el futuro.

4.- LA MATERIALIDAD DEL OTRO Y LO COMÚN

En el contexto de lo expresado hasta aquí, es fácil advertir como hay una irreductibilidad inmaterial del otro, el otro es energía, es agua, tierra aire; eso es lo que somos, somos oxígeno, carbono, pero, básicamente, somos energías, y si hay que es un déficit y obstáculo para dicha constitución es la distribución desigual de nutrientes, que es una forma de energía, por eso, toda política de encuentro del otro, es una política del encuentro con los nutrientes compartidas con

¹² Para el desarrollo de las conexiones Amor y Esperanza CFR Scribano 2020

otros. Unas acciones orientadas radicalmente a completar la lógica de aproximación entre alimentarse, comer y tener nutrientes.

Que todos los pobres coman en comedores populares, no es lo que queremos, queremos que sean nutridos, y esos nutrientes, tienen que ver con lo que uno invierte para que ese nutriente se produzca, por eso somos agua, tierra, aire, somos el planeta, no estamos en el planeta, entonces, como somos el planeta, con lo que comemos, tomamos, y generamos energía y respiramos, por eso “I can’t breath” es un radical, “dejen respirar al planeta”, no es simplemente, déjenme respirar a mí, es mucho más, es una metáfora de la rodilla puesta en las gargantas de los pueblos, que ya no pueden respirar, pero no podían respirar antes de la pandemia, porque, justamente, una de las cosas centrales que tiene el otro, es que irreductiblemente tiene una bio-grafía escrita entre acceso y denegaciones a las nutrientes, no se puede decir que el otro es una abstracción, el otro no es algo que yo creo con el deseo, es algo que se me presenta con la materialidad de la demanda, el otro es el que me interpela con su presencia y eso es una distribución equitativa de energía, agua, tierra y aire.

En este sentido el otro como energía y lo común como una herramienta para compartir dicha energía deviene centro de una política del otro como centro de una acción comunitaria. Interpelar desde la comunidad es jaquear la mirada autocentrada de la no política.

Por esta vía se transformar la idea del estado como una abstracción que está fuera de nosotros, y nosotros, lo que tenemos que predisponernos a saber, es que lo común, es el problema, pero también es la solución a los dilemas del estado que vuelve dependiente y cancela las energías compartidas burocratizándolas como reguladoras conflictuales.

La materialidad del otro adviene como interpelación y desafío a la elaboración no racializada ni especista de una vida en común. Es una llamada a reconocer lo que hay de dependencia y colonialidad en los

mecanismos burocráticos que al centrarse en la abstracción ciudadano oculta y silencia la materialidad del otro y su vocación comunitaria.

En conexión directa con el racismo, pero en el contexto de reclamar un espacio para una comunidad mundial, James Baldwin en su ensayo *¿White racism or world community?*, expresa claramente:

“Estoy diciendo que cuando una persona, cuando un pueblo, puede persuadirse de que otro grupo o raza de hombres son menos que hombres, ellos mismos se vuelven menos que hombres (...) Si niego lo que sé que es verdad, si niego que ese niño blanco a mi lado es simplemente otro niño, y si pretendo que ese niño, porque su color es blanco, merece destrucción, he comenzado la destrucción de mi propia personalidad y estoy comenzando la destrucción de mis propios niños “(Baldwin 1984:755).

La autodestrucción a través del odio es el comienzo de la eliminación de la producción y reproducción del otro como una posibilidad de lo común. En contexto de Pandemia y en el marco de este libro: Nosotros no salimos de los actuales desafíos con más individuos, sino con más comunidades. Lo común es lo que es de todos, porque, justamente, este es el punto de partida del tú, que llega al nosotros, por eso, la comunidad, es un tiempo y espacio donde inscribirnos. El común es la superficie de inscripción de una dialéctica de la persona entendida como energías compartidas.

El planeta en estos primeros seis meses del 2020 ha tenido que soportar días y días de encierro, los que teníamos casa en nuestras casas, sin poder verle la cara a nadie, por lo menos los países que hemos tenido este encierro tan rígido como en la Argentina, hemos descubierto, que los otros existían a pesar de no poder caminar, los hemos encontrado en las redes sociales, en WhatsApp, en Zoom, porque la comunidad, como tiempo y espacio, no es pura territorialidad: el encierro dio paso a otras vías para reconocer a los otros.

Es en este marco que en la post-pandemia lo urbano va a tener que ser repensado, en función de otras formas de encuentro, para que lo colectivo renazca. Ya no se podrá usar la escala de las ciudades como justificativo de la “imposibilidad” de ser/hacer comunidad, sino que las comunidades se inventan más acá de la territorialidad y en estos espacios de vivencias se remodelan. Si el otro es una materialidad que co-constituye al tú en sus vínculos, hoy sabemos que el nos-otros de la comunidad puede advenir en otras formas de territorialidad. La pandemia enfatizó que lo común es un tiempo/espacio a ser creado, más acá de una territorialidad disminuida en términos de producción y consumo.

En este contexto volvamos a las políticas de las sensibilidades posible de ser reflejada en otra gramática de la acción y en otras geometrías de los cuerpos, y dese ahí es donde la comunidad, como tiempo espacio, adquiere sentido para un nos-otros, que significa radicalmente encontrarnos, con los otros, aceptando que somos tú, y que ese tú, está interrogado radicalmente por la materialidad de ese otro que viene a problematizar justamente que esto que estamos, donde estamos y lo que somos, es común, mi aire es común, mi sangre es común, por componentes epigenéticas, por rasgos actuales y por huellas futuras.

Se abre así la pregunta por lo generacional, lo generacional es epigenético, es el pasado, el presente y el futuro, lo que es común, no es algo que va a ser, sino que ya es, lo que sucede es que ahora hay algunos que se apropian de lo común y la respuesta concreta que tenemos en la pandemia es, nos hemos dado cuenta que hay una apropiación unilateral de la energía, el agua, la tierra, el aire y esto es lo que no queremos que siga pasando.

En esta trama vuelve a emerger, entonces un eje central de lo contemporáneo: el tú como punto de partida desemboca en la politicidad del otro como condición de posibilidad de la comunidad.

5.- EL COMUNITARISMO RADICAL COMO HORIZONTE DE EXISTENCIA

El líder por la lucha de los derechos civiles en EEUU, luchador no violento y defensor de propuestas comunitarista Martin Luther King, jr., sostenía:

“La gran casa en la que vivimos exige que transformemos este vecindario mundial en una hermandad mundial. Juntos debemos aprender a vivir como hermanos o juntos nos veremos obligados a perecer como tontos. Debemos trabajar apasionada e incansablemente para salvar el abismo entre nuestro progreso científico y nuestro progreso moral. Uno de los grandes problemas de la humanidad es que sufrimos de una pobreza del espíritu que contrasta con nuestra abundancia científica y tecnológica. Cuanto más ricos nos hemos vuelto materialmente, más pobres nos hemos vuelto moral y espiritualmente” (King 2010:181).

La clave de una propuesta comunitarista es hacer evidente que los fantasmas y fantasías que la estructura libidinal del capitalismo elabora en torno al poseer, consumir y triunfar son justamente las distracciones burocratizadas para que los seres humanos no busquemos lo común.

El comunitarismo radical tiene como características: la aplicación de procesos de escucha, la elaboración de silencios, la modificación de los ritmos de interacción, la construcciones de voces colectivas, la lógica del compartir lo material y la elaboración colectiva de lo deseable como horizonte común.

Lo comunitario comienza en el silencio, en los espacios y momentos o en los tiempos/ espacios donde el ego calla y la praxis del tu y el nosotros comienza a ser experimentada y expresarse. El silencio es la oportunidad para reconocer lo común, para identificar la pertenencia, la semejanza y la proximidad; es la actitud de esperar que la acción comience como plural. Desde esta perspectiva el silencio se constituye en la oportunidad para la acción conjunta, una

acción que se performa junto a otros un hacer con otros. El silencio estructural del punto donde se encuentran el yo, el tu y el otro. Es el punto de arranque de la energía de la interacción; las comunidades escuchan luego existen, porque el silencio es la acción inicial de reconocer en la práctica y en la voz del otro unos deseos compartidos.

Es por esto que la acción comunitaria radical puede ser identificada como un proceso de escucha en el sentido de una interrelación e interacción qué constituye un mensaje compartido, una práctica entre varios, una co-vivencia. Escuchar significa dejar pasar al otro como expresión de aquello que une, de aquello que liga, de aquello que conecta. Es en este contexto que escuchar es el campo de aparición de lo que damos por sentado con el otro, de lo que sabemos sobre el mundo en interacción. El dar por sentado, el reconocer un piso común de entendimiento adviene como resultado de los procesos de escucha. En su carácter de proceso la escucha se da en el tiempo y a unos tiempos con unos ritmos.

En el marco que brinda el silencio y la escucha aparece la centralidad de los ritmos de interacción, lo comunitario implica elegir qué cadencia se seleccionará para la ejecución de la acción. Porque hago silencio encuentro en el otro la estructura del deseo compartido a través de un proceso de escucha que enmarca la acción. La frecuencia la tonalidad y las disposiciones de la interacción estructura características particulares de la misma que se despliega en el tiempo espacio con una repetición y un sentido que lo transforma en una estructura rítmica. Lo comunitario es un ritmo de acción, es un movimiento conjunto, es una práctica colectiva y como tal se caracteriza por sustentarse en el contenido que de marca el grupo, la masa y la multitud ese poliedro versátil donde encontramos lo común

Lo común entendido radicalmente involucra compartir la producción, distribución y reproducción de unas condiciones materiales de vida y la elaboración de unos horizontes de comprensión compartidos. Un compartir que toma al tú como punto de partida, al nos-otros como

encuentro y haya en la materialidad del otro un eslabón básico para construir la politicidad de lo común.

Para finalizar quiero hacer más las palabras que escribiera en el siglo XIX John Ruskin el economista que luego retomaría Mahatma Gandhi:

“Deseo cerrar esta serie de documentos introductorios, dejando claramente establecido lo siguiente. NO HAY RIQUEZA SINO VIDA. Vida, incluyendo todos sus poderes de amor, de alegría y de admiración. Ese es el país más rico el que nutre al más grande número de seres humanos nobles y felices...” (Ruskin 1872:125 mayúsculas en el original).

BIBLIOGRAFÍA

- aldwin, J. (1984) *Collected Essays*. The Library of America. USA
- Kalindi; Vinoba (1994) *"Moved by love. The memoirs of Vinoba Bhave"* Green Books. USA
- King, M. L. jr. (2010) *Where Do We Go from Here Chaos or Community?* Beacon Press. Boston. USA
- Lanza del Vasto. (1962) *Umbral de la vida interior*. Paris : Denoël
- Ruskin, J. (1872) *"Unto This Last:" Four Essays On the First Principles on Political Economy*. John Wiley & Son, New York
- Scribano, A, (2020) *Teoría social y políticas de las sensibilidades en tiempos de pandemia*. ESEditora, Bs As, Argentina
<http://estudiosociologicos.org/portal/teoria-social-y-politicas-de-las-sensibilidades-de-adrian-scribano/>
- Thomas W.I. (1927) "The Configurations of Personality," in *The Unconscious: A Symposium* pp. 143-177. New York: Alfred A. Knopf

SEMBLANZA BIOGRÁFICA DE LOS AUTORES



Juan Duchesne Winter es autor de los libros *Plant Theory in Amazonian Literature* (2019), *Invitación al baile del muñeco. Máscara, pensamiento y territorio en el Amazonas* (2017), *Caribe, Caribana: cosmografías literarias* (2015), *La guerrilla narrada: acción, acontecimiento, sujeto* (2010), *Comunismo literario y teorías deseantes: inscripciones latinoamericanas* (2009), *Del príncipe moderno al señor barroco: república de la amistad en Paradiso, de José Lezama Lima* (2008), *‘Equilibrio encimita del infierno’: Andrés Caicedo y las utopías del trance* (2007), *Fugas incomunistas* (2005), *Ciudadano Insano* (2001), *Política de la caricia* (1996), *Narraciones de testimonio en América Latina* (1991) y *Gotcha* (ficción, 2008). Compilador y editor de *Hermosos invisibles que nos protegen. Antología Wayuu* (2015). Sus artículos, publicados internacionalmente, giran en torno a los temas de los libros mencionados y otros asuntos literarios y políticos. Obtuvo el MA de la Universidad de Londres, King’s College y el PhD de la Universidad del Estado de Nueva York en Stony Brook. Es profesor e investigador de Literatura Latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh. Dirigió la *Revista Iberoamericana* y la sección de publicaciones del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (IILI). Obtener versiones digitales gratis de algunos de sus libros y artículos en <http://d-scholarship.pitt.edu>.



Paola Gramaglia es Dra. en FILOSOFÍA por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. El tema de su tesis: “La encrucijada de la ética y la política en la filosofía de la liberación. Investigación sobre la concepción del sujeto ético en Enrique Dussel” (2013). Obtuvo el título de MAGISTER EN FILOSOFÍA CON MENCIÓN EN FILOSOFÍA POLÍTICA Y AXIOLOGÍA acreditado por el Departamento de Postgrado y Pos-título de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Chile (2003) el tema de su tesis: “La democracia radicalizada en Ernesto Laclau”. Actualmente es Profesora adjunta Regular con dedicación exclusiva (A cargo) de la cátedra de Filosofía Argentina y latinoamericana en la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Dirige el Proyecto de Investigación categoría Consolidar: “Interpelaciones críticas a las ciencias sociales y las humanidades. Indagaciones desde lo social a lo político en contexto locales: plurinacionales, populares-populistas, autonomistas y comunitaristas.” (2018/2022) avalado por Secyt-CIFFYH- UNC. Es fundadora y directora junto con la Dra. Karina Bidaseca de la revista *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*.

<http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/intersticios/index>. ISSN 2250-6543. Indexada en Latindex Catálogo. Clacso. MIAR (2012-2020). Es miembro académico y organizador de las JORNADAS INTERCÁTEDRAS DE PENSAMIENTO LATINOAMERICANO desde el año 2003 y del SIMPOSIO DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

CONTEMPORÁNEA DESDE 2015. Es autora del libro *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*. Colección Cosmópolis. Editorial Autodeterminación. La Paz, Bolivia. También publicó *La democracia radicalizada y lo político en Ernesto Laclau*. Serie Estudios Sociales y Políticos. Facultad de Filosofía. Universidad Nacional de Córdoba. Jorge Sarmiento Editor-Universitas Libros (2008) En re-edición (2014) por la Editorial Autodeterminación. La Paz, Bolivia. Ha publicado en distintas revistas académicas nacionales e internacionales.



Fred Evans es Profesor Titular en el Departamento de Filosofía y Coordinador del Centro de Investigaciones Interpretativas y Cualitativas en la Universidad de Duquesne, Pittsburgh, Pennsylvania, Estados Unidos. Recibió su doctorado en filosofía de la Universidad Stony Brook, después de haber obtenido una maestría en psicología de la Universidad de Regina y completar un año de trabajo de doctorado en ese campo en Duquesne. Su tesis de filosofía fue dirigida por el profesor Edward S. Casey. Es autor singular de *Public Art and the Fragility of Democracy: An Essay in Political Aesthetics* (New York: Columbia University Press, 2019), *The Multivoiced Body: Society and Communication in the Age of Diversity* (New York: Columbia University Press, 2008, 2011), *Psychology and Nihilism: A Genealogical Critique of the Computational Model of Mind* (Albany, NY: State University of New York Press, 1993), y coeditor (con Leonard Lawlor) de *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh* (Albany, New York: State University of New York Press, 2000). Entre las otras publicaciones de Evans, se cuentan numerosos artículos y capítulos de libros sobre pensadores continentales que se han interesado en temas relacionados con la psicología, la política y la tecnología. Está escribiendo un nuevo libro sobre el cosmopolitanismo.



Isabel Gil Gesto es Directora y docente de la Carrera de Género y Desarrollo de la Facultad de Jurisprudencia, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Cuenca (Ecuador). Feminista. Licenciada en Sociología, Ciencias Políticas y de la Administración por la Universidad de A Coruña (España), Magister en Género y Desarrollo por la Universidad Complutense de Madrid (España) y Especialista en Promoción y Gestión de ONGs por la Universidad Complutense de Madrid. Posee un doctorado por la Universidad de A Coruña (España) en el Programa de Innovación y Equidad en Educación, siendo Premio Extraordinario de Doctorado 2017/2018 en el área de educación. Asimismo, ha obtenido diferentes reconocimientos en su trayectoria académica.



Luis Herrera Montero es Licenciado en Antropología Aplicada (Universidad Politécnica Salesiana, Quito), magíster en nuevas tecnologías aplicadas a la educación (Universidad Autónoma de Barcelona) y doctor en Artes y Humanidades (Universidad de Jaén). Actualmente es miembro y co-coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO “Territorialidades, espiritualidades y cuerpos” y miembro del Grupo de Trabajo Sensibilidades, subjetividades y pobreza. Ha participado en diversos eventos académicos de convocatoria internacional y ha publicado artículos indexados y textos en referencia a temas diversos. En cuanto a su experiencia laboral, ha ejercido la docencia en pregrado y posgrado en instituciones a nivel nacional e internacional. Fue Director de Carrera de Antropología Aplicada en dos períodos 2004-2006 y 2006-2008. Ha ofertado sus servicios profesionales en instituciones del sector público: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito; Petroecuador, en la Jefatura de Sociocultural de la Gerencia de Protección Ambiental; Ministerio Coordinador de Patrimonio; Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC); Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT); y para la Organización Internacional del Trabajo OIT. Actualmente labora como docente investigador en la Facultad de Filosofía, Lenguas y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca. Entre sus principales publicaciones están: *Cultura política y crisis civilizatoria* (2018). *Prácticas chamánicas y*

teatralidad. Una experiencia epistémica, etnográfica e intercultural (2017). El por cosmopolitismo y la interculturalidad. Territorialización y cartografía etnográfica en el parque “El Ejido” | Reflexiones sobre experiencias para otra democracia. (2016). Un análisis desde una contribución teórico-crítica(2015). Pensamiento crítico desde el diálogo epistémico intercultural. (2015)La historia de María Rosario Sandovalin, una experiencia epistémica de corporalidad y emotividad para el diálogo con el feminismo (2014). La investigación acción participación como metodología para temáticas de subjetivación y voluntades políticas y ciudadanas (2014) y otras.



Adrian Scribano es Director del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos CIES (www.estudiossociologicos.com.ar) e Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Coordinador del Grupo de Trabajo 26, “Cuerpos y Emociones” de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y Vice-presidente del Grupo Temático 08, “Sociedad y Emociones” de la Asociación Internacional de Sociología (ISA). También es coordinador de la Red Internacional de Sociología de las Sensibilidades (RedISS). Ha sido profesor visitante en Université de Paris - Paris Diderot; Shanghai International Studies University (SISU) University of Cambridge (UK), Durham University (UK), University of California, Davis. USA. Università degli Studi di Milano. Milán. Italia, UOC Universitat Oberta de Catalunya, entre otras. Algunos de sus libros son **“Love as a Collective Action: Latin America, Emotions and Interstitial Practices”** Routledge UK, 2020, **“Politics and Emotions”**, Studium Press LLC, Houston USA, (2017) **“Normalization, Enjoyment and Bodies/Emotions. Argentine Sensibilities”**, Nova Science Publishers, NY USA; (2017) **“La sociología de las emociones en Carlos Marx”** Editorial A Contracorriente, Raleigh, NC, USA; (2016)

PUBLICACIONES: COLECCIÓN CIENCIAS SOCIALES

<https://ces-al.wixsite.com/website>

- 1.- COMPENDIO DE ESTUDIOS SOCIALES SOBRE ECUADOR de VV. AA. (2019).
- 2.- PROVINCIA DE EL ORO: Anuario de fiestas de Rodrigo Murillo Carrión (2019).
- 3.- ENTRE CANARIAS Y ECUADOR de José Manuel Castellano Gil (2019).
- 4.- LA CULTURA DEL MAÍZ. SARAMAMA. Lenguaje, saberes e identidad en la comarca azuayo-cañari de Carlos Álvarez Pazos (2019).
- 5.- CUADERNO DE PRÁCTICAS DE PSICOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN. Grados de Magisterio (Infantil y Primaria) de Camino Álvarez Fidalgo, Ginesa López Crespo y José Martín-Albo Luca (2019).
- 6.- CRÓNICAS INTERCULTURALES de Brígida San Martín García, Edgar Cordero Coellar y Lorena Álvarez León (2019).
- 7.- PROCEOS DE MUNDIALIZACIÓN coordinado por Pedro A. Carretero Poblete, Arturo Luque González y Ramón Rueda López (2019).
- 8.- INDICADORES SOBRE ACTIVIDADES CULTURALES DE LOS ESTUDIANTES DE EDUCACIÓN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COSTA RICA. Volumen I: Actividades culturales de José Manuel Castellano Gil (2019).
- 9.- GESTIÓN CULTURAL ALTERNATIVA. Reflexiones para su ejercicio de Ramiro Caiza (2020).
- 10.- EPISTEMOLOGÍA ANDINA coordinado por Pedro A. Carretero Poblete y Jennifer M. Loaiza Peñafiel (2020).
- 11.- ASÍ NOS CONTARON LA HISTORIA DE ESMERALDAS de Manuel Ferrer Muñoz (2020).
- 12.- TEJIENDO REDES, CONSTRUYENDO PUENTES de Arturo Luque González (2020).
- 13.- LECTURA Y EDUCACIÓN LITERARIA: Aproximaciones, prácticas y reflexiones, Coordinado por Genoveva Ponce Naranjo y Aldo Ocampo González (2020).
- 14.- ¿QUIÉNES SON LOS POBRES ECUATORIANOS POR INGRESOS? UNA MIRADA A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN de Efstathios Stefos (2020).
- 15.- EL DERECHO A LA SEGURIDAD SOCIAL Y EL PRINCIPIO DE SOLIDARIDAD EN ECUADOR de Claudia Sánchez Vera (2020).
- 16.- DE LO RURAL A LO URBANO EN ECUADOR, coordinador por Pedro A. Carretero Poblete, Franklin R. Quishpi Choto y Luis A. Quevedo Báez (2020).

- 17.- TERRITORIO Y PATRIMONIO, Coordinado por Rosa Campillo e Irina Godoy (2020).
- 18.- TESTIMONIOS, VIVENCIAS, REFLEXIONES E IMÁGENES EN TIEMPOS DE COVID-19: Ecuador, Tenerife, Málaga y Roma, coordinado por José Manuel Castellano y Genoveva Ponce Naranjo (2020).
- 19.- TRANSFORMACIÓN DEL PAISAJE URBANO DE RIOBAMBA (1900-2018) de Estebán W. Bravo Carrión, Ana L. Cerda Obregón y Fredy M. Ruis Ortiz (2020).
- 20.- COSMOPOLÍTICA, DEMOCRACIA, GOBERNANZA Y UTOPÍA, coordinado por Luis Herrera Montero y prólogo de Adrián Scribano (2020).

PRÓXIMAS PUBLICACIONES

- 21.- PELEAR CON LOS RECUERDOS. Historia de vida de una emigrante colombiana a Ecuador de Marcela Ulloa Pineda y José Manuel Castellano (2020).

PUBLICACIONES COLECCIÓN TALLER LITERARIO

<https://ces-al.wixsite.com/website>

1. POEMARIO de Edison Cajilima Márquez, con prólogo de Francisco Viña (2019).
2. SÁBANAS RESUCITADAS de Juan Fernando Auquilla Díaz, con prólogo de Catalina Sojos (2019).
3. MISCELÁNEAS DE VOCES JÓVENES de VV.AA., con prólogo de Juan Almagro Lominchar (2019).
4. SUPERNOVA de Francisco Carrasco Ávila, con prólogo de Jorge Dávila Vázquez (2019).
5. EL ÁRBOL DE CARAMELOS de David M. Sequera (2020).
6. QUEJAS DESDE LA LÍNEA IMAGINARIA de Claudia Neira Rodas, con José Manuel Camacho Delgado (2020).
7. KILLKANA: Relatos de jóvenes ecuatorianos, Coordinador por David Sequera (2020).
8. VOLVER A CASA de Manuel Ferrer Muñoz con prólogo de Catalina Sojos (2020).
9. POEMAS ENTRE ORILLAS de VV.AA. (2020)-

"Cosmopolítica, democracia, gobernanza y utopía" es una publicación basada en aportes que invitan a pensar y repensar la acción transformadora de la humanidad. Las contribuciones que compartimos integran reflexiones teóricas con perspectivas de praxis, sobre la base de temas como: el pensamiento cosmista-comunista ruso, en calidad de alternativa para superar el fraccionamiento entre naturaleza y sociedad, impuesto por el capitalismo; el pensamiento latinoamericano, desde posturas para el diálogo transdisciplinar y la descolonización epistémica de la unilateralidad moderna; la gobernanza o ejercicio funcional de prácticas educativas de pseudo beneficencia y filantropía neoliberal en Ecuador; la democracia a partir de múltiples voces o "caosmos" que coexisten y disputan con la hegemonía capitalista global, respecto al uso de un escenario artístico como el Millennium Park de Chicago; la utopía como sueño y posibilidad más que ausencia de realismo, para así concretar el tránsito de la esperanza a la potencia cosmopolita. Finalmente, en el epílogo, se nos recuerda la reafirmación de lo común y la comunidad, en estricto apego a co-vivencias respetuosas entre nosotros y los otros, en sintonía con la escucha.



ISBN: 978-9942-8845-5-8

