

República Bolivariana de Venezuela



UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL  
SIMÓN RODRÍGUEZ



# Educación y Ciencias Humanas

Nueva etapa. Año XXV. N° 48. Enero-junio de 2022

**DECOLONIALIDAD  
Y PENSAMIENTO CRÍTICO**



República Bolivariana de Venezuela



**Rectorado  
Decanato de Postgrado y Educación Avanzada**

Revista  
**Educación  
y Ciencias  
Humanas**

**Ediciones del Decanato de Postgrado y Educación Avanzada  
Nueva Etapa. Año XXV - N° 48  
Enero-junio de 2022**

**DECOLONIALIDAD  
Y PENSAMIENTO CRÍTICO**

## **AUTORIDADES DE LA UNESR**

Ana Alejandrina Reyes Páez  
*Rectora*

Luis Rodolfo Bracho Magdaleno  
*Vicerrector Académico*

Ana Endrina Gomez Durán  
*Vicerrectora Administrativa*

Marcos Alirio Medina Silva  
*Secretario*

## **AUTORIDADES DEL DECANATO DE EDUCACIÓN AVANZADA**

Luisa Fernanda Zambrano Díaz  
*Decana*

Vanessa Azuaje  
*Directora de Formación Avanzada*

Juan Silverio Alejos  
*Director de Investigación*

Josefa Hernández  
*Directora de Cooperación, Educación Continua e Interacción con las Comunidades*

Dora Saldivia  
*Directora de Secretaría*

Janet Peñaloza  
*Directora de Administración*

## **COORDINADORA DE PUBLICACIONES DEL DECANATO**

Olady Agudelo



**Ediciones DP** Ediciones del Decanato de Postgrado y Educación Avanzada

Dirección: 2.<sup>a</sup> Calle con 2.<sup>a</sup> Transversal, Urbanización Campo Alegre, Qta. Portofino,  
Municipio Chacao, Estado Miranda.

Teléfonos: (0212) 2653023 - 2676786 - 2666155 - 6140179 (Directo)

Correo electrónico: revistaeych@gmail.com

Twitter & Instagram: @reducienciashum

# **REVISTA EDUCACIÓN Y CIENCIAS HUMANAS**

## **COMITÉ EDITORIAL**

Norah Gamboa Vela (Editora)

María Egilda Castellano

Patricia Yáñez

Antonio Navas

Gloria Mateus

## **COMITÉ ASESOR NACIONAL E INTERNACIONAL**

Carlos Skliar (Argentina)

María Lourdes González-Luis (España)

Claudio Lozano (España)

Violeta Guyot (Argentina)

Magaldi Téllez (Venezuela)

Xiomara Martínez (Venezuela)

Xiomara Muro (Venezuela)

## **ARBITROS NACIONALES E INTERNACIONALES**

Magaldi Téllez (UNESR)

Adrián Padilla (UNESR)

Sandra Moreno (UNESR)

José Leonardo Sequera (UCV)

Vilso Santi (UFRR-Brasil)

Leila Baptaglin (UFRR-Brasil)

Alberto Efendy Maldonado (UNISINOS-Brasil)

Ángela Sierra González (Universidad de La Laguna- España)

Andrés González Novoa (Universidad de La Laguna- España)

María Lourdes Gonzáles – Luis (Universidad de La Laguna- España)

Jorge Gantiva (Universidad del Tolima-Colombia)

El propósito de la revista *Educación y Ciencias Humanas* es ofrecer un espacio para la publicación y difusión de diversas formas de creación intelectual asociadas al fortalecimiento académico de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez y su proyección nacional e internacional.

Revista arbitrada por doble ciego

**Incluida en la Base de Datos de:**

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS, Brasil.

IVIC, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, Venezuela.

IESA, Instituto de Estudios Superiores en Administración, Caracas, Venezuela.

CENTRO GUMILLA, Caracas, Venezuela.

Recepción de artículos: nov 2021-mayo de 2022

Arbitraje y aprobación: febrero-junio 2022

**Portada, corrección, edición, diagramación y montaje:**

Norah Gamboa Vela

**Traducción:** Pamela A. Parra Gamboa

**Imágenes gratuitas de fondo:** starline, rawpixel.com y freepik.es

**Depósito Legal**

ppi 201102DC3803

**ISSN**

2244 -744X

**Copyright:** UNESR

La información contenida en los textos publicados en este número es de la entera responsabilidad de los autores.

Está permitida la reproducción total o parcial de los textos contenidos en este número siempre que sea citada la fuente.



## **Sumario**



## SUMARIO

*Nota editorial* ..... 11

### **TEMA CENTRAL**

**Imágenes del otro en el “proyecto civilizador”  
hispanoamericano. Una aproximación en clave  
biopolítica**

*Magaldy Téllez* ..... 19

### **DOSSIER DE INVESTIGACIÓN**

**Problematizaciones semióticas desde el sur.  
Colonialidad en la representación del sujeto/sujeta  
popular en el cine latinoamericano**

*Noel Padilla-Fernández* ..... 43

**Cohesión social nuestroamericana  
y las organizaciones otras**

*Virginia Aguirre* ..... 71

**Cultura investigativa desde la cotidianidad  
del docente universitario**

*Juana María Flores* ..... 83

**La invisibilización de la mujer en las luchas políticas  
en la historiografía venezolana**

*Elia Oliveros Espinoza* ..... 101

**El pensamiento ambiental desde las prácticas  
agroecológicas y saberes ancestrales de los movimientos  
de mujeres de Miranda y Lara**

*María Eugenia Piñero Granadillo* ..... 129

## ***ENSAYOS***

|  |     |
|--|-----|
| <b>Escribiendo nuestra historia para autobiografía</b><br><i>Sandra Moreno</i> ..... | 165 |
|--|-----|

|  |     |
|--|-----|
| <b>Cavilaciones filosóficas: un repensar histórico</b><br><i>Jaida Dorielis González</i> ..... | 173 |
|--|-----|

## ***RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS***

|  |     |
|--|-----|
| <b>Colonialidad del poder y clasificación social</b><br><i>Pablo Testa</i> ..... | 191 |
|--|-----|

|  |     |
|--|-----|
| <i>Instrucciones para autores y árbitros</i> ..... | 195 |
|--|-----|

**NOTA EDITORIAL**



---

## Nota editorial

En el presente número de la *revista Educación y Ciencias Humanas*, se aborda un eje temático complejo integrado por temas de educación, decolonialidad y pensamiento crítico. El artículo central y los diversos ensayos que se presentan, constituyen importantes aportes en la construcción de conocimientos desde perspectivas interculturales que consideren nuestra propia historia y experiencias de vida; que coadyuven a la solución de los problemas económicos y sociales que afectan el Buen Vivir de la población venezolana y nustramericana. En este sentido estos trabajos, conforman valiosos avances en la construcción de una Nueva Universidad o de la “Universidad Otra”.

Desde el pensamiento crítico se prefigura en los diversos trabajos, una educación para todos y todas, solo posible si se superan las lógicas de exclusión y privilegios, competencia y supremacía, mercantilización y comercialización de lo vital. Asimismo, la perspectiva decolonial no se presenta como un nuevo universal, sino como la necesidad de pensar y debatir las estructuras epistémicas de comprensión del mundo y de romper con las estructuras socioculturales de la colonialidad vigente. Se destaca en estos aportes, una visión intercultural que implica necesariamente a las culturas originarias, pero también a todas las demás formas de vivir, de habitar y de ser. En el contexto de esta complejidad, se impone la necesidad de una educación que se trasmute en un acto y pensamiento predominantemente decolonial y emancipador del sistema capitalista, para que otro mundo sea posible.

El tema central de esta publicación, es abordado por Magaldy Téllez en su trabajo *Imágenes del otro en el “proyecto civilizador” hispanoamericano. Una aproximación en clave biopolítica*, quien ofrece un acercamiento a las formas de constitución del *ciudadano y su heterogéneo otro*, en el proceso de formación de los Estados-nación hispanoamericanos, enfatizando su análisis en el período histórico que abarca la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX. Téllez sustenta este acercamiento en el concepto de la *biopolítica*, desarrollado por Michel Foucault, sosteniendo que éste abre la posibilidad de pensar dicha constitución como un proceso del que hacen parte las formas de construcción de las *diferencias racializadas*, como efecto de dispositivos biopolíticos en los que se amalgaman la *voluntad homogeneizadora* y la *voluntad clasificatoria*.

En la sección *Dossier de investigación*, Noel Padilla contribuye en el abordaje complejo y transdisciplinaria del tema central en su artículo: *Problematizaciones semióticas desde el sur. Colonialidad en la representación del sujeto/sujeta popular en el cine latinoamericano*. visibilizando la relación sujeto-objeto y las fronteras económicas, ontológicas y simbólicas que existen entre el lugar que enuncia y el lugar representado en estas narrativas. Desde la problematización construida, Padilla valoriza y centra la mirada hacia un cine otro, popular y desobediente que viene siendo el lugar desde donde se ejerce el derecho a una narración y representación propia.

En el marco de la complejidad y transdisciplinaria del tema central tratado en esta revista, Virginia Aguirre en su artículo: *Cohesión social nuestroamericana y las organizaciones otras*, reflexiona acerca del rol que han jugado en la cohesión social de los pueblos, las organizaciones y las organizaciones otras desde lo Nuestroamericano, como formas de resistencia y emancipación. Desde una mirada de la teoría crítica y desde la genealogía de las prácticas, esta autora problematiza el orden establecido y normado por el paradigma dominante, para reinventarse bajo nuevos horizontes de sentido, en un proceso de deconstrucción que se encamine hacia una reflexión decolonial.

En el artículo *Cultura investigativa desde la cotidianidad del docente universitario*, Juana María Flores aborda la investigación universitaria desde una perspectiva alternativa, la que se convierte en una referencia en la construcción de una nueva cultura investigativa, que sustenta el abordaje de la realidad desde los procesos, significados, vivencias, apropiación social y prácticas investigativas de los actores que intervienen en esa realidad.

Con la misma visión transdisciplinaria y crítica, Elia Oliveros Espinoza trae su trabajo de investigación *La invisibilización de la mujer en las luchas políticas en la historiografía venezolana*, donde reflexiona sobre la participación de la mujer en las luchas de resistencia desarrolladas por el pueblo venezolano contra las políticas gubernamentales bipartidistas, en el período 1958-1998 y en el de la Revolución Bolivariana de Venezuela. Es una investigación desarrollada en varios momentos, que van de 2007 hasta la actualidad, donde realiza una sistematización de experiencias de vivencias con comunidades campesinas de Táchira y Mérida, así como su participación en la Comisión por la Justicia y la Verdad, donde desarrolló

entrevistas en comunidades campesinas víctimas de la violencia política en la década de los sesenta.

En el texto *El pensamiento ambiental desde las prácticas agroecológicas y saberes ancestrales de los movimientos de mujeres de Miranda y Lara*, la investigadora María Eugenia Piñero reflexiona sobre las prácticas agroecológicas de mujeres campesinas de las localidades de Monte Carmelo, Bojó y Palo Verde de Sanare (Lara) y de Pasatiempo en Carrizal (Miranda). La lectura analítica-reflexiva se sustenta en la perspectiva decolonial del pensamiento crítico cultivado en las prácticas culturales ecopolíticas heredadas de los movimientos ambientalistas de los sesenta, la Teología de la Liberación, y recientemente del árbol de las cuatro raíces, resignificando una perspectiva de vida desde la comunitariedad transmoderna, que rescata a la naturaleza como sujeto de derecho. Se destaca en la experiencia de trabajo de campo las entrevistas con las lideresas Justa Espinoza y Gaudy García, quienes compartieron los resultados más relevantes de sus saberes y métodos ancestrales para la recuperación y conservación de semillas autóctonas, censo de semillas, restauración del suelo, protección de cuencas hidrográficas mediante siembra de agua, entre otros.

En la sección *Ensayos*, el trabajo de Sandra Moreno: *Escribiendo nuestra historia para la autobiografía*, se enmarca en la perspectiva decolonial sustentada en la necesidad de pensar y debatir las estructuras epistémicas de comprensión del mundo y de ruptura con las estructuras socioculturales de la colonialidad vigente. Esta autora propone algunas rutas para pensar–nos, decir–nos, escribir–nos, pronunciar–nos, contar–nos, favoreciendo así el repensarnos y comprender nuestra historia. Asimismo el trabajo de Dorielis González *Cavilaciones filosóficas; un repensar histórico para la autobiografía*, nos invita a la reflexión sobre algunos conceptos admitidos naturalmente en el pensamiento histórico y que muchas veces son aplicados erróneamente. Con este propósito desarrolla las dimensiones: periodización moderna-colonial de la historia mundial un repensar desde la filosofía heliocéntrica y eurocéntrica; mito y logos a partir del saber y amor por el saber la onto-episteme; realidad y pensamiento crítico.

Finalmente, con su ensayo *Cavilaciones filosóficas: un repensar histórico*, Jaida Dorielis González ofrece una crítica a la forma como en los estudios de historia, los investigadores constituyen una serie de divisiones en

periodos o etapas que transcurren en el tiempo y en el espacio, para el estudio de la filosofía, que los lleva a periodizar en, «edad antigua», «edad media» y «edad moderna». Pensando en estas transiciones, discute la periodización modernocolonial de la historia mundial, un repensar desde la filosofía heliocéntrica y eurocéntrica; el mito y logos a partir del saber y amor por el saber la ontoepisteme; y realidad y pensamiento crítico.

En esta oportunidad hemos seleccionado como reseña, un trabajo de Pablo Testa sobre un artículo de Aníbal Quijano *Colonialidad del poder y clasificación social*, cuyos aportes constituyen una referencia clave en la comprensión de la perspectiva decolonial. Testa sostiene que este trabajo, escrito hace más de veinte años y reeditado por Clacso en 2014, continúa teniendo plena vigencia, tanto en la deconstrucción de clasificaciones sociales que evidencien la colonialidad del poder como en la construcción de alternativas liberadoras.

*Comité editorial*

## TEMA CENTRAL

- **Imágenes del otro en el “proyecto civilizador” hispanoamericano. Una aproximación en clave biopolítica**

*Magaldy Téllez*



---

# Imágenes del otro en el “proyecto civilizador” hispanoamericano. Una aproximación en clave biopolítica

Magaldy Téllez-Venezuela<sup>1</sup>

Recibido: 02-02-2022

Aceptado: 01-05-2022

## Resumen

El propósito de estas notas es ofrecer un acercamiento a las formas de constitución del *ciudadano y su heterogéneo otro*, en el proceso de formación de los Estados-nación hispanoamericanos, con énfasis en el arco histórico que abarca la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX. Este acercamiento se hace desde la *biopolítica*, propuesta por Michel Foucault, asumiendo que ella abre la posibilidad de pensar dicha constitución como un proceso del que hacen parte las formas de construcción de las *diferencias racializadas*, como efecto de dispositivos biopolíticos en los que se amalgaman la *voluntad homogeneizadora* y la *voluntad clasificatoria*. Que fueran desplegadas tras las máscaras del proyecto civilizatorio que buscara realizarse en las imaginadas naciones, al hilo del “orden” y “progreso” como impulsores del ahínco de las elites políticas e intelectuales en el ingreso a la modernización. La primera parte de las notas busca mostrar el modo en que las formas estatales de gobierno fueron adquiriendo un carácter biopolítico y sus efectos en la invención de la nación y de la ciudadanía. La segunda, se orienta a mostrar la impronta del racismo en el discurso de dos intelectuales: Justo Sierra y D. F. Sarmiento.

**Palabras clave:** Estados-nación hispanoamericanos, biopolítica, voluntad homogeneizadora, voluntad clasificatoria.

---

1 Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Investigadora emérita del Programa de Estímulo a la Innovación e Investigación del Ministerio del Poder Popular para Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología. Es miembro fundadora del Centro de Investigaciones Postdoctorales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales (CIPOST), Universidad Central de Venezuela. Ha publicado más de 40 ensayos en revistas nacionales e internacionales, conferencista en diversos eventos científicos, nacionales e internacionales, autora de varios libros y colaboradora en obras colectivas. Fue Decana de Educación Avanzada de la UNESR desde el año 2010 hasta noviembre del 2018. magaldyt@gmail.com

### Abstract

The purpose of these notes is to offer an approach to the forms of constitution of the citizen and his heterogeneous other, in the process of formation of the Hispano-American nation-states, with emphasis on the historical arc that spans the second half of the 19th century and the beginning of the 20th. This approach is based on biopolitics, proposed by Michel Foucault, assuming that it opens the possibility of thinking about this constitution as a process of which the forms of construction of racialized differences are part, as an effect of biopolitical devices in which the homogenizing will and the classifying will are amalgamated. These were deployed behind the masks of the civilizing project that sought to be realized in the imagined nations, along the lines of “order” and “progress” as the driving force behind the efforts of the political and intellectual elites to enter modernization. The first part of the notes seeks to show the way in which state forms of government acquired a biopolitical character and their effects on the invention of the nation and citizenship. The second part is oriented to show the imprint of racism in the discourse of two intellectuals: Justo Sierra and D. F. Sarmiento.

**Key words:** Hispanic-American nation-states, biopolitics, homogenizing will, classifying will.

### La impronta de la biopolítica en la formación de los Estados nación

*Somos los herederos de una moral social  
que busca las reglas de la conducta aceptable  
en las relaciones con los demás.*

M. Foucault

Aunque al arco histórico en el que se sitúa este texto corresponde cronológicamente a la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX, comparto el planteamiento de Claudio Lozano (1994) según el cual el siglo XIX hispanoamericano transita entre 1830 y 1930, tejiéndose en él múltiples y diferenciados acontecimientos, entre otros, los destacados de la siguiente manera:

1830 es el exilio de Bolívar, magistralmente metaforizado por Gabriel García Márquez. El líder —las ideas, la concepción política— que Magdalena abajo, se desvanece del presente. El General Francisco de

Paula Santander será la Historia. En 1830 hace seis años ya de Ayacucho. Rocafuerte vuelve a México, al Ecuador. Bello ya trabaja en Chile. El intento de Monarquía de Iturbide ni se menciona en México. Queremos decir que, consumada la Independencia, anudados por poco tiempo los lazos del hispanoamericanismo “doceañista”, cada República comienza a hacer frente a problemas propios: el modo de producción, la especialidad económica, la estratificación de clases, los modos del Estado, cada región americana comienza a pensarse, a ser pensada por sus élites u oligarquías, su burguesía ilustrada (pp. 127-128).

Se trata del siglo que avanza en medio de irresueltas herencias coloniales y contradicciones que condujeron a la liquidación del proyecto bolivariano de integración continental; del siglo de la formación de los Estados nación bajo el modelo de Estado liberal europeo y su ocupación por las nuevas elites; del largo siglo de conflictos internos y fronterizos. También, del siglo en el que se plantean cuestiones que resonaron en los debates intelectuales, como la independencia económica y cultural, la cohesión social exigida para la formación de dichos Estados, las tareas a emprender para seguir el camino de su progreso y modernización. Y del siglo en el que fue cobrando cuerpo el ejercicio de la *biopolítica* en los nacientes estados nacionales.

Utilizo aquí los aportes de Foucault (1977) acerca de la *biopolítica* como rasgo distintivo de estados modernos occidentales que se instaure para optimizar la potencia productiva de la vida de individuos y poblaciones, e implica las mutaciones inherentes al paso del *poder soberano*, que consistía en “*hacer morir y dejar vivir*”, al tipo de poder que tomará la vida de la población como objetivo de control regulador y que por tanto consistiría en “*hacer vivir y dejar morir*”.<sup>2</sup> Lo que supondría la construcción de la población “*como problema a la vez científico y político, como*

---

2 M. Foucault. Del poder de soberanía al poder sobre la vida. En: *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. México, Siglo XXI, 1977. A ello se vinculan tres de los rasgos de la *biopolítica*: (a) su ejercicio como *control regulador de la vida de individuos y poblaciones*; (b) sus prácticas y efectos de *individualización y totalización*, que implican la conformación de los fenómenos biológicos de la población —natalidad, morbilidad, longevidad, mortalidad, etc.— como objetos de saber y de un poder cuyo ejercicio involucra inscribir los cuerpos en variables poblacionales y sujetivarlos disciplinariamente; y (c) su despliegue como un *poder esencialmente normalizador*, que sería indispensable para la afirmación del capitalismo, que requería la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y el ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos y políticos.

*problema biológico y como problema de poder*”, pues se descubre que la relación de poder conlleva la ventaja estratégica de “*utilizar a [la] población como máquina para producir, producir riquezas, bienes, para producir otros individuos*” (Foucault, 2005, pp. 23-24). Por ello, la naturalización de la población fue el sustrato de las formas discursivas y de intervención política para las cuales la población también es considerada como: “*el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones.*” (pp. 86-87).

Lo planteado sugiere pistas para entender que, con sus peculiaridades y diferencias, en los países hispanoamericanos de finales del siglo XIX y comienzos del XX, fueron desplegándose *ejercicios biopolíticos*. Como plantea Zandra Pedraza (2004):

...la singularidad de la relación entre cultura y modernidad en los siglos XIX y XX, particularmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, contempla los rasgos propios del vínculo entre Estado-nación y biopoder, la forma del régimen de representación y de gobierno biopolítico en cuestión y su alcance práctico y simbólico en las sociedades latinoamericanas... Los Estados-nación... deben concretar su acción y objeto de gobierno en lo competente a la vida de los nacionales, a los recursos y al territorio de la nación.... Como consecuencia, las formas estatales de gobierno fueron adoptando un marcado carácter biopolítico.<sup>3</sup> (p. 10)

En este contexto se pondrían en marcha mecanismos para intervenir políticamente sobre los procesos asociados a la vida de la población y de la nación. Aquí se inscribe la construcción de *la nación y del ciudadano* y de su *heterogéneo otro* como efectos de discursos y prácticas cruzados por una voluntad a la vez *homogeneizadora y clasificatoria*, para lograr sociedades que mantuvieran las diferencias y privilegios heredados de la Colonia. En dicha construcción confluían procesos disciplinarios y biopolíticos, aunque, como plantea Beatriz González, los primeros aparecen ya en el curso de la primera mitad del siglo XIX, siguiendo la idea ilustrada de la *escritura como estatuto de ciudadanía* “para erigir las sonadas

---

3 Dicha singularidad se vincula con las formas de ejercicio biopolítico en países donde “la consolidación del Estado-nación, el uso y la producción de conocimiento, la implementación de la estadística y las formas de administración se entrelazaron con procesos jalonados por las élites locales, que permearon de forma heterogénea a diversos grupos sociales.» (Pedraza, 2012, p. 97).

naciones y ciudadanos blanqueados y asépticos que prescribían los modelos allende los mares”<sup>4</sup> (González, 1996, p. 47).

Las maquinarias gubernamentales también pusieron en funcionamiento una serie de mecanismos disciplinarios, como los desplegados en las escuelas diferenciadas de acuerdo a la condición social y de sexo. Ellas se destinaban a la enseñanza de la aritmética y de las nociones científicas elementales, para fomentar el raciocinio y el juicio; de la escritura normativa con gramáticas y silabarios para el uso “civilizado” de la lengua castellana<sup>5</sup>; y de las buenas costumbres y principios de las virtudes cívicas, mediante el uso extendido de textos —manuales de urbanidad, catecismos políticos y catecismos católicos—<sup>6</sup>, para corregir

- 
- 4 También Castro-Gómez (2000) destaca el papel de la *escritura disciplinaria y reguladora*, pues mediante ella se hizo posible la invención del ciudadano como “sujeto de derecho», en la que desempeñaron un papel fundamental las Constituciones, cuya función jurídica-política fue *crear la ciudadanía como un campo de identidades homogéneas* para hacer viable el proyecto de gubernamentalidad moderna, operando en este sentido como dispositivos de los primeros ejercicios biopolíticos, pues los requisitos que en ellas se establecieron para acceder a la condición de ciudadanía, funcionaron como un dique a ser franqueado sólo por quienes respondían al tipo de sujeto requerido para el reordenamiento económico, social y político de las nacientes repúblicas: varón, blanco, propietario, industrial, letrado, católico y heterosexual; con lo cual serían excluidos mujeres, negros, indios, analfabetos, locos, vagos, herejes, homosexuales, disidentes, etc., “quienes quedarían por fuera de la <ciudad letrada>, reclusos en el ámbito de la ilegalidad, sometidos al castigo y la terapia por parte de la misma ley que los excluye.» (Castro-Gómez, 2000, pp. 92-93).
- 5 Cabe señalar al respecto que Andrés Bello destaca la necesidad de dominar naturaleza “bárbara” del habla popular, mediante la gramática como discurso y práctica del *buen decir*, lo que respondía a la voluntad de controlar la tendencia americana a la dispersión, para lo cual la gramática habría de cumplir una función orgánica inherente al impulso modernizador que acompañaba la construcción de los Estados nacionales. Para Bello, por tanto, la gramática fundamentalmente un dispositivo normativo que proporciona a la “gente instruida» las leyes del saber decir, las que permiten disciplinar el uso popular de la lengua. En este sentido, a su juicio, las letras ofrecían el saber preliminar no sólo para organizar discursos útiles, sino también para formar sujetos a los que el estudio de las letras les proveía de condiciones para ser buenos ciudadanos. Véase A. Bello. Prólogo a *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos* (1847). Buenos Aires, Losada, 1949
- 6 Fue el empeño homogeneizador lo que atravesó el despliegue de dichas prácticas. En Venezuela, por el ejemplo, entre los libros más difundidos para instruir en la lectura sobre las virtudes cívicas y morales, se encontraban: el *Manual político del venezolano ó Breve exposición de los principios y doctrinas de la ciencia social que deben ser conocidos por la generalidad de los ciudadanos*, de Francisco Javier Yanez (1839); el *Catecismo constitucional para instrucción de la juventud venezolana*, de Juan Antonio Pérez Bonalde (1844); el *Catecismo del verdadero republicano, ó del hombre emancipado, basado sobre las santas leyes de la naturaleza y de la razón*, de Guillermo

todo aquello que se consideraba rasgo de “*barbarie*” y hacerlo encajar en los moldes que brindaba la modernidad europea. Se trataba del despliegue de prácticas destinada a *domesticar la diferencia*, para fortalecer un sentido homogéneo del Estado-nación, lo que explica el papel que la educación desempeñara en el largo proceso que llevaría, hacia finales del siglo XIX, a la confluencia de tecnologías disciplinarias y biopolíticas.

### **La particularidad del racismo en las construcciones discursivas del *otro***

*El discurso no es simplemente lo que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino que es la cosa por la cual y para qué se lucha, (...)*

M. Foucault

Para Foucault (1996), la constitución de la vida de la población como objeto de poder entraña la distinción entre la población a la que hay que proteger para *hacerla vivir* y aquella a la que hay que *dejar, o hacer morir*. De ahí su pregunta acerca de lo que hizo posible que una forma de poder cuyo objetivo es la vida introdujera el derecho a dar muerte, para responder que fue el descubrimiento del *racismo* como un mecanismo y una justificación, pues se requería tener los criterios que permitieran al Estado hacer tal distinción **bajo las** pautas de la supervivencia de la *raza superior*. Ya que se establece como finalidad máxima del Estado la de proteger la “*integridad, superioridad y la pureza de la raza*”; de modo que “el discurso de un combate a conducir”, no es:

...entre dos razas, sino entre una raza puesta como la verdadera y única (la que detenta el poder y es titular de la norma) y la que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico. *En ese momento aparecerán todos los discursos biológico-racistas sobre la degeneración y todas las instituciones que, dentro del cuerpo social, harán funcionar el discurso de la lucha de razas como principio de*

---

Michelena (1851); el *Manual de urbanidad y buenas maneras*, de Manuel Antonio Carreño (1854). En éste se detallan minuciosamente las reglas e instrucciones que debían seguir sus lectores, hijos de familias de la emergente burguesía, para adquirir los hábitos y comportamientos morales propios de una clase social moralmente correcta. B. González Stephan ofrece un interesante análisis de los manuales de urbanidad y su papel en la formación del ciudadano, en: “Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado». B. González S., J. Lasarte y otros (comps.) *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Caracas, Monteávila, 1994, p.s. 431-456.

segregación, de eliminación y de normalización de la sociedad.<sup>7</sup> (pp. 56-57)

En Hispanoamérica, desde el último tercio del siglo XIX, puede advertirse una proliferación de discursos —científicos, políticos y literarios— que se reapropiaron de modelos teóricos europeos y norteamericanos, para diseñar el Estado-Nación, y en los cuales se haría recurrente la cuestión de la *identidad racial* vinculada a la *identidad nacional*. En este sentido, diversas corrientes teóricas serían revisadas y reapropiadas<sup>8</sup> para formular una solución a la heterogeneidad racial considerada como un “mal constitutivo” de las nacientes Repúblicas. Desde las claves foucaultianas, puede afirmarse que en el amplio y heterogéneo abanico discursivo hispanoamericano, el *racismo biológico* funcionó en la reconfiguración de las *formas de racialización* que, desde los saberes autorizados, legitimaron prácticas de exclusión, segregación, incluso de exterminio, de las poblaciones indeseadas. Ello entrañaría que dichas formas ya no respondieran al principio del *linaje* conforme al cual se constituían y organizaban las poblaciones colonizadas y sus formas de vida asociadas a la mezcla de cuerpos; en lo que se interesaban los saberes y los gobiernos coloniales<sup>9</sup>, sino al principio

---

7 M. Foucault. *Genealogía del racismo*. La Plata, Argentina, Editorial Altamira, 1996, p.s. 56-57. (Énfasis nuestro). Así pues, para Foucault el racismo es constitutivo de la biopolítica, como acertadamente plantea Castro Gómez: “Foucault intenta pensar cómo la biopolítica buscaba favorecer la emergencia de un tipo deseado de población (como prototipo de normalidad) a contraluz y mediante la exclusión violenta de su “otredad». La biopolítica declara como “enemigos» de la sociedad a todas aquellas razas que no se ajusten a la norma poblacional deseada... es una tecnología de gobierno que “hace vivir» a aquellos grupos poblacionales que mejor se adaptan al perfil de producción necesitado por el Estado capitalista y en cambio, “deja morir» a los que no sirven para fomentar el trabajo productivo, el desarrollo económico y la modernización. Frente al peligro inminente que representan estos enemigos, la sociedad debe “defenderse» y para ello está justamente la biopolítica. S. Castro-Gómez. “Michel foucault y la colonialidad del poder». *Tabula Rasa*, núm. 6, enero-junio, 2007, pp. 153-172 p.s. 156-157. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero06/michel-foucault-y-la-colonialidad-del-poder/>

8 Se recurre, entre otros referentes, a la teoría evolucionista de Charles Darwin (1809-1882) y Herbert Spencer (1820- 1903), al positivismo de Auguste Comte (1798-1857), a los planteamientos históricos de Thomas Henry Buckle (1821-1862), a la Historia de la civilización europea de François Guizot (1787- 1874), al hegelianismo de Víctor Cousin (1792-1867) y, más hacia finales del siglo, a la tipología criminal de Cesare Lombroso (1835-1909),

9 Se tiene presente aquí el planteamiento de S. Castro-Gómez, según el cual en la Nueva Granada del siglo XVIII, en las taxonomías raciales que funcionaban en las colonias como tecnologías de *clasificación de las razas*: “la palabra “raza» nada tiene que ver

de *superioridad e inferioridad de las razas*, involucrando necesarias equivalencias con determinadas tipologías biológicas, intelectuales, morales, de costumbres y comportamientos.

En este sentido, se pondría en juego una serie nociones: *raza y naturaleza, cultura y nacionalidad, ciudadano, nación, civilización y progreso*<sup>10</sup>, al hilo de las cuales fueron trazándose los límites entre el espacio del “adentro” (lo sujeto al orden de lo normal) y el del “afuera” (la trasgresión de dicho orden); éste último como espacio de la diferencia, de *lo otro amenazante*. De modo que para legitimar las segregaciones, las exclusiones, las formas de sometimiento e incluso el exterminio *físico*, se apeló a la construcción de indios, negros, mestizos y extranjeros no europeos, como cuerpos identificados con esa “naturaleza *bárbara*”, cuerpos anómalos portadores de *degeneración racial* y por tanto inminentes peligros para la

---

aquí con características *biológicas* de una persona, sino únicamente con su *linaje*. Pertenecer a una “raza» significaba tener una “mácula» en el árbol genealógico familiar, llevar la “mancha de la tierra» por ser un individuo fruto del emparentamiento con negros, indios, mestizos, musulmanes, árabes, etc. En este sentido *la palabra raza es equivalente a la de casta* y es por esta razón que los blancos no eran vistos como una “raza»... En este sentido... la colonialidad del poder debe ser vista como una *tecnología de racialización de los cuerpos*... Se trata, por tanto, de un poder que hace de los cuerpos la superficie de inscripción de la “raza» como marcador del *status* económico y social de una persona.» De modo que las taxonomías se constituyeron en “un estricto método de medición de la blancura» que, teniendo al ancestro europeo como criterio para establecer el grado de limpieza de sangre, legitimaba la movilidad social de los mestizos y a la vez funcionaba “como estrategia de defensa de los criollos, en su propósito de impedir el acceso indeseado de <intrusos> que pudieran romper la lógica de la alianza». En: *Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder*. Disponible en: [http://www.arquitecturadelastransferencias.net/images/filosofia/Cuerpos\\_racializados.pdf](http://www.arquitecturadelastransferencias.net/images/filosofia/Cuerpos_racializados.pdf)

- 10 Como precisa Pedraza: El *ciudadano*, imaginado como el principal soporte de la nación, se homologó a un comportamiento de urbanidad que expresara las virtudes propias de un cuerpo físicamente y moralmente sano, y utilitariamente productivo. La *nación*, imaginada como una comunidad natural y homogénea de intereses y de cultura, se vinculó a la *civilización*, a su vez imaginada como la gran misión a desplegar para abolir la *barbarie* arraigada en los malos hábitos y costumbres de los cuerpos insanos, incapaces, inmorales, profanos, incultos, perezosos, etc., extraños por tanto a los cuerpos ciudadanos garantes del respeto al orden. *Orden* concebido como una distribución de jerarquías y funciones, del uso del espacio y del tiempo, sustentada “en hábitos inalterables y sólidos que impidan el trastorno en el uso del tiempo, de los ámbitos, de las funciones y deberes de hombres y mujeres, niños y adultos, sirvientes y señores, subalternos y superiores, gobernantes y gobernados». El orden conduce *progreso*, entendido como “un movimiento ordenado, racional y constante... el progreso supone más salud, más longevidad, más trabajo, más rendimiento, más velocidad... y riqueza». De ahí que se constituya en el referente del éxito en la consolidación de las naciones y en la formación del ciudadano. *Ibidem*, Z. Pedraza, p.s. 12-13.

sociedad. En consecuencia, expuestos a diversas formas de *dejar o hacer morir* para la “purificación del ser de la nación”.

La introducción del racismo biológico en las formas de abordar las causas del “atraso” de las sociedades y su superación, tuvo fuertes resonancias en el heterogéneo campo discursivo en el que, sin embargo, se aprecia un denominador común: La convicción de que el *mejoramiento racial*, mediante el *blanqueamiento* de la población, era clave para lograr naciones que respondieran a los principios de civilización, orden y progreso. Esta convicción implicó, en unos casos, que las poblaciones indígenas, debían *desaparecer biológicamente mediante el mestizaje con la “raza blanca” y culturalmente, a través de la religión católica, la educación y el abandono de sus lenguas*; y en otros, esta desaparición incluiría a los mestizos y a los inmigrantes no europeos y a los europeos pobres. En los límites de este texto es imposible dar cuenta de las concretas y diversas formas de este abordaje, de manera que sólo se indican dos botones de muestra: Justo Sierra, en México, y Domingo Faustino Sarmiento, en Argentina.

En México, particularmente durante las últimas dos décadas del siglo XIX y las primeras del XX, correspondientes a la dictadura de Porfirio Díaz (1878-1911), tanto el poder casi ilimitado de los terratenientes en el norte y sureste mexicano, como el propósito del gobierno de establecer la paz y el orden para que México se situara entre las naciones más civilizadas del mundo, veían en los pueblos indígenas y sus luchas una grave amenaza, porque a ellos se debía la anarquía reinante que tenía como base su miseria, su ignorancia y su degradación moral<sup>11</sup>. Se trataba de una amenaza que debía erradicarse para lograr la unidad política y social, mediante la eliminación física estos pueblos<sup>12</sup>, o la aniquilación de sus culturas. Como plantea Báez-Jorge:

...al *indio vivo* se le estigmatiza en función de los principios liberales que orientan la configuración nacional y el proceso civilizatorio de

---

11 Véase al respecto, L. Suárez y López Guazo. *Eugenesia y racismo en México*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p.s. 85-86.

12 Como ocurriera, durante el mandato de Porfirio Díaz, con la intensificación de la guerra de exterminio contra los yaquis con el propósito de controlar el territorio sonorenses, bajo el pretexto de la pacificación, civilización y el progreso. Y de manera similar contra los mayas que, desde mediados del siglo XIX, realizaban la denominada guerra de castas, continuado en el porfiriato como una guerra de “bárbaros y salvajes” que atentaban contra los representantes del régimen como principales protagonistas de la civilización; al igual que los otomíes, también objeto de exterminio. Véase: F. Báez-Jorge. *Racismo y etnocentrismo en el pensamiento político del Porfiriato y la Revolución Mexicana*. Disponible en: <https://repositorio.leon.uia.mx/xmlui/handle/20.500.12152/64057>

matriz europea. Concebido el proyecto de integración nacional en términos centrados en el criollismo y en la primacía de la llamada <raza blanca>, las particularidades de los grupos étnicos estorban, por lo cual se les ofrece, como alternativa etnocéntrica, el abandono de sus valores culturales a cambio de otorgarles igualdad jurídica (1997, p. 40).

A la construcción de esta mirada contribuyeron diversos intelectuales, entre ellos, Justo Sierra. Sierra formó parte de la oligarquía científica mexicana que, en la primera década del siglo XX, ofrecía los argumentos para apuntalar la permanencia de Porfirio Díaz en el poder. Esta oligarquía, conocida como grupo de “los científicos”, recurrió a las tesis evolucionistas y adoptó el positivismo utilizándolos, como afirma Laura Suárez (2005), “para justificar y legitimar <científicamente>, tanto la concentración de la riqueza y del poder, como la existencia de millones de indígenas desposeídos de sus tierras, carentes de empleo y sin educación” (p. 87). Sierra, apunta la autora, en un trabajo sobre el desarrollo histórico del país (*Evolución política del pueblo mexicano*), en sintonía con las tesis de la degeneración y del atavismo, clasifica esta población en tres grupos raciales: indios, criollos y mestizos, ubicando a los indios en la escala inferior, pues: “son los menos aptos como lo demuestra el hecho de haber sido vencidos por los criollos en la lucha por la tierra”; y plantea que siendo la causa de la decadencia del indio “un problema de nutrición y educación”, su solución podía transformarlo “en nosotros, en los mestizos” y por tanto en factor de progreso (p. 89). Así pues, Suárez concluye señalando que, en general, los abordajes de los problemas relativos a la población indígena se hicieron bajo el prejuicio racista de que esta población “representaba un lastre para lograr los ideales del positivismo —orden, desarrollo económico y progreso—. De manera que se pensó que el problema racial indígena sólo podía resolverse con su transformación, mediante su mezcla con grupos de población portadores de herencias biológicas y culturales, resultantes de la inmigración de la raza blanca.

Sierra, afirma Báez-Jorge (1997), propuso un imaginario de México basado en la defensa del “orden y el progreso”; de modo que, siguiendo las ideas spencerianas concernientes al

...evolucionismo fundado en la aptitud biológica preconizada por Darwin, señala: “El indígena, el campesino dejará de tener tutela del

Estado cuando haya adquirido el hábito de respeto a los intereses de los terratenientes o latifundistas. Mientras no haya adquirido tal hábito, el Estado se encargará de hacer que los intereses del latifundista sean respetados. El indígena reclama derechos sobre la tierra que trabaja, sobre la tierra de sus padres, sobre la tierra en la cual ha nacido, pero el hecho de que no sea el actual poseedor de dicha tierra, implica que es el menos apto; el vencedor tiene derecho a que se le respeten los frutos de su aptitud”. (p. 41).

Planteamiento inseparable del que Sierra (1977) hiciera al final de su libro *Evolución política del pueblo mexicano*, donde luego de plantear la existencia de una evolución social incipiente y fortificada, en comparación con la situación mexicana del último tercio del siglo XIX, afirmó que:

Nos falta devolver la vida a la tierra, la madre de las razas fuertes que han sabido fecundarla, por medio de la irrigación; nos falta, por este medio con más seguridad que por otro alguno, *atraer al inmigrante de sangre europea, que es el único con quien debemos procurar el cruzamiento de nuestros grupos indígenas, si no queremos pasar del medio de civilización, en que nuestra nacionalidad ha crecido, a otro medio inferior, lo que no sería una evolución, sino una regresión. Nos falta producir un cambio completo en la mentalidad del indígena por medio de la escuela educativa.* Esta, desde el punto de vista mexicano, es la obra suprema que se presenta a un tiempo con caracteres de urgente e ingente. Obra magna y rápida, porque o ella, o la muerte (p. 289).

Planteamientos como los reseñados muestran la construcción de un imaginario del indio centrado en la *inferioridad racial*, como efecto de la impronta de las ideas darwinistas en el campo intelectual. Así, se ofrecieron herramientas para que el Estado desplegara políticas bajo el supuesto de que el ingreso de México a la modernidad, al orden y al progreso, implicaba promover el “*blanqueamiento*” de la población *a través de la absorción* de inmigrantes europeos blancos. De este modo, la inmigración tenía como objetivo contribuir, junto al poder de la educación, a civilizar a “los salvajes”, es decir, a *des-indianizar*, a fin de que los pueblos indígenas asumieran la misma cultura y, así, formaran parte de la nación, homogénea y homogeneizadora.

Seguidamente nuestra aproximación a la impronta del racismo biológico en la *Argentina* de finales del siglo XIX y comienzos del XX, que

se ancló fundamentalmente en la mezcla entre la teoría evolucionista de Darwin y el positivismo spenceriano, permeando diversas interpretaciones de la realidad nacional y la articulación de instituciones y prácticas sociales para la consolidación del Estado-nación. Como plantea Oscar Terán, durante este período el país comienza a incorporarse al mercado mundial, tomando del positivismo, como matriz intelectual dominante, la perspectiva homogeneizadora de las composiciones sociales provenientes de períodos posindependentistas. Los positivistas argentinos, afirma Terán, subscribieron la ideología del “crisol de razas” como mecanismo de control social y étnico para nacionalizar a las masas llegadas al país durante el proceso de la vasta inmigración europea, a partir de 1880. Asimismo, el autor señala que la notoriedad alcanzada por el positivismo en Argentina, como en otros países latinoamericanos, se debió a que los problemas que detectaba y las soluciones que proponía eran inseparables de las agendas de la modernización abierta por el proceso de formación del Estado Nacional.<sup>13</sup>

Se trata de tiempos en los que las élites económicas, políticas e intelectuales argentinas, los pares de origen, de cultura y de clase, construyeron las ficciones de la *nación* y de la *nacionalidad*, desde un espacio cuyo exterior se percibe colmado de amenazas corporeizadas en la mezcla racial, como lo expondría Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), en *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883)<sup>14</sup>, donde despliega un conjunto de elementos discursivos que, vinculados a su proyecto de nación, están cruzados por la impronta del racismo biológico. En este texto aborda del “atraso americano” como producto del “mal originario”: la *mezcla de sangres*; lo que es fundamental para analizar la visión de Sarmiento sobre el nexo entre *raza y nación*, que recorre su construcción de una historia americana en la que emprende una interpretación teleológica del pasado americano con el propósito de llegar a un diagnóstico prefigurador del futuro<sup>15</sup>.

---

13 O. Terán. *Positivismo y nación en la Argentina*. Buenos Aires, Punto Sur, 1987, p.s. 11-27.

14 De los planteamiento contenidos en este libro derivaron diversos discursos como los de José Enrique Rodó (1900) y José Vasconcelos (1925), que se opusieron a su idea de *eliminación* del mestizaje, proponiéndolo, por el contrario, como posibilidad para lograr la uniforme identidad nacional, o que, retomando su línea de pensamiento, la modificaron parcialmente para llegar a diferentes interpretaciones de la realidad nacional, no sólo argentina, pues la impronta de su pensamiento traspasó las fronteras de la Argentina.

15 Como afirmara Leopoldo Zea, se trataba de, “Renunciar al pasado, a la propia historia, la única historia posible marcada por la dominación impuesta, para iniciar otra nueva historia con olvido de la primera» L. Zea. “El proyecto de Sarmiento y su vigencia». En: *Cuadernos Americanos* 13.1, 1989, p.s. 85-96.

En la Carta a Mrs. Horace Mann, que sirvió de prólogo a *Conflicto y armonías de las razas*, Sarmiento indica su propósito de examinar la fisonomía de los pueblos sud-americanos, ampliando las suposiciones que ya trazara en *Facundo*, donde el propósito de conciliar el proyecto modernizador con la recuperación del pasado, a través de la escritura, busca transformar la *barbarie americana* en el *orden de la civilización*. En *Conflicto*, este propósito se inscribe en el vínculo entre *raza y nación* como eje de sus descripciones comparativas de las condiciones de las *razas*, a fin de proponer una salida económica, política y social para la Argentina. *Conflicto* amplía sus observaciones al espacio hispanoamericano, pues, para Sarmiento, los males ocurrían “en toda la América Española”<sup>16</sup>; males que no dependían sólo de las determinaciones naturales relativas a los accidentes del territorio, sino también del “atraso” de las naciones independientes, fundamentalmente del “atraso” de la mentalidad americana, producto de la *carencia de educación general*, la *falta de inmigración europea sajona* y la *mezcla racial*. De manera que, como advirtiera Leopoldo Zea (1989), el proyecto sarmientino de unidad nacional y americana involucraba “realizar una nueva emancipación, la emancipación mental, lo cual implicaba anular la yuxtaposición impuesta, anulando sus componentes: *anular lo español, lo indígena y lo africano*. Borrar hábitos y costumbres heredados de la conquista, pero igualmente lavar la sangre de etnias que habían mostrado su incapacidad para la civilización.” (p. 91).

La impronta del *racismo* en Sarmiento se deja leer ya al inicio de *Conflicto y armonías de las razas en América*. En *Prolegómenos*, a partir de las preguntas “¿Qué es la América?” “¿**Quiénes éramos cuando nos llamaron** americanos, y quienes somos cuando argentinos nos llamamos?”, buscaría articular su reflexión en torno a la esencia identitaria. Estas preguntas apuntan a cuestión racial que abordaría bajo los parámetros del racismo. Así, pregunta: “¿**Somos europeos?**”, para responder: “tantas caras cobrizas nos desmienten”. Y prosigue: “¿**Somos indígenas?**”, para decir: “Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la única respuesta”. Seguidamente interroga “¿**Mixtos?**” a lo que responde: “nadie en América quiere serlo y hay millares que ni americanos ni argentinos querrían ser

---

16 Como alegara el propio Sarmiento en el referido prólogo: “En civilización y barbarie limitaba mis observaciones a mi propio país; pero la persistencia con que reaparecen los males que creímos conjurados al adoptar la constitución Federal, y la generalidad y semejanza de los hechos que ocurren en toda la América Española [exclusión del Brasil], me hizo sospechar que la raíz del mal estaba a mayor profundidad de lo que accidentes exteriores del suelo lo dejaban creer».

llamados” (Sarmiento, 2007, pp. 22-23). Estos interrogantes y sus respuestas plantean el *problema de la identidad nacional en términos raciales*. No seguiremos aquí el recorrido del libro, sino tomaremos algunos pasajes que muestran la contundencia de la impronta racista en Sarmiento.

En el capítulo I, denominado *Etnología Americana*, Sarmiento elabora una clasificación y caracterización de las razas originarias y de las razas instaladas en la Argentina y en América, recurriendo para ello a datos ofrecidos Wilson, Prescott, Ulloa, en sus libros de historia; datos que dio por ciertos<sup>17</sup>. De Ulloa, por ejemplo, dice que “recorrió gran parte de América estudiando la situación de las colonias”, e hizo las siguientes apreciaciones: “la propensión al odio y a la desidia es la misma en los indios de la Luisiana y del Canadá que en los del Perú y partes surmeridionales de la América, ya sean civilizados o gentiles...”<sup>18</sup> Para realizar su “etnología”, divide en tres tipos a las razas del continente: *raza indígena* (o cobriza), *raza negra y mezcla de razas* (mestizo). La raza blanca es tratada en un capítulo posterior, completamente separada de las demás. La “raza indígena” es dividida en tres subclases: *raza quechua*, *raza guaraní* y *raza araucana*. Centraré mis consideraciones en sus planteamientos sobre la *raza araucana*, pues de las primeras poco diría.

Al iniciar el apartado de la *Raza Arauco-Pampeana*, Sarmiento señala que gran parte del territorio bonaerense lo conforman provincia tres grandes provincias: *Chivilcoy*, *Tuyu* y *Chascomús*, destacando que estos nombres indicaban la “corrupción de palabras gráficas” de origen araucano. Asimismo, ofrece una descripción de algunas de sus características: a

---

17 Al respecto, afirma: “Vamos a reunir los datos de que podemos disponer para fijar el origen de la actual población de las diversas provincias en que está dividido el territorio argentino, en cuanto baste para darnos una idea de su carácter y estado social, al tiempo de la conquista, y de los efectos que ha debido producir la mezcla de la raza cobriza [indios] como base, con la blanca y la negra como accidentes, según el número de sus individuos». *Ídem*, p. 35. En adelante, las p.inas de las citas correspondientes a este capítulo, sólo serán indicadas cuando se estime oportuno.

18 Agregando que estas apreciaciones son confirmadas “en otros puntos de América y en época más reciente», por M. F. Depons en la publicación de su viaje limitado a la descripción de la Capitanía de Caracas, entre 1880 y 1801, donde caracteriza a “las indias ya sometidas de aquel país», de la siguiente forma: “El indio se distingue de la manera más singular por una *naturaleza apática e indiferente*. Su corazón... sólo es accesible al *miedo*... su carácter se distingue por la más *abyecta timidez*. Su alma no tiene resorte, ni su espíritu vivacidad. Tan *incapaz de concebir como de raciocinar*, pasa su vida en un estado de estúpida insensibilidad que demuestra que es *ignorante* de sí mismo y de cuanto lo rodea. Su ambición y sus deseos no se extienden jamás más allá de sus necesidades inmediatas». (Énfasis nuestro).

diferencia de los quechuas y guaraníes “eran más indómitos, lo que quiere decir: *animales más reacios, menos aptos para la civilización y asimilación europeas*”<sup>19</sup> (Sarmiento, 2007, pp. 52-53). Puede advertirse en este apartado, un análisis que considera la alta peligrosidad de la *Raza Arauco-Pampeana*, como lo muestra el fragmento en el que increpa al abate Molina, quien veía en los araucanos virtudes naturales como su intrepidez y constancia en las fatigas de la guerra, su cordura, su generosidad, el desprendimiento de sus propias vidas ante el peligro de la patria y su amor a la libertad: “**¡Calle Roma!... Verdad es que tan bellas cualidades las ofuscan los vicios que las niegan: la pereza, la embriaguez, la ignorancia del salvaje y la altanería del animal de presa.**” Esta afirmación condensa el estereotipo que Sarmiento construye para definir los caracteres que definen “etnológicamente” a la raza araucana-pampeana. Aquí, Sarmiento va directo al grano: los araucanos son “animales”, siendo el criterio para definirlos así, su ineptitud para la “asimilación europea”. Un poco más adelante, se ponen en juego los tres criterios fundamentales que justifican lo que Foucault planteara en términos del *hacer o dejar morir* a los indeseables; en este caso, la aniquilación física y cultural de la raza indígena araucana: la negación de su condición de “humanidad” a esta etnia, su animalización y el consentimiento de su destrucción. Se expresa así la impronta del racismo biológico cuya lógica involucra la transformación del ser humano en animal para justificar el derecho a dar la muerte de diversas formas, incluido el exterminio físico.<sup>20</sup>

En resumen, lo que hizo Sarmiento fue *una construcción discursiva del sujeto “indio” como anómalo y amenazante*. En este sentido, puede observarse que se trata de una construcción que obturaría incluso las diferencias entre los grupos indígenas, para homogeneizar al sujeto “indio”: en toda Suramérica *todos los indios son idénticos*: animales, indómitos, salvajes inasimilables a la civilización, ignorantes, viciosos, perezosos, embriagados, mentirosos, etc.; se asemejan físicamente y tienen los mismos vicios morales. Pero los prejuicios racistas se ocultan bajo la máscara de “juicios científicos” sustentados en discursos autorizados desde el “régimen de verdad” de la época: la ciencia moderna, en sus expresiones sociológicas, históricas, antropológicas, médicas, etc. Es decir, se trata de un racismo que busca

---

19 (Énfasis nuestro).

20 Como acertadamente plantea Feinmann: “Toda política de exterminio debe comenzar por excluir de los terrenos de la condición humana a aquellos que se propone exterminar». Feinmann, 1996, p.239).

validar científicamente los juicios que se enuncian.<sup>21</sup> Y justificar las diversas formas de darles la muerte a los indígenas, incluyendo su exterminio físico.<sup>22</sup>

Respecto de la *raza híbrida*, caracterizada con la misma virulencia hacia la raza indígena, Sarmiento inicia el apartado *Amalgama de razas de color diverso* señalando que esta amalgama era ya una característica de la colonización española, conducta distinta de la que siguieran los colonizadores anglosajones en el norte de América<sup>23</sup>. *Añade a la mezcla* de sangres españolas e indígena, la *sangre negra*, destacando las negativas consecuencias de ello. Tres razas que “no forman un todo homogéneo” y que no podrían formarlos si, según Sarmiento, los españoles, representaban los desechos de Europa, los indios eran “animales” y los negros, animales un “poco” mejores que los indios. De modo que de esta mezcla de sangres sólo podría salir un resultado amenazante para la “civilización” y el “progreso”, ya que en esa *mezcla se condensa lo peor de cada raza*. De

---

21 Por ejemplo, cuando Sarmiento dice: “Las diferencias de volumen del cerebro que existen entre los individuos de una misma raza, son tanto más grandes cuanto más elevados están en la escala de la civilización. Bajo el punto de vista intelectual, los salvajes son más o menos estúpidos.» *Ibid.*, p. 40.

22 Así, cuando Sarmiento expone su desprecio en contra de los indios, éstos habían sido, unos, confinados a las partes más inhóspitas del país, y otros, prácticamente exterminados como resultado de su utilización en las guerras civiles, así como de las ofensivas militares contra los pueblos indígenas que tuvieron lugar; la primera en 1830, dirigida por Juan Manuel de Rosas, la segunda, conocida como “Conquista del desierto”, regida por Julio A. Roca, quien llevó a cabo la extinción de las tribus indígenas que habitaban la región patagónica, a efectos de expropiar sus territorios y explotarlos con miras a la exportación a Inglaterra. Véase al respecto F. Piña, quien afirma que: “*Éste fue sólo uno de muchos casos de eliminación masiva de población en América Latina. En todo caso se trató de crear las condiciones que permitieran dar satisfacción a la voracidad económica de pequeños grupos, generalmente activos al servicio de una potencia extranjera en este caso: Inglaterra*». En: *La conquista del desierto*. Disponible en: <https://www.elhistoriador.com.ar/la-conquista-del-desierto/>

23 Aquí reitera la falacia histórica según la cual la “exagerada filantropía” de Fray Bartolomé de las Casas, ante “las crueldades ejercidas por los conquistadores españoles con indios del carácter y en el estado intelectual que hemos descripto», dio como resultado que por “su mal consejo» se trajeran “negros esclavos del África, para reemplazar a los indios en el trabajo forzado de las minas y otras faenas americanas». Asimismo, apoyándose en Wilson, niega las “cifras abultadas» indicadas por Las Casas sobre el genocidio indígena. Genocidio respecto del cual Eduardo Galeano indica que: “En 1581, Felipe II había afirmado, ante la audiencia de Guadalajara, que ya un tercio de los indígenas de América había sido aniquilado, y que los que aún vivían se veían obligados a pagar tributos por los muertos. Dijo, además, el monarca, que los indios eran comprados y vendidos. Que dormían a la intemperie. Que las madres mataban a sus hijos para salvarlos del tormento de las minas». En: *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo, Universidad de la República, 1971, p. 68.

ahí que la tesis desarrollada por Sarmiento en *Conflicto* sea la existencia de un *mal* que amenaza con detener la civilización y el progreso: *el mestizaje*<sup>24</sup>. Sarmiento construye al *sujeto mestizo* como una *anomalía peligrosa*, que debe ser eliminada mediante el proceso de *blanqueamiento* que facilitaría la inmigración de blancos europeos, “herederos de las adquisiciones de los siglos”, como diría en su apéndice de *Conflicto*.

En lo concerniente a la *raza negra*, *Conflicto* expresa un giro de la mirada que contenía la escritura del *Facundo*, donde puede leerse lo siguiente: “Las razas americanas viven en la ociosidad y se muestran incapaces, aún por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados han producido” (Sarmiento, 1970, p. 64). En *Conflicto*, considera que la raza negra es “más apta” y “más dispuesta” al trabajo que la raza indígena; y, si bien es “servil”, al igual que la indígena, ella es de “utilidad” para la construcción nacional; utilidad que asociara a la “capacidad” de la población negra como heredera del oficio de la albañilería<sup>25</sup> (pp. 65-66). Este reconocimiento utilitarista de la raza negra, respondió a su posición liberal impulsada por el pensamiento norteamericano de fin de siglo, conforme al cual consideraría que la esclavitud era “inútil”, pues la liberación de los esclavos era beneficiosa a un mercado de trabajo a bajo costo, como

24 Y para quien lo pusiera en duda, apela a la siguiente cita del “sabio” Louis Agassiz: “Si alguna duda del mal de esta mezcla de razas, que venga al Brasil, donde el deterioro consecuente con la amalgamación, más esparcida aquí que en ninguna otra parte del mundo, y que va borrando las mejores cualidades del hombre blanco, dejando un *tipo bastardo sin fisonomía, deficiente de energía física.*» D. F. Sarmiento. *Conflicto y armonías de las razas en América*, p. 63. Y, para explicar, como parece, por qué en la mezcla de la raza blanca con la india ésta prevalece sobre blanca, siendo ésta superior, prosigue citando a dicho “sabio”: “El híbrido entre blanco e indio... llamado mame-luco en el Brasil, es pálido, afeminado, débil, perezoso y terco, pareciendo como si la influencia india se hubiera desenvuelto hasta borrar los más prominentes rasgos característicos del blanco, sin comunicarles su energía a su progenie. Es muy notable que, en sus combinaciones, ya sea con los negros o con los blancos, el indio imprime su marca más profundamente sobre su progenie que las otras razas, y cuan rápidamente también en los posteriores cruzamientos, los signos característicos del indio puro se restablecen expulsando los otros. He visto progenie de un híbrido entre indio y blanco, que resume casi completamente los caracteres del indio puro.»

25 Como afirmaría de la siguiente manera: “Un servicio debe la ciudad de Buenos Aires a los negros, que contribuyeron a su embellecimiento», lo que respalda en la cita de un viajero jesuita que dice: “Otro considerable servicio que han hecho los españoles, ha sido hacer un gran número de albañiles de los negros de que se servían, a los cuales basta ahora mostrarles un diseño para que ellos lo ejecuten perfectamente. Así se embellece Buenos Aires de día en día, y bien pronto tendrá con qué agradar a los ojos europeos.» D. F. Sarmiento. *Conflicto y armonías de las razas en América*, p.s. 65-66.

lo había demostrado la situación norteamericana luego de la guerra de secesión<sup>26</sup> (p. 64).

Por otra parte, a diferencia de su menosprecio absoluto por la indígena Sarmiento, manifiesta un cierto agrado hacia la raza negra: “el negro, aunque esclavo... [es] fiel y entusiasta... y sirviendo voluntariamente como asistente acompañaría a la guerra al amo”; y debido a estos rasgos de “fidelidad” y “entusiasmo”, plantea: “¿Por qué no organizar batallones, dándoles libertad o donándolos a la patria los amos como contribución de sangre?”<sup>27</sup> (p. 66). Dicho agrado, pues, concernía a su beneplácito no sólo porque los negros, a diferencia de la rebeldía, deslealtad y desgano de los indios, fuesen leales y entusiastas sirvientes, sino que además ofrecían sus cuerpos a sus amos para las guerras nacionales. Cabe preguntar: Lo que aquí plantea ¿Qué es sino una manera de justificar el dejar o hacer morir a las “razas inferiores”?

\*\*\*

La densa impronta del racismo biológico en Hispanoamérica siguió su curso atravesando las primeras cuatro décadas del siglo XX, particularmente asociada al *dispositivo médico-higiénico* que emergiera a finales del XIX y se consolidara con la incorporación de la *eugenésia*. El despliegue de este dispositivo se vinculó a la tarea de combatir las enfermedades físicas, mentales y morales que afectaban tanto a la población como a la nación, mediante medidas blandas —selección de inmigrantes, difusión de campañas sobre la responsabilidad hacia la descendencia, etc.—; y medidas eugenésicas drásticas —internamiento en psiquiátricos, esterilización, mutilación, eliminación física—. <sup>28</sup> Se trataba ya no sólo de los cuerpos indígenas,

26 Al respecto afirma: “Concluida esa guerra púnica, sometidos los rebeldes, libertos los negros, fue necesario, para vivir, volver al cultivo del algodón, como se pudiese, con trabajo de brazos libres, con máquinas para ahorrar salario, y diez años después, los subyugados plantadores produjeron doble y triple cantidad de balas de algodón que antes de la guerra, y a precios acaso más remunerativos.» Ídem., p. 64.

27 Así ocurriría, según relata, en Montevideo, donde “se levantaron cuatro batallones de jóvenes negros encerrados en la ciudad sitiada, mientras que Rosas mandó para estrechar el cerco un regimiento de negros, que el autor del *Ejército Grande* encontró en 1851 reducido a treinta soldados mandados por un sargento negro, únicos sobrevivientes en aquel sitio troyano. El vencedor de Caseros recogió en Buenos Aires cuantos hombres de color pudo, y los remitió a Cala, en el Entre Ríos, para servir de plantel a la infantería con que se proponía fortificar sus escuadrones de lanceros, y pocos de ellos volvieron a sus hogares». *Ibidem*, p. 66

28 Ambos tipos de medidas, para limitar la reproducción de quienes se consideraban portadores de patrones de comportamientos anormales que se manifestaban en rasgos morfológicos regresivos heredados. En este sentido, se utilizaron los argumentos del darwinismo social, las tesis de la degeneración y de la eugenésia para impulsar dicha empresa.

negros, o mestizos, pues la amenaza se extiende a todos los indeseables: locos, mendigos, homosexuales, prostitutas, criminales, disidentes políticos, etc. Cuerpos en ruina y portadores de una moral endeble que, asociadas a la *degeneración* física, psicológica y moral, arruinaban el cuerpo de la nación y por tanto era necesario erradicar mediante prácticas gubernamentales de depuración racial, destinadas a reordenar el cuerpo social.

Dicha impronta, bajo nuevas formas, e incluso similares a las descritas, persistió a lo largo del siglo XX. Y aún en la actualidad estalla ante nuestros ojos, como lo testimonian las siguientes palabras de Álvaro García Linera (2019), escritas tras la consumación del golpe de Estado perpetrado en Bolivia contra el presidente Evo Morales, entre el 20 de octubre y el 10 de noviembre de 2019: “Como una espesa niebla nocturna, el odio recorre vorazmente los barrios de las clases medias urbanas tradicionales de Bolivia. Sus ojos rebalsan de ira. No gritan, escupen; no reclaman, imponen. Sus cánticos... son de desprecio y discriminación contra los indios... *El odio racial es el lenguaje político* de esta clase media tradicional...”<sup>29</sup> Estas palabras muestran las herencias vinculadas a las formas de *racialización de los cuerpos*.

Por ello, finalizo estas notas diciendo que ellas han tenido un pre-texto: la invitación que haciéndonos Foucault en términos de hacer *historia del presente* como un ejercicio crítico que no busca hacer memoria de lo que fuimos sino de las condiciones que nos han hecho ser lo que somos, a fin de hacernos la pregunta por cómo es posible constituirnos de otro modo. Una invitación que, en tono similar, hace Ma. Lourdes González, así:

El carácter del pasado para la memoria y para la historia puede ser entonces diferente, mientras que para la historia el pasado puede ser un pasado muerto, caducado y fechado, el pasado para la memoria se convierte en la posibilidad de utilizarlo, para transformar el presente e incidir en el futuro, visto como un <haber sido> que amplía el horizonte de posibilidades de actuación.<sup>30</sup>

---

29 A. García- Linera. *El odio al indio*. 2019. Disponible en: <https://www.celag.org/el-odio-al-indio/>. Consultado: 26 dic. 2021.

30 Ma. Lourdes González-Luis. *Memoria y deber de una nueva narrativa para una cultura de paz*. Conferencia dictada en el Seminario Internacional “Conflicto, Violencia y Paz”, realizado Caracas, Noviembre de 2018.

## Referencias bibliográficas

- Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Buenos Aires: Biblioteca Quiroga Sarmiento. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbg73t4>.
- Báez-Jorge, Félix (1997). *Racismo y etnocentrismo en el pensamiento político del Porfiriato y la Revolución Mexicana*. Veracruz, Universidad Veracruzana. Disponible en: <https://repositorio.leon.uia.mx/xmlui/handle/20.500.12152/64057>
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Michel foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, núm. 6, enero-junio, 2007, pp. 153-172. Bogotá. Disponible en: <https://www.revistatabularasa.org/numero06/michel-foucault-y-la-colonialidade-del-poder/>
- Feinmann, José P. (1996). *Filosofía y nación: estudios sobre el pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ariel.
- Ferrer. C. (2005). *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata, Terramar.
- Foucault, Michel (1977). Del poder de soberanía al poder sobre la vida. En: *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata, Argentina, Editorial Altamira.
- Foucault, Michel (2005). Las Mallas del Poder. En: Ferrer, Christian (comp.). *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo* -. 1a. ed. - La Plata: Terramar.
- González Sthephan, Beatriz (1996). Economías fundacionales. Diseño del cuerpo ciudadano. En: González Stephan, B. (comp.). *Cultura y tercer mundo. 2. nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas, Nueva sociedad.
- Lozano Seijas, Claudio. (1994). *La educación en los siglos XIX y XX*. Madrid: Síntesis.
- Peraza Gómez, Zandra (2004). *El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social*. Iberoamericana, IV, 15, p. 7-19. Berlín. Disponible en: <https://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Iberoamericana/15-pedraza.pdf>

- Peraza Gómez, Zandra (2012). La disposición del gobierno de la vida: acercamiento a la práctica biopolítica en Colombia. *Revista de Estudios Sociales* N°. 43, Bogotá, agosto de 2012. Disponible en: <https://revistas.uniandes.edu.co> > doi > abs > res43.2012.08.
- Sarmiento D. F.(1970). *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid: Alianza.
- Sarmiento, D. F. (2007). *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883), Buenos Aires : Biblioteca Quiroga Sarmiento.
- Sierra, Justo (1977). *Evolución política del pueblo mexicano*. Prólogo y cronología de Abelardo Villegas. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Suárez, Laura y López Guazo (2005). *Eugenesia y racismo en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Terán, Oscar (1987). *Positivismo y nación en la Argentina*. Buenos Aires, Punto Sur.
- Zea, Leopoldo (1989). El proyecto de Sarmiento y su vigencia. En: *Cuadernos Americanos* 13.1, 1989. México: Universidad Nacional Autónoma de México.



## DOSSIER DE INVESTIGACIÓN

- **Problematizaciones semióticas desde el sur.  
Colonialidad en la representación del sujeto/sujeta  
popular en el cine latinoamericano**  
*Noel Padilla-Fernández*
- **Cohesión social nuestroamericana y las organizaciones  
otras**  
*Virginia Aguirre*
- **Cultura investigativa desde la cotidianidad del docente  
universitario**  
*Juana María Flores*
- **La invisibilización de la mujer en las luchas políticas en  
la historiografía venezolana**  
*Elia Oliveros Espinoza*
- **El pensamiento ambiental desde las prácticas  
agroecológicas y saberes ancestrales de los movimientos  
de mujeres de Miranda y Lara**  
*María Eugenia Piñero*



---

# Problematizaciones semióticas desde el sur. Colonialidad en la representación del sujeto/sujeta popular en el cine latinoamericano

*Noel Padilla-Fernández<sup>1</sup>*

Recibido: 15-05-2022

Aceptado: 01-06-2022

## Resumen

La construcción inferiorizada del otro que realizó Europa en su proceso de expansión colonialista, ha sido secularmente fortalecida a través de múltiples relatos (históricos, científicos, pedagógicos, antropológicos, artísticos, y otros), tal construcción permanece como enunciación centro-periférica en maneras de nombrar, significar y relacionarse. Estas formas de colonialidad la podemos encontrar en discursos sobre el sujeto/sujeta popular en el cine latinoamericano que transitan en los circuitos comerciales de cine, televisión abierta y por suscripción y plataformas streaming. La disertación, reflexión y problematización que pretende el presente artículo intenta visibilizar la relación sujeto-objeto y fronteras económicas, ontológicas y simbólicas que existen entre el lugar que enuncia y el lugar representado en estas narrativas. Esta discusión se hace pertinente para la mirada hacia un cine otro, popular y desobediente que viene siendo, desde donde se ejerce el derecho a una narración y representación propia.

**Palabras claves:** Construcción del otro, ontología sobredeterminada, enunciación centro-periférica, cine otro, popular y desobediente.

---

1 Noel Padilla-Fernández. Doctor en Artes y Culturas del Sur (UNEARTE); Magíster en Tecnologías de la Información y la Comunicación (UCV); Especialista en Epistemologías del Sur (Flacso-Brasil); Licenciado en Educación (UCV). Profesor-Investigador, Categoría Asociado del Centro de Experimentación para el Aprendizaje Permanente (CEPAP), de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez y Universidad Nacional Experimental de las Artes. Profesor-Investigador externo de PROCESSO-COM UNISINOS, Brasil. Miembro de la RED Amlat. Realiza estudios postdoctorales en Filosofía y Ciencias Humanas de Nuestra América en la UNESR. Su transitar por la cinematografía (fotografía, realización e investigación), educación popular, comunicación alternativa (contextos populares e indígenas), estudios del discurso, semiótica, epistemologías, filosofía del lenguaje, transversalizan sus preocupaciones investigativas desde el pensamiento crítico descolonial, orientando su línea de trabajo actual en lo que viene configurando como Semióticas del Sur y Filosofías del Discurso.

### Abstract

The inferiorized construction of the other made by Europe in its colonialist expansion process has been secularly strengthened through multiple narratives (historical, scientific, pedagogical, anthropological, artistic, and others), such construction remains as a center-peripheral enunciation in ways of naming, meaning and relating. These forms of coloniality can be found in discourses on the popular subject/subject in Latin American cinema that transit in commercial film circuits, open and subscription television and streaming platforms. The dissertation, reflection and problematization that the present article intends to make visible the subject-object relationship and economic, ontological and symbolic boundaries that exist between the place that enunciates and the place represented in these narratives. This discussion becomes pertinent for the gaze towards an other, popular and disobedient cinema, from where the right to its own narration and representation is exercised.

**Key words:** Construction of the other, overdetermined ontology, center-peripheral enunciation, cinema other, popular and disobedient.

### Introducción

La conformación del sistema mundo moderno/colonial/capitalista/patriarcal ocurrió de manera correspondiente con el desarrollo del colonialismo. El colonialismo (lado oculto de la modernidad) se estableció como patrón de poder mundial a partir de la clasificación de las personas sobre la idea de raza; este eje de poder se constituyó en el fundamento sobre el cual los discursos coloniales desarrollaron la representación del *otro*. Desde la descripción que hace Cristóbal Colón en su bitácora, sobre los habitantes de estas tierras con quienes establece el primer contacto el 12 de octubre de 1492, los argumentos debatidos en la controversia de Valladolid en 1550-1551, sobre si los habitantes de este continente tenían alma o eran salvajes, así como relatos de la literatura, el teatro, la historia, la pedagogía y otros contribuyeron en la construcción jerarquizada que inferiorizó al otro, al que habita allende la frontera, al sur de la línea abismal, como salvaje y canibal.

El sentido promovido en estos discursos, por su carácter civilizatorio moderno/colonial, lo podemos encontrar en nuevos relatos, donde prevalecen lo céntrico-periférico como forma enunciativa. Hacia discursos de este tipo se focalizan las preocupaciones en el presente texto; reflexionar en torno a las representaciones que se realizan sobre la subjetividad popular

en el cine latinoamericano que se proyectan en los circuitos de exhibición (salas de cine, televisión, plataformas *streaming*); colocando la pregunta sobre ¿quién enuncia la pobreza en el cine latinoamericano?, ¿Quién toma la palabra accediendo a las políticas de desarrollo cinematográfico en nuestro países, para narrar a los sectores populares? ¿Quiénes son silenciados por estas políticas? ¿Qué relaciones se prevalecen en estas narrativas? ¿Cuándo se habla de cine *sobre* subalternidad, se está nombrando al cine subalterno?

Para ahondar en estas problematizaciones realizamos un ejercicio semiótico desde la perspectiva de la Reflexión Crítica del Lugar de Enunciación con dos películas que consideramos importantes, *La Escalinata*. César Enriquez, Venezuela, 1950; y *Ciudad de Dios*, Fernando Meirelles, Brasil, 2002. En la semiósis cinematográfica realizada disertamos a partir de las marcas textuales de los realizadores, sujetos de enunciación, la presencia de improntas civilizatorias, que como expresiones de colonialidad construyen las representaciones de las sujetas y sujetos populares en estos filmes. Las reflexiones que derivan del ejercicio expuesto, nos llevan a focalizar en configuraciones de un cine popular, que como *Cine Otro*, se plante desobediente al canon hegemónico de realización cinematográfica para interpelar y rebatir el sentido burgués de representación del sujeto/sujeta popular.

### **Relatos para la construcción de un otro interiorizado**

El discurso colonial desarrolló en el sur global una representación del *otro* como expresión jerárquica desde el *yo* europeo. Tal enunciación promovió una identidad que yace en la inferioridad. El otro como definición surgió por diferencia a un *yo* que estableció la estandarización del ser; el *otro* por oposición es lo distinto e inferior según el lugar jerárquico desde donde se nombre. Se enuncia por sobre la línea abismal (Santos. 2006), donde el *otro/otra* es una ontología sobredeterminada que se impone por sobre la experiencia vivida del sujeto enunciado. “Estoy sobredeterminado desde el exterior. No se me da ninguna oportunidad. No soy el esclavo de “la idea” que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia (Fanon, 2009, p. 115).

Múltiples son las narrativas que a lo largo de siglos de colonización e imperialismos han construido la representación inferiorizada de los cuerpos y territorios del sur, desde la llegada de la empresa colonizadora dirigida por Cristóbal Colón comienza a construirse tal representación, Colón escribe en su bitácora, el 12 de octubre de 1492, haciendo referencia al

contacto con los habitantes de la isla (hoy República Dominicana) a la cual arriban ese día: “Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían”<sup>2</sup>. Para la cristiandad europea del siglo XV, todo humano deviene de dios y tiene un alma provista por este, por lo tanto, posee una secta (religión) con la cual alabar, agradecer a dios; es decir, todo humano tiene religión, si no tiene religión, no tiene dios, no tiene alma, por lo tanto, no es humano.

Esta fundamentación teológica para representar al otro va a ser central en la argumentación de las prácticas de dominación y exterminio que los imperios europeos desarrollaron en este continente. Esta argumentación, esencial para el trazado de la línea abismal, ocupó el centro del debate de la Junta de Valladolid (1550-1551) cuyo propósito fue fundamentar una base teológica y de derecho para legitimar la dominación que el reino castellano ejercía sobre los cuerpos y territorios ocupados en América. En esta controversia se discutió si los habitantes de *las indias* eran seres humanos con alma (postura defendida por Bartolomé De las Casas) o por el contrario eran seres sin alma, por lo tanto salvajes (argumento sostenido por Juan Ginés de Sepúlveda), ambas posiciones, aunque opuestas, legitimaban la ocupación colonial a través de diferentes métodos, en todo caso, la ocupación armada, epistémica, religiosa, lingüística, estaba justificada, en tanto el otro/otra colonizado es alguien o algo inferiorizado, al que hay evangelizar y conducir católicamente el alma que posee, o someterle para sacarlo de su *estado salvaje*.

El desarrollo secular del discurso de representación del otro en este continente, ha transitado multiformemente; la construcción de los signos que refieren al que habitaba este continente, particularmente el Caribe, se fue constituyendo desde los diarios de Colón, las argumentaciones de Juan Ginés de Sepúlveda, los múltiples escritos de los cronistas de la ocupación (nombrada por los relatos coloniales como conquista y descubrimiento); hasta muchos otros discursos expresados en la pedagogía, la música, la literatura, el teatro, la pintura, y otros relatos.

La constitución del continente americano transitó en correspondencia con la conformación del capitalismo colonial/moderno, el colonialismo como contrapartida de la modernidad estableció un canon de poder

---

2 Bitácora de Colón. Viernes 12 de octubre de 1492. Cristóbal Colón. Los cuatro viajes del Almirante y su testamento. Biblioteca Virtual Universal. Disponible en: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/131757.pdf> [Consultado: 19 de noviembre, 2019].

clasificadorio de la población a partir de la idea de raza, desde esta idea clasificatoria se establecieron relaciones de poder que aún hoy perduran. Tales relaciones fueron fundantes en la construcción colonial del otro, y continúan reproduciéndose como *colonialidad* en discursos contemporáneos.

(...) la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, [es] una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico (Quijano, 2014, p. 777).

Señala Achille Mbembe (2016, p. 48) que el concepto de raza ha permanecido secularmente para nombrar a *las humanidades no europeas*, lo cual constituyó en lo que se conoce como el *estado de raza*; este corresponde "... a un estado de degradación y a una defeción de naturaleza ontológica. La noción de raza permite que las humanidades no europeas se representen a través de la impronta de un ser inferior".

El poeta cubano Roberto Fernández Retamar ofrece importantes reflexiones en su texto *Todo Calibán* (2000) para problematizar sobre la imagen salvaje del latinoamericano y caribeño que, sobre la noción del *estado de raza*, construyó Europa en su discurso colonial. Tales reflexiones las realiza a partir de la caracterización que hizo Colón en su bitácora. El 4 de noviembre de 1492, Colón escribe: "Entiendo también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perros que comían a los hombres"<sup>3</sup>. Y en la carta enviada a los reyes católicos anunciando el *descubrimiento* relata: "... así que monstruos no he hallado, ni noticia, salvo de una isla de Quaribes, la segunda a la entrada de las Indias, que es poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana"<sup>4</sup>

---

3 Cristóbal Colón, *Bitácora de Colón*. (Viernes 12 de octubre de 1492). Los cuatro viajes del Almirante y su testamento. Biblioteca Virtual Universal. [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

4 Cristóbal Colón, *Carta anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo*. (15 de febrero- 14 de marzo 1493), Madrid, 1956.

Para el poeta cubano los escritos del Almirante son el origen de la imagen que Europa construyó del habitante de estas tierras. Imagen que se refuerza, un siglo después, en la obra de William Shakespeare, *La Tempestad*, en 1611, donde la palabra Caribe derivó en Calibán, nombre de un personaje infrahumano habitante de una isla desconocida.

La obra del dramaturgo inglés trata sobre la venganza de Próspero, duque de Milán, que fue expulsado de sus reinos por su hermano. En su destierro llega a una isla tomando posesión de esta; allí libera a Ariel, un espíritu martirizado por la hechicera Sycorax, haciéndose su amo; asesina a Sycorax y esclaviza a su monstruoso hijo Caliban. Este maldice constantemente a Prospero, por haberle arrebatado los derechos sobre su isla. Podríamos decir que *La Tempestad* de Shakespeare fue un discurso en continuidad que contribuyó con la representación inferiorizada del otro, iniciada por Colón.

Shakespeare coloca en su obra en *La Tempestad* el sentido de que el otro, distinto, no blanco, que se encuentra fuera de la frontera, representa una amenaza potencial contra su raza. Esta impronta racial cruzará el atlántico y será reproducida por los colonos ingleses en la conformación de las 13 Colonias, permaneciendo hoy en el supremacismo blanco estadounidense; el Muro en la frontera sur de los Estados Unidos y las políticas de migración, en particular hacia los latinoamericanos, son ejemplo de ello.

Encontramos en la literatura inglesa posterior a Shakespeare, contribuciones con la construcción del mito del Caribe Salvaje, nos referimos a *Las Aventuras de Robinson Crusoe*, texto de Daniel Defoe, publicado en 1719. Esta novela enaltece la aventura de un marino emprendedor que naufraga y llega a una isla desolada, en la cual, gracias a su astucia, inventiva y perseverancia, logra sobrevivir 28 años hasta que es rescatado. Quizás esta sea la idea que prevalece en el imaginario colectivo en relación con este personaje literario. Al leer la novela de Defoe, encontramos que la empresa que Crusoe había iniciado cuando naufragó, consistía en viajar a Guinea para capturar africanos y africanas, y traerlos esclavizados a Brasil. La travesía parte de Brasil y una tormenta provoca el naufragio entre Trinidad y Venezuela.

Infiriendo a partir del relato, Robinson Crusoe vivió 28 años en las costas de Venezuela, es decir en territorio Caribe. “Había oído decir que los habitantes de la costa del Caribe eran caníbales o devoradores de hombres y sabía por la latitud, que no podía estar lejos de esas tierras” (Defoe, 2006, p. 24). La construcción del otro desde el yo europeo continúa con Defoe.

Estas dos obras, teatro y literatura, bastante difundida hasta nuestros días, son solo dos ejemplos de un discurso colonizador promovedor de una ontología sobredeterminada en nuestro continente.

Señala Gerard Genette (1989, pp. 9-10) que los textos se construyen en relación, manifiesta o secreta, con otros textos, el mito del Caribe/Caníbal como construcción del otro (inferiorizado) aparece y permanece en el lugar de enunciación como palimpsesto<sup>5</sup> en muchos discursos elaborados en América Latina y que transitan de manera multiforme, particularmente en aquellos, que desde distintos géneros discursivos (políticos, pedagógicos, académicos, mediáticos, publicitarios, literarios, cinematográficos) ejercen violencia simbólica enunciando desde la arrogancia “ilustrada”, céntrica, racista, y patriarcal, a las sujetas y sujetos de la “periferia” (indígenas, campesinos y de los sectores populares urbanos), como incultos, violentos, promiscuos, irresponsables, incivilizados; siendo de singular generalización los discursos que violentan, acosan, exhiben y cosifican a las mujeres desde la relación jerárquica sujeto-objeto.

### **Sujeto/sujeta popular, el otro/otra inferiorizado en las pantallas**

Al visualizar narrativas del *cine social* latinoamericano que transitan de manera mayoritaria en los circuitos de exhibición y festivales, surgen algunas problematizaciones. ¿Quién enuncia la pobreza<sup>6</sup> latinoamericana en las pantallas? ¿Por qué prevalece la violencia en tales discursos? ¿La población popular latinoamericana se sentirá reconocida y representada en tales narrativas? ¿Desde qué lugar de enunciación se narra la condición

- 5 El termino Palimpsesto deviene de la reutilización de pergaminos eliminando la escritura anterior mediante el raspado de la tinta. Esta técnica se realizaba en los monasterios medievales donde se borraban los escritos de la antigüedad griega, considerados paganos, para imprimir sobre ellos los escritos sagrados. En muchos casos, la escritura antigua no desapareció, sino que permanecía, apareciendo como texto develado. Está figura la tomamos como transtextualidad para referirnos a proyecciones en los discursos, que pudiendo no estar planteadas de manera evidente, intencional, se vincula con otros textos, haciendo presencia como expresión de formas ontoepistémicas en los discursos.
- 6 Nos referimos a la pobreza como una condición estructural de exclusión del sistema capitalista, que viven grandes mayorías de la población mundial, en particular en los países, que han sido despojados de sus recursos a través de procesos de colonización y de dominación imperialista, generando, en estos territorios, economías dependientes de los grandes capitales globales. Esta exclusión estructural limita y/o precariza el acceso de estos grandes grupos humanos a los mercados de trabajo, a la distribución de las riquezas que hacen los Estados, a los derechos políticos, económicos, sociales y culturales; así como vivir la dominación interseccional del sistema mundo moderno/colonial/patriarcal/capitalista.

popular latinoamericana? ¿Qué tipo de fronteras se podrán percibir entre realidad y representación en estos discursos?

Estas problematizaciones pueden servir como punto de partida para reflexionar en torno a discursos cinematográficos que narran *racializadamente* los espacios populares urbanos como lugares caracterizados y determinados por la violencia como condición exclusiva de estos.

...la raza es una figura de la neurosis fóbica, obsesiva, y en ocasiones histéricas. Por lo demás es, eso lo que se garantiza a través del odio, la manipulación del pavor y la práctica del altruicidio. Es decir, es lo que se logra al construir al otro no en *semejante-a-sí-mismo*, sino en un objeto amenazador del que mejor protegerse, deshacerse o al que simplemente habría que destruir para asegurar su dominación total (Mbembe, 2016, p. 37)

Podríamos decir que se trata de discursos céntricos que narran a un otro, al que habita en la periferia, no como *semejante-a-sí-mismo*, sino como exterioridad salvaje, eclipsando las causas de la dominación, nombrando la pobreza como remota, primitiva y fuera de la norma civilizada. Al *retratar* lo popular sin problematizar las causas de dominación y de exclusión, se invisibiliza la realidad concreta y compleja que se construye y se vive en los sectores populares, convirtiendo la pobreza en espectáculo de la realidad. Prevalciendo en tales discursos jerarquías ontoepistémicas de carácter sexista, racista, patriarcal, que como expresión de colonialidad, caracterizan el lugar popular como promiscuo, violento y bárbaro; dichas jerarquías median la percepción y la producción de sentido, no solo en el lugar de construcción del discurso, también en el lugar que es representado.

Preocupaciones como las que se exponen han generado reflexiones que encontramos en textos que abordan la subalternidad en el cine; para dialogar con algunas de estas, quisiera antes exponer algunas focalizaciones sobre lo subalterno.

Lo subalterno lo hallamos en Gramsci (1980) cuando profundiza sobre la estructuración de clases del Estado burgués, en ese sentido señala que hay una clase que ejerce el poder sobre otras, mediante la fuerza, pero particularmente a través de la generación (imposición) de consenso (hegemonía) conduciendo a que las y los subalternos, reproduzcan las ideas, la moral de la clase dominante. Sobre los sectores subalternos, descansa el ejercicio de la fuerza de trabajo, así como la fuerza de reserva

(desempleados/desempleadas, trabajadores y trabajadoras informales) para el remplazo de la mano de obra, de la cual la clase explotadora puede prescindir. Gramsci antagoniza el concepto clases subalternas al de la clase dominante. En este sentido la clase dominante es una y las subalternas un grupo de sectores o franjas sociales que ocupan un lugar inferiorizado (subalternizado) en la relación de dominación estructural de la sociedad capitalista. Desde esta perspectiva histórica de lucha de clases, a las clases subalternas les corresponde construir un *poder contra hegemónico* que les permita dejar de ser subalternos. Lo que supone un proyecto histórico de construcción de un poder antagónico que desplace al poder burgués. Hablamos entonces de la subalternidad para referirnos a la sujeta/sujeto socioeconómicamente explotado, socialmente excluida/excluido, a quienes se encuentran al margen de los derechos y de las ciudades formales, y reconocen la subalternidad como condición para eyectar de allí su proceso organizativo, emancipatorio y libertario hacia la producción comunitaria de la vida, subvirtiendo y haciendo estallar el sentido de subjetividad predeterminado por la burguesía hacia los cuerpos/territorios explotados y dominados. Reconocemos, entonces, la subalternidad como subjetividad popular, el *sujeto pueblo* como dimensión política transformadora.

Gayatri Spivak (1998) señala que para los grupos dominantes la/el subalterno no es sujeto histórico, por lo tanto, incapaz de generar acción hegemónica, por lo que sus discursos, son por lo tanto residuales y absorbidos por los discursos dominantes para potenciales representaciones de lo subalterno, anulándole el poder de rebatir el sentido subalterno.

Podríamos señalar que en las políticas de desarrollo cinematográfico en nuestros países, prevalecen lógicas del cine como industria, lo cual implica, inversiones económicas que deben ser recuperada por concepto de taquilla y otras formas de distribución, así como acceso a financiamientos mediante la presentación de fianzas por parte de quienes producen y realizan, en este sentido, el sector que accede a los recursos que los Estados disponen para el fomento del cine, es uno profesional y de clase media. Esta condición de acceso a las políticas de desarrollo cinematográfico coloca una frontera económica que obstaculiza la construcción y difusión de discursos cinematográficos donde las propias y propios sujetos populares (sujetos subalternos) construyan sus discursos, sus representaciones. En este sentido, las narrativas de “cine social” que llegan a los circuitos de exhibición y distribución (salas de cine, televisoras de señal abierta o por suscripción y plataformas streaming) son realizaciones elaboradas desde

un lugar social de enunciación exógeno a la realidad representada, que anula y silencia la posibilidad de rebatir el sentido promovido por los discursos dominantes de representación de lo subalterno.

Las y los sujetos subalternos en el cine han quedado relegados al lugar de representados, consumidores y espectadores, sus voces han sido mediadas por otros. Federico Pritsch (2017) elabora una taxonomía que resulta pertinente para comprender el lugar que han ocupado las y los sujetos subalternos en las narrativas cinematográficas.

*Cine industrial sobre*, cine industrial/comercial que narra sobre personajes subalternos protagónicos, desde abordajes estereotipados, superficiales y distantes de la realidad popular.

*Cine independiente o de autor, sobre*, aborda historias y personajes subalternos, presencia de lenguaje cinematográfico hegemónico, con menor carga de estereotipos, el lugar de enunciación continúa centrado en el autor.

*Cine político/paternalista*, cine que se reconoce desde un proyecto emancipatorio de la sociedad, el cual pretende ser portavoz del pueblo. El sujeto de enunciación no es la de un intelectual orgánico, es la de un revolucionario/progresista que habla por la/el sujeto popular.

*Cine transculturado*, asume y se coloca desde la mirada subalterna, el realizador no se encuentra en la misma condición subalterna, y media la representación de la/el sujeto popular.

*Cine subalterno*, realizado directamente desde sujetas/sujetos subalternos, constituyéndose como sujetos de enunciación de su realidad. La condición de subalternidad no está solamente relacionada a la situación de clase, otros tipos de opresiones forman parte de la dominación interseccional<sup>7</sup> que ocurre en los sectores populares (raza, género, etnia, identidad sexual y otras)

Dialogando con la taxonomía propuesta por Prish, podemos señalar que las narrativas del *cine social* o sobre la subalternidad que se exhibe o transmite en las pantallas comerciales, públicas y circuitos de arte cinematográfico, son discursos dominantes sobre la representación de lo popular. Se trata de discursos centro-periféricos que narran a un otro, cuerpo/

---

7 Kimberlé Crenshaw desarrolla desde los estudios feministas y jurídicos la categoría Interseccionalidad para comprender de manera compleja, no fragmentada, las múltiples opresiones que viven de manera simultánea y entrelazada, las mujeres pobres, negras, migrantes en los Estados Unidos. Esta categoría es pertinente para señalar y problematizar la simultaneidad, solapamiento y entrelazamiento de las opresiones. Cfr, Kimberlé Williams Crenshaw. 1991 (2012) “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color”.

territorio inferiorizado. Luis Ospina y Carlos Mayolo (1978a) exponen la categoría *Porno-miseria* para referirse a como la pobreza en los países latinoamericanos se convirtió en mercancía vendible en los festivales de cine, particularmente en los circuitos cinematográficos de Europa y los Estados Unidos, situación que es denunciada de manera magistral en el cortometraje “Agarrando Pueblo” (1978b).

Otra categoría que resulta interesante incorporar a esta reflexión, es la desarrollada por Cristián León (2005) *cine de la marginalidad*, señala este autor, que se trata de una enunciación cinematográfica que retrata al subalterno “como es” y no “como debería ser” desde una mirada prístina o intelectual; aunque encuentro coincidencias en relación con que el sujeto/sujeta popular debe ser autor de su propia enunciación; resulta importante preguntar: ¿la mirada céntrico/civilizatoria de la clase dominante, al ser hegemónica, no impone también en el lugar popular, representaciones que, como *ontologías sobredeterminadas*, son asumidas en estos espacios? De algunas narrativas cinematográficas que podrían ubicarse en la categoría de cine de la marginalidad, mencionamos a “Azotes de Barrio” película serial de Jackson Gutiérrez (2020), sujeto subalterno, habitante de un barrio popular (Petare) de la ciudad de Caracas, que realiza este seriado con sus propios recursos, y la difusión la realiza a través de YouTube. Se trata de una enunciación que se centra en la relación de violencia que se vive en las comunidades petareñas (relaciones de violencia que también se viven en la mayoría de los barrios populares del sur global despojado por el colonialismo histórico); la exaltación de la violencia que se hace en Azotes de Barrio obnubila las otras múltiples relaciones y prácticas que, como cultura contrahegemónica y producción comunitaria de la vida, existen en el espacio popular<sup>8</sup>. Acá es pertinente una nueva problematización: ¿en el cine y audiovisual realizado por las sujetas y sujetos populares (cine subalterno o cine marginal), pueden prevalecer marcas discursivas que refieren a jerarquías ontológicas y epistémicas (*ontoepistémicas*) impuestas como relación de dominación desde el norte de la línea abismal y que son

---

8 Los sectores populares de las grandes urbes, fueron constituidos por migración interna en nuestros países, en el caso de Venezuela, la extracción y explotación petrolera, a comienzos del siglo XX, desplazó las prácticas agrícolas de la dinámica económica del país; provocando abandono del campo y grandes desplazamientos hacia las ciudades con mayor dinámica económica. Los barrios se construyeron con la llegada de población, fundamentalmente campesina, con ellos y ellas, llegaron, a los nuevos espacios populares, prácticas de producción comunitaria de la vida, que la población campesina heredó de sus ancestros indígenas.

reproducidas como discursos céntrico-periféricos en los propios espacios populares, subalternizados?

Las problematizaciones discursivas que nos ocupan, las reconocemos desde las epistemologías del sur, de allí que consideremos fundamental colocarnos en una perspectiva semiótica capaz de develar, interpelar y transformar el poder y relaciones de dominación presentes en los discursos, pero también en las formas de producir sentido y relacionarnos; al reconocer que tales marcas del poder se impusieron universales de manera civilizatoria, podríamos decir que la reproducción de estas se da, en gran medida, porque han sido invisibilizadas en la naturalización de la dominación como sentido común. Visibilizar su presencia en los discursos y prácticas de los grupos dominantes, pero también en nuestros espacios cotidianos, se requiere de una praxis semiótica capaz de hacer *ruptura de la cotidianidad*, para que, como señala Dussel (2012), se produzca el pensar<sup>9</sup>. Para lo cual es fundamental reconocer y desplegar mediaciones que proyecten formas de ser, pensar y estar, otras, que encontramos y existen como exterioridad en el sur global.

El propósito del presente texto es promover mediaciones que permitan problematizaciones en discursos sobre la representación del sujeto/sujeta popular en la cinematografía latinoamericana con el propósito de visibilizar marcas de la modernidad/colonialidad en estas narrativas. Para ello hacemos referencia a dos películas latinoamericanas que consideramos importantes: “La Escalinata” (César Enríquez, Venezuela, 1950) por ser la primera película venezolana (de la cual hay registro) que trabaja la representación del sujeto popular, y “Ciudad de Dios” (Katia Lund y Fernando Meirelles, Brasil 2002), película, que como otras, tuvo importante difusión a través de los circuitos de exhibición y distribución en el continente, así como premios en festivales nacionales e internacionales.

### **Semiósis cinematográfica desde la Reflexión Crítica del Lugar de Enunciación**

Para la lectura de las películas mencionadas tomamos una forma semiótica expuesta en la tesis doctoral Reflexión Crítica del Lugar de Enunciación. Aportes para una Semiótica del Sur (Padilla-Fernández, 2020), método de estudio del discurso que tiene como propósito comprender el

---

9 Señala Dussel que la ruptura de la cotidianidad posibilita el pensar por parte de quien reconoce la crisis del cotidiano como pensar. La no reflexión de lo que acontece en el cotidiano absolutiza lo que ocurre. Hacer ruptura posibilita una transcendencia que permite interrogar, interpelar el cotidiano.

lugar de enunciación cómo configuración ontoepistémica del discurso, de la producción de sentido y de las formas de relacionarnos, para visibilizar/problematizar la presencia de marcas civilizatorias de la modernidad/colonialidad (jerarquías epistémicas y ontológicas) expresadas en la relación *sujeto-objeto* naturalizadas en las maneras de enunciar y producir sentido. Para ello la semiósis del discurso, se realiza comprendiendo el discurso en dos dimensiones fundamentales: *intención discursiva* y *lugar de enunciación*. En la primera se ubican las huellas o marcas textuales que exponen lo que se quiere decir, lo que se enuncia. En la segunda, resulta esencial conocer, comprender y problematizar las perspectivas ontológicas y epistémicas (formas de ser y pensar el mundo configurativas y proyectadas en el discurso), que, aunque no siendo la idea central de lo que se enuncia, sustentan de manera *palimpsestica* los discursos.

**El infierno de Dante, el espacio del otro. La Escalinata. César Enríquez (1950)**

**Figura 1**  
**La Escalinata (César Enrique. 1950)**



**Adaptado del filme La Escalinata. Director César Enrique. 1950. Venezuela. (Fotograma) Archivo filmico Fundación Cinemateca Nacional.**

La Escalinata (César Enríquez, 1950), es una película de gran valor histórico para la cinematografía venezolana y latinoamericana, se trata de uno de los primeros filmes en trabajar el cine social en Venezuela. Hacemos referencia a esta textualidad cinematográfica, porque consideramos que la representación de la subjetividad popular realizada en esta, va a ser recurrente en la mayoría de películas venezolanas que trabajan la temática social.

La Escalinata es una película que posee la influencia estética del Neorealismo italiano. Esta corriente cinematográfica va a influenciar en gran medida el cine latinoamericano, diversos realizadores latinoamericanos se formaron en el Centro Sperimentale di Cinematografia de Roma, en el contexto del auge de esta estética cinematográfica, que propuso rupturas estéticas con las formas tradicionales de hacer cine, instauradas en la lógica del espectáculo; César Enríquez director de La Escalinata viene de esa formación y experimenta en Venezuela la realización filmica en espacios reales donde habitan las personas que son representadas en el celuloide.

La Escalinata trata de la historia de Pablo quien regresa, siendo profesional, al barrio popular caraqueño donde vivió de niño, a buscar a Juanito su amigo de la infancia. En primer momento no lo encuentra, en su búsqueda se entera que este, al no haber estudiado tuvo que trabajar de obrero en la construcción de urbanizaciones de la ciudad formal, y que, al perder su trabajo, opta por delinquir; en un robo asesinan a una persona y es encarcelado.

### ***Intención discursiva en La Escalinata***

El autor coloca en discusión las diferencias que subyacen en la vida de dos personas que nacieron en el mismo barrio, donde uno tuvo la posibilidad de salir de ese lugar, estudiar y hacerse profesional, en relación con otro que no tuvo tales posibilidades y por lo tanto su vida va a estar mediada por carencias fundamentales, que lo llevan a tomar decisiones equivocadas acarreando graves consecuencias. Los elementos del lenguaje cinematográfico expresados en el filme van a lo largo de la trama reforzando esta idea. La dirección de fotografía trabaja la iluminación para establecer contrastes entre lo oscuro que resulta ser el espacio de carencias materiales, en relación con espacios iluminados que se encuentran fuera del barrio, siendo notable la diferencia en la composición de los planos dentro del barrio y los planos realizados en la “ciudad formal”. La idea del espacio popular como lugar de carencias fundamentales, se enfatiza a través de la visibilidad de las líneas diagonales que cruzan el plano en referencia permanente a las escalinatas, que son en términos narrativos, el leitmotiv que

posibilita salir del barrio (ascenso), o quedarse en él (descenso). La banda sonora marca también la diferencia y contraste entre los espacios, a lo interno del barrio el sonido melancólico refuerza la idea de este lugar como un espacio de tristeza permanente.

Sin lugar a dudas que César Enríquez, realizador de este filme, enuncia sobre las pocas posibilidades de acceder a una vida digna, en medio de situaciones de carencias materiales para la subsistencia. La escalinata simboliza la posibilidad de ascenso a la que es posible acceder si se trabaja con esfuerzo y empeño. Desde nuestra producción de sentido coincidimos con la intención discursiva colocada en este filme, las consecuencias de la desigualdad social son obvias. La recompensa colocada en el esfuerzo por superarse es clara cuando se presenta a Pablo que nació en el mismo barrio que Juanito, y sin embargo fue capaz de darle un giro a una vida que parecía estar destinada al *fracaso*.

### ***Lugar de enunciación en La Escalinata***

Por lugar de enunciación comprendemos las formas de ser y pensar el mundo que están presentes en los discursos, tanto en lo que se proyecta, como en su sustentación, de allí que lo consideremos como lugar ontoepistémico, que no solo configura los discursos, también la producción de sentido y las formas de relacionarse.

Comenzamos por comprender la construcción del espacio filmico en La Escalinata. La constitución social-geográfica de la ciudad de la Caracas actual, deviene de un proceso de ocupación histórica del territorio, donde los sectores sociales de mejores condiciones económicas se establecieron en el valle, las montañas circundantes fueron habitadas por la migración de campesinos y campesinas, que abandonaron el campo, producto del desplazamiento del trabajo agrícola por la explotación y exportación petrolera a comienzos del siglo XX, y llegaron a la capital en búsqueda de subsistencia.

Es decir, en la ciudad de Caracas los barrios populares están ubicados en las montañas, cerros, que circundan una gran extensión del valle (la ciudad formal), lo que implica que para entrar a un barrio caraqueño hay que subir las escalinatas. En la película La Escalinata, la construcción del espacio filmico se realiza transformando el espacio físico real, por un espacio ficcionado, donde entrar al barrio implica bajar, permitiendo sustentar en la dramaturgia la relación dicotómica del descenso-ascenso. Aquí encontramos una transtextualidad con el relato de Dante Alighieri, La Divina Comedia. El descenso, la entrada, está trabajado fotográficamente desde una

atmosfera de oscuridad; y el ascenso, la salida, está representada por una escalinata iluminada que sube en dirección al cielo; pudiéramos encontrar acá como palimpsesto la impronta judeocristiana de la representación del bien y mal, el cielo y el infierno.

La representación del otro se realiza desde perspectivas centro-periféricas; el sujeto representado es enunciado desde jerarquías ontológicas que lo relegan a un lugar que se encuentra fuera de la ciudad formal, al margen, y que está determinado por violencias de distinto tipo. Lo centro-periférico se sostiene desde la relación civilización y barbarie.

Se enuncia al sujeto/a popular como alguien que vive una realidad circunscrita en lo absoluto (no susceptible de transformación), es un *Dasein* (Heidegger, 1926, p. 235), “un arrojado ahí, que, por habitar y permanecer en esa realidad, tiene como única certeza la muerte, es un ser para la muerte”<sup>10</sup>. La enunciación del *Dasein* se realiza desde una *existencia inauténtica*<sup>11</sup>, es decir, lo que ocurre en el barrio, en la villa miseria, en la favela, es lejano (no tiene relación) con quien enuncia, esa posibilidad de muerte que se resalta en la narrativa, que además se muestra como espectáculo, es algo que no va a suceder en el lugar donde se produce la enunciación, es algo que exclusivamente le ocurre al otro. El otro popular es, en esta enunciación, el *Damné* referido por Fanon (2009), un ser que, por estar ahí, es un condenado.

Esta caracterización de la subjetividad popular como el *Dasein* o *Damné* se expresa estéticamente a través de la persistencia de un plano cinematográfico centrípeto naturalizador de las condiciones materiales de la vida social del sujeto y sujeta popular, como condición desvinculada de las condiciones sociales de producción de la sociedad.

Encontramos en esta narrativa que las condiciones materiales en que se vive en el espacio popular y las múltiples situaciones motivadas por la exclusión como algo exclusivo de ese lugar, y no como consecuencia de una distribución desigual de las riquezas del país. Se narra la realidad de

---

10 Para la Ontología de Heidegger el *Dasein*, es el Ser que está arrojado ahí, el eyectado en el mundo, no es un sujeto que tiene conciencia del mundo, se trata de una condición existencial del que está en el mundo con la única certeza de que es un ser para la muerte.

11 Para Heidegger la existencia inauténtica deviene de la angustia que genera la posibilidad absoluta del ser para la muerte. Ante ello desde la existencia inauténtica se asume que la muerte, o lo que le ocurre al otro no le ocurre al yo. Un yo que se asume lo uno (*Das Man*), lo anónimo, lo no auténtico. Un Ser que se determina desde afuera, que vive en el modo de la pasividad, inmerso en el mundo de lo anónimo, negando permanentemente que la muerte también será una experiencia suya. M. Heidegger, *Ser...* p., 192. *op.cit*

los sectores populares, lejana y no vinculada al lugar social de enunciación (clase media) desde donde se construye el discurso. Desestimando la caracterización rentística de la realidad socio-económica venezolana, la cual, al estar atada la distribución de la renta petrolera, configura la realidad del país, determinada por el acceso o exclusión a la renta; las minorías que habitan en sectores clase media o de clase alta, viven allí, porque las mayorías viven en los sectores, social y económicamente excluidos. Ocurre en Venezuela y ocurre en el resto del continente.

Este ejercicio semiótico nos permite visibilizar y problematizar un lugar de enunciación que está presente en muchas películas del cine latinoamericano, siendo una enunciación que representa a un otro como violento/a, adicto/a, promiscuo/a, ingenuo e ignorante, incapacitado de transformación de su contexto, el Calibán de Shakespeare.

### **La violencia como discurso racializado. Ciudad de Dios. Fernando Meirelles (2002)**

**Figura 2**  
**Ciudad de Dios (Fernando Meirelles, 2002)**



**Adaptado del filme Ciudad de Dios. Director Fernando Meirelles. 2002  
Brasil. (Fotograma) Archivo Cineteca Madrid.**

Secuencia 1. Favela. Exterior. Día. A través de un gran plano general, con angulación en picado, observamos una celebración que se lleva a cabo sobre las azoteas de unas casas en una favela de Río de Janeiro. Planos cortos narran un espacio donde se festeja entre samba, cachaça y comida. En planos detalles observamos cuchillos siendo afilados, gallinas que son degolladas y como contra planos de estos últimos: una gallina que aún permanece viva, la cual atada, se muestra alterada por su destino inmediato; imágenes alternadas muestran sangre que salpica y cae al piso; la gallina que permanecía atada, logra zafarse y emprende fuga; en la banda de sonido dejar de sonar la samba que se escucha desde el inicio, la imagen que se yuxtapone es un plano detalle de un plato lleno de sangre, sobre el piso. Comienza una persecución, muchachos de la favela, mayoritariamente afrobrasileños (en su mayoría niños), armados, comienzan a perseguir a la gallina fugitiva, ejecutando disparos; las armas son portadas con la naturalidad de un juguete que genera poder y gozo; primerísimos primeros planos presentan el rostro de un joven negro que ordena y disfruta la violencia. La persecución termina en una calle, en medio de un eventual enfrentamiento entre la policía y el grupo de jóvenes y niños armados. La gallina sale de escena, ahora la centralidad la ocupa Buscapé, joven fotógrafo de la favela, personaje protagónico de esta película. En ese instante, Buscapé comienza a narrar su historia, dentro de la historia de la favela. Su historia particular, es como la vida de la gallina que corre por salvarse. Buscapé dice: “Una fotografía podría cambiar mi vida, pero en Ciudad de Dios, si corres, te agarran... y si no corres también”.

La secuencia descrita pertenece al filme brasileño Ciudad de Dios, de Fernando Meirelles, año 2002, producida por 02 Filmes y Videofilmes, coproducida por Globo Filmes, Lumiere y Wild Bunch. Distribuida por Miramax Films.

### ***Intención discursiva en Ciudad de Dios***

Esta película relata la historia de Buscapé quien vive en Ciudad de Dios, favela de Rio de Rio de Janeiro, el relato se desarrolla en medio de una historia de violencia sin fin. Desde la primera secuencia el realizador refuerza esta idea a través de un montaje circular (que se mantiene durante todo el film) atando distintas subtramas que tienen como inicio un punto común; los puntos de partidas de la acción violenta se rencuentran permanentemente, no hay salida.

El espacio representado es un lugar de peligro permanente, las marcas textuales (planos, emplazamiento de cámara, sonido, montaje, desarrollo actoral) proponen una expectación correspondiente con esta idea. La secuencia inicial de la película es la secuencia final de la misma, la historia comienza donde finaliza; se trata de un ciclo de violencia de recurrencia infinita, luego de la muerte y captura de los jefes de las bandas delictuales, el control territorial lo asumen niños violentos de la favela que le darán continuidad a este ciclo.

Ciudad de Dios, es un lugar que hay que dejar atrás para vivir; diversos parlamentos de personajes, lo exponen de esta manera, a pesar de los años que tiene la favela, siempre será un lugar de paso para quien logre *superarse*, a través de estudiar, de hacerse profesional o tener un oficio, de reportero gráfico como en el caso de Buscapé, por ejemplo.

### ***Reflexión Crítica del Lugar de Enunciación en Ciudad de Dios***

Un discurso que enuncia al otro desde una ontología sobredeterminada en la zona de No-Ser (Fanon, 2009) que no problematiza las causas de la exclusión, que se desvincula de lo que vive el otro, termina siendo representación y no reconocimiento, en consecuencia se banaliza la realidad representada "... un discurso celebratorio de la periferia miserable como una forma de vida más, un discurso que espectaculariza la violencia y glamouriza la pobreza convirtiéndola en objeto consumible" (Bentes, 2002)<sup>12</sup>.

En la secuencia inicial, primeros segundos del filme, el emplazamiento de la cámara (planos detalles, angulación) propicia la percepción de que el sujeto representado en dicha secuencia se encuentra entre las aves que van a ser sacrificadas, los planos trasciende el sentido de elaboración de comida colectiva y festejo, que se aprecia en la banda sonora y en los planos intercalados que hacen la diegesis del sonido de samba que se escucha, enunciando que la muerte existe naturalizadamente en la convivencia de un sujeto popular que festeja.

Sería absurdo señalar que la violencia no existe en los sectores populares, la narrativa en Ciudad de Dios nombra *la realidad* de lo que ocurre en lo popular con pocas posibilidades de comprender o interpretar las causas que generan las condiciones de vida de ese espacio, es un relato donde lo que ocurre está circunscrito a lo que se muestra. Un modo de representación fragmentador de la realidad que despliega una estética que encierra lo que se representa a un plano cinematográfico centrípeto, a decir de André

---

12 Diario O Estado de São Paulo, 31/08/02. Disponible en <[www.consciencia.net](http://www.consciencia.net)>

Bazin (1960), “todo ocurre dentro del plano”. Una enunciación que desde la *blanquitud* del lugar *céntrico* representa la violencia de la periferia como condición natural, la violencia es mostrada en correspondencia con el *estado de raza* de otro inferiorizado, canibalizado, “el negro es representado como el prototipo de una figura prehumana incapaz de liberarse de su animalidad (Mbembe, 2016, p. 48). El plano centrípeto que encierra la violencia al lugar de los pobres, invisibiliza su principal causa, la violencia estructural de clase, género y raza, heredada del colonialismo y sostenida por el capitalismo.

...las representaciones de la violencia Negra —tanto en las estadísticas como en la ficción— normalmente están escritas dentro del contexto general de narraciones que sistemáticamente muestran a una comunidad Afro-Americana que es patológicamente violenta. Sin embargo, el problema no es tanto el retrato de la misma violencia, sino la ausencia de otras narrativas o imágenes que muestren el espectro completo de la experiencia Negra (Crenshaw Kimberlé, 1991, p. 103).

Se trata de una narrativa fronteriza que se encuentran demarcada por “líneas abismales visibles e invisibles” configurativas de relaciones desiguales de poder-saber (Santos, 2009, pp. 23-71), que son reproducidas en discursos de representación de la pobreza en la cinematografía latinoamericana, enunciando a sujetos y sujetas populares, desde lo que Mbembé nombra como “devenir negro del mundo” (2016), un lugar sin esperanza posible, un devenir que solo podría ser revertido en la *blanquitud* que ofrece el lugar civilizado que denuncia. Se trata de una representación del otro, no como “semejante-a-sí-mismo”, sino como una exterioridad salvaje que habita en el lugar bárbaro, el barrio, la villa miseria, la favela.

El relato cinematográfico en *Ciudad de Dios*, se denuncia fragmentado, y eclipsa las causas que generan la pobreza, la violencia y la muerte. Al ocultar tanto por negación o naturalización las condiciones de dominación, se muestra a los “marginados”, al Damné, desde una jerarquía que nombra la pobreza como algo remoto, primitivo, lejos de la norma, del orden, de lo civilizado. La fragmentación que construye el plano cinematográfico centrípeto, oculta las condiciones de dominación y de exclusión. Al no problematizar la pobreza, esta se convierte en espectáculo de la realidad, en *pornomiseria*.

Por eso es que cuando la mirada pobre escoge como sujeto la pobreza, lo hace buscando en ella la revelación. (Y la pobreza, por cierto, no tiene nada que revelar por sí sola). Cuando la mirada pobre se posa sobre cualquier otro objeto, lo empobrece (mejor dicho, lo convierte en espejo de su propia pobreza). En el fondo, nuestro amor por la pobreza, no es amor, es autocompasión: miramos pobremente, porque esa actitud nos garantiza una vinculación mágica con la riqueza externa que nos rebasa (una de cuyas caras es, precisamente, la pobreza) (Baiz Frank, 2008)<sup>13</sup>.

La realidad popular narrada desde otro lugar social se realiza desde un altruismo que mira compasivamente e inferioriza a quien socialmente e identitariamente es distinto. La simplicidad en la mirada, sobre la pobreza en un extenso cine latinoamericano, más que una estética, se trata de una cosmética que no permite transgredir las líneas de un plano cinematográfico centrípeto, encerrando la pobreza a unas condiciones naturalizadas de existencia; la percepción y el sentido que habita en el lugar social que enuncia al otro popular en las pantallas, no reconoce las causas estructurales coloniales y de clases que explican la realidad distributiva de las riquezas de las naciones y del sistema mundo moderno/colonial/capitalista/patriarcal.

### **El derecho a la una narración y representación propia. Un cine popular**

La invisibilidad del sujeto y sujeta popular que vive y construye y transforma la percibimos vinculada a la no problematización de un lugar de enunciación que desde sus marcas civilizatorias de la modernidad/colonialidad considera las relaciones comunitarias y comunales, como “característica de formas de vida inferiores, pre-modernas o primitivas”, y enuncia, de manera palimpsestica, al sujeto y sujeta popular como al otro construido desde la zona del Ser, colonial e imperialista. Tal lugar de enunciación no sólo se encuentra en realizadores y realizadoras, lo encontramos también en las políticas de desarrollo cinematográfico, así como en los marcos jurídicos que las regulan, en nuestros países. El lugar desde donde se enuncian estos discursos no solo está caracterizado por la condición social de construcción del discurso, al comprender el lugar de

---

13 Disponible en: <http://cine100por100venezolano.blogspot.com/2008/12/pobre-del-pobre-por-frank-biz-quevedo.html>.

enunciación como lugar ontoepistémico, encontramos en narrativas del cine latinoamericano, diversas fronteras, sociales, económicas, simbólicas que representan la subjetividad popular desde líneas abismales que se reproducen desde un lugar ontoepistémico de enunciación hegemónico. Un cine *sobre* la subalternidad, o sobre los sectores populares, no es cine subalterno, no es cine popular, para que este sea popular, debe ser de enunciación propia.

Las transformaciones que avanzan nuestros pueblos, las luchas y resistencias que hemos emprendido y nos continúan convocando, requieren ser visibilizadas e imaginadas, de allí la necesidad de la construcción y despliegues de discursos cinematográficos y audiovisuales que “permitan nuestro derecho y deseo de narrarnos” a través de un cine otro, “Un Cine Otro debe ser desobediente al sistema de producción y construcción discursiva del cine hegemónico, fundamentalmente Hollywoodense, y, sobre todo, radicalmente desobediente al patriarcado” (Martinez Michelle y Andreina Calderón, 2020). Un cine desobediente, señalan Michelle y Andreina, se expresa en tres desobediencias: “Primera desobediencia, un *Cine Otro* está en constante ejercicio de despatriarcalización y busca ser, o es, feminista; segunda desobediencia, un *Cine Otro*, es sentipensado y trabajado desde un lugar de enunciación antagónico al capitalista/moderno/colonial; tercera desobediencia, un *Cine Otro*, se hace desde nuestro deseo y derecho a narrarnos” (p. 52).

Esto es un punto de partida fundamental para sentipensar narrativas, discursos, que problematicen las marcas jerárquicas civilizatorias que circundan las prácticas institucionales y nuestros cotidianos, y promuevan discursos otros, que reivindiquen la subjetividad popular como condición ontoepistémica y política transformadora. Un cine otro, popular, para rebatir el sentido burgués de las representaciones de lo subalterno, y para derruir las bases simbólicas que sostienen las líneas abismales y fronteras, establecidas por las elites del norte desde la colonización, y que se reproducen a lo interno de nuestros países. “Solo quienes han temblado con el mundo, pueden sentirlo” nos dice Éduoart Glissant (2006), la realidad popular debe ser contada por quien la vive, es nuestro “derecho a la opacidad” (insiste Glissant) para narrar desde la exterioridad al canon estético impuesto por Hollywood y por la industria cultural.

Ejemplo de este cine popular lo encontramos en las películas venezolanas *Memorias del Cielo* (Jesús Reyes, 2019), *Tiempos de Lucha* (Jesús Reyes y Víctor Hugo Rivera, 2019) y *Ventea* (Víctor Hugo Rivera, 2019), un

cine que responde a las urgencias de visibilizar en las múltiples pantallas la “producción comunitaria de la vida” (Gladys Tzul Tzul, 2015) reivindicadora de lo comunitario como relación, que es en definitiva una poética desde la que podemos problematizar/comprender/reflexionar la dominación interseccional cotidiana, pero también las victorias que alcanzamos cada día.

Marcos Tabarozzi (2012, p. 79), plantea que hasta que las y los sujetos populares no se hagan de los medios expresivos para enunciar una imagen “irreductible a la cultura hegemónica”, no existirá audiovisual o cine popular, por lo que las representaciones de lo popular continuaran siendo la construcción ficcional de otros. La estructuración de las políticas de desarrollo cinematográfico en nuestros países limita, por una parte, la asignación de recursos hacia sectores populares para la construcción de sus propias representaciones; y por otra, el acceso a los circuitos de exhibición de narrativas audiovisuales y cinematográficas, que con producción alternativa se realizan hoy en los espacios populares y subalternizados a lo largo del continente.

Señala Audre Lorde (1984, s/p) que “las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo”. Los procesos de transformación sociopolíticas que se desarrollan en Latinoamérica convocan a la reflexión en dimensiones fundamentales para la emancipación. De allí que sean necesarias disertaciones teóricas en torno a problematizaciones sobre los cánones estéticos hegemónicos que median la realización cinematográfica en el continente y a la develación de jerarquías epistémicas presentes en estos discursos. Por ello la importancia estratégica de la insurgencia de discursos y narrativas otras, que sean representaciones de las experiencias vividas por las y los sujetos populares, y que puedan desplazar los relatos racializados e inferiorizadores que espectacularizan las condiciones de vida de las y los sujetos subalternos.

En diálogo con Glissant podemos decir que sólo quienes conocen el abismo lo pueden nombrar. Es necesario entonces, reivindicar el cine latinoamericano que se construye y transita de manera multiforme (colectivos populares de cine, televisoras comunitarias y alternativas, redes telemáticas, circuitos alternativos de difusión), narrativas de una sujeta y sujeto popular que se nombran. Discursos que describen y construyen al mismo tiempo la vida en relación que se hace en el haber compartido la expulsión al abismo, así como la búsqueda de la vida en la incertidumbre. Se trata de hacer transitar en las múltiples pantallas el sentido comunitario

y *transubjetivo*<sup>14</sup> de la vida, que resiste en el espacio popular como *Poética de la Relación* (Glissant, 2006) condición ontológica surgida en la pérdida, en la resistencia y en la esperanza, herencia ancestral de nuestros pueblos originarios, de la diáspora africana, y del pueblo migrante moro y europeo, que nos constituye. Se trata de nuestro derecho a la opacidad, reconocernos, representarnos y enunciarlos desde la exterioridad a los relatos céntrico/civilizados que las líneas abismales presentes en las lógicas del cine industrial, imponen como mercancías.

### Referencias/filmografía:

Bentes, Ivana (2002). *Cidade de Deus promove turismo no inferno*. São Paulo: Diário O Estado de São Paulo 09 agosto 2003. Disponible en: <https://www.consciencia.net/2003/08/09/ivana.html> [Consulta: 07 de febrero, 2016].

Baiz Frank (2008). *Pobre del Pobre*. Cine 100% Venezolano. Disponible en: <https://cine100por100venezolano.blogspot.com/2008/12/pobre-del-pobre-por-frank-biz-quevedo.html> [Consulta: 19 de abril, 2015].

Bazin, André (1960). *Qu'est-ce que le cinema?* Paris: Editions du Cerf, vol.II.

Colón, Cristóbal (Viernes 12 de octubre de 1492). *Bitácora de Colón*. Los cuatro viajes del Almirante y su testamento. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal. Disponible en: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/131757.pdf> [Acceso en: 19 de noviembre, 2019].

\_\_\_\_\_ (1956). *Carta anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo*. (15 de febrero- 14 de marzo 1493), Madrid: editora o dirección electrónica.

Defoe, Daniel (2006). *Las Aventuras de Robinson Crusoe*. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal, p. 24. Disponible en: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/133467.pdf>. [Acceso en: 30 agosto, 2019].

---

14 “La existencia no posible sin el otro/otra configura una relación otra, la del sujeto-sujeto, esta relación existe más allá de la intersubjetividad, no se trata de sujetos que interactúan, se trata de sujetos y sujetas que viven y construyen la realidad en transversalidad subjetiva, es decir en transubjetividad” (Padilla-Fernández, 2020: 136)

- Dussel, Enrique (2012) *Lecciones de Filosofía de la Liberación. Obras selectas I*. Buenos Aires: AFYL – Asociación de filosofía y Liberación. En: <http://www.ifil.org/dussel/textos/14/08pp221-241.pdf>. Acceso en: 28 de abril, 2019.
- Enriquez César (1950). *La Escalinata* (Venezuela: Civenca). 74 minutos [película]
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, S. A.
- Fernández Retamar, Roberto (2000). *Todo Caliban*. La Habana: Fondo Cultural del Alba.
- Genette, Gerard (1989). *Palimpsesto. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Glissant, Édouard (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Gramsci, Antonio (1980). *Antonio Gramsci. Antología*. Biblioteca del pensamiento socialista. México, D.F: Siglo XXI.
- Gutiérrez, Jackson y Malavé, Carlos Daniel (2020). *Azotes de Barrio*. Venezuela. Disponible en: <https://youtu.be/9dPxBKILIC8>.
- Heidegger, Martin (1926). *Ser y Tiempo*. Disponible en: [:www.afoiceeo-martelo.com.br/posfa/autores/heidegger,%20martin/heidegger%20%20ser%20y%20tiempo.pdf](http://www.afoiceeo-martelo.com.br/posfa/autores/heidegger,%20martin/heidegger%20%20ser%20y%20tiempo.pdf). Acceso: 15 de marzo, 2018.
- Kimberlé Williams Crenshaw. 1991 (2012) Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color. En: Platero L. (Ed.). *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra, pp. 75-86. Disponible en: <https://www.uncuyo.edu.ar/transparencia/upload/crenshaw-kimberle-cartografiando-los-margenes-1.pdf>. Acceso en: 15 de agosto 2021.
- León, Cristian (2005). *El cine de la marginalidad, realismo sucio y violencia urbana*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Disponible en: <https://www.scribd.com/document/376984420/Leon-2005-El-cine-de-la-marginalidad-pdf>. Acceso: 08 de noviembre de 2021.
- Lorde, Audre (1984). *La Hermana, La Extranjera*. Artículos y Conferencias. Disponible en: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/audre-lorde-la-hermana-la-extranjera1.pdf>. Acceso: 08 agosto 2021.

- Martínez, Michelle y Calderón, Andreína (2020). *Por un cine otro, transformador. Problematicaciones a las lógicas del patriarcado a partir de la sistematización de la experiencia vivida en la Ruta Crítica de la Violencia*. Tesis de Licenciatura en Artes Audiovisuales. Caracas: Universidad Nacional Experimental de las Artes.
- Mbembe, Achille (2016). *Crítica de la Razón Negra*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones.
- Meirelles, Fernando (2002). *Ciudad de Dios*. Brasil: 02 Filmes y Videofilmes. 130 minutos [película].
- Ospina, Luis y Mayolo, Carlos (1978<sup>a</sup>). *Manifiesto de la pornomiseria*. Disponible en: <http://geografiavirtual.com/2015/03/carlos-mayolo-luis-ospina-manifiesto-de-la-pornomiseria/>. Acceso: 14 de noviembre 2020.
- Ospina, Luis y Mayolo, Carlos (1978<sup>b</sup>). *Agarrando Pueblo*. Colombia. 29 minutos [película]. Disponible en: <https://youtu.be/yF-1a9QCNUg>.
- Padilla-Fernández, Noel (2020). *Descolonialidad del Lugar de Enunciación. Aportes para la construcción de una Semiótica del Sur*. Tesis doctoral. Caracas: Universidad Nacional Experimental de las Artes.
- Pritsch Armesto, Federico (2017). *La mirada de los otros. Reflexiones sobre cine y subalternidad en el río de la plata*. Disponible en: <https://hemeroteca.uaemex.mx/index.php/ornitorrinco/article/view/4541/3025>. Acceso: 14 de noviembre 2021.
- Reyes, Jesús (2019). *Memorias del Cielo*. Caracas: Escuela popular y latinoamericana de Cine, Tv y Teatro. Disponible en: <https://youtu.be/RXc7v9o19BA>.
- \_\_\_\_\_ (2019). *Tiempos de Lucha*. Caracas: Escuela popular y latinoamericana de Cine, Tv y Teatro. Disponible en: <https://youtu.be/qLX9QiTXb9k>.
- Rivera, Víctor Hugo (2019). “Ventea”. Caracas: Escuela popular y latinoamericana de Cine, Tv y Teatro. Disponible en: <https://youtu.be/4WkqO9-THCk>.
- Quijano, Aníbal 2014. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 777-832.

- Sousa Santos, B. de (2006). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>.
- Sousa Santos, B. de (2009). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. En: Sousa Santos, B. de; Meneses, M.P. (Org). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina; CES.
- Spivak, Gayatri (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, núm. 3. Disponible en: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/p r.2732.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p r.2732.pdf). Acceso: 30 de octubre 2021.
- Tabarozzi, Marcos (2012). La cuestión de lo popular en el cine. *Revista Arkadin*, núm. 4. Disponible en: [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/42899/Documento\\_completo.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/42899/Documento_completo.pdf?sequence=1). Acceso: 08 de noviembre 2021.
- Tzul Tzul, Gladys (2015). Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. En: *El Apantle*. Revista de Estudios Comunitarios. Numero 1. Puebla: Sociedad de Estudios Estratégicos.



---

## Cohesión social nuestroamericana y las organizaciones otras

*Virginia Aguirre<sup>1</sup>*

Recibido: 15-05-2022

Aceptado: 30-06-2022

### Resumen

Este artículo forma parte de una reflexión e investigación que he venido realizando sobre las organizaciones y organizaciones otras y su papel en la cohesión social en los pueblos desde lo Nuestroamericano, como formas de resistencia y emancipación, desde una visión compleja. También ha formado parte de este proceso de investigación, el estudio de organizaciones otras que no son tangibles pero que ejercen un poder hegemónico que se va manifestando en los países latinoamericanos con mayor dependencia y colonialidad. Desde una mirada de la teoría crítica se busca problematizar el orden establecido y normado por el paradigma dominante, para ser abordado desde la genealogía de las prácticas, es decir, el reinventarse bajo nuevos horizontes de sentido, que sin duda implican un proceso de deconstrucción que se encamine hacia una reflexión decolonial. Existe una necesidad de abordar el concepto de las organizaciones superando la visión administrativista para poder comprender los procesos políticos y sociales que se están dando en el mundo, en América Latina y el Caribe. Esta inquietud nace a partir de la revisión del programa Doctoral en Estudios de la Organización, de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR) y de los resultados de los proyectos de investigación de las y los participantes que asisten a la Línea de Investigación Epistemología del Pensamiento Organizacional y Administrativo que coordino. Debate que ha sido en colectivo con participantes y un equipo de profesoras(es).

**Palabras clave:** organizaciones otras, cohesión social, Nuestroamericano

---

1 Doctora en Estudios del Desarrollo (CENDES/UCV); Postdoctorado en Filosofía y Educación en Nuestra América (UNESR); MSc en Salud Pública (UCV); Odontóloga (UCV). Docente e Investigadora de la UNESR

### Abstract

This article results from our reflexion and research activity on organizations and “organizations other” and their role in social cohesion of the peoples of Latin America, as forms of resistance and emancipation, under a complex vision. It has also been part of this research process the study of “organizations other” that are not tangible but which exert a hegemonic power that is manifesting itself in Latin American countries with greater dependence and coloniality. From a critical theory perspective, we seek to problematize the order established and regulated by the dominating paradigm, to be approached from the genealogy of practices, that is, the reinvention under new horizons of meaning, which undoubtedly imply a process of deconstruction toward a decolonial reflexion. There has been a necessity to approach the concept of organizations overcoming the administrativist vision in order to understand the political and social processes that are taking place in the world and in Latin America and the Caribbean. This concern arises from the revision of the Doctoral Program in Organizational Studies and is manifested in the results of the research projects of the participants that participate in the Epistemology of Organizational and Administrative Thought Research Line that I coordinate. This debate has been a collective one with participants and a team of professors.

**Key words:** organizations other , social cohesion, Ouramerican.

### Introducción

*Vivimos en un tiempo atónito que al desplegarse sobre sí mismo descubre que sus pies son un cruce de sombras, sombras que vienen del pasado que o pensamos que ya no somos, o pensamos que no hemos todavía dejado de ser; sombras que vienen del futuro que o pensamos que ya somos, o pensamos que nunca llegaremos a ser.*

Boaventura De Sousa Santos

Este viaje por conquistar una soberanía individual, colectiva y nacional desde el sur global, ha implicado una permanente reflexión desde nuevas formas de organización de la sociedad, en esa búsqueda ha transitado el país desde hace 22 años con aciertos y desaciertos. Una tarea difícil para tiempos complejos. Se trata de encontrar puntos de partida, uno de esos

ha sido la integración de las culturas que han permanecido en resistencia frente a la colonialidad. Este es un proceso que debe entenderse como una transición paradigmática, cuyos vínculos deben encontrarse entrelazados en una ontología de nosotras y nosotros mismos y que resigne la noción de ciudadanía de la modernidad por la cual hemos transitado.

Se trata de una ciudadanía que combata la regulación social del paradigma dominante y que involucre una construcción de nuevas subjetividades centrada en los derechos democráticos, entendidos como una nueva forma de relacionarnos, aspecto que aún sigue siendo una heteropía, sin que por ello se deje de caminar hacia un mundo más humano. Lo que se busca es iniciar rupturas que impliquen una transformación de las prácticas sociales y que se expresen en la emergencia de organizaciones otras. Es un proceso complejo, donde las contradicciones son profundas y en caos para el logro de cambios fundamentales en la sociedad, de ahí que nos referiremos a lo Nuestroamericano como lugar de encuentro de mujeres y hombres que luchan por su liberación, descolonización y para la decolonialidad de sus saberes, del hacer y sus prácticas, entendido bajo una reflexión crítica de lo que nos ha dejado la cultura moderna.

Reflexionando sobre lo que nos plantea Sousa Santos (2003), para poder entender los procesos políticos y sociales desde lo Nuestroamericano, se requiere que sean abordados en la pluralidad y la complejidad, ello implica también encontrar esos quiebres en el derecho, el poder y sus articulaciones sociales, como un indicador privilegiado de los dilemas y contradicciones que alimentan la transición paradigmática.

Al situarnos en la mirada de la teoría crítica que se fundamenta en cuestionar el orden establecido y normado por el paradigma dominante y ser abordado desde la genealogía de las prácticas, es decir, el reinventarse bajo nuevos horizontes de sentido, que sin duda implican un proceso de deconstrucción que se encamine hacia una reflexión decolonial. En cada uno de los espacios estructurales, el paradigma emergente se construye a sí mismo a través de una triple transformación: la transformación del poder en autoridad compartida; la transformación del derecho despótico en derecho democrático; y la transformación de conocimiento-regulación en conocimiento- emancipación (Sousa Santos, 2018).

Si bien la modernidad nos dejó como elemento cultural el individualismo, en las dos últimas décadas se han venido dando procesos políticos y sociales en América Latina y el Caribe, donde se han pronunciado los pueblos que han permanecido con grandes niveles de exclusión y pobreza.

De esta manera comienzan a aflorar *organizaciones otras* y con mayor fuerza los movimientos sociales en busca de nuevos horizontes de sentido, en un escenario complejo, donde también han surgido otras formas de dominación con connotaciones que pasan por lo simbólico, estas son igualmente *organizaciones otras*, que tienen una proyección global, que penetran en las sociedades, en los cuerpos y en los deseos, caracterizándose por ser intangibles y hegemónicas, entre ellas las grandes corporaciones que tienen un poder a nivel mundial. Es el capitalismo que va mutando sus centros de poder económico, sin dejar de marcar huellas profundas en los países dependientes y que se expresan en lo económico y social con mayor desigualdad entre los pueblos, es decir, se ha traducido en una precariedad de la vida en todos sus sentidos, llegando en la actualidad y en presencia del hecho pandémico a niveles de relaciones inhumanas y virtualizadas, transformándose la comunicación de las mujeres y los hombres en estas sociedades.

Esas subjetividades han creado prácticas ajenas a las raíces culturales de cada pueblo, ha sido una invasión en lo más íntimo, tanto en lo individual como en lo colectivo, dejando vestigios en lo metacognitivo de cada ciudadana y cada ciudadano, ha sido una penetración en el saber, que ha determinado maneras de relacionarse que pueden estar imbuidas en falsedades con relación a interpretar los hechos, situaciones, a las otras personas, a la comunidad y a las diferentes organizaciones.

### **La Cohesión Social, lo Nuestroamericano y las Organizaciones otras**

La problematización que se plantea, es cómo intervienen las distintas organizaciones y las organizaciones otras, en resistencia, concienciación, creencias y deseos para alcanzar la *cohesión social*; con la idea de buscar procesos de creación como formas alternativas de vida y cooperación para el buen vivir, que se encaminen a superar la colonialidad, la colonización y la dominación del sistema capitalista mundial, como instrumento que ha moldeado las subjetividades en los modos de pensar, sentir y hacer de las mujeres y los hombres en América Latina y el Caribe (Castellano y otros, 2021).

Hablar de *cohesión social* en el contexto Nuestroamericano, nos lleva a una reflexión centrada en la teoría crítica para rechazar racionalidades y lógicas que siguen limitando las posibilidades de emancipación.

Existiendo un proyecto de país plasmado en la Constitución del 99, los cambios estructurales son lentos, muchas veces están en los discursos, pero

no así en las prácticas. Se sostienen aún viejas teorías como aquellas que señalan a las organizaciones como un conjunto de personas que se relacionan entre sí, de acuerdo a unas determinadas reglas, a partir de acuerdos, intereses (políticos, económicos, sociales, entre otros), de lucha por una causa común, jurídicas o no y consuetudinarias, donde sus miembros comparten una misma cultura o civilización en un espacio o un tiempo determinado (Flores, 1994). Esta lógica de constitución de organizaciones todavía se sostiene. Se articulan las relaciones, las percepciones, la intuición, el deseo, siendo elementos inherentes a cada integrante, expresándose en su cúmulo de conocimientos y experiencias que trae cada una y cada uno, son características individuales sobre las formas de pensar, percibir, intuir, se conjugan en dinámicas colectivas para crear conciencia social.

Todo suena muy bien, la frontera se encuentra hasta dónde esas concepciones de las organizaciones se constituyen bajo saberes liberadores, que impliquen transformaciones reales para la sociedad en su conjunto, o son simplemente un grupo, un colectivo, una comunidad que funcionan con otros códigos en términos de relaciones político-sociales, pero que en el fondo no existe sino la forma tradicional de constituirse, que se expresa en la reproducción del paradigma dominante, por carecer de una verdadera concienciación.

Esto nos lleva a preguntarnos sobre cuáles son sus rupturas con las formas reglamentadas, para conformarse en organizaciones otras. Estas y otras interrogantes son las que se deben deconstruir, pasando desde lo simbólico hasta las formas de relacionarse y sus prácticas.

El funcionalismo (presente aún en nuestras instituciones) plantea que la *cohesión social* ha sido considerada como un proceso que se ha generado de manera distinta en las sociedades tradicionales que en las modernas. En las sociedades tradicionales (simples), la cohesión se daba a partir de la conciencia colectiva y la solidaridad que, a su vez, surgían de los valores, normas, sentimientos e ideas compartidos por sus miembros. En ese tipo de sociedad para que hubiera cohesión social se requería que los lazos fuesen fuertes y numerosos y que abarcaran incluso ideas y sentimientos que los unían, en términos de lo que Durkheim (2007) denominaba como “**solidaridad orgánica**”. Estos lazos creaban obligaciones al individuo, ejercían presiones funcionales que moderaban y contenían el egoísmo y le permitían reconocer su dependencia respecto de la sociedad.

Esta concepción funcionalista aborda aspectos que han confundido (por desconocimiento o no) quienes conducen las instituciones, generando

grandes contradicciones para un proyecto que es emancipador y liberador, porque define que la cohesión social puede manifestarse en dos formas de solidaridad para la división del trabajo social: a) una solidaridad mecánica; y b) una solidaridad orgánica. a) La solidaridad mecánica se basa en la similitud de los integrantes de un grupo determinado, pero la división del trabajo es nula o baja, por lo que las personas tienen los mismos roles. También asume que se caracteriza por el derecho represivo como forma de ejercer coerción, esto es debido a la homogeneidad de la población con respecto a lo moral y lo religioso, toda acción que vaya en contra de sus creencias, representa una ofensa generalizada, por lo que el castigo es estricto -haciendo una abstracción, la aparición en el país del fundamentalismo religioso corre el riesgo de la intolerancia ante la no aceptación del otro en la diversidad-; y b) La solidaridad orgánica se caracteriza por una mayor división del trabajo: sus integrantes cumplen funciones especializadas en distintas instituciones y organizaciones. Además, se rige por el derecho reformativo en el quien comete un delito tiene que reparar el daño causado para volver a insertarse en la sociedad (Durkheim, 2007).

Continuando con la revisión de lo que planteaban Durkheim, Comte o Spencer en el siglo XIX, cuando discutían acerca de la integración o unidad social, trataban de comprender qué hacía que algunas sociedades o comunidades fuesen más unidas y solidarias, o, en otras palabras, más cohesionadas. Las primeras respuestas que encontraron hacían referencia a elementos actitudinales como las creencias y los valores que compartían los individuos en las sociedades, o a las relaciones complejas que surgían entre las personas que necesitaban cooperar para satisfacer sus intereses.

El principio de solidaridad como argumento para conformarse, agruparse o constituirse en organizaciones visto desde otra concepción, centrada en una ética-política que conlleve a un mayor compromiso con lo colectivo y con la propia comunidad, sin duda obliga a llevar a cabo procesos de formación y de concienciación sobre: clase, género y etnia, entendida dentro de una complejidad de saberes y formas dialogantes con la idea de respetar las diferentes cosmovisiones y los procesos cognitivos de las personas.

Es importante hacer una constante reflexión de los aspectos culturales que dejó la modernidad, la cual aparece con múltiples caras, donde la globalización afecta a la educación, a la cultura y a la misma democracia; por eso repensar los niveles de cohesión resulta clave, para fortalecer el entendimiento social. Los niveles de cohesión tienen que ver con cuán unidos estamos unos con otros, cuán integrados, cuán fraternos y solidarios

somos con los otros, cuánto queremos convivir y cuán dispuestos estamos a trabajar juntos y juntas por conseguir objetivos y proyectos colectivos. Este es uno de los grandes dilemas, no es fácil conseguir que se cumplan los proyectos colectivos cuando estamos todas y todos peleados o cuando cada uno jala para su lado. Por el contrario, resulta mucho más sencillo si confiamos unos en otros, si nos ayudamos en lo que podamos y si, además, somos más o menos todos iguales o tenemos similares oportunidades de acceso a los recursos (Hopenhayn, 2003).

Cuando la modernidad puso en el centro de atención al individuo, se originaron cambios en la sociedad y, con ello, se afectó la manera en la que los individuos se relacionaban entre sí. Con la modernidad llegó además la secularización, la racionalidad, la urbanización, la industrialización y la fe en el progreso (Segato, 2018). En los pueblos latinoamericanos se expresó en esclavitud y explotación de mujeres y hombres, el individualismo como manera de progresar que acabó con las organizaciones comunitarias de convivencia, ha sido una manera negada para el reconocimiento del otro, con sus conocimientos, experiencias, saberes, creencias y valores. En la actualidad, en nuestro país, se han conformado organizaciones que intentan revertir el individualismo con formas de convivencia colectivas y solidarias, se insertan en un proyecto común: construir una nueva sociedad descolonizada y soberana (Aguirre, 2021).

Sin duda que las interrelaciones e intersubjetividades de la *cohesión social* son complejas, intervienen múltiples factores que son difíciles de articular, aún cuando las organizaciones han jugado un papel importante en la concienciación de sus miembros para el entendimiento en las formas de pensar y hacer, considerando las creencias y los deseos de quienes la integran, con base a un bien común para la sociedad y con ello para fortalecer la democracia.

La *cohesión social* se centra en la inclusión, en la ciudadanía y en el sentido de pertenencia Nuestroamericano. “Un conocimiento situado, que demanda una atención continua a la identidad, la conducta y al involucramiento en la vida pública (...) Nuestra América conlleva así un fuerte componente epistemológico. En vez de importar ideas extranjeras, uno debe buscar las realidades específicas del continente desde una perspectiva latinoamericana” (Sousa Santos, 2009).

Los grupos sociales interesados en la emancipación no pueden, hoy, comenzar a defender la coherencia y la eficacia de las alternativas emancipadoras, bajo pena de confirmar y profundizar su inverosimilitud. En estas

condiciones, no queda otra salida que la utopía. En el camino abierto por ella el conocimiento emancipador irá consolidando su trayectoria epistemológica: del colonialismo a la solidaridad. Solo así se creará un nuevo perfil de coherencia y eficacia que convierta la emancipación en algo menos obvio y más verosímil (Sousa Santos, 2018).

Entonces, por dónde empezamos para estimular la *cohesión social* de lo Nuestroamericano, sin duda es necesario conocer la genealogía que está implícita y explícita en los procesos sociohistóricos de las organizaciones modernas y en las *organizaciones otras*, que implique una reflexión y prácticas decoloniales como espacio de encuentro de mujeres y hombres en la sociedad. Desde lo cognitivo nos referiremos a un proceso en construcción como lo son “las epistemologías del sur, conjunto de indagaciones sobre la construcción y validación del conocimiento nacido en la lucha, de formas de saber desarrolladas por grupos y movimientos sociales como parte de su resistencia contra injusticias y opresiones sistemáticas causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado” (Sousa Santos, 2018).

Al trasladarnos a lo que han sido los procesos políticos y sociales en Nuestra América, se nos plantean grandes dilemas, por ejemplo, cómo superar la pobreza y cómo desarrollar políticas incluyentes en medio de un sistema capitalista depredador, donde el poder lo sigue teniendo el capital. El arriesgarse a enfrentar al poder hegemónico de manera explícita y frontal, es quizás unos de los cambios que marcan la nueva etapa: buscar cómo superar el modelo rentista y la experiencia que dejó el cepalismo con la sustitución de importaciones; y plantear con fuerza el desarrollo de la producción interna, y con una mejor distribución del ingreso. Este proceso no es fácil, dada las características, los alcances y el impacto de los regímenes de bienestar de América Latina, de las reformas liberales y universalistas ocurridas en las últimas décadas del siglo XX (Barba, 2018).

A medida que avanzan los procesos políticos y sociales, aumentan las contradicciones y las visiones reformistas en los diferentes países, ello ha mostrado que la modernidad ha continuado presente en las lógicas tanto en los discursos como en las propias prácticas, que se ha traducido en la conformación de organizaciones, cuyo “sentido común es indisciplinar y ametódico; no resulta de una práctica específicamente orientada a producir; se reproduce espontáneamente en el suceder cotidiano de la vida. El sentido común acepta lo que existe tal como existe; privilegia la acción que no produzca rupturas significativas en lo real. Por último, el sentido común es retórico y metafórico; no enseña, persuade” (Sosa Santos, 2018). Este

tipo de organizaciones reproducen las formas del poder establecido y las relaciones verticales, disfrazadas de democráticas en las organizaciones que no logran dar un salto para constituirse en *organizaciones otras*, es decir, se quedan en el reformismo.

Esto ha sido un nudo crítico para lograr una *cohesión social* sin ser regulada, sino que surja de los propios procesos creativos de las diferentes comunidades. Esto requería la continuidad de un debate plural y democrático en los pueblos, reconociendo al otro como sujeto social, es un proceso que ha debido permanecer en discusión de manera constante, de lo contrario se iba transformar en lo que ha sido, en un ritornello que ha impedido que las ideas se nutran a favor de un proyecto de envergadura como lo que se propusieron los diferentes países y en particular el nuestro “una revolución, bolivariana, socialista y feminista”. Proyecto que dada su dimensión requería de una discusión permanente confrontando las diferentes visiones y también reconociendo al otro, desde sus sueños e ideales en busca de la felicidad. De todos modos, si es cierto, que el surgimiento y desarrollo de un proyecto o una idea nueva, necesitan un campo político e intelectual abierto, donde se discutan y se confronten teorías y visiones del mundo antagonista; si es cierto que toda novedad se manifiesta como desviación y a menudo aparece ante los defensores de las doctrinas y las disciplinas establecidas, sea como una amenaza o sea como una locura (Morin, 2007).

Los proyectos políticos iniciados en el siglo XXI, aún cuando venían de sectores de avanzada en el sentido que se planteaban una emancipación cultural, política, económica, social y ambiental en las sociedades, se encontraron con dos grandes muros internos dentro en los enfoques planteados: a) uno ha sido la contradicción en el cual se ha movido la izquierda, como lo señala Chantal Mouffe “la izquierda populista”, que tiene planteamientos liberadores como reformistas, y una visión centrada en lo Nuestroamericano; y b) el poder económico ajustado al capital, con un fuerte consumismo que atrapa, enceguece y domina a una población que aún no tiene un nivel de concienciación de clase, género y de etnia.

En el sur global Nuestroamericano, el neoliberalismo sigue existiendo como modelo económico, la crisis ocasionada por el hecho pandémico agudizó esas políticas y con enormes dificultades para revertirlas en gran parte de los países de América Latina y el Caribe. Otras naciones como la nuestra buscan la emancipación y liberación “por toda la calle del medio” con la pasión libertaria de Bolívar y Manuela, a través de un despliegue de organizaciones y organizaciones otras, en resistencia y participando

de manera protagónica en sus propias comunidades donde hacen vida. Proceso que no ha sido nada fácil, las medidas coercitivas unilaterales y el bloqueo económico han recrudecido la vida de las venezolanas y los venezolanos, con graves problemas para alcanzar nuevas formas de producción y consumo, que conduzcan a diversificar la economía, que sea sostenible en el tiempo, que permita generar oportunidades y mejoras en la calidad y estilos de vida de la población venezolana.

### **A modo de reflexión final**

Ese anhelo de construir un mundo distinto centrado en los derechos, fue el punto de partida para generar cambios estructurales profundos en el país, se trataba de un proceso que se inició con la idea de una revolución, que previamente transitó por un proceso constituyente que recogió el sentir de un pueblo, en busca de alcanzar ese buen vivir tan soñado por todas y todos, se trataba de superar la utopía y volverla cuerpo. Hoy la realidad es compleja, está inmersa en un mar de contradicciones entre unas lógicas racionalistas y una visión que ubica a las mujeres y a los hombres como pilares para construir relaciones de poder en igualdad, en todos los ámbitos de la sociedad y en las estructuras del Estado, en resumen, para una vida más humana.

Esa pugna por vivir de otra manera, intentando alcanzar la decolonialidad en el saber, pensar y sentir, comenzó con un significativo esfuerzo del pueblo hecho gobierno para superar el paradigma existente de la modernidad. Suena hermoso, pero la realidad nos golpea cada día ante el cruel asedio y sometimiento a vivir una vida con grandes dificultades el día a día, la cual se ha tornado dolorosa e intranquila, por la incertidumbre de lo que nos depara el futuro, que, de continuar las medidas coercitivas y la posibilidad de cambiar esta situación, transitan por una difícil salida para lograr una economía más estable e incluyente. Por ahora sigue siendo un lugar de resistencia y sueños aún no alcanzados, donde el compromiso con la patria-matria es de las mujeres y los hombres con un sentido ético-político en los cuidados de la vida en el planeta.

Al referirnos a las lógicas que persisten, podemos señalar que tiene dos vertientes: las del poder foráneo que siempre está aliado con organizaciones internas de los países y que impactan de manera negativa en las posibilidades de liberación y soberanía; y otra que son las propias internas que cohabitan en los diferentes grupos que hacen gobierno, liderazgos

con poco compromiso, la corrupción como manera fácil de progresar en la vida, el poco entendimiento del proyecto político del país que propicia la improvisación y el no reconocimiento del otro como gobierno referidas a las comunidades de base donde se les debe reconocer que han sido claves para la cohesión social del país.

Lo que muestra estas dificultades, es la idea reformista y no la ruptura de un modelo que no responde a las necesidades del país. Esa visión colonialista propia de la modernidad en la gestión, permanece viva, entonces nos encontramos con un discurso de avanzada que se contradice con la praxis. Mucho se podría decir al respecto, lo que sí está claro es que la colonialidad en el saber y actuar aún persisten como formas de vida en nuestra sociedad, el olvido como una manera de no dejar avanzar un proyecto emancipador, o simplemente no se hace el ejercicio de la revisión de la historia, como referente que va marcando una pauta en las nuevas construcciones que buscan cambiar las estructuras existentes.

### **Referencias Bibliográficas**

- Aguirre, Virginia (2021). Biopolítica y Colonialidad. Feminismo Nuestroamericano. *Revista Educación y Ciencias Humanas*, N° 46, enero-dic., Caracas: Decanato de Educación Avanzada de la UNESR, pp. 35-52.
- Barba Solano, Carlos (2018). “Liberalismo y universalismo en tensión: 25 años de reformas sociales en los regímenes de bienestar de América Latina”. En: Midaglia, Carmen; Ordóñez B., Gerardo; Valencia L., Enrique (coordinadores). *Políticas Sociales en América Latina en los inicios del siglo XXI: innovaciones, inercias y retrocesos*. Ed. CLACSO; Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte. Buenos, Aires, Argentina. Págs. 75–108
- Castellano, María Egilda y otros (2021). Estudios de las Organizaciones: Horizontes de Sentido. En: *Revista de Educación y Ciencias Humanas*, N° 47, enero-junio 2022, Caracas: Decanato de Educación Avanzada de la UNESR, pp. 19-36.
- CEPAL. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2007). *Cohesión social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el Caribe*. Santiago, Chile.

- De Sousa Santos, Boaventura (2003). *Crítica a la razón Indolente. Contra el Desperdicio de la Experiencia*. Bilbao, España: Editorial Desclée de Brouwer S. A..
- De Sousa Santos, Boaventura (2018). *Construyendo las Epistemologías del Sur*. Buenos Aires: CLACSO
- Durkheim, Émile (2008). *La división social del trabajo*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Flores, Fernando (1994). *Creando Organizaciones para el Futuro*. Santiago, Chile: Ediciones Pedagógicas Chilenas S.A. Dolmen Ediciones.
- Herrera, José D. (2009). *La comprensión de lo social. Horizonte hermenéutico de las ciencias sociales*. Bogotá: Cinde.
- Hopenhayn, Martín (2003). Disyuntivas epistemológicas y políticas tras la noción de capital social: debate en curso. En: Arriagada, Irma; Miranda, Francisca (compiladoras). *Capital social: potencialidades analíticas y metodológicas para la superación de la pobreza* Santiago, pp. 291-295. Chile: CEPAL.
- Morin, Edgar (2007). *Ciencia con Consciencia*. Serie ‘Pensamiento crítico/ pensamiento utópico’. Barcelona, España: Editorial Anthropos.
- Segato, Rita (2018). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Edición Prometeo Libros.

---

# Cultura investigativa desde la cotidianidad del docente universitario

*Juana María Flores<sup>1</sup>*

Recibido: 15-02-2022

Aceptado: 30-03-2022

## Resumen

La investigación en cualquier institución Universitaria ocupa un lugar privilegiado. El conocimiento como “bien social” se convierte en factor estratégico en la dinámica social y comunitaria, emergiendo entonces una interacción compleja entre educación, investigación y vida cotidiana, adquiriendo especial interés la cotidianidad del Docente Universitario como elemento que contribuye a la formación de una nueva cultura investigativa. Es por ello, que la vida cotidiana se convierte en un referente teórico-conceptual para los investigadores, puesto que permite a éstos abordar la realidad desde los procesos, significados, vivencias, apropiación social y prácticas investigativas de los actores que intervienen en la vida de la universidad. En este sentido, se formula como eje teleológico generar la construcción de una teorética compleja acerca a la cultura investigativa desde la cotidianidad docente: Una Misión Universitaria en la formación de investigadores sociales. Para comprender estas concepciones se revisó algunos postulados teóricos de autores como Giannini (1987), Heller, (1998) Berger y Luckman (1968). El estudio se ubica en la línea de investigación política, ética y educación se abordó desde una perspectiva epistémica dialógica-compleja, como método se utilizó el hermenéutico, pensar en los elementos de la cultura Investigativa desde la complejidad, es comprender a profundidad los saberes, haceres y vivencias de docentes y participantes. En este sentido surgen dos grandes ejes teóricos integradores: Resignificación de la visión y misión y una nueva cultura investigativa que comprende seis dimensiones: sociocultural, político-institucional, socioeducativa, tecnológica, axioético y espiritual.

**Palabras clave:** Cultura Investigativa, Cotidianidad, Formación de Investigadores, complejidad.

---

1 Docente UNESR Núcleo San Juan de los Morros, Línea de Investigación Política, Ética y Educación. E-mail: juanitaflores1966@hotmail.com, floresjuanita201266@gmail.com

### **Abstract**

Research in any university institution reaches a privileged place. Knowledge as a “social good” becomes a strategic factor in social and community dynamics, and a relationship between research and daily life emerges. Taking the daily life of the University Teacher as an element that contributes to the formation of a new research culture. That is why daily life becomes a theoretical-conceptual reference for researchers, and allows them to approach reality from the processes, meanings, experiences, social appropriation and investigative practices of the actors that intervene in that reality. In this sense, the construction of a theory related to the research culture from the teaching every day is formulated as a general teleological axis: A University Mission in the formation of social researchers. To understand these conceptions, some theoretical postulates of authors such as Giannini (1987), Heller (1998), Berger and Luckman (1968) were reviewed. The study that is located in the research line Training for research was approached from a dialogical-complex epistemic perspective, come method se utilize el hermeneutic. In addition, to think about the elements of the Investigative culture is to understand the experiences of teachers and participants. In this sense, two integrating axes emerge: Resignification of vision and Mission and a new research culture that includes six dimensions: Sociocultural, political-institutional, socio-educational, technological, personal and spiritual.

**Keywords:** Investigative Culture, Everyday Life, Training of Researchers, complexity.

### **Ideas preparatorias y categorías conceptuales que orientan el discurso**

El momento histórico por el que transita Latinoamérica, demanda nuevas visiones, posturas, enfoques y prácticas académicas en el contexto de las instituciones universitarias. Desde la crisis ecológica, pasando por la socio-económica y de identidad cultural, los estudiantes se convierten en factores que exigen una educación más humanista, practica, accesible y de calidad.

Para lograr esta educación, es urgente revisar la filosofía de gestión, los principios, las estructuras y procesos académico investigativos de las universidades. Lo que está diferenciando a unas universidades de otras, no es la

ubicación geográfica, los años de fundadas, los programas de formación que ofrece, sino la labor investigativa que realiza, pues esta práctica debe ser asumida teniendo en cuenta el contexto socio-cultural y las demandas sociales.

Para ello se debe tener en cuenta, que la cultura investigativa como sistema complejo y dinámico, constituye una sapiencia que va más allá de las creencias, principios, valores y métodos tradicionales de investigación, permitiendo vincular e integrar la formación, la creación intelectual (*investigación para la construcción del conocimiento*) y la interacción comunitaria, a través de procesos de aprendizajes compartidos, donde interactúan, dialogan y conviven docentes, participantes y actores socio comunitarios.

En este marco de ideas, López, Montenegro y Tapia (citados por Bracho, 2012), refieren que “la cultura investigativa en el ámbito educativo, comprende organizaciones, actitudes, valores, objetos, métodos y técnicas relacionadas, tanto con la investigación como con la transformación de la investigación o de la misma pedagogía” (p. 55).

Desde esta óptica, la cultura investigativa universitaria debe estar soportada por una actitud bioética, ecológica y tecnológica, que permita la formación de profesionales en diversos campos disciplinares sobre la base del uso adecuado de los avances tecnológicos, conocimientos científicos disponibles, redes sociales de comunicación y herramientas investigativas. Esto significa, pensar en una cultura investigativa orientada al desarrollo local, regional y nacional, con respeto a la diversidad y en la búsqueda del bienestar común, desarrollada desde lo pedagógico/andragógico para vincular la universidad con las comunidades y organizaciones como un ejercicio de democracia educativa y ciudadanía.

En este sentido, la cultura investigativa se convierte en un conjunto de valores, creencias y normas que constituyen los principios del proceso de investigación. Según Mertens (2005), está integrada por manifestaciones observables en el comportamiento organizacional del grupo, que se evidencian en expresiones conductuales mostradas en roles y construidos cognitivamente a través de procesos investigativos dados a conocer, no solamente a través de las tesis de grado, sino mediante la organización de la investigación en líneas y círculos de trabajo.

Por consiguiente, debe existir una integración e interdependencia entre el hombre, la educación y la cultura, por lo que es necesario abordar tópico de la formación profesional y humana del docente de Educación Universitaria, como un proceso recursivo y dialógico por medio del cual la sociedad a través de la educación forme al individuo para la autorrealización,

y a su vez, es esta formación lo que posibilita la permanencia y continua recreación de la compleja trama social.

Este proceso debe ser orientado para promover la autonomía investigativa sustentada en la reflexión epistémica para explorar diversas formas de indagación e interpretación de la realidad; que conduzcan al diseño y aplicación de estrategias para la transformación de la misma y de la praxis misma, sin la coartación de la creatividad, responsabilidad, normativas axioéticas, tomando en cuenta las competencias cognitivas del investigador.

En este sentido, este complejo proceso dentro de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR), debe estar orientado por una filosofía andragógica en base a principios de horizontalidad, participación y autonomía, pero visionado desde un pensamiento complejo y reflexivo para la construcción de conocimientos y la propulsión del intercambio de saberes en tanto propósito por impulsar una praxis docente crítica, transformadora y emancipadora.

Conforme a esta idea, la teoría de la complejidad comprende la teoría de los sistemas adaptativos complejos, la dinámica no lineal, la teoría de los sistemas dinámicos, la teoría del no-equilibrio y la teoría del caos. Edgar Morin toma como punto de partida estas miradas para la elaboración de su perspectiva sobre *la epistemología de la complejidad*, la cual es de permanente aplicación en el campo de las ciencias sociales y de la educación. Es en este ámbito donde se inserta la epistemología del pensamiento complejo, concebido como el pensamiento que religa certeza con incertidumbre y es capaz de concebir a la organización como un sistema autopoiético. Este es un modelo de pensamiento apto para unir, contextualizar, globalizar, pero al mismo tiempo para reconocer lo singular, individual y concreto. En esta misma dirección se orientan las investigaciones de Mathew Lipman (1988) sobre el desarrollo del pensamiento complejo en la enseñanza. De ellas se desprende que, si se pretende lograr una auténtica sociedad democrática, deberían formarse personas razonables. Ello requiere de una transformación de la enseñanza y propone la filosofía en todos los niveles como el vehículo innovador para enseñar a pensar.

De lo anteriormente expresado se desprende que, el pensamiento complejo sustituye las nociones de objeto y elementos por las de sistemas globales de carácter fenomenológico en correspondencia con el todo, con redes y tramas sustentadas en las llamadas ciencias sociales, cuya función cardinal radica en el estudio y comprensión de los sucesos o fenómenos

sociales a través de la identificación de aquellos trances y dificultades, los cuales a medida que son despejados, surgen con mayor complejidad.

Es importante referir, que la mirada epistemológica de la complejidad, se fundamenta en los aportes de Morín (2003), en su obra: *Introducción al Pensamiento Complejo* y Balza (2008), con su publicación: *Complejidad, Transdisciplinariedad y Transcomplejidad, Los Caminos de la Nueva Ciencia*, entre otros.

En efecto, la complejidad entendida como opción epistemológica, según Balza (2008):

Constituye un desafío intelectual incitador a la dialéctica y a la crítica para la construcción de nuevos saberes fundados en juicios reflexionantes acerca de aquello que concebimos como realidad, en tanto ello conduce a comprender e interpretar los múltiples modos de pensar la multiversidad ontológica en la aventura de construir nuevos conocimientos científicos (p.167).

Conforme a esta visión de la complejidad, es necesario desplegar, que la cultura investigativa es de gran relevancia en estos tiempos de incertidumbre e impermanencia, donde convivimos con realidades complejas, multiversas y caólicas, fuertemente trastocadas por la globalización, que se nos transparenta como uno de los fenómenos más difíciles que podemos enfrentar, el cual afecta la dinámica de todos los sistemas e instituciones de la sociedad, entre ellos, la universidad.

Ante este panorama, no podemos pretender ofrecer respuestas simples, improvisadas y reduccionistas a interproblemáticas complejas, pues se debe estudiar la realidad desde su complejidad hipercontextual, y ese es el gran desafío contemporáneo del docente investigador universitario, quien debe nutrir su formación y praxis académica, precisamente de aquellos nuevos conocimientos que germinan de su praxis investigativa.

Por esta vía, la universidad pudiera recuperar su trastocada identidad académica y convertirse en una instancia de generación del conocimiento necesario para el desarrollo y bienestar de la población. Esto implica una actividad de divulgación y socialización del tejido de experiencias, saberes y valores vinculados a la creación de una conciencia ciudadana sustentada en el respeto a los derechos humanos y a la complejidad de la diversidad cultural en la cotidianidad.

En este contexto, se destaca la cotidianidad como elemento fundamental para la construcción de la cultura investigativa, asumiendo ésta como fenómeno social complejo cuya contribución con esta cultura viene dada por las experiencias de vida que dan sentido a las interpretaciones de los sucesos y eventos que incorpora la formación permanente de investigadores y la misma practica investigativa.

Dentro de este marco de ideas, la cotidianidad no es algo tan cotidiano como el escribir un corto texto, ni el cumulo de todos los hechos que ocurren todos los días, ni tampoco el conjunto de todas las posibilidades de la existencia humana ejercida experiencialmente, sino justamente, la cotidianidad designa la índole de lo que le acontece al hombre de modo reproductivo todos los días, desde el nacimiento hasta la muerte. Por ello Heller (1998), considera, que la cotidianidad es:

La reproducción del hombre particular en el contexto social, reproducción que se da en el tejido de un conjunto de actividades continuas, en las cuales el hombre se objetiva; es decir, se exterioriza y se forma, adaptándose a lo ya existente e imprimiéndole a su vez a su formación y objetivación, algo nuevo (p.21).

Con esta clara y pertinente definición de cotidianidad, se abarca a la totalidad de los entes, nada parece escapar al discurrir de todos los días, hasta incluso el mismo filosofar parece como una posibilidad más de la vida cotidiana incorporada al mundo del trabajo profesional. El contenido de estas reproducciones se enmarca en las tendencias propias de la sociedad en cada momento histórico de la vida. No puede esperarse que, desde la cotidianidad de la Universidad, los individuos cambien fácilmente las formas de vida precedentes y reconstruyan una sociedad nueva. Al contrario, debe esperarse que la academia reproduzca y mejore lo existente y sea, en esa resistencia consciente a reproducir lo injusto o dañino para la sociedad que aparezca la reflexión y el cambio. La universidad aparece, así como una institución socializante, con potencialidad para generar conciencia sobre lo que debe o no reproducirse.

Visto así, la cotidianidad como parte de la complejidad social es relevante porque influye en las relaciones e interrelaciones de los actores y del lenguaje que ellos expresan, la forma como perciben la realidad desde su interés practico y desde situaciones concretas que permiten adentrarnos en contextos universitarios para problematizarlos, comprenderlos e interpretarlos.

De tal manera, que los procesos investigativos sean parte de la cotidianidad académica extraordinaria que realiza el docente y estudiante para potenciar la resolución de interproblemáticas sociales y contribuir desde las comunidades de liderazgo a la construcción de una forma de vida donde la búsqueda, indagación, creatividad e innovación sean las premisas del convivir universitario.

Por consiguiente, se requiere transformar la educación y la andragogía para motivar en el docente el surgimiento de un pensamiento que permita dar cuenta, de que el conocimiento de las partes dependen del conocimiento del todo y que el conocimiento del todo depende del conocimiento de las partes; asimismo, que reconozca y analice los fenómenos multidimensionales en lugar de aislar, mutilando cada una de sus dimensiones y aborde de modo comprensivo a las realidades, puesto que estas son al mismo tiempo solidarias y conflictivas. Ello sin obviar el respecto a lo diverso, en donde al mismo tiempo se reconozca la unidad.

En este orden de ideas, el presente estudio se enmarca en la línea de Investigación Política, Ética y Educación de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, se sustenta en el pensamiento complejo y su fundamentación metodológica en la hermenéutica dialéctica como camino para la construcción teórica.

Intento proponer algunas reflexiones desde la Universidad, que no pretenden dar respuestas acabadas o totalmente prácticas, pero que animan a continuar pensando la cuestión y dejar latente el deseo de repensar la educación, la filosofía y cultura investigativa desde la cotidianidad del docente universitario.

### **Ontología de la Cultura investigativa**

Cultura proviene del latín cultura que significa habitar, cultivar y proteger. El más aceptado es el significado principal de cultivo o tendencia a cultivarse. En las ciencias sociales tiene definiciones particulares, desde la Antropología, cultura indica una forma particular de vida de la gente, de grupo humano y está ligada a elementos tales como: valores, costumbres, normas, estilos de vida, prácticas sociales. En el ámbito de la Sociología, se relaciona con procesos de desarrollo intelectual y estéticos del acontecer humano incluyendo la ciencia y la tecnología.

Ergo, la concepción de cultura ha ido evolucionando con el paso de los años y con la aparición de diversas corrientes de pensamiento. Desde

el positivismo, la cultura se concibe como un conjunto de acondicionamientos externos al ser humano donde se destacan las costumbres, mitos y creencias. En este sentido, la primera definición antropológica relevante fue realizada por el británico Edward Taylor (1995), para él la cultura “es ese complejo de conocimientos, creencias, arte moral, derechos y costumbres cualesquiera otras actitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad” (p. 1).

En este orden le siguieron otras definiciones antropológicas de Kroeber y Kluckhohn en 1952, posteriormente aparece el concepto lingüístico de cultura de Ward Goodenough (1976) quien afirma que cultura “es lo que uno debe conocer (saber o creer) para comportarse de acuerdo a las normas de los demás” (p. 14). Luego, la Antropología Española presentó la cultura como sistemas de conocimientos a partir de los cuales el ser humano tamiza y selecciona su comprensión de la realidad en sentido amplio.

Entonces, disertar sobre la cultura conlleva a hacer un amplio recorrido por las diversas concepciones de términos. Para 1954 Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn ya habían compilado 164 definiciones, destacándose las concepciones de estos autores quienes perciben la cultura como un conjunto de creencias orientadoras, entendimiento y maneras de pensar que son compartidas por los miembros de la organización y que se enseñan a los nuevos miembros, donde la cultura constituye las normas no escritas e informales.

Asociado a lo precedente, el término cultura proviene del *latín cultus*, que a su vez deriva de la voz *colere* que tenía gran cantidad de significados como habitar, cultivar, proteger, honrar con adoración, cuidado del campo. El término cultura ha cambiado de significado haciendo patente que las palabras son cosas vivas que se renuevan constantemente. El término *colere* se convirtió en *colonos*, de *colonia* significando el crecimiento de la gente que ocupa un territorio. Honrar con adoración se convirtió en *cultus* palabra latina que hoy hace referencia a culto (que hace crecer la fe interior que brota del alma).

En francés *couture* se convirtió en cultura, palabra que al comienzo del siglo XV pasó al inglés. Según Antonio Maravall, el primero en usarla fue Enrique de Villera en “Los doce trabajos de Hércules” con el significado de cultivo de campo labranza. Así mismo, los romanos lo emplearon en este mismo sentido, hasta el siglo XVI se impone el significado de cultura como preocupación de la gente por la producción agraria. Durante el renacimiento se utilizó para denominar el proceso formativo de los artistas,

filósofos, literatos y que formaban un grupo de elite. Entonces se consideraba que solo este conjunto de personas estaba dentro del proceso cultural.

En este sentido, desde un enfoque etnográfico toman impulso las definiciones neoclásicas de la cultura cuyo máximo representante es Tylor. Desde el punto de vista de Tylor la cultura incluye el conocimiento. De igual forma, se le debe a este autor la noción de totalidad en la cultura que permitió a otros desarrollar teorías respecto a la cultura. Luego aparece Kroeber afirmando que la cultura supera a los propios actores de la misma. En 1952 Kroeber se une a Kluckhohn para sintetizar los conceptos de cultura. Por consiguiente, aparecen los funcionalistas entendiendo la cultura como la expresión de las distintas funciones sociales y unidas a las necesidades del individuo.

### **La Cultura investigativa y sus implicaciones en la formación del docente universitario**

Durante años se ha hablado de la existencia de una cultura investigativa en las instituciones universitarias, la misma está vinculada a la propuesta de una nueva visión del quehacer investigativo a lo interno de estas organizaciones, pues pareciera existir un consenso acerca de las condiciones que se deben dar para la creación de una cultura investigativa.

Ciertamente, algunos valoran las practicas docentes e investigativas, la existencia de una política institucional de investigación reflejada en normas, unidades administrativas, líneas y grupos de investigación y asignaciones presupuestarias. Además, se considera la necesidad de desarrollar una serie de estrategias y actividades que conduzcan al fortalecimiento de competencias investigativas como mediante procesos de la formación, inclusión en el currículo de elementos y ejes claves para la formación investigativa.

No obstante, el proceso de culturización e institucionalización de la investigación, no depende solamente de la existencia de agendas de trabajos, líneas de investigación, mecanismos administrativos y reglamentarios. Se hace necesario establecer estrategias que favorezcan la actitud investigativa en los diferentes actores involucrados en el desarrollo de los proyectos y trabajos de investigación tanto de los docentes como de los estudiantes.

La cultura investigativa de los participantes y otros actores en contextos universitarios, no surge allí, se cultiva desde la educación inicial con el maestro, desde su relación educador-educando y comunidad, explorando

las posibilidades de desarrollarla desde la pregunta, la curiosidad y la inquietud por lo cotidiano.

Evans (2007), define la cultura investigativa como “el conjunto de valores compartidos, supuestos, creencias, rituales y otras formas de comportamiento cuyo eje central es la aceptación y el reconocimiento, de las buenas prácticas de investigación y generación de productos” (p. 53). Este autor estadounidense insiste en las prácticas de investigación y la generación de productos, elementos que otros autores desconocen, pero que son fundamentales a la hora de comprender y analizar la cultura investigativa.

Además, este autor asegura que “la cultura investigativa se debe entender como un compromiso que la universidad tiene con la sociedad, para que a través del conocimiento se promueva el desarrollo social y económico”. (p. 54). En este sentido, hablar de cultura Investigativa, lleva consigo entender que esta está presente en el ámbito educativo y en los quehaceres que de este se derivan. A mi parecer, es la cultura la que influye en la concepción, dinámicas, enfoques y prácticas de la investigación universitaria, ésta florece o se marchita en contextos académicos-institucionales, donde recibe significación o no.

En la actualidad, necesitamos concebir una cultura investigativa capaz de sobreponerse a las serias dificultades, carencias y vacíos filosóficos (ontológicos, axioéticos, epistemológicas, metodológicas, teóricos, sociales, institucionales, espirituales etc.), aunado a los conflictos que cada día toman más cuerpos en los contextos educativos. Ello requiere actores diversos, integridad, voluntad y un norte definido en relación a las potencialidades de la cultura actual.

En tal sentido, se deben abrir espacios para la reflexión, el estudio de las nuevas realidades implicadas en lo político, ideológico y económico, las cuales definitivamente condicionan la dinámica de la sociedad y la cultura en general; allí se vislumbra toda posibilidad de reconstruir la cultura investigativa en el curso de una sociedad en transición.

### **La cotidianidad como fenómeno cultural complejo**

La cotidianidad como trasfondo vivencial de esa cultura, es la que ha generado mayores expectativas, pero también mayores controversias. Así, la cotidianidad social, vista como un proceso de comunicación y convivencia, es al mismo tiempo un espacio, un ambiente y un contexto para la

construcción compartida de actitudes y valores en la conformación de la personalidad del docente universitario.

En este sentido, los actores que interactúan se interesan por los objetos del mundo en la medida que determinan su propia orientación y le facilitan u obstaculizan, la realización de sus planes, los cuales se constituyen en un elemento referente de visión de la realidad social y de su actuar ante la vida misma. Por consiguiente, en la vida cotidiana lo que guía a las personas es el interés práctico tal como aparece en situaciones concretas de su vida.

En estos casos, las palabras de los semejantes son signos de contexto que puede dar sentido y orientación a las actitudes. De igual forma, las experiencias o cumulo de estas son parte de la educación formal e informal, sus interrelaciones sociales, la múltiples influencias religiosas y políticas, los hábitos y costumbre y la propia reflexión del individuo.

La cotidianidad como fenómeno social complejo implica en sí misma, pensar en un mundo de vida que se recrea en la diversidad cultural, tal y como lo visiona Hernández (2005), quien expone:

La vida cotidiana es heterogénea en los sentidos y aspectos más diversos. Esta heterogeneidad la hace compleja, y es lo que podría explicar que su *centro* sólo puede ser el particular, en el cual, aquellas esferas y formas de actividad decididamente heterogéneas, se articulan en una unidad, bajo un principio hologramático que está ligado a la idea recursiva y ésta última ligada a la idea dialógica. (p. 2).

Según este autor, las actividades diversas y heterogéneas de la vida cotidiana que incluyen las relaciones humanas, la habitabilidad y el compartir de los espacios, el surgimiento de imaginarios y la construcción de historias, todos ellos se convierten en referentes. Es por ello que cuando se desea conocer una determinada cultura investigativa desde la cotidianidad del docente universitario, se debe comprender e interpretar cómo sus grupos viven, trabajan, piensan, sienten, actúan, cuáles son sus prácticas sociales, como se interrelacionan e incluso como crecen y se superan desde las situaciones de crisis y de dificultades.

### ***La cotidianidad desde diversas perspectivas***

Una parte de la tradición de pensamiento sobre vida cotidiana está ligada a la fenomenología y se vincula con los trabajos fundacionales de *Humberto* Gianinni, filósofo chileno quien se distingue por más de sus 19

obras, la mayoría aborda la cotidianidad desde una perspectiva original, reflexiva y con gran agudeza crítica. Como filósofo profundiza en los fundamentos ontológicos de la experiencia humana que requiere ser pensada en su movimiento cotidiano. El autor (ob. cit.) realiza una cronología de lo cotidiano y aparecen en esa realidad, el domicilio, la calle, la plaza, utilizando un gran número de metáforas para describir esa realidad al hablar de su topografía y cronología.

Desde esta perspectiva, la topografía, cronología y expresión en algún lenguaje son tres caracteres esenciales de la estructura y significación de la cotidianidad. Lo que tienen de común estas dimensiones de lo cotidiano es que en ellas la experiencia común adquiere el ritmo y la figura circular, de inicio y retorno, de progreso y regreso que le es consustancial, que Giannini llama reflexivo y que comprometen su ser localizado, temporal y lingüístico.

Pero esta condición reflexiva no es unívoca, a lo menos posee tres sentidos que funcionan ligados entre sí formando una unidad compleja, férrea, aunque no invariable en la existencia social humana. Para el filósofo Humberto Giannini lo cotidiano es lo que pasa todos los días, pero insiste en la necesidad de averiguar cuál es el modo de pasar más representativo de la vida pasajera de lo cotidiano. Por ello, utiliza la calle como punto provisorio de referencia y por donde pasan sujetos y acciones. Para él, incluso cotidiano es lo habitual lo que pasa cuando no pasa nada, lo que aparece y desaparece, lo que es ambiguo, lo que fluye, lo transitorio, lo que no deja huellas visibles.

Sin embargo, desde la mirada compleja y transdisciplinaria, en la construcción de nuevo conocimiento en el contexto, hay que vivir la cotidianidad en virtud de la profunda trasgresión de la ruta vacua de los días, surge un sentimiento de belleza en cada segundo que pasa, pues el hombre se siente seducido a experimentar la realidad que se acerca constantemente y sentir la efusión en el camino de la vida, es la estética de la fortaleza que le brinda al transcurso del día a cada hombre en el encuentro común.

En este sentido, el maravilloso despertar al mundo que significa estar delante de nosotros en vistas de nosotros mismos es la forma en que irrumpe la filosofía de la cotidianidad que consigue despejar lo que nos tiene habitualmente ocupados, quedar disponibles para aquello que se presenta y pervivir la eternidad, la cual representa la imposibilidad de contener la fuerza que vence de cierta manera lo precario de la rutina, e inaugura la plenitud de lo cotidiano mediante la liberación de lo que ocupa y la disponibilidad por acoger lo extraño y lo imprevisible.

## **Concepción y evolución de las universidades**

La universidad como institución rectora del conocimiento, nació en la edad media, esta se vio influenciada por procesos de reorganización social y cultural vivido en Europa. En la actualidad se acepta la aparición de la universidad como institución medioeval, se reconocen los aportes que hicieron un conjunto de organizaciones de la antigüedad, que sirvieron de ejemplo a una educación que estaba fuertemente influenciada por la religión y la filosofía.

Al respecto Bernheim (2003), afirma “La Universidad, tal como hoy la conocemos, surgió en la Baja Edad Media, como resultado del largo proceso de reorganización social y cultural de la Europa Medieval que tuvo lugar al concluir el ciclo histórico de las invasiones Bárbaras” (p. 12). Algunos hechos importantes como la invención del papel y la imprenta en China sirvieron dieron impulso a la educación superior, las ciencias y la tecnología. En el siglo III antes de Cristo aparece la prestigiosa Biblioteca de Alejandría que con su medio millón de rollos de papiro convirtió a esta ciudad en un emporio educativo.

Así mismo, surgen las Escuelas de filosofía atenienses (siglo IV a.C.) con la Escuela de Pitágoras de Samos como la más antigua y líder en la investigación de las matemáticas. Posteriormente, los sofistas aprovecharon el auge de la educación para promover el pago de honorarios por este servicio educativo. Así mismo, las aulas de Sócrates fueron las plazas de Atenas. Platón, fundó su escuela que se mantuvo durante nueve siglos. Aristóteles, después de haber sido alumno de Platón durante veinte años fundó con la ayuda de Alejandro Magno, el Liceo o Gimnasio de Atenas en el año 335 a.C. Ambas iniciativas son consideradas como los antecedentes más valiosos de la Universidad, por el carácter sistemático de sus estudios.

La educación universitaria debe estar ganada para formar parte de los procesos de transformación social internacional, nacional y local. En este sentido, es fundamental que la labor de investigación deba reinventarse y resignificarse a la par de estos procesos. Para ello deberá tener en cuenta criterios políticos, sociales, institucionales, filosóficos sobre los cuales se apoya. Es decir, deberá considerar el contexto socio-cultural reconociendo la diversidad cultural y la vida cotidiana de los principales actores sociales.

Toda misión universitaria debe reconocer de manera explícita e implícita los conocimientos y saberes que subyacen en la cotidianidad. Así mismo, es la vida cotidiana la que nos permite hacer aproximaciones sobre el

curso de la historia en todos los tiempos desde la ontología de los códigos y lenguajes que la definen.

De esta misma manera, la cultura investigativa se muestra como un proceso de aprendizaje compartido entre docentes y estudiantes, tal como lo sentencia Ramírez (2012):

La cultura investigativa, es un sistema complejo, atinente a una cultura organizacional. Se desarrolla a través de los procesos de enseñanza y aprendizaje, que convergen en el quehacer investigativo donde intervienen docentes y estudiantes; en este proceso comparten normativas, actitudes, valores, motivaciones, intereses, saberes, experiencias, estrategias, técnicas e instrumentos. Es un proceso guiado desde un pensamiento reflexivo en la búsqueda del conocimiento, con propósitos comunes que contribuyen a la mejora de las prácticas pedagógicas, traducido, además, en aportes y acciones sistematizadas y socializadas (p. 5).

En correspondencia con esta pertinente sentencia epistémica, la cultura investigativa en el contexto de la universidad venezolana en general, constituye una asignatura pendiente, pues ella en si misma designa un desafío impostergable inscrito dentro de la razón axioética del conocimiento y pensada desde una perspectiva epistemológica compleja y transdisciplinaria.

De modo tal, que por encima de los múltiples conflictos y dificultades que hoy confronta la Educación Universitaria venezolana, y particularmente los procesos de investigación para la generación de nuevos conocimientos, los actores sociales implicados en la academia universitaria, estamos convocados de modo permanente a construir en colectivo las bases de una cultura investigativa fundamentada en principios y valores existenciales, que se nutran de la cotidianidad de la vida académica y de la fecunda interacción de la universidad con las comunidades y organizaciones sociales.

## **Conclusiones Inacabadas**

El carácter universal de la ciencia nos lleva a concebir una cultura científica que entiende y atiende los mensajes que se envían desde diversos sectores de la sociedad sobre la universidad para unir esfuerzos en la construcción de culturas investigativas desde la cotidianidad como misión universitaria. Dicha tarea se enfrenta a dificultades y oposiciones. No obstante, es una experiencia que debe encontrar aliados y compromisos para

lograr una vinculación acertada entre cultura científica/cultura investigativa en el marco de las relaciones de la universidad con el entorno.

Además, debe hacerse de manera oportuna debido a la velocidad de los cambios y las crecientes necesidades sociales. Así mismo, quienes asuman tal tarea deberán manifestar confianza, entusiasmo y dirección estratégica.

En este sentido, las universidades están llamadas a liderar estos procesos, es tiempo de que los investigadores se animen a ejercer liderazgos que guíen la transformación político y social de los países y de ocupar posiciones de poder que permitan participar en el diseño de políticas públicas y convertirse en decisores a favor de la ciencia (mayor cobertura de las organizaciones, financiamiento y divulgación de la investigación).

En el mismo orden, la labor investigativa debe insertarse en la era digital de la ciencia, en la cual la generación y difusión de conocimiento se ha convertido en factor clave para la contribución en los procesos de desarrollo educativo en la región.

Debemos diseñar políticas y ejecutar acciones para superar los pronósticos “poco alentadores” sobre la investigación en Latinoamérica. Para ello, contamos con talento humano y organizaciones de investigación de trayectoria. Por consiguiente, se requiere replicar las voces y visiones de quienes promueven cambios y transformaciones en la investigación universitaria, la flexibilización de las estructuras, planes, proyectos, agendas y los mecanismos vinculados a la producción investigativa.

En tal sentido, la investigación debe salir de los contextos universitarios y recrearse en contextos comunitarios, productivos, organizacionales y ambientales haciendo uso de las tecnologías de información y comunicación.

Es decir, una nueva cultura investigativa demanda un acercamiento permanente de la universidad con sus entornos próximos para oír sus voces, establecer procesos dialógicos que permitan una interacción para comprender e interpretar realidades sociales desde una visión prospectiva y transformadora.

Así mismo, dada la complejidad de la tarea se requieren alianzas estratégicas entre distintas universidades para compartir visiones, enfoques, metodologías, novedades y productos de investigación. Además, el trabajo en redes científicas se convertirá en algo cotidiano donde el investigador asume nuevos roles sin olvidar los factores de riesgos, incertidumbre, crisis institucionales, políticas, económicas y transformaciones culturales permanentes.

## Referencias

- Balza, A. (2008). *Educación, Investigación y Aprendizaje. Una Hermenéusis desde el Pensamiento Complejo y Transdisciplinario*. Venezuela: Gremial.
- Bernheim, C. (1990). *Teorías sobre la Universidad*. Universidades Serie H. Edición Aumentada y Corregida. Managua: Editorial Vanguardia. Documento en Línea. Disponible en: [www.enriquebolaños.05/data/media/file/2977-1.pdf](http://www.enriquebolaños.05/data/media/file/2977-1.pdf). [Consultado el 21/06/2017 a las 4:42 pm].
- Bernheim, C. (2003). *La Universidad Latinoamericana Ante los Retos del Siglo XXI*. Santiago de Chile: Colección UDUAC, B. Unión de Universidades de América Latina. AC. Documento en Línea. Disponible en: [www.ucchile.cl/.../la-universidad-latinoamericana-ante-los-retos-del-siglo-xxi-11339...pdf](http://www.ucchile.cl/.../la-universidad-latinoamericana-ante-los-retos-del-siglo-xxi-11339...pdf)
- Bracho, Kleeder (2012). Cultura investigativa y producción científica en universidades privadas del municipio Maracaibo del estado Zulia. *Revista electrónica de Humanidades, Educación y Comunicación Social (REDHECS)*. Universidad Rafael Belloso Chacín. Edición N° 12, Año 7 Octubre 2011 - Marzo 2012.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. (1999). Gaceta Oficial 36860 del 30 diciembre 1999. Caracas- Venezuela. Editorial Nabriel.
- Evans, L. (2007). *Developing Research Cultures and Researcher in He*. The role of Leadership Annual conference of the society y for Research into Higher Education. (SRHE) (1-6). Documento en Línea. Disponible en: <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/175679.pdf>. [Consultado el 15/ 07/2018].
- Giannini, H. (2004). *La Reflexión Cotidiana*. Sexta Edición Ampliada y Corregida. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Universidad de Chile. Documento en Línea. Disponible en: [https://es.scribd.com/doc/11345570/Humberto\\_Giannini\\_La\\_reflexion\\_cotidiano](https://es.scribd.com/doc/11345570/Humberto_Giannini_La_reflexion_cotidiano).
- Goodenough, Ward (1976). *Description and comparison in Cultural Anthropology*. Chicago: Aldine.
- Heller, A. (1998). *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

- Hernández, M. (2005). Cotidianidad y Complejidad. *Mañongo*, No 24, 2005, pp. 217-230.
- Kroeber, A.; Kluckhohn., C. (1952). *Culture*. Nova York: Meridian Books.
- Kroeber, A. y Kluckhohn, C. (1952). *Antropología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ley de Universidades* (1970). Gaceta Oficial No. 1429, Extraordinario, del 8 de septiembre de 1970. Caracas.
- Ley Orgánica de Educación*. (2009). Gaceta Oficial N° 5929 del 15 agosto de 2009. Caracas. Venezuela. Editorial La Piedra.
- Lipman, M. (1988). Critical thinking - What can it be? En *Educational Leadership*, vol. 46, núm. 1, pp. 38-43.
- López, M. (2001). *Educación la Libertad: Más Allá de la Educación en Valores*. México: Trillas. 4ta Edición. Documento en Línea. Disponible en: <https://www.casadellibro.com/libro-educar-la-libertad-mas-alla-de-la-educacion-en-valores/9788466539678/1055387>. [Consultado el 15/07/2020 a las 9:04 pm].
- Mertens, D. (2005). *Research and evaluation in education and psychology. Integrating diversity with quantitative, qualitative, and mixed methods* (2.a ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Morín, E. (2000). *Introducción al Pensamiento Complejo*. España: Editorial Gedisa.
- Ramírez, R. (2012). *Concepciones y Modelos de la Cultura Investigativa*. IX Reunión Nacional y III Congreso Internacional de Calidad e Innovación Universitaria. Caracas: UPEL. Resumen de Ponencias.
- Taylor, Edward (1995) [1871]. La ciencia de la cultura. En: Kahn, J. S. (comp.). *El concepto de cultura*. Barcelona: Anagrama.



---

# La invisibilización de la mujer en las luchas políticas en la historiografía venezolana

*Elia Oliveros Espinoza<sup>1</sup>*

Recibido: 10-05-2022

Aceptado: 30-06-2022

## Resumen

En este artículo abordaremos la participación de la mujer en la lucha de resistencia que desarrollo el pueblo venezolano, contra las políticas entreguistas, hambreadoras y pro imperialista de los partidos Acción Democrática y Copei, en el período 1958-1998 y en el período de la Revolución Bolivariana de Venezuela. Reivindicaremos su participación activa y compromiso revolucionario en los diversos espacios y momentos históricos de las últimas décadas. Es una investigación desarrollada en varios momentos; en el 2007 con comunidades campesinas del estado Táchira y Mérida con cooperativas de producción; un segundo momento con la Comisión por la Justicia y la Verdad que me llevó a desarrollar entrevista en comunidades campesinas víctimas de la violencia política en la década de los sesenta y tener acceso a expedientes; un tercer momento sistematizando parte de mi experiencia comunal y revolucionaria en un período de lucha que inicié en el año de 1973 y se mantiene hasta los actuales momentos. Además, incorpora avances de un proyecto de investigación sobre la lucha social y la lucha armada, que va desde 1958 hasta 1998, que está en desarrollo.

**Palabras claves:** Participación, resistencia, organización, mujer, invisibilización .

---

1 Profesora Agregada, Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Subdirectora de postgrado y estudios avanzados Cepap. Doctora en Educación. Profesora en Ciencias Sociales mención historia. Premio Internacional Luis Beltrán Prieto Figueroa 2008 y Premio Municipal Pensamiento Político Gustavo Machado 2013. Autora de los libros Formación docente: Cambio de paradigma y compromiso social (2008) y Lucha social y lucha armada en Venezuela (2012), coautora Informe Final de la Comisión por la Justicia y la Verdad (2016), Parto Colectivo. Memoria del Primer Congreso Articulador de Izquierda (2018). Secuestro político en Nuestra América: ¿Dónde está Carlos Lanz? (2021) Articulista en revistas arbitradas.

## **Abstract**

In this article we will address the participation of women in the resistance struggle developed by the Venezuelan people against the surrendering, starvation and pro-imperialist policies of the Democratic Action and Copei parties in the period 1958-1998 and in the period of the Bolivarian Revolution of Venezuela. We will claim their active participation and revolutionary commitment in the various spaces and historical moments of the last decades. It is an investigation developed at various times; in 2007 with peasant communities of the state of Táchira and Mérida with production cooperatives; a second moment with the Comisión por la Justicia y la Verdad that led me to develop interviews in peasant communities that were victims of political violence in the sixties and have access to files; a third moment systematizing part of my communal and revolutionary experience in a period of struggle that began in 1973 and continues to this day. In addition to incorporating advances from a research project on social struggle and armed struggle that goes from 1958 to 1998, which is under development.

**Keywords:** Participation, resistance, organization, women, invisibility

## **Introducción**

La lucha del pueblo venezolano ha sido invisibilizada por la historia oficial. El proceso revolucionario, que liderizó el presidente Hugo Chávez Frías, ha realizado algunos pasos de avance para reivindicar la lucha del pueblo venezolano. Sin embargo, estos pasos siguen siendo tímidos, porque no hemos logrado desmontar la historia oficial de la dominación, que es la que se imparte en las diferentes instituciones educativas en Venezuela.

Las mujeres hemos sido unos de los sectores de la sociedad más sistemáticamente segregado, por lo que, simultáneamente al hecho de excluir a las mayorías de ambos sexos, también la historiografía tradicional ha servido para reproducir la ideología patriarcal.

Reconstruir la historia de nuestro pueblo es una necesidad porque la misma nos permite comprender los procesos de cambios que actualmente se adelantan en nuestro país y proyectarnos en el futuro, además de reencontrarnos con nuestra historia de lucha y resistencia. Con ello se genera una verdadera conciencia histórica, capaz de desmontar la historia oficial

de dominación que sistemáticamente requiere borrar la historia de resistencia de nuestro pueblo en contra de la explotación.

Se trata de reivindicar un proceso de lucha en el cual se inmolaron varias generaciones. Una pléyade de mujeres y hombres que, en una gesta heroica, se consagraron a la transformación de nuestro país. En esta oportunidad, reivindicaremos el papel que ha jugado la mujer venezolana en la transformación del país, en contra de la injerencia imperial, y desenmascarando a la burguesía y sus gobiernos como sus aliados que han mancillado nuestra soberanía.

Este trabajo también persigue el reconocimiento de los aportes individuales y colectivos de las mujeres, que lucharon y siguen luchando por la conquista del socialismo y que hoy deben convertirse en referentes para nuestro pueblo. En su inmenso esfuerzo, se reivindica un sistema de valores en el que despuntan condiciones humanas como el amor por el país, el sueño por un proyecto colectivo, la solidaridad, el compromiso revolucionario, la perseverancia, la lealtad, la valentía, el sacrificio personal e incondicional por un proyecto colectivo y la confianza en el pueblo, entre muchísimas otras valías revolucionarias. En esta oportunidad abordaremos la lucha de resistencia de las mujeres venezolanas en los últimos setenta años.

### **Contexto histórico**

Haciendo un recuento de las informaciones colocadas en *La lucha social y la lucha armada en Venezuela. 1958-1973*, (Oliveros, 2012), podemos contextualizar esta investigación. Encontramos que el 23 de enero de 1958 se gestó en Venezuela un movimiento cívico militar que permitió derrocar una dictadura militar, que se había mantenido en el transcurso de diez años. Este hecho histórico provocó un movimiento de efervescencia popular, donde se incorporan los sectores progresistas y revolucionarios al proceso de cambio. En el mismo participan mujeres que habían estado luchando en la clandestinidad en contra de la dictadura, entre ellas destacan: María León, Argelia Laya, Chela Vargas y otras.

A finales del año de 1958 se realiza una elección que es ganada por el partido Acción Democrática. Este partido desarrollo una escalada represiva contra los sectores revolucionarios y progresista de la sociedad, eliminando con ello cualquiera posibilidad de lucha pacífica y desarrollando un modelo de terrorismo de Estado, que fue eliminando toda posibilidad de

lucha legal y no dejó otra alternativa que el desarrollo de la lucha clandestina y la lucha armada para enfrentar a ese modelo opresor.

En este proceso ofrendaron sus vidas mujeres que se incorporaron a las manifestaciones en contra de la represión, como la Dra. Natalia Chiglia quien fue asesinada en la Universidad Central de Venezuela el 1 de diciembre de 1960, Isabel Ávila Celis, Esther María Flores, María de Estornio, Rosario Mujica, Carmen Patiño, Vivian Hernández, Albertina Pérez de Travieso, Mercedes Gardier Carlota de Ochoa, Olga de Hernández, todas asesinadas en manifestaciones. Otras como Livia Margarita Gouverner, estudiante de tercer año de psicología de 20 años de edad, fue asesinada el 3 de noviembre de 1961, en una operación en contra de los grupos de cubanos batisteros que se encontraban en el país; Luisa María Cazorla Ordaz fue asesinada cuando participaba en una manifestación en solidaridad con Cuba, el 29-8-1960.

Otras fueron obreras, amas de casa, asesinadas en las tomas militares que realizaban los cuerpos represivos en las barriadas venezolanas, como los casos de Livia Rosa Gutiérrez (19 años), que fue asesinada en el 23 de Enero de un disparo de fusil el 12 de noviembre de 1960, para ese momento estaba embarazada; Ana Lourdes Pacheco y Pilar Ponce Blanco, quienes fueron asesinadas en manifestaciones realizadas en distintos sitios de Caracas el 25 de enero de 1962; Maritza Rodríguez, de 12 años, se desempeñaba como alfabetizadora en Valencia, fue asesinada el 27 de abril de 1962; Eulalia Fuenmayor de Salas (36 años) y Eduvigis Colorado de Urbina (50 años) fueron asesinadas después que la Guardia Nacional tomara la calle Los Alpes, del barrio el Cementerio, el 11 de mayo de 1962; Teresa Montesino es asesinada en Lomas de Urdaneta en Caracas, por la Digepol, el 13 de mayo de 1962, mientras llevaba a sus hijos a casa de una amiga en busca de comida.

Mujeres que cayeron en acciones, como en el caso de Dora Mercedes González y Lídice Álvarez, militante revolucionaria de la Juventud Comunista, quienes murieron quemadas en los depósitos de películas de la Columbia Pictures, en el edificio Polar de la Plaza Venezuela de Caracas.

En la década de los sesenta, la participación de las mujeres en las guerrillas fue poca, sin embargo, destaca la participación de: Epifanía Sánchez “La negra Aurora”, Argelia Laya, Conchita, joven mujer del 23 de Enero que se incorpora a las guerrillas con apenas 19 años, Trina Urbina, María León, Emperatriz Guzmán y otras.

La negra Aurora, causó una gran impresión en sus compañeros, porque fue la primera guerrillera que se incorpora al Frente Guerrillero “José Leonardo Chirino”, era natural de La Guaira, toda su vida la pasó en los cerros del Cementerio, donde se destacó como presidenta del Comité Femenino de Santa Rosalía. Impulso en los barrios del Cementerio luchas por el derecho a la electricidad, al agua, reivindicaciones como las calles, escaleras y otros. Fue trabajadora textil y empleada doméstica. Tenía 24 años cuando se incorporó a las guerrillas. Perteneció al Destacamento “Elpidio Padovani”. Destaco por su valentía y seguridad en el combate, que servía de ejemplo para los nuevos combatientes que se incorporaban al Frente Guerrillero. La lucha le permitió conseguir su amor de vida en las montañas y allí se casó el 11 de julio de 1963, con un combatiente del Frente Guerrillero, siendo sus padrinos de bodas el Capitán Elías Manuitt Camero y Trina Urbina.

Las guerrilleras eran mujeres que andaban con sus morrales cargados, sus fornituras al cinto, las boinas sobre sus cabelleras y sus armas desafiantes contra el enemigo, abriendo el surco de la nueva vida venezolana, delineando su proyecto socialista. Soportan largas caminatas de varios días, curan a los niños y adultos enfermos en compañía con compañeros médicos que se incorporaron a la lucha. Su vinculación con la población campesina fue determinante para la construcción de la base social de la guerrilla y en la organización de estos por sus reivindicaciones concretas.

Sus compañeros de luchas en los frentes guerrilleros destacan su valentía, la extraordinaria energía que desbordaban y contagiaba al resto del colectivo, su aceptación y acercamiento con los campesinos. Su resistencia a largos días de caminatas con el fusil al hombro, sin quejarse, sin pedir ayuda. La actitud casi natural para auxiliar y atender al guerrillero herido. Estas mujeres destacaron por su disposición para adaptarse y superar las condiciones difíciles que significa la cotidianidad en las guerrillas, con todas las limitaciones de las vivencias en los campamentos y su desplazamiento permanente. Hacer las guardias, caletear la comida de la guerrilla, buscar la leña, buscar el agua, trasladarse por picas secretas sin dejar rastros de su presencia, desplazarse con su equipo de campaña, sobrevivir ante el asecho de la plaga. Mantener el ojo avizor, el oído atento en la noche negra, sin encender las linternas a veces solo guiados por la claridad de la luna y los cocuyes de la montaña. Los compañeros de luchas de estas compañeras hacen hincapié en destacar que Epifanía Sánchez, (la negra Aurora) fue la primera mujer latinoamericana que permaneció más de dos

años ininterrumpidos en las guerrillas, en medio de un momento histórico en que estaba en proceso de construcción y consolidación el Frente Guerrillero “José Leonardo Chirino”.

Muchas de estas mujeres tuvieron que soportar bárbaras torturas al caer detenidas, ejemplo de ello es el testimonio de Epifanía Sánchez, en Russel (1997, p. 93), cuando dice: “Me detienen y me pasan a la Guardia Nacional del Paraíso, ... me hicieron simulacro de fusilamiento, me inyectaron, me sacaron las primeras muelas de un golpe que me dieron con guante de boxeo”. Cuando se le pregunta las razones que la llevaron a incorporarse a las guerrillas manifiesta que: “Tenía veintidós años cuando me incorporé a las guerrillas, y dure cuatro años allí...si no hubiéramos creído en el amor, no nos hubiéramos ido a las guerrillas, no nos hubiéramos alzados en armas, porque no solamente es el amor hacia un hombre y una mujer, sino el amor al pueblo... (p. 93).

Estas guerrilleras se incorporan a la vida combatiente como una más, realizan todas las tareas de un combatiente y van al combate con gran ímpetu. Guerrilleras como Trina Urbina, que subió a las montañas de Falcón el 9 de junio de 1962, apenas pocos meses de fundarse el Frente Guerrillero “José Leonardo Chirino”, para ese momento contaba con 37 años, siete hijos y dos nietos. Cuando tenía 17 años ingresa al Partido Comunista y empieza a trabajar en una fábrica textil, llega destacarse como dirigente sindical y en 1959 viaja a Chile al Primer Congreso Latinoamericano de Mujeres. En 1960 visita a Dinamarca y los países socialistas. Es miembro del Comité Nacional de Mujeres de Venezuela. En su juventud fue campeona de carreras de velocidad.

Sirvió de inspiración y ejemplo para las luchas de las trabajadoras textiles de la década de los sesenta una de ella le dedica este poema.

Te bautizo  
Trina la Guerrillera  
para honor y gloria  
de todas las textileras  
Porque yo como tú  
también soy textilera  
y yo como tú, también  
quisiera ser guerrillera.

Tú te fuiste a la montaña,  
Yo me quede acá;

tú en la montaña guerrillera  
yo guerrillera en la ciudad

Tú, nombre de guerrillera  
es por tu lucha socialista;  
yo aquí en la ciudad,  
también lucho por esa conquista

Tu causa es mi causa  
y las de todas las textiles;  
por eso aquí en la ciudad  
somos muchas guerrilleras.  
Si tú fuiste a la montaña  
a luchar por una Venezuela mejor;  
nosotras aquí luchamos  
por esa misma razón.  
Como vamos a triunfar  
Porque nuestra causa  
es noble y justa,  
ese día vamos a estar  
tú y nosotras, todas juntas.

Por tú coraje y decisión  
te llaman Trina la Guerrillera  
pues, te nombramos con todo honor  
Comandante en jefe de todas las guerrilleras.  
(Expediente 7.838, pieza 2, caso Jesús Márquez Finol, archivo de los  
Tribunales Militares)

En esta década caracterizada por el terrorismo de Estado, la mujer es uno de los sectores más afectados por la represión, pues son ellas las que deben seguir adelante sosteniendo la familia, mientras sus esposos están presos, desaparecidos, asesinados o incorporados en las guerrillas. En otros casos son las mujeres campesinas desplazada por la represión que deben luchar por la sobrevivencia de la familia. Gran parte de la retaguardia y de los partidos de izquierda no se hubiera podido mantener sin la participación de la mujer. Eran ellas las que conseguían recursos, aseguraban las casas para las reuniones, para guardar la propaganda y logística, para resguardar al compañero(a) perseguido(a), eran las estafetas vivas en casos de emergencias.

Mujeres fueron asesinadas por vivir en zonas donde actuaban las guerrillas, como Georgina Rosales, asesinada en la Concepción de Trujillo; María Cobis, de 16 años, violada y asesinada en Pueblo Nuevo de la Sierra; Tulia de Cordero, en Cabure; Pilar Colmenares, del caserío El Coco Portuguesa; Israela Quiñones de Segovia, Natividad Pérez y Olivia González, asesinadas en el campamento antiguerrillero de TO5 de Yumare; María Tomasa Morillo y Jacinta Zúñiga, asesinadas en el campamento antiguerrillero TO4.

De allí que los Comité por la libertad de los presos políticos, por la Defensa de los Derechos Humanos, en la mayoría de los casos estaban conformados por mujeres. En otros casos son las mujeres, madres, esposas, hermanas las que se van a movilizar para garantizar la vida de los detenidos. Para ilustrar ello tomamos este testimonio de Russel (1997):

...mamá fue muy valiente, ella se mantenía y entendía mi lucha a su manera y... a veces jugaba un papel muy importante... tenía una pequeña tienda llamada Babilonia donde vendíamos muchas cosas, y eso se convirtió en una estafeta y la primera que recibía los mensajes era mamá, ella llegaba con una clave; llegaban ahí, entonces ella me lo pasaba a mí y yo de ahí hacia los contactos...yo siempre le decía a mi mamá, si yo caigo preso en un momento determinado mueva todo, vaya a la prensa, vaya a la Asamblea Legislativa, denuncie que estoy desaparecido, diga que teme por mi vida, que haga todo lo que sea necesario, que no se quede callada, que no le escuche a nadie decir yo arreglo esto, no. Salga usted misma a denunciar, mamá jugó un buen papel fue hasta a Caracas... cuando supe que hasta la puerta de Yumare llegó una comisión de la Asamblea Legislativa... dije , ya no me matan, saben que estoy aquí por lo menos es un alivio (p. 231).

En otros casos se convierten en gran apoyo económico, moral y político para los presos. Expresión de ello lo encontramos en Camacaro Gómez (2005): “Una vez que conocí la sentencia de los cinco años, llamé a Cecilia, mi mujer y le dije...consígueme una máquina de escribir, un escritorio, habla con el Director de la cárcel para que te permita pasarlo” (p. 119).

Mujeres que no descansaba hasta conseguir a sus familiares, aunque esto implicaba exponerse a humillaciones ejemplo de ello es el siguiente testimonio:

Cecilia me estaba buscando por todas partes; finalmente dio con mi paradero, y esas bestias la metieron a un salón e intentaron violarla;

pero cuando le quitaron el sostén se le cayeron la cédula y el carnet de médico...se asustaron y la dejaron tranquila ... Un día mi mujer llegó llorando, pues le habían hecho una exhaustiva requisa, hasta en su vagina... (ob. Cit., p. 112)

Mujeres ejemplo de perseverancia revolucionaria, como Zenaida Mata de Rodríguez, quien le desaparecieron su hijo, el dirigente estudiantil Noel Rodríguez, un 29 de junio de 1973, y no cesó su lucha hasta lograr que el Estado le entregara los restos de su hijo cuarenta años después, a través del trabajo de investigación que realizó la Comisión por la Justicia y la Verdad. Otro caso parecido, el de Rosa Roja de Soto que dedicó su vida a la búsqueda de su hijo Víctor Soto Rojas, desaparecido el 26 de julio de 1964, y que murió a los 104 años sin tener respuesta. Heredó esta tarea inconclusa su hija Pura Soto Roja quién, desde la Comisión por la Justicia y la Verdad, investigó expedientes para ir reconstruyendo el caso de su hermano y otros revolucionarios. En ese proceso y sin recibir tampoco justicia se nos murió Pura Soto Roja.

Mujeres que sostuvieron a la familia y manifestaron su apoyo incondicional a su pareja y compañero de lucha, ejemplo de ello este testimonio “Mientras estuve en la cárcel Modelo, en las horas de cada día de visita, Cecilia estaba ahí y así fue durante dos años consecutivos; todos los miércoles y sábados, sin faltar ni un día...” (Ob. Cit., p. 120)

Entre estas mujeres se van estableciendo vínculos de solidaridad que les permiten apoyarse unas a otras en las acciones de calle, así como en la exigencia de justicia a las diversas instituciones del Estado. Para articular sus luchas, se organizaron en Comités por la Libertad de los Presos Políticos.

Mujeres campesinas que fueron obligadas a desplazarse de sus tierras abandonando todas sus propiedades, antes la amenaza de muerte por parte del ejército, muchas de ellas violadas y sus familiares desaparecidos. Una de estas campesinas me declaraba que, a principio del año de 1965, le informaron que habían detenido a su hermano y lo habían asesinado y dejado abandonado en la montaña. Ella se desplazó para comprobar la información y al llegar al sitio encontró que a su hermano se lo estaban comiendo unos perros y por el terror policial que imperaba en la zona, ella no fue capaz de espantar a los perros, sino que huyó despavorida para que no la relacionaran con su hermano y corriera la misma suerte. Seis meses después vinieron por ella, se llevaron a su es-

poso y lo desaparecieron. Hasta el momento no ha sabido del paradero de su esposo y ella fue obligada a desplazarse, abandonando todas sus tierras.

Para recoger el testimonio de esta campesina tuvimos que pasar por un proceso. El primer encuentro se realizó 50 años después de haber ocurrido los hechos; ella había aceptado dar la declaración a un miembro de la Comisión por la Justicia y la Verdad y al vernos cayó en pánico y lo que repetía era que ella no sabía nada, que ella no sabía nada. Le comunique que no íbamos a tocar los casos y que me hablara de cómo le iba con la siembra de café. En año y medio fue relatando, por parte, la violencia política a la que fue sometida ella y su familia. Casos como este nos ilustra el terrorismo de Estado que se implantó en el país, que, a pesar del tiempo transcurrido, el miedo se mantiene. (Entrevista realizada por la autora Chabasquén 15-9-2014).

Hubo mayor participación de la mujer en las guerrillas urbanas, destacándose por su temple, valentía y decisión en los momentos más difíciles. Estas operaban a través de las Unidades Tácticas de Combate (UTC) o células de bases de combates urbanos, en las principales ciudades del país. Estas unidades organizativas se agrupaban en pelotones y estos en destacamentos. Unos de los destacamentos que tuvo mayor proyección fue el *Livia Gouverneur*; por las operaciones que desarrolló, entre ellas el secuestro del coronel James Chernault, jefe de la Misión Militar Norteamericana; el secuestro de la exposición de Cien Años de Pintura Francesa del Museo de Bellas Artes y el secuestro del teniente coronel Michel Smolen, 2do jefe de la Misión Militar Norteamericana; asalto e incendio de la Misión Militar Norteamericana entre otras. En este destacamento tuvieron importante participación Nancy Zambrano Rivas y Nelly Pérez. Otra operación importante a destacar fue la toma de la Prefectura de Tinaquillo, donde participó Elba Marín con apenas 14 años, en la operación cae herido unos de los compañeros y es ella la que se lo echa encima, sale a la carretera y obliga a un conductor de un camión a que lo lleve al hospital, salvándole la vida al compañero. Ella es detenida y pasa 2 años y medio presa, y hoy sigue comprometida con el proceso revolucionario. Otro caso es el de Olivia Olivo, quien participa en el secuestro de un avión de Aeropostal como parte de una operación financiera para las guerrillas.

También fue importante la participación de la mujer en las tareas logística y de la retaguardia, vinculada a la consecución de recursos para

el funcionamiento de los organismos, para la seguridad de los compañeros, recoger información, inteligencia social, depósitos de propagandas y armas etc.

Mujeres que estuvieron detenidas y sufrieron la represión, como Epifanía Sánchez que permaneció cuatro años y cuatro meses en el Cuartel San Carlos, Emperatriz Guzmán, Nancy Zambrano, Carmen Cárdenas, Nelly Pérez, Olga Olivo, Gladis Alonso, Raquel Castro, Irma Barreto, Astrid Fischer, Brenda y Marlene Esquivel, Margarita Oviedo, Doris Francia, María Concepción Toledo, Olga Luzardo, Carmen Rangel de Triana, Mariluz Rojas Rangel, Dilia Bolívar, Alba Reverón, entre otras.

Mujeres como María del Mar de Lovera, que denunció ante el mundo la política de la desaparición forzada, llevada a cabo por el gobierno de Raúl Leoni, cuando su esposo fue detenido y lanzado desde un helicóptero a las playas de Lechería, en el estado Anzoátegui. Posteriormente su cuerpo fue encontrado por un pescador, quedando en evidencia las políticas de terrorismo de Estado implementado en nuestro país.

La participación de la mujer en la lucha revolucionaria se desarrolla enfrentada a una cultura patriarcal que se expresa en lo interno y en lo externo. En lo externo se manifiesta en el cuestionamiento de toda una sociedad que asume que la política es para desarrollarla los hombres y cuando la mujer participa de alguna manera es juzgada y aún más si tiene hijos e hijas. En lo interno se evidencia en el hecho que la mujer se incorpora a la lucha revolucionaria asumiendo el rol de ama de casa, de esposa, madre, trabajadora y militante revolucionaria, esto trae como consecuencia una recarga de trabajo.

Muchas veces, los partidos de izquierda, cuidaban para que las mujeres militantes no salieran embarazadas, ante el temor de perder a una militante, porque esto pasaba con frecuencia. También se expresa que internamente dentro de los partidos de izquierdas fueron muy pocas las que lograron alcanzar puestos destacados en la estructura jerárquica, aún con toda la entrega y perseverancia revolucionaria demostrada. Los estereotipos de género se mantienen en los partidos de izquierda, quedando en evidencia en muchas de las tareas asignadas a las mujeres en la organización interna del partido.

En esta década, el conflicto social más importante, con una masiva participación de las mujeres, fue la huelga nacional del magisterio en 1969, por un justo contrato colectivo.

## **Participación de la mujer en las luchas décadas de los setenta, ochenta y noventa**

En las décadas de los setenta, ochenta y noventa se observa mayor participación de las mujeres en las luchas sociales y revolucionarias, producto de una mayor intervención de la mujer en la incorporación al sistema educativo en todos los niveles y una mayor contribución en el mercado laboral. Esto incide positivamente en su incorporación a las luchas gremiales, en las luchas reivindicativas para mejorar la calidad de vida en los barrios. Así como su incorporación al movimiento estudiantil, movimientos sociales, partidos políticos y guerrillas.

Datos de la Defensoría del Pueblo (2013) revelan que en la década de los setenta destaca por la crueldad, que hace que hasta los actuales momentos nos asombre el caso de las hermanas Esquivel, que por lo dantesco de los hechos vamos hacer un breve relato, para que este testimonio no se pierda.

El 3 de junio de 1972 se llevó a cabo en la ciudad de La Victoria un hecho atroz conocido como la Masacre de la Victoria. Esta acción está relacionada con otra del día anterior, ocurrido el 2 de junio, donde fueron asesinados Rafael Bottini Marín y Ramón Antonio Álvarez. Esto ocurre, después que los cuerpos policiales montaran una farsa en el sector del Paraíso, para asesinar a los dirigentes revolucionarios. Se les acusó de enfrentarse a una patrulla de la policía, en el momento que iban a cobrar un dinero del rescate del empresario Carlos Domínguez. Habían sido detenidos un día antes y habían sido sometidos a barbaras torturas, se los llevaron drogados en un carro para preparar el escenario y acusarlos del famoso enfrentamiento cuando estos no tenían armas. Eran militantes de la organización Punto Cero. Ramón Antonio Álvarez era la pareja de Brenda Esquivel.

El día 3 de junio le informan a Brenda y a Marlene el asesinato de los dos compañeros. Brenda se encuentra con los compañeros Luis Eduardo Cols, Francisco Acosta, José Elio Sánchez Romero, Edmundo Hernández Cruz, Marlene Esquivel, su hermana, y dos niños de cinco y siete años hijos de Edmundo Hernández, en una casa en La Victoria. Marlene tenía 24 días de haber dado a luz una niña, que estaba con ella. La cuadra donde estaba la casa fue tomada y a las personas las mandaron a desalojarla, salvo la casa donde ellos estaban. Esta es tomada por los cuerpos policiales de la Disip, la Policía Estatal de Aragua, Policía Municipal, Batallón Bolívar del Ejército. La casa fue ametrallada por los cuerpos policiales y, ante la

posibilidad de morir las mujeres y los niños, uno de los compañeros sale con un pañal blanco para que cesen los tiros y salgan los niños y las mujeres. Estas logran salir y continúa el tiroteo. Las mujeres se lanzan al suelo protegiendo a los niños. La operación la dirige el Comisario Basilio, que es Posada Carriles, conocido terrorista y miembro de la CIA.

Los hombres fueron asesinados y los niños fueron testigos de esta masacre. Brenda y Marlene son detenidas junto a los dos niños y la beba de Marlene de apenas 24 días. Intentaron asesinarla en ese momento, pero la participación del pueblo de La Victoria impidió esta acción. Son trasladadas a los calabozos de la Policía Municipal y a Brenda la llevan a un calabozo donde había 40 hombres, con la intención de que la violaran. Estos al saber que se trata de una compañera, en cuyo hogar acababan de cometer una masacre los cuerpos policiales, la actitud de los presos es protegerla. Luego la trasladan a la PTJ y de allí a la Disip, porque el agente de la CIA Posada Carriles reclamaba que ese caso era de él. En la Disip, ya había transcurrido un día y ella y los niños estaban sin comer, estos lloran porque tienen hambre; a Marlene por el impacto se le había secado la leche y no podía amamantar a su beba, ya que no producía leche.

Brenda es separada de su hermana y de los niños, ella tiene ocho meses de embarazo. La llevan aparte para someterla a torturas, comenzaron a meterle la cabeza en una bañera para ahogarla; el Comisario Basilio personalmente le dio dos patadas por la barriga que ocasionó la muerte de su bebé que llevaba en el vientre. Comienza a sangrar, la llevan a otro sitio y ve a su hermana y la niña que lloran incesantemente; ella se da cuenta que a la niña la han quemado con cigarrillos en los brazos y las piernas para que su hermana hablara. Marlene se entera que la hermana de su compañero (Luis Eduardo Cols) había ido a reclamar el cadáver de su hermano y aprovecha para entregarle la niña para que no se le muera. Brenda estuvo varios días sangrando y con fiebre hasta que su mamá logra hablar con José Vicente Rangel, quien como Diputado intercede para que Brenda reciba atención médica. Fue trasladada a la Maternidad Concepción Palacios. Luego la trasladaron de nuevo a los sótanos de la Disip, donde permaneció seis meses y le dan libertad condicional.

A los meses en libertad, ella decide investigar qué pasó con los dos niños de Edmundo y viaja a Valencia. Los niños habían sido regalados a un matrimonio chileno, y la familia peleó hasta que se los regresaron. Se traslada a Tinaquillo a visitar a una de las tías quien le narra detalladamente como rescataron a los niños.

Es de resaltar que la valentía y firmeza de las hermanas Esquivel que aun cuando tuvieron que vivir la experiencia de dolor que significó el asesinato de sus parejas y el de caso de Brenda también perder su bebé con ocho meses de gestación producto de las torturas. En el caso de Marlene presenciar la quema con cigarrillo de una niña de días de nacida, nos habla de la malignidad de la política de terrorismo de Estado implantada en el país, pero también de una reserva moral y revolucionaria de mujeres que no se doblegaron aun sometidas a las experiencias más dantescas que ser humano se puede imaginar. Nuestro respeto y admiración a estas hermanas Esquivel que aún viven y se mantienen consecuente con la lucha por el socialismo que lleva adelante el pueblo venezolano.

El 28 de julio de 1973 es asesinada en su hogar la militante revolucionaria de apenas 17 años, Esladia Margarita Vásquez Rojas, en San Carlos Cojedes. En la década de los setenta son asesinadas en manifestaciones Marilyn Teresa Name Hurtado, Dolores Teresa González, Tatiana Hainal Von Hatman, Ledys Salazar Noriega, Angélica Milagros Martínez, Lilian Gutiérrez, Marisol Valera.

En el año de 1973 se creó en Caracas la Liga de Mujeres, conformada por mujeres revolucionarias entre las que destacaban Esther Añez, Norekis Meza, Nora Castañeda, Marelis Pérez entre otras. Esta organización se planteaba la lucha por la igualdad de la mujer, vinculada a la lucha de clase contra el capitalismo.

### **Comité de Defensa de los Derechos Humanos**

Ante la ofensiva represiva, un amplio sector de la población decidió la conformación del Comité de Defensa de los Derechos Humanos (CDDH). Fue una organización que surge en el año de 1973 y se va a mantener por un largo período. Su principal objetivo fue la defensa de los derechos humanos de los sectores más desposeídos de la población y sus pronunciamientos contra los asesinatos políticos, las torturas, desapariciones forzadas y detenciones arbitrarias. Era una organización independiente del Estado y de los partidos políticos. Entre sus integrantes se encontraban: Carmen de Oviedo, Argelia Velásquez de Silva, María José Parada, Dilcia Petit, Norekis Meza, Obdulia, Lídice Navas, Esther Macías, Helena Chamorro, Carmen de Morales, Gloria Martí. El abogado de esta organización fue Agustín Calzadilla. Muchas de sus integrantes fueron detenidas por la labor que venían ejerciendo.

El Comité de Defensa de los Derechos Humanos (CDDH) realizó innumerables denuncias de violación a los derechos humanos entre ellas podríamos señalar: La condena a la masacre de Valencia realizada el 19 de abril de 1975, por parte de la Policía Técnica Judicial, donde fueron asesinados 9 ciudadanos, en una pensión donde vivían las víctimas. Condenan el ensañamiento con la que actuó a Comisión que perpetuó los asesinatos. Exigen a la Fiscalía General de la República y al Congreso Nacional que investiguen esta masacre y sean juzgados los culpables; las detenciones arbitrarias y torturas a detenidos a propósito de la fuga de 23 presos políticos del Cuartel San Carlos, en Caracas el 18 de enero de 1975, así como las que se realizaron a propósito del secuestro del industrial norteamericano Williams Frank Niehouse, en el año de 1976. Asimismo, su permanente denuncia hacia la represión y violación de los acuerdos que habían obtenidos los presos políticos como parte de sus luchas. Fue importante su pronunciamiento contra las torturas a que fue sometido el dirigente político David Nieves, así contra la detención y asesinato del dirigente de la Liga Socialista Jorge Rodríguez. Denunció casos como la detención y tortura de una menor de edad de apenas 15 años, María Elizabeth Reyes, detenida cuando repartía una propaganda exigiendo la libertad de los presos políticos. A esta joven se le inyectó una sustancia desconocida en la Disip, que le ocasionó un desorden nervioso, y fue sometida al abuso sexual por funcionarios de este cuerpo.

Gracias a su intervención, en oportunidades se logró localizar detenidos políticos que se encontraban desaparecidos. En el caso de David Nieves, se desarrolló una campaña de denuncia exigiendo justicia y prisión para sus torturadores. David Nieves fue torturado salvajemente desde el momento de su detención en julio de 1976, en presencia del Director de la Disip para ese momento, Aristides Lander. Se realizó toda una campaña de denuncia y se le exigió a la Fiscalía interviniera. La Fiscalía ordenó un reconocimiento médico legal donde se constataron las torturas.

El 5 de enero de 1974 fue violada y asesinada por parte del ejército Miriam Barreto Merchan, de 18 años, en Bejucal de Jusepin, Distrito Cedeño del estado Monagas, acusada de colaborar con las guerrillas. La comunidad fue tomada varios días por parte del ejército para impedir que los campesinos denunciaran tan dantesco crimen<sup>2</sup>.

Mujeres que se han destacado por la defensa de los derechos de las mujeres como Estela Klein, luchadora que se enfrentó a la represión

2 Últimas Noticias Caracas, 11 de enero de 1977

gomecista y fue miembro de la directiva del Sindicato de Pregoneros. Participó en el Primer Congreso de Mujeres celebrado en el país en el año de 1944; con ella estuvieron Mercedes Lobatón y Eumedía Hernández, como delegadas de la Junta Pro Mejora del Barrio Las Brisas del Paraíso. Militante crítica que denunció el Congreso de Mujeres celebrado el 28 de mayo de 1975, por considerarlo como un evento aclamacionista que respondía a los intereses burgueses. Sostiene que un Congreso de Mujeres no cumple ninguna misión si no se hace eco de las reivindicaciones de las mujeres obreras y campesinas, si no plantea, con un verdadero contenido clasistas y revolucionario, la necesidad de terminar con la explotación que esta sufre por parte del latifundio, de las grandes industrias y de las señoras apoltronadas que las utilizan como sirvientas; que no se pronuncia en contra de la explotación de las mujeres de Margarita y Coche que laboran en la empresa Ensal, que no cumple con la contratación colectiva, tanto en el orden legal como en el social, con sus trabajadores. Los obreros que realizan la explotación son en su casi totalidad mujeres en edades entre 7 a 80 años. El trabajo es infrahumano y los salarios de miseria. De allí el llamamiento que hace esta defensora de los derechos a la mujer a vincular sus luchas específica por la lucha por el socialismo que es la que puede viabilizar una sociedad justa<sup>3</sup>.

Las mujeres de los dirigentes revolucionarios, que se mantuvieron en la lucha armada, sufrirán la represión constante. Argelia Velásquez de Silva, esposa del Comandante guerrillero Américo Silva, denuncia una falsa acusación donde se le imputa que se enfrentó a la policía política Disip y posteriormente se dio a la fuga. Al respecto señala “esa información forma parte de una campaña de hostigamiento de que ha sido objeto a través de largos años inclusive antes del asesinato de su esposo Américo Silva en el año de 1972”<sup>4</sup>. Argelia Melet de Bravo esposa del dirigente revolucionario Douglas Bravo denuncia desde la cárcel de Tocuyito “Estuve sometida a torturas con electricidad con cables en la muñeca y en los senos por un período de seis horas hasta que perdí el conocimiento”<sup>5</sup>

Otras como Dilia Bolívar, que se tuvo que declarar en huelga de hambre para que le reconociera su condición de presa política, aún en las peores condiciones, reclaman sus derechos conquistados por los presos políticos en largas luchas.

---

3 Últimas Noticias Caracas 28 de mayo de 1975.

4 Últimas Noticias Caracas, 11 de julio de 1977

5 Últimas Noticias Caracas, 3 de marzo de 1975). Remitido titulado “La Dra. Argelia Melet de Bravo denuncia torturas”

Mujeres como María Victoria Calma, que, por su valentía y claridad política, fueron capaces de generar transformaciones en el enemigo transitorio del momento. De allí que uno de los militares que era el encargado de interrogarla manifestó años después que, a partir de ese interrogatorio y la fortaleza ideológica que observada en ella, se generaron en él una serie de dudas que lo llevaron a revisar lo que venía haciendo hasta ese momento, y a sentir simpatía por la lucha que llevaban los sectores de la izquierda.

Mujeres como Carmen Rengel de Triana que, siendo presa política, dio a luz a su niño en el hospital militar y denunció que, por el hostigamiento a que era sometida, le impedían prestarle los cuidados necesarios a su hijo recién nacido y exigía que la trasladaran de nuevo al Cuartel San Carlos con su bebé. En condiciones similares también estuvo Margarita Oviedo en la cárcel de Los Teques, con su hijo nacido en prisión.

El 18 de enero de 1975, se fugaron de la cárcel del Cuartel San Carlos, en Caracas, 23 revolucionarios, entre ellos dos mujeres: Emperatriz Guzmán Cordero y Mariluz Rojas Rangel. Emperatriz Guzmán Cordero se incorpora inmediatamente al Frente Guerrillero Antonio José de Sucre.

El 3 de agosto de 1977 fueron detenidas las dirigentas políticas Dilcia Petit y Alba Reverón por su apoyo a la huelga de los bananeros. Alba Reverón era la asesora jurídica del sindicato y fue juzgada por tribunales militares.

El 6 de agosto de 1977, se realiza una operación militar para rescatar a 13 presos políticos de la cárcel de La Pica; esta operación estará dirigida por Emperatriz Guzmán Cordero, conocida como la Comandante Chepa.

Posteriormente dos periodistas, Irma Barreto y Doris Francia, se pronuncian a favor de esta fuga a través del periódico que dirigía, en el caso de Doris, y de un reportaje para la Revista Elite, en el de Irma. Producto de ello fueron encarceladas por dos años.

Mujeres que se encontraban en las estructuras clandestinas de los partidos revolucionarios, sometidas a constantes hostigamiento, viviendo con seudónimos, cambiando de vivienda, sus hijos cambiando de colegios y liceos, soportando allanamientos y detenciones, muchas dirigiendo luchas obreras desde la clandestinidad, como el caso de Sor Fanny Alfonso, y una larga lista de camaradas que se jugaron la vida en la lucha clandestina.

Las que desarrollaron el internacionalismo proletario, asumiendo los ideales de Simón Bolívar, de la patria grande, como Lídice Navas, que se incorporó junto a su hijo y esposo a la lucha que desarrollaban

las guerrillas salvadoreñas por la liberación de su pueblo. En este proceso, su hijo y esposo son asesinados; ella logra sobrevivir y se mantiene firme en la lucha por la construcción del socialismo en nuestra patria. Otras se incorporaron a la lucha que libraban los hermanos nicaragüenses en la construcción de su proyecto de liberación nacional, aportando sus conocimientos de carácter profesional o en las jornadas de alfabetización.

El 4 de octubre de 1982 fueron asesinados 23 revolucionarios y revolucionarias del Frente Guerrillero Américo Silva, en la población de Cantaura, Estado Anzoátegui. El campamento guerrillero fue ubicado por parte de los cuerpos represivos del Estado, bombardearon la zona y los heridos fueron asesinados. De estos, seis eran mujeres, Emperatriz Guzmán Cordero, Sor Fanny Alfonso Salazar, Carmen Rosa Rojas García, María Luisa Estévez Arraíz, Beatriz del Carmen Jiménez, Eumenedis Isolda Gutiérrez Rojas, mujeres que entregaron su vida por la construcción de sus sueños de una patria socialista.

El 8 de mayo de 1986 fueron asesinados 9 revolucionarios y revolucionarias en la población de Yumare, Estado Yaracuy. Entre estos se encontraba Dilia Antonia Rojas. Es de destacar en este caso que los hijos e hijas de Dilia perdieron a su padre en la masacre de la Victoria y a la madre en la masacre de Yumare. Estos hechos ilustran la política de terrorismo de Estado que se implantó en nuestro país.

Mujeres que cayeron en el llamado Caracazo, entre las que destacan Yulimar Concepción Reyes, Zulay Josefina Bolívar, Nancy Margarita Cabriles García, Nimara Castillo, Sixta Celis de Ravelo, Sonia Patricia Chávez de Schmid, María Julia Coll, Luz Elena Colmenares, entre cientos que fueron asesinadas en esta explosión social.

Mujeres como Columba Guadalupe Rivas Bracho, estudiante de la Universidad de Carabobo quien cayó en la asonada del 4 de febrero de 1992, liderizada por Hugo Rafael Chávez Fría y otras que se incorporaron pertenecientes a las fuerzas armadas.

Mujeres que cayeron en manifestaciones en esas décadas como Shiely Jiménez López, Rosa Abad Aguilera, Belinda Álvarez, María Verónica Tetary, Jessica Díaz, Petra Duran, Reina Girón.

Algunos conflictos importantes que se desarrollaron en estas décadas, van a contar con la participación de mujeres entre estas destacan las luchas del magisterio, la huelga textil, las luchas de los damnificados por una vivienda digna, la lucha de los trabajadores de la salud, por la defensa del salario, entre otros.

## **Participación de la mujer en el proceso de cambios que lideriza el Presidente Hugo Chávez**

### ***La experiencia de los Consejos Comunales, una organización en manos de mujeres***

Hemos decidido abordar la participación de la mujer en los Consejos Comunales porque es una de las instancias organizativa de mayor impacto en el proceso revolucionario que liderizó el presidente Hugo Chávez.

En el preámbulo de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999 se caracteriza la democracia como participativa y protagónica, esto implica la incorporación del pueblo activamente en la gestión del Estado orientado a mejorar la calidad de vida de la población.

Analizaremos la participación de la mujer en los Consejos Comunales como una instancia que ha tenido un impacto importante de la participación de la mujer en su lucha por la transformación de la sociedad.

La creación de los Consejos Comunales permitió la concreción de generar instancias de participación y poder al pueblo. Como expresión organizativa, las comunidades tienen las posibilidades de elaborar, desarrollar y administrar programas orientados a mejorar su calidad de vida y en este proceso se transforma la comunidad, se educa políticamente, adquiere confianza en su propia fuerza y en su capacidad de gestión. La Ley Orgánica de los Consejos Comunales le dio el respaldo jurídico a esta instancia organizativa de participación.

Las asambleas de ciudadanos y ciudadanas se han convertido en espacios públicos de una instancia primaria del ejercicio del poder, la participación y el protagonismo popular en ella es determinante. En ese sentido, el presidente Hugo Chávez señalaba en su discurso del Aló Presidente del 21 de enero del 2007 que:

los Consejos Comunales son las instancias de participación, articulación e integración entre las diversas organizaciones comunitarias, grupos sociales y los ciudadanos y ciudadanas, que permiten al pueblo organizado ejercer directamente la gestión de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades en la construcción de una sociedad de equidad y justicia social. Ese Poder Popular es alma, nervio, hueso, carne y esencia de la democracia bolivariana, de la democracia revolucionaria, de la democracia verdadera<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Disponible en: <http://www.todochavezenlaweb.gob.ve/todochavez/4046-alo-presidente-n-263>.

De allí la importancia que le asigna a la participación en la construcción del Estado Socialista del Siglo XXI. Los Consejos Comunales tienen la posibilidad de elaborar proyectos que avancen en la construcción de una nueva sociedad socialista, donde los pueblos se realicen como sujetos de su historia. Se trata de construir un poder popular alrededor de la vida cotidiana, en la defensa de los derechos fundamentales, experimentando el nuevo tipo de sociedad que entre todos vamos edificando, desplazando la llamada democracia representativa y construyendo la democracia participativa y protagónica, donde el sujeto transformador es el pueblo organizado.

Esto implica cambios en la cultura impuesta por el mercado, sostenida por un modo de producción capitalista que privilegia el tener sobre el ser, lo individual sobre lo colectivo, la competencia sobre la cooperación, que nos ha llevado a la deshumanización de la sociedad. Para ello es necesario trabajar en la construcción de una nueva cultura, que permita priorizar en elementos como la identidad cultural, la calidad de vida, la defensa de los derechos ciudadano, en una dimensión ética, política que contribuya a combatir la lógica capitalista y el surgimiento de un modelo propio donde tenga cabida los valores de justicia, solidaridad, cooperación, amor entre otros. La concientización y la crítica a los valores de la sociedad capitalista tienen que ser una lucha permanente, así como la promoción de los nuevos valores vinculados a la formación de un nuevo ser humano.

En el proceso de participación de los Consejos Comunales en la administración de las políticas públicas, se ha favorecido la construcción de un conocimiento que le permite darle respuesta a su realidad inmediata y ha fortalecido la organización como una instancia de poder local que reivindica al pueblo como sujeto histórico, político y cultural. Asimismo, ha generado conciencia en las comunidades de sus necesidades y problemas, así como el compromiso para trabajar en su solución; adquiriendo así una conciencia crítica de la realidad, condición indispensable para los posteriores momentos de organización y lucha por la superación de sus problemas inmediatos y su participación en la construcción de la nueva sociedad.

En este proceso es necesario que lo micro trascienda a lo macro político, para ello se requieren nuevas estrategias metodológicas que permitan a los grupos concientizar todos los aspectos y valores alternativos que se están construyendo en las organizaciones comunales y movimientos sociales, para dar pasos de avance en la construcción de las redes sociales que permita potenciar las luchas. Ampliando con ello la visión de la realidad e integrándola al proyecto de construcción del país.

Los Consejos Comunales están conformados con una mayoría de mujeres. Esto ha permitido el desarrollo de diferentes tipos de liderazgo impulsado por las mujeres. Este ha tenido un desarrollo desigual donde encontramos Consejos Comunales consolidados, con liderazgos colectivos que han desarrollado varios proyectos orientados a mejorar la calidad de vida de la población, que han alcanzado desarrollar proyectos de envergaduras donde pueden estar integrados varios Consejos Comunales y avanzar en la construcción de las Comunas. En algunas comunidades con tradición de participación, existe una tendencia a desarrollar proyectos más ambiciosos y manifiestan mayor autonomía en su desarrollo. En otras comunidades con poca tradición organizativa, la participación es más limitada y necesitan más acompañamiento y asesoría hasta que vayan adquiriendo confianza en su propia fuerza.

En las comunidades donde se observa el desarraigo, se aborda la reflexión sobre su reconstrucción histórica como comunidad para generar sentimiento de pertenencia comunal e indagar los aspectos de la historia que le interesarían recuperar (procesos de mayores logros y de crisis) para poder reorientar el trabajo. La recuperación colectiva de la historia se ubica dentro de una estrategia de construcción de poder, poder desde la base expresada en la organización, en la capacidad de negociar, de hacer propuestas, de hacer alianzas, de exigir derechos, aprovechando los eventos significativos que permitan articular lo político, social, económico y cultural, para unir a la comunidad alrededor de valores de unidad y fuerza comunitaria. Asimismo, generar sentimiento de pertenecer a la nación venezolana y formar parte de su herencia cultural.

Los Consejos Comunales han tenido unos desarrollos cualitativos y cuantitativos. El aspecto cualitativo ha permitido darle continuidad al trabajo comunal a pesar de las dificultades que se encuentran en el camino, generando una nueva cultura de organización. Ha permitido la consolidación de algunos proyectos; resolver las contradicciones internas propia de toda organización social sin que esto implique ruptura. El aspecto cuantitativo se evidencia en una mayor participación de los voceros e integrantes de la comunidad en las comisiones de trabajo, garantizando con ello una mejor distribución del trabajo y formación de los participantes en la acción. Entendiendo que la dinámica social de los grupos es diversa, no lineal sino de idas y retornos, de impulso y estancamientos y en ese proceso el papel de los líderes es fundamental.

En la medida en que los niveles de participación, integración humana, de convivencia social y eficacia en la formación personal han sido más altos, se consolidan los grupos, mejoran sus niveles de comprensión de la realidad y estos adquieren una gran capacidad de trabajo y de cohesión organizativa, pero, el estancamiento numérico de los grupos también es un problema, más cuando son las mismas personas las que participan en varias comisiones y organizaciones políticas. La saturación del trabajo en unos pocos provoca cansancio y limita una mayor proyección de la comunidad. Se trabaja en crear ambientes de armonía y de relaciones fraternales entre los miembros de los Consejos Comunales, avanzando en la crítica y la autocrítica y en la valoración de la palabra y el trabajo de los demás, en la construcción de una dirección colectiva, promoviendo diversas instancias de participación orgánica.

Un obstáculo en el desarrollo de los Consejos Comunales es la fuerza que tiene los hábitos culturales en la vida de los habitantes. Asumir que la participación es sólo para las personas sin oficios, la desesperanza aprendida, la cultura de la representatividad, el tratar de buscar provecho personal. Esto ha tenido que enfrentarse realizando los valores socialistas.

Propiciar un protagonismo social que permita reivindicar la autonomía del soberano, las iniciativas colectivas como fundamento de su poder. Sólo la participación puede generar confianza en que los sectores populares de ser capaces de emprender proyectos, y adquirir confianza en su fuerza para la transformación de la sociedad.

La participación de la mujer en los proyectos productivos mucho de ellos vinculado a la agricultura ha tenido impacto en la familia. Se incorpora a la familia completa en la planificación diaria entre ellas la siembra. Es decir que en la mayoría de los casos se incorpora la mujer y esta termina incorporando a los hijos y al esposo al proyecto productivo. Se establece una distribución de la responsabilidad en la producción y en el mantenimiento de la casa. Generando un cambio en las relaciones familiares donde prevalece los valores colectivos de la familia y donde todos son importantes. Reconocimiento de un conocimiento técnico popular construido desde las prácticas ecológicas, favorecidas por el diálogo de saberes y que ha elevado la autoestima de las comunidades. Permitiendo técnicas adecuadas para cosechar diversas especies frutales, forestales, ornamentales, caso del pino laso, en el estado Táchira y Mérida, validando en la práctica este conocimiento.

Estos proyectos productivos en manos de mujeres permiten que la jornada de trabajo se conviertan en espacio para la socialización, compartir conocimiento, integración de la familia, desarrollar valores de solidaridad, de comprensión de la problemática del otro.

“María ella viene siempre, a veces se le dificulta ya que su casa está a dos horas de camino del sitio donde trabajamos, sentimientos de hermandad. En el trabajo hablamos de los problemas familiares que cada uno tiene y tratamos de ayudarnos unos con otros, de transmitirnos experiencias de cómo en situaciones parecidas resolvimos problemas”<sup>7</sup>.

Es compartir experiencias con otras unidades productivas para que garanticen mayor productividad en la siembra y mejor organización del mismo. En algunos casos se ha diversificado la producción familiar de animales y plantas desarrollando economías familiares ecológicas.

Para los niños es un tipo de diversión y de aprendizaje. En las comunidades muy pobres hay una tendencia a incorporarse a aquellos proyectos que les den respuestas a sus condiciones económicas inmediatas, posteriormente, por el tipo de relación que se establece en la producción, van surgiendo inquietudes sociales que los lleva a incorporarse o a organizar los Consejos Comunales, Comunas u otras formas de organización popular.

Algunas mujeres se incorporan a los Consejos Comunales, vinculándose a los proyectos productivos como un primer paso para salir de la casa y después para participar en acciones comunales.

Cuando la familia se incorpora a los proyectos productivos, se generan sentimientos de apego a la familia, la comunidad y la tierra. Las mujeres se apropian de los instrumentos legales para defender sus derechos, llámese Constitución Nacional, Ley de los Consejos Comunales, Ley de Tierra etc. Manifestación de ello fue la cantidad de mujeres que se lanzaron a la calle exigiendo el regreso de su Presidente cuando el golpe de Estado del 2002, con la Constitución en la mano.

Arenas, Vargas (2010) sostiene que

Las prácticas excluyentes que hemos soportado las mujeres venezolanas en general y las pobres en particular, deben ser erradicadas en una sociedad como la venezolana que ha emprendido el camino hacia la construcción de una sociedad justa, participativa y protagónica, sin

---

7 Entrevista de proyectos productivos en Mérida realizado por la autora, 25-8-2007.

distingos de clase, raza o género, como reza nuestra Carta Magna.  
(p.174)

En las zonas rurales, los primeros tipos de organización están vinculada a la producción económica, posteriormente surge lo social. Al principio cuesta manejar la visión de equipo y se relacionan como individualidades con un fin común posteriormente se establece el sentimiento de equipo. A través de la planificación de la producción, elaboración de presupuestos, estudio de mercado para conseguir mejores precios. El desarrollo de una conciencia colectiva, les permite definir los problemas, jerarquizarlos con criterios, determinar el futuro deseado. Aprender a partir de experiencias con otras comunidades.

Las tradiciones culturales se mantienen. El aspecto religioso vinculado a la buena cosecha, pagar promesas a San Benito, San Antonio. Concepto del reparto equitativo, lógica popular que da cuenta a las acciones prácticas. Actitud valorativa del ambiente. Saber local de la comunidad. Sujetos activos transformadores con conciencia social.

Kincheloe (1999) manifiesta que “todo conocimiento está relacionado con contextos específicos y con la gente que lo práctica, lo cual implica una forma de producir conocimientos, desde la cultura local que está provista de sus propios dispositivos autorreguladores” (p. 21). Salidas individuales, familiares, comunales. Ganar aliados y vencer oponentes. Redes de comunicación y de solidaridad. La comunidad como espacios para vivir y compartir.

### ***Aspectos Educativos***

Toda experiencia organizativa de las mujeres genera una dimensión educativa, sus miembros amplían sus saberes y adquieren otros nuevos en la acción y participación grupal. Para ello es necesario promover las reuniones periódicas, la elaboración de los proyectos, plan de acción, seguimiento a las actividades planificadas, evaluación de las actividades, la reflexión sobre las situaciones problemáticas que se van presentando, que permita contribuir en la formación permanente de los grupos.

Cuando la mujer participa, adquiere confianza en sí misma, mejora su autoestima, se forma opiniones propias y respeta las ajenas, aprender a expresarse y tener confianza en sí mismo, para comprender mejor la realidad y para organizar actividades. Carmen señala “antes me daba pena hablar, no me atrevía, mucho menos defender mi opinión, ahora la

defiendo<sup>8</sup>”. Aprenden a valorar el conocimiento que se construye colectivamente y procuran darles soluciones a los problemas de su práctica social, reflexionan sobre su realidad y buscando alternativas para transformarla. Con la participación las mujeres adquieren formación humana, manifiestan mayor disposición por aprender nuevos conocimientos y por compartir los que vienen construyendo desde sus prácticas, muestran interés por su formación sociopolítica y desarrollan capacidades técnicas.

En el trabajo con los Consejos Comunales, la asesoría técnica y científica es necesaria, pero sin descuidar la dimensión social. En el aspecto metodológico es importante los talleres de formación, pero también es necesario valorar el conocimiento que está presente en la comunidad, como colectivo o como individualidades.

Los Consejos Comunales están orientados a la construcción de un tipo de sociedad diferente, ello pasa por el cuestionamiento de la actual estructura del Estado para abrir pasos a la construcción de un nuevo Estado de allí que lo político aparece como una dimensión del trabajo que no puede eludirse. Dada su intencionalidad liberadora y su orientación sociopolítica.

En la medida que las comunidades van desarrollando proyectos en sus espacios y estos culminan satisfactoriamente, estas comienzan a adquirir confianza en su capacidad de organización y se enfrentan a las estructuras del Estado. Estas instituciones asumen el poder desde la visión burguesa y no están dispuestas a compartir la dirección de las políticas públicas con el poder popular. Esta lucha está presente como parte de las contradicciones a resolver.

### ***Cambios que genera la participación en la vida individual y familiar de la mujer.***

Confianza en su capacidad de expresarse, reconocer y mejorar sus cualidades que en el ámbito del hogar y del trabajo. “...Yo ahora voy a cualquier parte y hablo, ya no me da miedo, con el trabajo he descubierto que puedo crecer como persona”. Mejora su capacidad crítica “ya no me dejo engañar fácilmente de las personas que nos prometen cosas y no cumplen”. Aumenta la autoestima, “...antes era una persona aislada, que vivía para los oficios del hogar, ahora sé cómo es la vida; sé que uno tiene derecho a exigir, que tiene mucho que dar al país, que debemos de trabajar para sacar el país adelante.”. “Aprendí a valorarme como persona productiva y

---

8 Entrevista realizada por la autora en Mérida, 25-8-2007.

a valorar el trabajo que realiza el campesino en el campo. La importancia de compartir en comunidad y de conocernos más como seres humanos”.<sup>9</sup>

Cuando las mujeres empiezan a dedicar parte del tiempo a las reuniones y al trabajo comunal, sus esposos reaccionan de las más diversas maneras, aparecen los celos, la preocupación por la reputación ante los demás etc. Cuando los esposos se han vinculado, aunque sea mínimamente a la vida de los grupos estos van comprendiendo el verdadero carácter del trabajo comunitario.

Se redescubre el sentido de la amistad y el amor por el otro no solo hacia la pareja y la familia sino hacia las comunidades donde se trabaja. Los sentimientos de solidaridad y el compromiso con los sectores más excluidos de la población, la alegría proporcionada por los logros en el trabajo.

Ana María dirigente de la Comuna Panal 21, en el 23 de Enero Caracas, manifiesta “Cuando Chávez comienza en el 2003 a hablar de Consejos Comunales, nosotros comenzamos a organizarlos desde la convicción productiva y desde la construcción del socialismo. Poniendo en práctica lo que son los medios de producción social y a adquirir nuestros primeros medios de producción que fue la panadería” (Entrevista de la autora 4-4-2013) Este es el verdadero empoderamiento de la mujer cuando tiene claridad de su horizonte de vida para empoderarse

### Referencias bibliográficas

Camacaro Gómez, Daisy. (2005). *José Vicente Scorza. La paradoja como vida*. Valencia, estado Carabobo: Ediciones IAESP “Dr. Arnoldo Galbaldón”.

Chávez, Hugo (2007). *Aló Presidente*, N° 263, 21 de enero de 2007. Disponible en: <http://www.todochavezenlaweb.gob.ve/todochavez/4046-alopresidente-n-263>.

Defensoría del Pueblo (2013). *Tortura, asesinato y desaparición forzada en el período (1958-1998)*. Caracas: PDVSA

Kincheloe, J. (2001). *Hacia una revisión crítica del pensamiento docente*. España: Editorial Octaedro

---

9 Entrevistas realizadas por la autora, 25-8-2007

Moreno Bravo, Eva (2008). *Documentos del Movimiento Revolucionario Venezolano 1960-1979*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Cultura-Asamblea Nacional, Serie Archivo de la Revolución, Fondo Documental del Pueblo N° 1.

Oliveros Espinoza, Elia (2007). *Sistematización de experiencias de participación comunitaria, con mujeres campesinas*. (mimeografiado para el Ministerio del Ambiente)

Oliveros Espinoza, Elia (2012). *La lucha social y la lucha armada en Venezuela. 1958-1973*. Ediciones El perro y la rana Caracas.

Oliveros Espinoza, Elia (2014). La gestión de talento: Construyendo el poder popular. *Revista Ensayos*. Caracas: Colegio Universitario Francisco de Miranda N° 8.

Oliveros Espinoza, Elia (2016). *Viraje táctico y lucha armada en Venezuela (1974-1980)*. Mimeo.

Rossell Rodríguez, Rafael (1997). *Para que no se pierda la memoria*. Trabajo para optar a la categoría de Profesor Titular. Mérida Venezuela: Universidad de Los Andes. Facultad de Humanidades y Educación.

Vargas Arenas, Iraida (2010). *Mujeres en tiempos de cambio*. Caracas: Centro Nacional de Historia. Editorial Arte.

Vargas Arenas, Iraida (2006). *Historia, mujer, mujeres. Origen y desarrollo histórico de la exclusión social en Venezuela*. El caso de los colectivos femeninos. Caracas: Ministerio de la Economía Popular (MINEP), Venezuela.

### **Fuentes hemerográficas y documentales**

Expediente 7.838, Pieza 2, Caso Jesús Márquez Finol, Archivo de los Tribunales Militares.

Últimas Noticias. *La Dra. Argelia Melet de Bravo denuncia torturas*. Remitido. Caracas 28 de mayo de 1975.

Últimas *Noticias* Caracas, 11 de enero de 1974.

Últimas *Noticias* Caracas, 3 de marzo de 1975.

Últimas *Noticias* Caracas, 11 de julio de 1977.

---

# El pensamiento ambiental desde las prácticas agroecológicas y saberes ancestrales de los movimientos de mujeres de Miranda y Lara

*María Eugenia Piñero Granadillo<sup>1</sup>*

Recibido: 20 de mayo de 2022

Aprobado: 15 de junio de 2022

## Resumen

El pensamiento ambiental de los movimientos agroecológicos de resistencia de mujeres campesinas de las localidades de Monte Carmelo, Bojó y Palo Verde de Sanare (Lara) y de Pasatiempo en Carrizal (Miranda) se configura a partir de diferentes referentes, entre ellos, la recuperación de saberes ancestrales de tradición oral, hasta cuatro generaciones, aplicados a sus prácticas agroecológicas, aunado al carácter organizativo de sus prácticas culturales ecológicas heredadas de los movimientos ambientalistas de los sesenta, la Teología de la Liberación, y recientemente del árbol de las cuatro raíces, resignificando una perspectiva de vida desde la comunitariedad transmoderna, que rescata a la naturaleza como sujeto de derecho. Esto implica la práctica de valores de solidaridad, cooperación, respeto, participación y ayuda mutua como elementos claves en la reintegración sociedad-naturaleza, para confrontar la cultura de la muerte impuesta por el modelo capitalista depredador de la vida y de la Madre Tierra. El propósito de la investigación es develar y recuperar los saberes ancestrales que prefiguran el pensamiento ambiental desde estas prácticas de resistencia, y a la vez replantearlos mediante un diálogo con autoras y autores latinoamericanos ecosocialistas. La metodología es fenomenológica etnográfica,

---

1 Profesora en Ciencias Naturales, mención Biología (1991), doctora en Educación Ambiental (2011) y magíster en Educación Ambiental (1999), egresada de UPEL-IPC (primer lugar de la promoción en los tres grados). Docente en Educación Media General (28 años, MPPE) y Educación Universitaria (17 años, Universidad Bolivariana de Venezuela-PFG Gestión Ambiental, Caracas). Estudiante del Postdoctorado en Filosofía y Ciencias Humanas en Nuestra América (UNESR, Caracas). Ha sido directora general de la Oficina Estratégica de Seguimiento y Evaluación de Políticas Públicas del MPPE, viceministra de Educación del Ministerio del Poder Popular para la Educación, directora general (E) de Recursos para el Aprendizaje, directora general de Formación Docente del Ministerio del Poder Popular para la Educación.

sustentada en trabajo de campo con entrevistas a las lideresas Justa Espinoza y Gaudy García. Entre los resultados más relevantes encontramos saberes y métodos ancestrales para la recuperación y conservación de semillas autóctonas, censo de semillas, restauración del suelo, protección de cuencas hidrográficas mediante siembra de agua, producción de bioinsumos orgánicos, experiencias de educación popular comunitaria, de cuya praxis deviene la reflexión de su accionar, que no se agota en sí mismo, sino que proyecta nuevas acciones **más allá del** imaginario popular, y sus luchas se convierten en un método de producción colectiva de conocimientos y toma de conciencia para la acción y transformación ecosocialista, desde lo local a lo global, tal como lo han planteado nuestros referentes norteamericanos.

**Palabras claves:** Prácticas agroecológicas de resistencia, saberes ancestrales y movimientos sociales de mujeres.

### **Abstract**

The environmental thinking of the agroecological resistance movements of peasant women of the localities of Monte Carmelo, Bojó and Palo Verde de Sanare (Lara) and Pasatiempo in Carrizal (Miranda) is configured from different referents, among them, the recovery of ancestral knowledge of oral tradition, up to four generations, applied to their agroecological practices, together with the organizational character of their ecopolitical cultural practices inherited from the environmentalist movements of the sixties, the Liberation Theology, and recently from the tree of the four roots, resignifying a perspective of life from the transmodern communitarianism, which rescues nature as a subject of rights. This implies the practice of values of solidarity, cooperation, respect, participation and mutual aid as key elements in the reintegration of society-nature, to confront the culture of death imposed by the capitalist model, predator of life and Mother Earth. The purpose of the research is to unveil and recover the ancestral knowledge that prefigures environmental thinking from these practices of resistance, and at the same time to rethink them through a dialogue with Latin American ecosocialist authors. The methodology is ethnographic phenomenological, based on field work with interviews to the leaders Justa Espinoza and Gaudy Garcia. Among the most relevant results we find ancestral knowledge and methods for the recovery and conservation of native seeds, seed census, soil restoration, protection

of watersheds by planting water, production of organic bio-inputs, experiences of popular community education, from whose praxis comes the reflection of their actions, which is not exhausted in itself, but projects new actions beyond the popular imaginary, and their struggles become a method of collective production of knowledge and awareness for action and ecosocialist transformation, from the local to the global, as it has been proposed by our Latin American referents.

**Key words:** Agroecological practices of resistance, ancestral knowledge and women's social movements.

## **Introducción**

El estudio del pensamiento educativo ambiental desde las prácticas agroecológicas y los saberes ancestrales procura resignificar y dignificar el conocimiento de nuestras comunidades, fundamentalmente en su contexto organizativo territorial (aldeas ecológicas, cooperativas y comunas, entre otras).

Esta investigación abarca experiencias agroecológicas lideradas principalmente por mujeres de origen campesino de las zonas de Pasatiempo en Carrizal (estado Miranda) y de Monte Carmelo, Bojó y Palo Verde de Sanare (estado Lara). El estudio intenta profundizar cómo desde el proceso organizativo comunitario se realiza la recuperación de saberes ancestrales para la producción colectiva de conocimiento mediante prácticas culturales, como elementos claves de resistencia, enfocadas en contraponer los embates del modelo capitalista neoliberal que nos imponen las grandes corporaciones del nuevo orden mundial que atenta contra la vida planetaria.

En este sentido, pretendemos interpretar estas experiencias de organización y producción agroecológicas en articulación con ideas como las de Juan José Bautista (2012), quien nos plantea la necesidad de trascender la racionalidad moderna por una racionalidad de la vida... transmoderna... y esto supone una forma de vida comunitaria (p. 17), que nos permita enfrentar la cultura de la muerte, superar el individualismo, la competitividad y la enajenación que impone el capitalismo, desplazando sus fundamentos, por valores de solidaridad, respeto y cooperación para el vivir bien, tal como estas comunidades lo han asumido en su proceso de construcción de saberes, haceres, sentires y decires, plasmados en su memoria histórico-social ancestral.

Este planteamiento implica la formación de una nueva subjetividad, de “un sujeto corporal y vivo” que reclama el reconocimiento de su ser como sujeto que ha sido invisibilizado. De manera que la combinación de estas prácticas culturales con las dinámicas transformadoras actuales, favorezcan las condiciones para posesionarse como sujetos políticos conscientes de la realidad, y a partir de sus experiencias responder a la interrogante que nos hace Bautista (ob. cit.): “¿Cómo es que nos liberamos en el sentido de liberación comunitario popular?” (p. 31).

El precitado autor considera que los “movimientos comunitarios... tienen conciencia comunitaria... se orientan a trascender la modernidad y con ella al capitalismo, al dejarlo sin el sistema de valores que lo sustenta, por lo que el sentido crítico transformador de su orientación es mucho más radical que el de los movimientos sociales propiamente dichos” (p. 33). Esta **perspectiva axiológica** de transformación rescata la subjetividad e intersubjetividad del sujeto colectivo en lo ético y lo estético de sus prácticas tecnoculturales, desde una ecología de los saberes que busca subvertir la perspectiva colonial para romper la fragmentación y la jerarquización que nos parcela y nos escinde del sentido comunitario territorial e identitario. Por lo tanto, recuperar lo vivido a través del tejido social intergeneracional contribuiría a contraponer los valores impuestos por el capitalismo, como el individualismo, la competencia, el lucro, la acumulación, entre otros que nos alejan de nuestra espiritualidad y de nuestro sentido y significado esencial de la vida.

En lo epistémico, buscamos rescatar la naturaleza como sujeto para superar la visión objetivada y utilitaria dada por la modernidad (Bautista, ob. cit., p. 19). Esta postura ayuda a deslastrarnos de las relaciones antropocéntricas y su racionalidad instrumental, que fragmenta a la sociedad de la naturaleza, cosificándola, cumpliéndose con la dinámica capitalista de convertir todo en mercancía y la dinámica tecnocientífica de realizar todas sus posibilidades, de modo que en este sistema de relaciones, las grandes corporaciones transnacionales y el ser humano adoptan una posición de dominio frente a la naturaleza con repercusiones impensadas para la perpetuación de la vida (Tanuro, 2011, Piñero, 2017).

La visión mecanicista y fragmentada del ambiente nos aleja de la comprensión de la realidad como totalidad. Al respecto, Max-Neef, citado por Hinkelammert (2005), dice que solo podemos comprender aquello de lo cual somos capaces de penetrar en profundidad, de integrarnos y de formar parte. Si abordamos el tema ambiental como simples observadores lejanos,

siguiendo la tradición judeo-cristiana, de la cual aprendimos que la naturaleza está allí para ser aprovechada por el humano, difícilmente reflexionaremos sobre la necesidad de cambiar hábitos de consumo y de gestión; por lo tanto, es imperativo cuestionar y abandonar estas tradiciones, para que emerjan otras formas o modelos de convivencia e integración más solidarios, espirituales y respetuosos con la Madre Tierra.

En América Latina, según Víctor Manuel Toledo, citado por Pengue (2017), se hallan los principales movimientos ambientalistas del mundo: “... nos esperanza, en la enorme fuerza que tiene la región y que reside en su gente, en sus movimientos sociales (permeados por el espíritu de Bolívar, Martí y Morello), en sus pueblos indígenas y en su propia percepción del mundo, y en cómo esta parte del mundo buscó y luchó siempre por su independencia, por su liberación...” Se ubican en zonas rurales e indígenas (México, Guatemala, Centroamérica, Ecuador y Bolivia), el movimiento campesino en Brasil de “Los sin tierra”; en Cuba, la población afro, los pescadores y los jornaleros interesados en reinventarse nuevas formas de resistencia y organización contra el modelo colonial y el imperialismo.

A esta **visión epistémica**, que brota de la resistencia de los movimientos sociales oprimidos sistemáticamente por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, Boaventura de Sousa Santos (2017) la llama *epistemología del Sur* o un *Sur epistemológico múltiple*, porque de estas experiencias de resistencia y organización popular resurgirán nuevos conocimientos, saberes, haceres, sentires y decires que impulsen las transformaciones sociales y políticas a partir de las necesidades sentidas del pueblo.

En este contexto, encontramos la recuperación de las prácticas culturales ancestrales y la intensificación de un ecologismo político comunitario que se revela y se resiste frente a los efectos del productivismo y a la bulimia capitalista, al forjarse una conciencia ético-política que se mantiene en el tiempo y se convierten en referencia, como es el caso de las compañeras de Monte Carmelo, Bojó y Palo Verde, quienes tienen una trayectoria de organización territorial de más de cuatro décadas de trabajo comunitario con arraigo y sentido de pertenencia. Mientras que la comunidad campesina de Pasatiempo, en Carrizal, cuenta con una década en su proceso de rescate de su memoria agroecológica; con la Comuna El Árbol de las Cuatro Raíces, desarrolla una experiencia de economía ecológica mediante la siembra de café orgánico y otros rubros asociados, vinculada a la recuperación de las microcuencas de la zona, la protección del suelo, la reforestación y el sustento comunitario.

¿Cómo recuperar nuestra memoria histórica? Luis Britto García plantea en el prólogo de la obra *La larga marcha hacia la sociedad comunal*, de Iraidá Vargas y Mario Sanoja (2015), que es imprescindible interrogarnos ¿Quiénes somos?, ¿Quiénes fuimos? y ¿Quiénes queremos ser? A partir de allí encontrar respuestas acerca de cómo se ha configurado históricamente nuestra subjetividad, teniendo presente que antes de la Colonia, nuestros pueblos originarios vivieron en sociedades comunitarias, y de su forma de organización social heredamos prácticas de solidaridad y convivencia que mantenemos vivas en nuestro acervo.

De la ancestralidad obtuvimos la cultura patrimonial gastronómica, que aún forma parte de la dieta básica, como la yuca, el maíz, el ñame y otras especies autóctonas americanas (Vargas y Sanoja, 2015). Su producción es ecológica, mediante la práctica del **conuco**, el cual alberga una matriz de saberes, sentires y haceres para el sustento comunitario, que asegura la vida, desde el respeto a la biodiversidad.

Actualmente, la protección de la vida se expresa en una lucha permanente de movimientos sociales y comunitarios en defensa de su espacio vital, los ecosistemas y con ellos la sociodiversidad y la biodiversidad amenazadas por el monoproduccionismo, la mercantilización, la criminalización de la naturaleza y el negocio de la guerra, que pone en riesgo nuestra existencia. Como contraparte, urgen acciones que quebranten el modelo depredador que privilegia la cultura de la muerte. En el último medio siglo han surgido en el campo de la ecología política alternativas de transformación ecosocial, como el ecosocialismo, nacido en la década de 1970 en Europa y fortalecido en los últimos 20 años en América Latina.

En este contexto, también cobra fuerza la resistencia discursiva que abordaremos como aporte de los procesos de resistencias prácticas, organizativas y territoriales agroecológicas de la cultura ancestral campesina, asumidas como campo problemático para la defensa de la vida, pues del total de la vida existente en nuestro planeta, la vida humana representa solo el 0,01 %, y esto nos hace ser una de las especies más vulnerables frente al deterioro ambiental provocado por el sistema capitalista mundial.

El alcance de este estudio abarca algunas prácticas de resistencia agroecológica autosustentables, como la siembra de agua, los viveros comunales, la recuperación de semillas autóctonas, campesinas e indígenas y la siembra de café orgánico (arábigo criollo o típica) para la protección de microcuencas hidrográficas, y la organización en comunas y cooperativas como la Cooperativa Pasatiempo Baudilia, de la zona rural de Carrizal,

estado Miranda; así como las experiencias organizativas, agroecológicas y socioproductivas lideradas por mujeres de Monte Carmelo, Bojó y Palo Verde, apoyadas por la Cooperativa Alianza en Sanare, estado Lara.

### **Propósito**

Develar y recuperar los saberes ancestrales que prefiguran el pensamiento ambiental de los movimientos de mujeres campesinas que desarrollan prácticas agroecológicas de resistencia y, a la vez, replantear en este tiempo esos saberes mediante un diálogo con autoras y autores latinoamericanos ecosocialistas.

### **Lo metodológico**

Asumimos la corriente del pensamiento ambiental crítico, alternativo, ecosocialista, a partir del cual recuperamos y recreamos los saberes, haceres y sentires como expresión de las prácticas culturales de nuestras comunidades, especialmente aquellas donde se mantiene vivo el amor y respeto por la naturaleza como nuestra madre y por el planeta como nuestra casa común, desde una cosmovisión de integralidad y complejidad ambiental.

La investigación es de campo con un enfoque etnográfico. De campo, porque la información sobre estas prácticas culturales de saberes ancestrales fue levantada directamente en el territorio donde se desarrolla la experiencia con las participantes; y etnográfica, porque, como señala Martínez (2010), hace referencia al estilo de vida de un grupo de personas habitadas a vivir juntas. En este caso particular reseñamos a la comuna del Árbol de las Cuatro Raíces y a los movimientos agroecológicos de mujeres de Monte Carmelo, Bojó y Palo Verde de Sanare (Lara), con énfasis en la experiencia de Monte Carmelo, que promueven estas formas de producción basada en la economía ecológica de resistencia.

De manera que el objeto de estudio de la investigación etnográfica lo constituye la realidad emergente en un marco de interacción entre sus componentes, quienes dan sentido y nuevos significados (Martínez, ob. cit.). Aunado a estos enfoques, nos apoyamos en una investigación documental, en tanto se hace un análisis de los estudios desarrollados por diferentes autoras y autores sobre la ancestralidad replanteada dialógicamente en la actualidad, a fin de recuperar aportes y significados que consoliden un sistema de valores y prácticas culturales para un vivir bien, en armonía con la naturaleza, y contraponer las pretensiones del modelo hegemónico depredador de la vida en el planeta.

Esta Investigación se inscribe en la línea de movimientos sociales y saberes multidimensionales, por cuanto busca recuperar, dignificar y resignificar los saberes y prácticas ecológicas de protección ambiental como expresión de resistencia y como proyecto emancipatorio de los movimientos sociales, y de la comuna como núcleo de organización territorial ecosocialista.

### **Prácticas agroecológicas en la Comuna el Árbol de las Cuatro Raíces, Carrizal, estado Miranda**

En esta experiencia se recuperan conocimientos, saberes, haceres y sentires ancestrales, que han permitido a esta comunidad resolver problemas de subsistencia mediante el rescate progresivo de su espacio vital, y al mismo tiempo, hacer frente a la crisis ambiental con proyectos agroecológicos que se concretan a través de sus prácticas cotidianas, donde el ambiente se reconquista como espacio vivo y como proyecto sociocultural y natural, en cuyo proceso se hace hincapié en la construcción de una nueva subjetividad, mucho más consciente de la realidad que viven; y a la vez, son garantes de los derechos de la Madre Tierra.

La indagación de esta investigación se hizo mediante encuentros, conversaciones y recorridos por la Comuna, donde mi tutora, Elia Oliveros Espinoza, y yo pudimos observar y compartir con la señora Justa Espinoza, maestra jubilada y lideresa de la Comunidad, el trabajo que desarrollan mediante la siembra de café orgánico y cultivos asociados, la protección de cuencas, la organización comunitaria y los significados que emergen, expresados en valores de solidaridad, cooperación, intercambio, rescate de saberes y conocimientos ancestrales, entre otros, producto de la experiencia vivida con los habitantes de este sector rural. Han obtenido logros en lo organizativo, lo económico, lo ecológico y en la educación popular.

**En lo organizativo:** Se constituyeron como la Cooperativa Pasatiempo Baudilia. El Consejo Comunal y la Comuna El Árbol de las Cuatro Raíces.



**La señora Baudilia del Carmen Pérez de Espinoza es quien guía los conocimientos aprendidos de sus padres, abuelos y bisabuelos, dedicados a la agricultura con prácticas y técnicas ancestrales.**

---

**En lo económico:** Recuperación de semillas de café criollo, típica o arábigo y siembra de cultivos asociados, como cebollín, cilantro, zanahoria, ocumo, auyama, cambur, entre otros.

Cuentan con quince patios productivos a cargo de mujeres de la comunidad de Pasatiempo que les proporcionan ayuda económica y alimentos para su sustento.

Poseen independencia económica familiar y comunitaria al estar integradas a este proyecto agroecológico. Han logrado apoyo institucional para colocar sus cosechas en mercados locales, regionales, Clap y familias vecinas.



**Profesora Justa Espinoza, lideresa de la comunidad Pasatiempo, Carrizal, muestra el café orgánico, variedades arábigo criollo, caturra rojo e INIA 01.**

**En lo ecológico:** Siembra de cultivos asociados en las plantaciones de café orgánico.

Entre las prácticas agroecológicas que rescatan de sus ancestros para la siembra de café orgánico y mejorar su producción y calidad, la señora Justa Espinoza indicó: “Lo más importante que estamos haciendo es la siembra de café orgánico bajo sombra debido a que los nutrientes y los residuos vegetales constituyen la mejor práctica para colaborar con la armonía y vitalidad del suelo”. De esta manera evitan el uso de agroquímicos, para no alterar los procesos naturales de descomposición de materia orgánica hecha por bacterias y hongos. Realizan el control de plagas con plantas aromáticas o controles biológicos naturales con malojillo, romero, flor de muerto, menta, maíz, cambur, los cuales sirven de barreras protectoras o biológicas y también para la producción de bioinsumos naturales.

En el renglón de los árboles para sombra la señora Justa dijo que “siembran: guamos, bucares, aguacates cimarrones, urapes, cambur, los cuales contribuyen a nutrir el suelo y a revertir los embates del cambio climático”. Además, “no generan competencia por los nutrientes con el café, y obtienen una producción más sana, segura y sin contaminantes porque no utilizamos agrotóxicos para control de plagas y de malezas”, en contraposición a los productos provenientes de prácticas no ecológicas impuestas por el mercado, los cuales generan dependencia de insumos, mayores costos, no son saludables y destruyen la vida (biocidas).





**Siembra de café orgánico para la protección de microcuencas en Pasatiempo, Carrizal.**

### **La protección por arboleda o siembra de agua**

“Nos hemos dedicado a la arborización de las nacientes de agua, ciénagas o humedales, para recuperarlas, y al acompañar la recuperación de cuencas con la siembra del café, todo el proceso actúa como un sistema protector de la humedad del suelo y de las nacientes de agua”.

Desde el punto de vista ambiental, la protección y recuperación de las microcuencas, ha sido clave para este proyecto y para la población. Con el agua de dos quebradas han abastecido a la comunidad (58 familias); y utilizan la de otra quebrada para el riego de la siembra. Esto les ayudó a solucionar la falta de agua en la comunidad. Queda pendiente la recuperación y saneamiento de la quebrada La Morita, muy contaminada por aguas residuales del municipio Los Salias, por lo cual han realizado gestiones y solicitudes de apoyo a los entes del Estado para su tratamiento.

Preparan compost mediante la cría de lombrices y la elaboración de bioinsumos; y barreras biológicas (controles biológicos) con plantas aromáticas (malojillo, romero, clavel de muerto, ajeno y siembra de cambur).

Protegen cuatro quebradas afluentes del río Tuy, de las cuales se usan dos para el consumo familiar y una para riego; y se proponen recuperar la otra, que está muy contaminada.

Aplican el calendario lunar tanto para la siembra como para la cosecha. Planifican la siembra tomando en cuenta las cabañuelas, cuyo método consiste en que los primeros doce días de enero, representan los doce meses de ese año nuevo; por ejemplo, el 1 de enero es enero, el 2 es febrero, el 3

es marzo y así sucesivamente; por eso observan detalladamente cómo se comportan los primeros 12 días, para conocer las características ambientales y climáticas de cada mes (cuáles meses serán secos y cuáles serán lluviosos). También conservan, como acervo cultural, algunas creencias míticas, como la existencia de duendes protectores de las aguas y la naturaleza.

La profesora Justa dice:

Hemos aprendido de nuestros descendientes el proceso de recuperación de semilla criolla del café arábigo o típica, y las técnicas para la siembra respetando el calendario lunar. Esta herencia la hemos rescatado de tres a cuatro generaciones de familias. Sus enseñanzas y prácticas hoy están dando frutos y satisfacción a nivel familiar, comunitario y ecológico en toda la comuna El Árbol de las Cuatro Raíces.

Esto porque económicamente dependen de este proyecto, para ayudar a las familias de la comuna con la siembra de café y con los patios productivos.

Los productos que obtienen son cien por ciento orgánicos, más saludables y sustentables. Con estas prácticas se protege ecológicamente la salud del ambiente, se recupera la vida del suelo y con la reforestación se protege el suelo, las cuencas hidrográficas y se rescatan las semillas autóctonas con mayor calidad.

Otra práctica cultural ancestral que aplican es el trueque entre los vecinos de la comunidad. En este sentido, la señora Justa nos dice: “La mayor satisfacción que tengo [es] cuando regalo semillas de café criollo recuperado por nosotros a otras personas de la comunidad o de otras comunidades; para mí lo más importante no es que me den algo a cambio, sino tener la certeza de que las van a sembrar”. Este es un valor digno de resignificar, porque supera la idea de valor de cambio y privilegia el valor de uso para el autosustento, alejándose de la ideología individualista competitiva y consumista-mercantilista. En este contexto, se enaltece el sentido común de unión y se afianza la solidaridad, la cooperación y la colaboración como fundamento de una verdadera relación de convivencia y solidaridad al compartir saberes, semillas y técnicas ancestrales desde una ética comunitaria que fortalece el sentido de lo humano y la garantía de un mejor vivir.

Reconocen, como comuna, que sus experiencias agroecológicas contribuyen a contrarrestar las arremetidas del cambio climático, que viene

afectando notablemente los ciclos del equilibrio natural. En este sentido, los estudios del conuco como práctica agroecológica de siembra han demostrado que dicha práctica permite recuperar la bioestructura del suelo, las zonas erosionadas y las cuencas hidrográficas, como consecuencia de las múltiples interacciones, y a la vez ayuda a que los cultivos se adapten y se autorreproduzcan. Por lo tanto, el conuco contribuye a la mitigación y adaptación de las especies de cultivo ante las agresiones del cambio climático que vivimos (Núñez, 2021).

**En lo educativo:** Otro aspecto notable de estas prácticas es el desarrollo de vínculos para la construcción de un tejido social con otros movimientos agroecológicos de Los Teques (Laguneta de la Montaña). Durante los últimos once años de trabajo y de cooperación comunitaria, han realizado encuentros denominados *Consejos de enseñanzas*, los cuales aglutinan a una red de organizaciones que se entrecruzan y comparten saberes, sentimientos, prácticas culturales y semillas.

En relación con el apoyo de los organismos oficiales, han recibido formación del Instituto Nacional de Investigaciones Agrícolas (INIA).

Actualmente, canalizan esfuerzos para rescatar las semillas autóctonas y lograr su certificación de origen. Indican que tienen poco apoyo institucional para obtener créditos y para lograr la recuperación de la quebrada La Morita. También gestionan el financiamiento y construcción de un galpón y una torrefactora para pequeños y medianos productores de café.

### **Organizaciones agroecológicas de mujeres de Monte Carmelo, Bojó y Palo Verde**

Las experiencias de organizaciones de mujeres en los caseríos Monte Carmelo, Palo Verde y Bojó, en Sanare, municipio Andrés Bello, estado Lara, estuvieron influenciadas por el proceso ambientalista que se gestó en la década de los 60 del siglo XX, las comunidades religiosas de la Teología de la Liberación y la educación popular mediada por el método de alfabetización del maestro Paulo Freire.

Gaudy García, natural de Monte Carmelo, es una mujer campesina, lideresa, maestra, agricultora, ecologista, protectora de la semilla autóctona, precursora de la Ley de Semillas (2015) en el país, con un elevado reconocimiento por el rescate que ha hecho de las semillas de “pasapasa”. Ella relata que todo comenzó en 1976, cuando llegó la misión religiosa de la Congregación de los Hermanos del Evangelio Foucauld, cuya visión

cristiana respondía a la Teología de la Liberación. La convocatoria fue a la participación, la reflexión y la espiritualidad; a cómo vivir el Evangelio a través del trabajo compartido, la convivencia y el respeto. Producto de esa visión, crean y legalizan la Cooperativa Alianza.

El trabajo se inició bajo prácticas culturales ancestrales en pequeñas parcelas compartidas por familiares y amigos, con herramientas como pico, machete, escardilla y chícora, y cultivos de la zona: caraotas, hortalizas de piso alto, papas y fresas. Debido a la demanda de mano de obra, más familias se sumaron al trabajo, en cayapa, para asegurar el proceso agroproductivo.

### **Cuarenta años de historia narrada por una de sus protagonistas: Gaudy García**



Gaudy inicia este hermoso diálogo así:

María Eugenia, hoy quiero compartir con usted las cosas que recuerdo donde nosotras pudimos emprender un trabajo comunitario, tanto a nivel personal como a nivel colectivo que terminó con la conformación de la Cooperativa La Alianza, integrada por dos comunidades: Bojó y Monte Carmelo.

Esa Cooperativa se formó con muy buenos principios, muy buenos valores, donde siempre se tuvo muy en cuenta los valores de la solidaridad, el compañerismo, el respeto, la transparencia; y eso nos llevó a crear una organización muy fuerte, muy estable; bueno, trabajando también con la parte investigativa relacionada con la producción agrícola. Por primera vez se introdujeron aquí en la comunidad cultivos nuevos como acelgas, brócoli, alcachofas, espárragos; también sembramos perejil, cebollín, ajo porro, espinacas, tomates. Algunos de esos productos no eran conocidos aquí, pero la investigación sirvió para determinar que sí se podían cultivar en esta zona.

### **Una nueva forma de producción agroecológica sustentable**

Continúa Gaudy:

En el transcurso del tiempo pensamos trabajar con una agricultura más sustentable, y se empezó con lo que es la agricultura agroecológica, dando muy buenos resultados, introduciendo en tres caseríos (Monte Carmelo, Bojó y Palo Verde) el uso de insecticidas biológicos como también los abonos composteros, compost de lombrices, y bueno, hemos tenido un aprendizaje bien significativo en lo que es la agricultura agroecológica.

El proceso agroecológico que se vivió en Las Lajitas fue muy importante. Se dio a raíz de un examen de colinesterasa que nos hicimos los socios de la Cooperativa; en los resultados, la mayoría salimos con trazas tóxicas en la sangre. Y esto nos llevó a ver la posibilidad de producir de manera más ecológica y ahí comenzamos nosotros con parcelas muy chiquitas, pero después fue agarrando fuerza hasta lograr obtener una parcela más grande con producción agroecológica muy buena, utilizando los residuos de los excrementos de animales. Entonces, creo que la agroecología nos llevó a mantenernos con una visión más clara de lo que es la nueva forma de producción, de lo que puede ser un cambio bien sustentado dentro de la agricultura.

Los resultados de estas experiencias han sido muy buenos. Gaudy García considera que el 70 % de las hortalizas que se comercializan en Barquisimeto son producto de esta experiencia agroecológica y socioproductiva de Bojó y Monte Carmelo y el resto de Trujillo y Barinas. Por eso cree que esta experiencia debería replicarse en todo el país.

### **La educación popular, el autoaprendizaje y la valoración de lo que hacen a diario como movimiento social**

Al mismo tiempo, cuenta Gaudy, se fue trabajando en la conformación de otros grupos y otros proyectos, entre ellos:

1) El Teatro Campesino; hacíamos obras como “La recluta”, “Las elecciones”, “Las papas”, de diferentes temáticas que en ese momento nos estaban ocasionando muchas preocupaciones y molestias también, y nosotros lo llevábamos a obras de teatro. Esa fue una experiencia muy significativa, muy bonita; aparte de ser una manera recreativa, también tenía su componente formativo y educativo, y bueno, la Cooperativa siempre está presta a todos los procesos de cambio, de integración comunitaria, y de allí salieron otros grupos de trabajo tanto de mujeres, como de mujeres y hombres.

2) La creación del Comité de Educación de la Cooperativa Alianza.

3) La alfabetización de algunos compañeros y compañeras hasta alcanzar el sexto grado, y después se conformó el bachillerato de la casa campesina, donde participamos muchos socios y socias de la cooperativa, habitantes de la comunidad de Bojó, Monte Carmelo y Palo Verde, y obtuvimos el título de bachiller en Humanidades varias amas de casa y agricultores.

Esto nos dio pie a una forma de liberación a través de una educación más participativa, con mayores posibilidades de trabajar en la educación aquí en la zona, porque nosotros después del bachillerato pudimos hacer...

4) Un convenio con la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez a través del Programa CEPAP [Centro de Experimentación para el Aprendizaje Permanente] y pudimos obtener nuestra licenciatura en Educación, pero con una modalidad muy adecuada a nuestras experiencias, vivencias y prácticas culturales, porque nosotros tenemos un programa social compartido y eso tuvo muchos beneficios, ya que se trabajó con el autoaprendizaje y la valoración de lo que hacemos a diario; además nosotros hemos hecho muchos trabajos sociales desde la educación popular y la formación

que hemos tenido con la Cooperativa Alianza, con la participación activa, para que nos formemos cada día más en el conocimiento académico hasta ese crecimiento personal y espiritual que siempre nos ha caracterizado en estas comunidades. Creo que todo eso respondió a una necesidad muy sentida por nosotras y nosotros, que era la formación permanente. Hoy se cuenta con varios licenciados y licenciadas que están trabajando dentro de las mismas comunidades.

Por otro lado, hemos sido una escuela: para acá ha venido mucha gente a aprender de las prácticas de lombricultura, elaboración de composteros y bioinsumos, uso de trampas de feromonas para atraer insectos dañinos; es decir, un conjunto de prácticas agroecológicas que se han tenido aquí con la Cooperativa. Además, se tuvo hasta un laboratorio de cría de *Trichogramma*, insectos utilizados para el manejo de plagas, que fue muy fructífero, muy bueno, pero eso ha venido decayendo por falta de una política bien clara de lo que significa la salud ambiental y la salud para nosotros los seres humanos, para el cuidado de la biodiversidad.

Sin embargo, las ideas están ahí, se retoman con algunas personas. Por ejemplo, ahorita en La Tigra [nombre de un lugar en lo alto de la montaña] tienen unas buenas prácticas de agricultura orgánica de otro grupo de trabajo que también generó la Cooperativa.

Sentido y significado de las semillas: pensando en la liberación y en las nuevas formas de producción a través de las semillas autóctonas  
Gaudy cuenta que

entre los aportes de esta experiencia está el gran esfuerzo que se ha hecho desde el año 2005, pensando en la liberación y en las nuevas formas de producción; ese año empezamos con una campaña bien bonita de recuperación de las semillas, y ya hemos celebrado 16 años continuos el Día de la Semilla, todos los 29 de octubre, con la finalidad de tener un sentido de pertenencia y arraigo cultural por lo nuestro, por lo que es y significa la semilla para independizarnos. También ¡ha costado mucho!, pero sí, hay muchos movimientos que están trabajando en función de la recuperación de la semilla. Creo que es muy importante que en todos los lugares se vayan consolidando los comités de resguardo de las semillas, y mi llamado es a que todas y todos nos convirtamos en guardianas y guardianes de las semillas para independizarnos de las transnacionales.

## ¿Por qué se escogió el 29 de octubre como el Día de la Semilla?

El 29 de octubre se escogió como el Día de la Semilla después que hicimos unas encuestas sobre la parte gastronómica, sobre el ensemillamiento, y también pensando que octubre es una fecha importante porque se cierra un ciclo de siembra y se abre otro, se siembra la parte de travesía. Eso fue de manera fortuita que se acordó el 29 de octubre. Sin embargo, eso tiene bastante significado en cuanto a lo que son las etapas de siembra y cosecha también.

## Han inventariado más de 200 semillas autóctonas en estas comunidades

Gaudy sigue contando:

Otra cosa, profesora María Eugenia: cuando nosotras iniciamos lo de la semilla, que se celebra el 29 de octubre de 2005, aquí pudimos inventariar una gran cantidad de semillas presentes en estas comunidades: más de 200 entre tubérculos, leguminosas, plantas medicinales, tallos, verduras, flores comestibles. Se hizo un buen inventario, y sabemos que las semillas están. ¡Claro!, tenemos que trabajarlas de manera más organizadas y de manera más constante, ya que las semillas forman parte de nuestra seguridad y soberanía alimentaria; además, nos identifican muchísimo.

Las semillas son herramientas de lucha, de resistencia; por eso es muy necesario en estos momentos, cuidar y mantener nuestras semillas, aunque los cambios climáticos no ayudan.

Por ejemplo, este año ha sido muy fuerte y creo que muy pocas semillas se van a cosechar, porque en septiembre, que es tiempo de cosecha de algunos rubros, la situación climática las ha afectado. Pero bueno, ¡Dios proveerá! Y hay que mantenerse en la lucha y hay que mantener la identidad, la cultura y el sentido de pertenencia en relación con la semilla.

## La paspasa, una variedad de semillas autóctonas que han rescatado

Continúa Gaudy:

Hemos rescatado sobre todo una variedad de paspasa, chivatas, quinchoncho, algunas variedades de maíz, que eran semillas de aquí de la comunidad, pero por alguna razón y algunos intereses, la gente las había dejado de sembrar. Ahora contamos con una semilla de arvejón

muy buena y rendidora, aunque en poquitas cantidades, pero ahí las tenemos.

La semilla de paspasa nos representa a nosotros a nivel de lo que son los reservorios de semillas, ya que son semillas muy antiguas de esta comunidad, son autóctonas. De la semilla de paspasa tenemos diferentes variedades; hay una que parece una vaquita, otra parece una cebra y otra que es de color tipo chocolate, otras blancas; hay muchas variedades de semillas de paspasa. Ella pertenece a la familia de los tapiramos, y bueno, esa semilla la conocemos aquí en Monte Carmelo desde hace muchísimos años.

### **Saberes ancestrales para la conservación de semillas**

Entre los saberes ancestrales para la conservación de las semillas, hemos aprendido que sus generaciones pasadas empleaban aplicaciones de cenizas y de plantas como repelentes, tales como la ruda, el romero, la altamisa, el clavel de muerto, que tienen olores fuertes, bien conservados en recipientes cerrados.

Asimismo, cuando se cocina con leña, el maíz se puede conservar muy bien; las mazorcas se atan en pareja y se colocan cerca de donde sale el humo, a cierta distancia, donde le llegue humo, para repeler todos los insectos que las puedan alcanzar. También se usa jabón y arena, para la práctica del maíz con su metodología.

Para sacar semillas de maíz se desgranán los extremos y se deja la parte gruesa de la mazorca, lo que queda en el centro; esa es la semilla que se desgrana y se guarda como semilla para siembra. Esos son secretos de los ancestros.

La otra práctica que aplican es tomar en cuenta las fases de la luna, ya que para la agricultura éstas tienen repercusión en el desarrollo de las plantas, para las fechas de siembra, abono o cosecha, todo tiene su secreto y la influencia del cosmos es muy importante para una buena cosecha.

El movimiento campesino de mujeres diversificó sus proyectos socio-productivos a nivel agrícola, industrial y artesanal y generó una nueva estructura socioeconómica de autogestión, estableciendo tres experiencias de referencia local, regional y nacional en el municipio: la Asociación Civil Productoras 8 de Marzo en Palo Verde, la Asociación Civil Productoras Moncar en Monte Carmelo y la Asociación Civil Productoras La Campeña en Bojó (González, s/f).

### **La Asociación Civil Productoras 8 de Marzo**

Nace en la década de los 70 en Palo Verde (Sanare), bajo el estímulo de los padres Manuel Moreno y Pedro Leoz y el movimiento de mujeres, quienes aplicaron la práctica de *mano e vuelta* (cayapa), reuniones de planificación de actividades y siembra de papas, hortalizas y fresas con herramientas propias. Entre los años 84-85 inician la producción artesanal de pasta integral enriquecida con hortalizas como brócoli, zanahoria, remolacha, entre otras, proporcionadas por la Cooperativa Alianza. El proceso se realiza y se mantiene desde una perspectiva agroecológica. Los logros son: mejora del ingreso familiar, empleos directos e indirectos a la comunidad: socios y pasantes, comerciantes asociados, productores y transportistas (González, ob. cit., s/f).

### **La Asociación Civil Productoras Moncar**

Sus orígenes como asociación datan del año 82, cuando se constituyó el grupo denominado La Esperanza, impulsado por las lideresas que aún se mantienen, Gaudy García, María la Cruz Pérez, Irma Palencia, Luz Mary García, América García, Narcisa Castillo.

Gaudy cuenta que, en un principio, fueron nueve las mujeres de Moncar, y que actualmente son seis (las antes mencionadas).

Este ha sido un trabajo sostenido que hemos mantenido para desarrollar entre nosotras y la comunidad, la convivencia, el apoyo mutuo y la toma de decisiones en colectivo de manera democrática y con mucha responsabilidad. Esto nos ha permitido contar con un trabajo digno y estable dentro de la misma comunidad, sin abandonar nuestro entorno cultural y familiar. Creo que ya estamos posicionadas como lideresas dentro de la comunidad y esperamos seguir así.

Nosotras aquí aprendimos a planificar, gerenciar, tomar decisiones, mantener buenas relaciones humanas y buena convivencia, lo cual ha sido muy fructífero para nosotros, pese a cualquier diferencia. Ahora estamos en la iniciativa de formar nuestra generación de relevo en la Asociación Civil Moncar. Yo creo que el trabajo de las mujeres es importantísimo dentro de la sociedad, aportando nuestro granito de arena para los cambios necesarios.

Como Asociación Civil han tenido una vasta trayectoria de diversificación socioproductiva, entre las que cuentan la cría de pollos y la siembra de ajos, caraotas y papas en 1983. Se insertaron en el Ministerio de Agricul-

tura y Cría con una instancia llamada Club de Amas de Casa. Entre 1985 y 1986 obtuvieron un crédito con el ICAP para la siembra de rubros y la cría de pollos, sin lograr los objetivos. De 1986 a 1994 recibieron formación con el MAC, la Organización Panamericana de la Salud y otras instituciones, en diferentes áreas de conocimiento. El grupo se amplió a nueve mujeres que inician la producción de dulces criollos en almíbar, mermeladas y salsas caseras, comercializadas en mercados locales por las mismas productoras y en otros mercados a través de la Cooperativa Alianza en las ferias de consumo (González, ob. cit. s/f).

La Asociación Civil Productoras Moncar aumentó su producción y comercialización desde 1986 a nivel de mercados locales, estatales e internacionales con apoyo de la Cooperativa Alianza, la Cooperativa CECOCESOLA y algunas embajadas. Fueron reconocidas al obtener un premio en el primer concurso de Red de Mujeres “Mujeres de América Latina y el Caribe”, y lograron adquirir el terreno para la sede, construirla y dotarla de materiales e insumos necesarios en el proceso productivo (González, s/f).

En el área productiva utilizan productos agrícolas orgánicos de las parcelas agroecológicas de Las Lajitas, Bojó, Monte Carmelo, Palo Verde y, en algunos casos, de La Tigrera. La producción abarca 9 variedades de dulces criollos, 9 mermeladas, 4 salsas y 3 encurtidos. Actualmente contemplan, para las comunidades, programas de educación, de salud y agroecológicos (González, ob. cit.).

### **Asociación Civil Panadería La Campesina**

Nace en la década de los 80, con un pequeño grupo de mujeres campesinas de Bojó, inspiradas en un proyecto comunitario de producción y venta de catalinas en sus casas, con recursos propios. La Asamblea Legislativa de Lara les aprobó y financió un proyecto y construyeron la sede más un local para las ventas. Presentaron el proyecto ante la embajada de Canadá y adquirieron financiamiento para la compra de equipos y maquinarias para preparar pan. Se formaron con un curso de panadería en la Casa de la Cultura de Sanare, y esto las ayudó en la producción de panes integrales.

Con asesoría de CECOCESOLA, realizaron un proyecto con frijoles para la producción de germinados en la Casa Comunal de Bojó. Con estos proyectos participaron en un concurso de experiencias de mujeres promovido por la Real Educación Popular entre Mujeres y Círculos Femeninos Populares, adscritos al Fondo de Desarrollo de la Naciones Unidas para las Mujeres, y obtuvieron un premio equivalente a 2.000.000 invertido en la

construcción del galpón donde funcionan actualmente, y la compra de un horno industrial.

En 1994 se incorporan a la Cooperativa Alianza, con una producción de 1500 unidades de panes integrales. En 1996 diversifican la producción de panes integrales, enriqueciéndolos con ajonjolí, zanahoria, pasas, y comienzan la elaboración de pan de molde, pan salado y dulce, más las catalinas y los germinados, con un proyecto consolidado. La producción semanal de panes integrales alcanzó 6.000 unidades semanales comercializados totalmente a nivel del mercado local. Esta organización cuenta con 22 mujeres y 8 hombres como asociados, más los pasantes (jóvenes de la comunidad). Constituye una de las principales fuentes de empleo en la comunidad, genera 30 empleos directos y 100 indirectos. Apoya constantemente al sector educativo y sanitario de Bojó.

### **Diálogo con autoras y autores**

En este estudio retomamos algunos elementos ancestrales replanteados en este tiempo, con la posibilidad de generar un diálogo con autores y autoras de América Latina, entre ellos, Juan José Bautista Segales, Silvia Rivera Cusicanqui, Michael Löwi y Enrique Dussel, en una perspectiva ecosocialista.

#### **Juan José Bautista Segales. El conocimiento ancestral es esencial para defender la vida**

Juan José Bautista (2012) llama a tener conciencia del papel protagónico que nos compete en la producción de nuestro propio destino, a constituirnos y activarnos como *sujetos de liberación*. Esto favorece una toma de autoconciencia de nuestro tiempo histórico... el paralelismo, continuidad y ruptura (p. 27).

El autor nos traza epistemológicamente cómo trascender de la subjetividad moderna que poseemos en relación con la visión de la naturaleza, para dar el salto transformador como sujeto histórico emancipado, consciente de la subjetivación de la naturaleza como nuestra madre, entendida desde una mirada dialéctica, al referir que:

... Una autoconciencia que nos permita liberarnos desde nuestra subjetividad, de la enajenación respecto de la naturaleza que constituimos y que nos constituye a la que nos ha sometido la episteme moderna requiere “otro tipo de subjetividad, en la cual la naturaleza no aparezca fuera del sujeto, o como simple objeto, sino

una subjetividad en la cual la experiencia de la subjetivación de la naturaleza como madre, sea una forma de vida (p. 30).

En esta perspectiva, la cosmovisión y herencia ancestral de los pueblos indígenas de nuestra América es de respeto y de total integración sociedad-naturaleza. En lo espiritual existe una gran conexión sostenida por más de cinco centurias, mediante la tradición oral, los mitos y las costumbres. De manera que penetrar en el conocimiento ancestral constituye un elemento esencial para la defensa de la vida en el planeta.

En este sentido, Bautista (2012, p. 46) cuestiona el viraje que han dado algunos estudiosos del abordaje del legado ancestral como símbolo de resistencia, con implicaciones en la actualidad en el pensamiento crítico, por lo cual se han erradicado a numerosos profesionales y científicos sociales, quienes anteriormente fueron defensores de las luchas populares latinoamericanas, y hoy se han puesto del lado del llamado orden internacional, económico y social impuesto por las grandes trasnacionales, apoyándose en teorías, estadísticas, ciencia y filosofía económica.

El precitado autor plantea que no basta con cambiar conceptos, categorías o teorías, sino que es imprescindible cambiar la concepción de la realidad, con la cual se pueden transformar esos conceptos, categorías y teorías. A partir de aquí complejizar todo porque en la ideología, la ciencia y la filosofía todo se presupone desde la visión de la realidad impuesta por la modernidad durante 500 años (ob. cit. p. 47), y esto nos lleva a luchar con toda esta carga histórica de racionalidad instrumental y fragmentación de la realidad y el conocimiento, siendo este último asumido como instrumento de poder de las clases dominantes.

De manera que no basta con que un pueblo o nación quiera transformar o cambiar. Esto es posible cuando el pueblo no se limita únicamente a protestar y denunciar las injusticias, sino que también produce conocimiento de sí mismo como pueblo. Esto significa que, al reflexionar y saber de sí mismo, toma conciencia de la realidad que vive y de lo que quiere hacer con su historia. Cuando los pueblos producen conocimiento de sí mismos, este se convierte en contenido y guía de su accionar.

Así, su praxis deviene de la reflexión de su accionar y esto no se agota en sí mismo, sino que se proyecta y a la vez planea las luchas populares más allá de lo imaginado por el pueblo. Por lo tanto, las luchas populares se convierten en un método detonante de producción de conocimientos para su accionar y para la transformación social.

Las experiencias tanto de la Lara como de Miranda han generado métodos de trabajo y de lucha permanente a través de la reflexión sobre sus acciones y su praxis, con trascendencia nacional e internacional. Además, han desencadenado líneas políticas en la defensa de la semilla autóctona, indígena y campesina, materializadas a través de la Ley de Semillas.

### **Silvia Rivera Cusicanqui. Otro mundo posible desde el rescate de nuestra ancestralidad**

Silvia Rivera Cusicanqui (2018) propone el estudio de la categoría *colonialismo interno*, como marco metodológico y eje transversal en todo su planteamiento. Trabaja “la historia oral como lengua capaz de un ejercicio colectivo de desalienación (...) y como potencial epistemológico”. En el contexto de la oralidad, plantea algunas claves para su estudio:

- “Curiosear y averiguar, como instancias de investigación” .
- “Hablar a otras, hablar con otros”.
- En la oralidad hay un nivel expresivo-dialógico que incluye el pudor de “meter la voz” y al mismo tiempo el “efecto autoral de la escucha”.
- Hablar después de escuchar, porque escuchar es también “un modo de mirar” y un dispositivo para crear la comprensión como empatía capaz de volverse elemento de intersubjetividad.
- La epistemología deviene de una ética.
- La escritura es una fuerza contra el fetichismo de los conceptos.
- La clave para estas artesanías intelectuales es el manejo sobre la energía emotiva de la memoria: su polivalencia más allá de la épica, y su capacidad de respeto por las versiones más allá de la memoria del museo.

Silvia defiende la oralidad como método, y cree que la palabra escrita no puede eclipsar la oralidad, porque estas palabras también son un mapa de viajes, de alianzas. Trabajo con ideas encontradas en el camino, con diálogos a medio construir, fragmentarios, escuchados al paso, y cree que hay que hacerlo desde nuestra condición de personas que producen conocimiento, pensamiento y memoria”, Este modo es una política: mejor dicho, una micropolítica y una teorización desde el chuyuma: que incluye pulmón, corazón e hígado (Rivera, 2018).

Silvia Rivera cuestiona los nuevos lenguajes de los movimientos e intelectuales indígenas, ecologistas o feministas, quienes, a su juicio, no

tardarán en sucumbir a los esquemas normalizadores de capitalismo verde. Plantea la necesidad de rebasar la teorización, profundizarla para enfrentar con otras ideas la gravedad del dilema contemporáneo.

Su preocupación por las palabras que “encubren” ha sido una clave de su crítica anticolonial: tanto en relación a las capacidades retóricas de las élites para maquillar su dominación como en la licuación de la diferencia a favor del multiculturalismo ornamental y pacificado. Pero, a contrapelo, su perseverancia en trabajar la materia de la historia oral como lengua capaz de un “ejercicio colectivo de desalienación” abre otra perspectiva a la palabra misma (Rivera, 2018).

Para Rivera, el proceso de colonización capitalista en la estructuración de las élites criollas es esencialmente rentista y ese modelo fue instituido por los Estados republicanos asociado al proyecto de modernización que oculta la condición depredadora de las élites metropolitanas del capital global, impuesto a nuestros pueblos por el pensamiento social hegemónico. Los procesos de instrumentalización racionalista, según la autora, asfixiaron a nuestros pueblos y bloquearon su pensamiento crítico tanto a nivel universitario como en el debate político en las esferas públicas.

Plantea que los esfuerzos por disciplinar nuestras diferencias y tapar nuestras supuestas anomalías chocaron con una diversidad multicultural que se renueva y se radicaliza a cada paso. Este pueblo, con toda la fragmentación a la que ha sido sometido y penetrado por lógicas clientelares, es capaz de salir del letargo y retomar su trayectoria histórica de luchadores por la vida, la memoria y la diversidad de las diferencias. Aun fragmentados, las diversas formaciones indígenas y populares marchan con el pasado entre sus ojos y el futuro en sus espaldas; su memoria histórica y la diversidad los ha mantenido con su herencia ancestral. A partir de este planteamiento, vemos cómo los movimientos sociales resisten y buscan en sus orígenes la fuerza renovadora, transformadora y liberadora de la realidad que nos oprime.

En el contexto económico y ecológico, manifiesta que el ecosocialismo y el ecofeminismo profundizan en la crítica al extractivismo y su vínculo orgánico con la violencia contra la mujer. La extracción de materia prima en América Latina cuenta una secuencia de cinco siglos de dominación, acumulación, explotación de la fuerza de trabajo y violencias simultáneas. El extractivismo es un régimen político de acumulación de capital que debe ser erradicado.

Los aportes de Rivera Cusicanqui acerca de la ancestralidad devienen de su propuesta teórica metodológica sobre la cultura oral y gestual de nuestros pueblos originarios, que han mantenido por más de quinientos años tradiciones, costumbres, saberes y conocimientos, desde una episteme de resistencia, para la liberación y emancipación de la condición colonial que se oculta y permea todos los escenarios de la sociedad actual. Además, abre posibilidades de una pedagogía india, de racionalidad intercultural, histórica y comunicativa para salvar la vida en el planeta.

### **Michael Löwi. La alternativa ecosocialista**

El movimiento ecosocialista tiene como objetivo frenar y revertir el peligroso proceso de calentamiento global específicamente, el ecocidio capitalista, y construir una alternativa radical a esta práctica. Surgió en 1970 en Europa, y se ha fortalecido en los últimos años en América Latina, con sus variantes. Esta corriente obtiene del marxismo ecológico un núcleo teórico-metodológico (Löwi, 2012). Entre sus proponentes está Michael Löwi, filósofo y sociólogo ecosocialista franco-brasileño, perteneciente a la corriente de renovación de la tradición marxista que parte de Walter Benjamín y Lucien Goldman.

El primer *Manifiesto Ecosocialista Internacional* fue publicado en el 2001 por el filósofo americano Joel Kovel (se le atribuye ser el fundador del ecosocialismo) y por Löwi. Es un documento referencial para la fundación de la Red Ecosocialista Internacional en París, 2007. Posteriormente, se produjo la Declaración Internacional Ecosocialista de Belem en Brasil (Löwi, 2012), la cual postula cambios profundos en la estructura política, económica y social y ambiental en los sistemas energéticos y de transporte; el reemplazo de los modelos de producción, consumo y construcción basados en el despilfarro, la obsolescencia programada, la competencia y la contaminación, por la producción de bienes duraderos y reciclables. Propone la producción y distribución de alimentos para la defensa de la soberanía alimentaria local, eliminando los agronegocios industriales contaminantes, y creando agroecosistemas sostenibles.

El socialismo ecológico tiene precursores de la reflexión «roja y verde»: Manuel Sacristán (España), Raymond Williams (Reino Unido), André Gorz y Jean Paul Deléage (Francia) y Barry Commoner (Estados Unidos). En los años ochenta, el norteamericano James O'Connor teoriza su concepción sobre un marxismo ecológico. Mientras que América Latina tiene experiencias en Brasil con Arlindo Rodrigues, Luiz Marques, Leonardo Boff, del sector

ecosocialista del PSOL (Partido del Socialismo y la Libertad); Francisco Mendes Alves Filho, conocido como Chico Mendes, líder de la defensa de la Amazonia, con su pensamiento marxista, transmitido a campesinos recolectores de caucho, creó un movimiento campesino para la defensa de la selva y para el derecho a la tenencia de la tierra (Löwi, ob. cit., p. 5).

El ecosocialismo es crítico de la ideología productivista del progreso y de la explotación de la naturaleza por los socialistas. Este cuestionamiento surgió de marxistas disidentes como Walter Benjamín en 1930 al plantear un desafío a la tesis de la neutralidad de las fuerzas productivas que predominaba como una de las principales tendencias de la izquierda del siglo XX, en la socialdemocracia y en el comunismo soviético. Sin embargo, fue Marx quien previó, en *La ideología alemana*, que las fuerzas productivas se estaban convirtiendo en fuerzas destructivas, creando un riesgo de destrucción física para decenas de millones de seres humanos peor que los «holocaustos tropicales» del siglo XIX (Löwi, s/f. p. 2; Löwi, 2012, p. 11).

El ecosocialismo se cimienta en una economía fundada en valores no monetarios de justicia social y equilibrio ecológico. Critica tanto la “ecología del mercado” capitalista como el socialismo productivista, que ignoraba el equilibrio de la tierra y sus límites. Redefine el rumbo y el objetivo del socialismo en el contexto ecológico y democrático, lo cual implica una transformación social que limite el crecimiento, procure una transformación de las necesidades; y sustituya los criterios económicos cuantitativos por criterios cualitativos, y el valor de cambio por el valor de uso (Löwi, 2001).

Löwi plantea la necesidad de unificar las corrientes filosóficas que postulan un ecologismo sin partidos políticos, donde el ser humano es una más de las tantas especies existentes en el planeta. El ecosocialismo no pretende tener el monopolio de la alternativa al capitalismo. Procura sostener un diálogo con corrientes no contradictorias con el ecosocialismo en defensa del ambiente (p. 4). En nuestro país se ha asumido una política ambiental con el enfoque ecosocialista y en esa perspectiva se cambió la denominación del Ministerio del Ambiente por Ministerio del Poder Popular para el Ecosocialismo. Esto demanda transformaciones profundas en las concepciones de la gestión ambiental y la educación ambiental.

### **Enrique Dussel. Poder, comunidad y movimientos sociales**

Fundador de la Filosofía de la Liberación, Dussel es un teólogo, filósofo y académico que lidera el pensamiento latinoamericano y rechaza el

enfoque tradicional eurocéntrico. Es un estudio de los sistemas políticos latinoamericano con énfasis en Venezuela, Brasil, Ecuador y Bolivia, entre otros.

Para Dussel, la verdadera esencia del poder descansa en la comunidad, en el pueblo como soberano, y desde la organización popular o movimientos sociales se construyen espacios de poder alternativos a los poderes oficiales o institucionales, guiados por valores comunes para atender necesidades, proyectos y crear espacios de significación colectiva para la vida, para denunciar injusticias y para afianzar elementos de arraigo histórico-culturales.

Dussel (2010) contrasta un conjunto de categorías que se interrelacionan en el ejercicio del poder a través de la política, entendida como una totalidad susceptible de corromperse, si no se comprende su esencia, y de caer en desviaciones, al distorsionarse su función esencial, tanto en su origen como en su fuente, por lo que nos llama a reflexionar lo político para que no se pierda la dirección de toda acción política o institucional.

Denomina *fetichismo del poder* a la corrupción originaria en lo político, fenómeno que ocurre cuando un actor político —llámese comunidad política, ciudadano o ciudadana, miembro del gobierno— ejerce el poder desde su autoridad como autorreferente; su poder se ha corrompido, porque todo ejercicio del poder de cualquier función política debe tener como primera y última referencia al poder de la comunidad política, o del pueblo en sentido estricto. Por lo tanto, si se rompe la relación del ejercicio delegado del poder de cada institución política con el poder político del pueblo o comunidad, este se corrompe, y la corrupción es doble cuando el gobernante se cree y se asume como sede soberana del poder y la comunidad se lo permite. De manera que la conseja de *mandar obedeciendo al pueblo* se ha ido diluyendo entre muchos delegados para el ejercicio del poder. Nos corresponde hacer mayores esfuerzos de contraloría social y formación ético-política para los delegados del poder.

Según Dussel (2010), todo lo político —acciones, instituciones, principios— tiene su espacio llamado *campo político*, y esta categoría tiene diversos niveles o ámbitos de las acciones en las que los sujetos operan como actores de una función o como participantes de **múltiples horizontes prácticos**. Estos campos se truncan dentro de la totalidad del mundo de la vida cotidiana; nos interesan los campos prácticos, en los cuales el sujeto se hace presente, como en la familia, la vida del barrio, la urbana, en los estratos sociales económicos, deportivos, intelectuales, políticos, artísticos, filosóficos, etc.

En esta perspectiva, el mundo cotidiano no es la suma de todos los campos. La realidad excede a todos los posibles mundos, campos y sistemas, porque al final los tres se abren y se constituyen como dimensiones de intersubjetividad. Y esto ocurre porque todos los sujetos estamos inmersos en redes intersubjetivas con múltiples relaciones funcionales en las que juegan el lugar de nodos vivientes y materiales insustituibles. De allí que no hay campos ni sistemas sin sujetos. Todo campo político es un ámbito atravesado por fuerzas, por sujetos singulares con voluntad y con poder. Son sujetos intersubjetivos relacionados desde siempre en estructuras de poder o instituciones. Y cada sujeto como actor es un agente que se define en relación con los demás.

*El poder político de la comunidad* como potencia se expresa por la voluntad de vivir. Los animales, como seres vivos, son gregarios; y los seres humanos somos comunitarios. Una comunidad vulnerable acosada por la muerte y la extinción conserva una ancestral tendencia e instinto de preservar la vida. Y este querer vivir de los seres humanos en comunidad se llama **voluntad**, voluntad de vivir o voluntad de poder; pero en la modernidad eurocéntrica, desde la invasión y conquista de América en 1492, el pensamiento político **ha definido el poder como dominación** (Dussel, ob. cit., 2010).

Considera que los movimientos sociales demandan tener una visión positiva de poder político, sabiendo que este se puede corromper si no se tiene claridad del mismo. **Entender la voluntad de vivir**, como esencia positiva, como fuerza y como potencia que puede mover, arrastrar e impulsar para evitar la muerte y permanecer en la vida humana, supone que los seres humanos debemos inventar medios de supervivencia para suplir nuestras necesidades (hambre, frío, sed, saber cultural que deben ser negadas por satisfactorios. Ejemplo: falta de alimento, el alimento niega el hambre).

En este sentido, **el poder es esa voluntad que te lleva a cumplir con los medios para la sobrevivencia**; eso ya es poder, y quien no puede cumplir carece de capacidad o facultad de poder. En cuanto al contenido y motivación del poder, *la voluntad de vida* de la comunidad o del pueblo constituye la determinación material fundamental de la definición de poder político, Justamente, en esa perspectiva de la voluntad de vivir una vida digna, se tendría que concebir el poder en los movimientos sociales y ecológicos, tal como hemos vivenciado en la concepción de las experiencias de Sanare y Carrizal.

## **Consideraciones finales**

El pensamiento ambiental de los movimientos ecosocialistas liderados por mujeres campesinas de Sanare (Lara) y Carrizal (Miranda) se configura a partir de las prácticas agroecológicas y los saberes ancestrales, recuperados por tradición oral de padres, abuelas, bisabuelos, resignificados por Silvia Rivera Cusicanqui, quien asume la oralidad como método, y “cree que la palabra escrita no puede eclipsar la oralidad, porque estas palabras también son un mapa de viajes, de alianzas (...), y hay que hacerlo desde nuestra condición de personas que producen conocimiento, pensamiento y memoria”. En las prácticas agroecológicas de estos movimientos de mujeres se valoriza la oralidad como símbolo de resistencia y reconstrucción de la subjetividad y la conciencia ecosocialista develada en estas experiencias de protección de cuencas hidrográficas mediante la siembra de café orgánico en Pasatiempo (Carrizal) y en Monte Carmelo (Sanare), la recuperación y conservación de más de 200 semillas autóctonas, con aplicación de métodos de siembra y de cosecha ancestrales, que favorecen la vida y protegen la Madre Tierra desde una visión integral. La oralidad es un libro que tenemos que aprender a leer a través de la escucha activa, para dar dignidad al saber popular como acervo cultural.

El pensamiento ambiental que se configura en estas experiencias agroecológicas de movimientos de mujeres reside en la influencia de los movimientos ambientalistas de la década de los sesenta, en la educación popular desde la visión de Freire, en los aportes de la Teología de la Liberación, todo lo cual propició condiciones para el reencuentro y la convivencia entre las familias de la comunidad y el ejercicio de valores como la solidaridad, el respeto, el diálogo, la cooperación y la ayuda mutua, alimentando espiritualmente la parte humana y constituyéndose en el fundamento de unos movimientos muy sólidos, como el caso de Monte Carmelo, Bojó y Palo Verde en Sanare (Lara), con una trayectoria de más de cuarenta años de prácticas agroecológicas.

Sus prácticas culturales constituyen espacios de reconstrucción y recreación de saberes, haceres, sentires y decires que emergen a partir de relaciones intersubjetivas entre mujeres que labran amorosamente la tierra, investigan, intercambian, trocan, invitan a la participación, se empoderan, superan la enajenación del trabajo esclavo por el trabajo liberador, constructor de felicidad, en donde la comunidad organizada asume lo ético y estético como símbolo y principio para la toma de conciencia

ecosocialista que orienta estas formas de producción y subsistencia autosustentables en un sistema ecodependiente que nos llama a superar las contradicciones sociedad-naturaleza, cultura-naturaleza, economía-ecología para un vivir bien.

Como movimientos sociales agroecológicos de resistencia y en el ejercicio del poder popular, en el sentido dusseliano, develan lo construido y recuperado de su memoria histórica, conjugado en los proyectos, valores y formas de convivencia colaborativa, solidarias, que privilegian la cultura del cuidado y la protección de la vida en comunidad, apuestan por procesos de economía ecológica autosustentables, de respeto y amor por la Madre Tierra, y desde estas prácticas culturales hacen frente a la cultura de la muerte del sistema capitalista depredador, que viene carcomiendo las bases materiales y espirituales de nuestra existencia.

Estos movimientos de mujeres campesinas, tanto de Lara como de Miranda, promueven un pensamiento ambiental crítico, reflexivo y nuestroamericano, sustentado en nuestra cultura originaria, y tienen como principio el rescate de semillas autóctonas, indígenas y campesinas, como símbolos de soberanía y de descolonización. Además, demandan la necesidad de convertirnos en guardianas y guardianes de las semillas para independizarnos de las transnacionales y de la dependencia impuesta por la cultura dominante.

Actualmente, las organizaciones de mujeres de las comunidades de Monte Carmelo, Bojó y Palo Verde de Sanare (Lara), en su concepción agroecológica y socioproductiva, constituyen una referencia local, regional, nacional e internacional como movimientos sociales de prácticas agroecológicas de resistencia. Además, en Lara el 70 % de las hortalizas que se comercializan en Barquisimeto son producto de esta experiencia agroecológica y socioproductiva de Bojó y Monte Carmelo (el resto proviene de Trujillo y Barinas). Por eso, esta experiencia debería replicarse en todo el país.

De la praxis de estos movimientos sociales agroecológicos de mujeres campesinas de Lara y Miranda deviene la reflexión de su accionar, y esto no se agota en sí mismo, sino que se proyecta en nuevas acciones populares más allá del imaginario del pueblo. En este proceso, sus luchas sociales se convierten en un método detonante de producción de conocimientos y toma de conciencia para la acción, la reflexión y la transformación de las condiciones de vida comunitaria con incidencia desde lo local a lo global, tal como lo planteó el maestro Juan José Bautista y otros

referentes nustramericanos de la filosofía de la práctica, hecha realidad en estas experiencias orgánicas.

## **Referencias**

- Bautista, J. (2012). *Hacia la Descolonización de la Ciencia Social Latinoamericana. Cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos*. La Paz Bolivia: Rincón ediciones, colección abre los ojos.
- Boaventura de Sousa Santos (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Argentina: CLACSO. Disponible en: [http://209.177.156.169/libreria\\_cm/archivos/La-cruel-pedagogia-del-virus.pdf](http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/La-cruel-pedagogia-del-virus.pdf)
- Dussel, E. (2010). *20 tesis de Política*. Caracas: Fondo editorial el perro y la rana.
- González, C. (s/f). *Experiencias productivas ecológicas en Venezuela. Productividad*. Caracas: MARN-FUNDAMBIENTE – FUNDAUCV.
- Hinkelammert, F. (2005). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Ley de Semillas (2015). *Gaceta Oficial de Venezuela, 6.207 (Extraordinario)*. Diciembre, 2015.
- Löwy, M. (s/f). *Ecosocialismo, democracia y planificación*. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/5155/515568005011/515568005011.pdf>
- Löwy. M. (2012). *Ecosocialismo. La alternativa radical* La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista. México: Grupo Editorial siglo XXI.
- Martínez, M. (2010). *La investigación etnográfica en educación*. Caracas: trillas.
- Núñez, M. (2021). *La ciencia del konuco* Disponible en: <https://www.mincyt.gob.ve/wp-content/uploads/2022/07/LA-CIENCIA-DEL-KONU-CO.pdf>
- Pengue, Walter A., comp. (2017). *Pensamiento ambiental del Sur: complejidad, recursos y ecología política latinoamericana* Disponible en: <file:///C:/Users/Maria/Desktop/postdoctorado/Pensamiento%20Amb.%20Art/Pensamiento-ambiental-en-el-sur.pdf>

- Piñero, M. (2018). Educación Ambiental en la formación docente. Caracas: Fondo Editorial IPASME. Disponible en: <http://www.ipasme.gov.ve/ipasme/images/LibrosFEI/educacion-ambiental-marzo2018.pdf>
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Romero Tovar, S. (2020). La alternativa ecosocialista. Una entrevista con Michael Löwi Análisis. Revista Colombiana de Humanidades, vol. 52, núm. 97, 2020 Universidad Santo Tomás, Colombia Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515568005011>
- Tanuro, D. (2011). El imposible capitalismo verde. España: Viento sur
- Vargas, I. y Sanoja, M. (2015). La marcha hacia la sociedad comunal. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.



## ENSAYOS

- **Escribiendo nuestra historia**  
*Sandra Moreno*
- **Cavilaciones filosóficas; un repensar histórico.**  
*Jaida Dorielis González*



## **Escribiendo nuestra historia para autobiografía**

*Sandra Moreno<sup>1</sup>*

Recibido: 10-04-2022

Aceptado: 30-06-2022

*Es imposible practicar el estar siendo de ese modo (otro)  
sin una apertura a los diferentes y a las diferencias,  
con quienes y con los cuales siempre es probable que aprendamos  
Paulo Freire (1993)*

### **Resumen**

Esta propuesta contiene un marco de reflexión acerca de la significación del pensar–nos y el re–pesarnos, convocando a asumir nuevos horizontes formativos como deber y compromiso ético. Además, traza un itinerario con algunas rutas para pensar–nos, decir–nos, escribir–nos, pronunciar–nos, contar–nos favoreciendo así repensarnos y comprender nuestra historia, esa con multiplicidad de significados, cuestiones subjetivas y asunto vitales que determinan nuestra existencia. Todo ello, en esta coyuntura histórica, inevitablemente incidido por amenazas cada vez más tangibles resultantes de la confrontación entre dos proyectos geopolíticos antagónicos que ponen en riesgo nuestras vidas, nuestra soberanía e irremediablemente, también, la supervivencia misma de la humanidad. Se trata de generar posibilidades en quien se forma – nos forma, a decir de Freire, para trascender de la conciencia ingenua a la crítica y favorecer desde el aprendizaje–vida a partir de la lectura y re–escritura de nosotros mismos, el reconocimiento de expresiones de esos modelos en pugna, posibilidades de resistencia, transformación e impulso de proyectos de acción colectiva.

**Palabras Claves:** Formación, Transformación, Autobiografía, Biografía, Aprendizaje.

---

1 Doctora en Educación. Coordinadora Nacional del Doctorado en Estudios de la Organización de la Universidad Nacional Experimental “Simón Rodríguez”. Fue presidenta de la Fundación Dr. Alejandro Próspero Réverénd y directora de la Escuela Latinoamericana de Medicina Dr. Salvador Allende, adscritas al Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología. Ha publicado diversos artículos en revistas arbitradas, asesorado y evaluado trabajos de investigación en pregrado, diplomados, maestría y doctorado y ha participado como ponente en eventos nacionales e internacionales.

### Abstract

This proposal contains a framework for reflection on the significance of thinking-us and re-weighing ourselves, calling us to assume new formative horizons as a duty and ethical commitment. In addition, it traces an itinerary with some routes to think-us, say-us, write-us, pronounce-us, tell-us, thus favoring us to rethink and understand our history, that with a multiplicity of meanings, subjective issues and vital issues that determine our existence. All of this, at this historical juncture, is inevitably affected by increasingly tangible threats resulting from the confrontation between two antagonistic geopolitical projects that put our lives, our sovereignty and, inevitably, the very survival of humanity at risk. It is a matter of generating possibilities in those who are formed – form us, according to Freire, to transcend from naive to critical awareness and favor learning-life based on reading and re-writing ourselves, the recognition of expressions of those competing models, possibilities of resistance, transformation and promotion of collective action projects.

**Keywords:** Formation, Transformation, Autobiography, Biography, Learning

En todo tránsito de formación, el pensar y pensarse, desde la praxis pedagógica, se constituyen en un deber, pues definitivamente el enseñar no existe sin el aprender. Según Paulo Freire en *Cartas a quien pretende enseñar*,

el aprendizaje del educador al educar se verifica en la medida en que el educador humilde y abierto se encuentre permanentemente disponible para repensar lo pensado, revisar sus posiciones; en que busca involucrarse con la curiosidad del alumno y los diferentes caminos y senderos que ella lo hace recorrer (2005, pp.28-42).

Y en el marco del compromiso que asumimos, este reto debe ir más allá. Realmente es un compromiso re-pensarnos, reflexionar sobre nosotros mismos y acerca de nuestras responsabilidades, las cuales incluyen las que atañen al otro que se forma y que nos forma, puesto que en esta coyuntura histórica lo que aparece en el horizonte son las amenazas cada vez más tangibles, como resultado de la confrontación entre dos proyectos geopolíticos antagónicos, producto de lo cual vivimos amenazas y

realidades que afectan nuestras vidas, ponen en riesgo nuestra soberanía e independencia e irremediablemente, también, la supervivencia misma de la humanidad.

Visto de esta manera, desde nuestras responsabilidades en los procesos de formación sociopolítica y en la generación de experiencias formativas de líderes y lideresas comunales, es fundamental re-plantearnos un cambio profundo, que permita reconocer las expresiones de esos dos modelos en pugna y las posibilidades de resistencia y transformación desde la acción colectiva. Se trata de pensar en procesos formativos cuyo eje fundamental resida en la búsqueda y constitución de una ética para la vida, una transformación que conmueva a nuestras convicciones más profundas, pero sobre todo a nuestras actitudes y prácticas cotidianas, frente a la cadena de injusticias que se han ido materializando y expresando en el mundo y la vida hoy.

Se trata de promover la revolución de la conciencia, trascender de la conciencia ingenua, a la crítica; lo que implica generar elementos, herramientas y marcos conceptuales para analizar la realidad en que se vive, hacerse consciente de ella y ser parte activa en su transformación. En palabras de Freire, esto constituye el proceso de concientización, el cual define como,

...un proceso de acción cultural a través del cual las mujeres y los hombres despiertan a la realidad de su situación sociocultural, avanzan más allá de las limitaciones y alienaciones a las que están sometidos, y se afirman a sí mismos como sujetos conscientes y co-creadores de su futuro histórico (1979, p.46).

En consecuencia,

...sólo a través de una relación muy estrecha entre los individuos y la humanidad es posible establecer un sistema de valores apropiado... porque la humanidad no actúa por cuenta propia, sino mediante la intervención de los individuos en particular en el proceso histórico, inseparablemente de los grupos sociales a los cuales pertenecen los individuos como sujetos sociales (Mézáros 2009, p.47).

En tal sentido una respuesta a las implicaciones de crisis de civilización que experimentamos (ecológica, moral, económica, política) exige un radical cambio de nuestra conciencia humana frente a la forma como nos

relacionamos y los actos cotidianos que se derivan de nuestros vínculos y acciones, mediados por las comprensión de las realidades que determinan las condiciones de vida a las que hemos –y seguimos siendo– sometidos. Visto así, si pretendemos repensar en el cómo contribuimos con la formación de los sujetos colectivos para la ética y la política, para el amor, para la resistencia, para la experiencia, para la diferencia, es imprescindible asumir una

...creación pedagógica desplegada en el arte de educar...cuya fuerza consiste en ayudar a vivir, en hacer que lo que pasa nos-pase, nos concierna, nos conmueva. Decir que la creación pedagógica, como toda creación, ayuda a vivir, significa decir que ella cumple una función, no social sino vital, aunque con ciertos efectos sociales, porque enseña nuevos modos de sentir, forja nuevas formas de sensibilidad. Significa decir que es invención de esos nuevos modos de sentir y que nadie puede participar del ejercicio creador sin tomarse en serio el trabajo de inventarse a sí mismo (Téllez, 2004, p.28).

Ello implica para nosotros la apertura de nuevos horizontes formativos, tomando en cuenta las historias personales de aprendizaje de todos y cada uno, teniendo bien presentes las cuestiones subjetivas y los asuntos vitales que determinan su existencia y que constituyen referentes medulares en la tarea de pensarse y transformarse.

Desde esta perspectiva el aprendizaje se constituye en un proceso complejo y multidimensional por naturaleza, desde el cual se construyen claves de interpretación – comprensión para dar sentido a la realidad, y que, con los otros, le acompaña en el camino de la vida.

Ahora bien, podríamos preguntarnos cómo hacer este aprendizaje-vida posible. Siguiendo a Freire, afirmamos que “...el aprendizaje y profundización de la propia palabra, la palabra de aquellos que no les es permitido expresarse, la palabra de los oprimidos que sólo a través de ella pueden liberarse y enfrentar críticamente el proceso dialéctico de su hostilización”. Entonces, escribir la propia vida es hacer la vida. Al escribir nuestra historia vamos desarrollando habilidades para pensarla de otra manera, para valorarla, y de manera especial, encontramos espacios y horizontes para reconstruirla.

La posibilidad de representar las ideas acerca de quiénes somos, qué hacemos, qué esperamos, qué queremos como proyecto de vida o qué

podemos dar a los otros y qué esperamos recibir, es una manera de comenzar, porque además posibilita el diálogo franco y directo, y, Según Freire, el diálogo es "...el encuentro amoroso de los hombres que, mediatizados por el mundo, se pronuncian, esto es, lo transforman y, transformándolo, lo humanizan, para la humanización de todos"

Se trata de un ejercicio de cómo al contarnos, en esa lectura y re-escritura de nosotros mismos, terminamos comprendiendo más al otro y a cada uno de nosotros, y de cómo en este proceso nos concientizamos, transformamos nuestras representaciones, y producimos nuevas formas de conocimiento, para así iniciar un cambio cualitativo en la práctica cotidiana. Visto de esta manera, la lectura y escritura de nuestra historia de vida, se convierte en el pretexto para desarrollar la conciencia crítica, pues al investigar sobre nuestra práctica, recuperamos críticamente el saber, además de tender puentes entre las distintas dimensiones de la vida que nos mueven y conmueven, transformamos ese saber en un instrumento de transformación.

Esta propuesta se asume como el desafío de escribir y narrar nuestra historia-vida, compartirla con otros, y a la luz de los relatos de otros-nosotros, encontrar sentidos comunes en la co-existencia y en ese marco de sentidos, constituirnos en seres consecuentes. Se trata de ocupar nuestro lugar en el mundo a través de la palabra y actuar coherentemente en la lucha transformadora. Escribiendo, reflexionando, reconstruyendo nuestras historias de vida, abrimos espacios de intercambio reflexivo.

### **Cómo escribir nuestra historia**

Escribir Nuestra Historia involucra un conjunto de acciones dirigidas a pensar-nos, decir-nos y escribir-nos y, a partir de esta tarea, anunciar y poner en marcha proyectos individuales y colectivos tendientes a fortalecer nuestras responsabilidades, compromisos en la formación – acción socio-política.

Este desafío puede ser desarrollado en tres momentos: El primero, de sensibilización, pues la ética no está compuesta básicamente por ideas, sino integrada también por afectividad, irracionalidad. Como expresa Morin,

El ser humano es un ser racional e irracional, capaz de medida y desmedida; sujeto de un afecto intenso e inestable; él sonríe, ríe, llora, pero sabe también conocer objetivamente; es un ser serio y calculador, pero también ansioso, angustiado, gozador, ebrio, extático; es un ser de violencia y de

ternura, de amor y de odio; es un ser invadido por lo imaginario y que puede reconocer lo real... (1999, p.30)

Interesa involucrar conscientemente a quienes participen en los procesos de formación sociopolítica y liderazgo comunal, con el objetivo de que no se constituya en una mera tarea asociada a la programación que debe cumplirse, sino que sea asumido como un espacio que permita que algo acontezca, nos perturbe y transforme.

El devenir ético del proceso dependerá también del acompañamiento pedagógico que se ofrezca a las nuevas sensibilidades generadas, lo que constituye el segundo momento, cuyas estrategias han de formularse para reflexionar sobre nuestras historias, identificando aquello que nos ha hecho – hace ser, reconocer las condiciones que forjan, cultivan, reproducen los valores impuestos e intereses hegemónicos y sostienen la dominación, la desigualdad y la injusticia, pero también aquellas que nos permiten configurar estrategias y espacios de resistencia y de transformación.

Finalmente, el momento de la acción nos permite frente a la realidad que nos indigna, actuar en consecuencia, en lugar de suscitar lástima y compasión. Este momento implica comprometerse en la lucha contra la injusticia, a orientar decisiones y acciones, a desarrollar iniciativas transformadoras, capaces de dar al traste con la inmovilidad que promueve la hegemonía que mantiene el sistema.

Cabe destacar que la descripción del proceso, esencialmente desarrollada con propósitos didácticos, no implica la aplicación secuencial de los momentos descritos, ni son elementos estancos, sino que puede pensarse como una espiral infinita que dialécticamente se va construyendo durante el ir y venir entre la sensibilización, la reflexión y la acción, entre el hacer y el pensar, convirtiéndose en una posibilidad para re-evolucionar nuestra consciencia.

### **Estrategias para construir las historias**

Las estrategias deben encaminarse a promover el desarrollo del pensamiento crítico, posibilitando que los participantes no sólo se tornen cada vez más sensibles con respecto al contexto particular en el cual viven, comprendan las circunstancias que los rodean, sino que perciban la distancia entre lo que dicen y lo que hacen (pensamiento crítico-reflexivo) y adquieran la habilidad de leer sus situaciones y problemas para dar respuestas de manera constructiva.

Entre las estrategias que pueden asumirse para el desarrollo de esta propuesta, entre otras, se pueden considerar:

### **Diálogo reflexivo-participativo**

Permite construir significados, percepciones, el hacer, la manera de vivir y de desenvolverse en la relación con los otros y se generan procesos de aprendizaje basados en el respeto al otro y en la escucha. Este diálogo puede propiciarse en los encuentros y orientarlos en el marco de cada temática semanal.

### **Cine-foro**

Desde este escenario, se trata de fortalecer el desarrollo del pensamiento y habilidades orales, especialmente las de comprensión, así como la observación, elementos fundamentales en la construcción de nociones, conceptos y categorías de análisis, necesarias para incrementar la autonomía y la capacidad reflexiva necesarias para pensar–nos, decir–nos, escribir–nos.

### **Indagación dialógica**

La estrategia consiste en la realización de procesos investigativos acerca de la propia vida en el marco de la vida en común, cuyos significados son construidos de forma comunicativa con base en el diálogo ético entre las personas. Es decir son producto y productores de nuevas interacciones comunicativas entre los diferentes actores y líderes del poder popular que se vinculan en cada uno de los espacios comunales.

### **Interpretación y expresión a partir de imágenes y símbolos**

La estrategia consiste fundamentalmente en la lectura y expresión a partir de imágenes o del lenguaje no verbal (registros digitales vinculados a la propia vida, a la vida en comunidad, a la vida nacional, sus hitos y acontecimientos que dan sentido a los que somos pero también aportan claves para orientar lo que podemos ser. Pretende estimular la capacidad para hacer lectura crítica y expresión de ideas, conceptos o sentimientos a partir de la comunicación visual. Posibilita la interpretación y genera sensibilidad ante el lenguaje simbólico y no verbal.

### **Referencias**

Freire, Paulo (1993). *Política y educación*. Madrid: Siglo XXI.

Freire, Paulo (2005). *Cartas a quien pretende enseñar*. 10ª. Ed. México: Siglo XXI.

Freire, Pablo (1979). **¿Extensión o Comunicación?** México: Siglo XXI.

Mészáros, István (2009). *El Desafío y la Carga del Tiempo: El Socialismo del Siglo XXI*. Tomo I. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.

Morin, Edgar (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: Unesco.

Téllez, Magaldy (2004). Educación, comunidad y libertad: Notas sobre el educar como experiencia ética y estética. *Revista de Pedagogía*, mayo 2004, vol.25, no.73, p.23-34.

# Cavilaciones filosóficas: un repensar histórico

*Jaida Dorielis González<sup>1</sup>*

Recibido: 15-05-2022

Aceptado: 30-06-2022

## Resumen

En los estudios de historia, los investigadores constituyen una serie de divisiones en periodos o etapas que transcurren en el tiempo y en el espacio. Todo trabajo histórico descompone el período pasado y opta entre sus realidades cronológicas, según preferencias y exclusividades más o menos conscientes. Partiendo de estas proposiciones, la supuesta antigüedad como inicio de la filosofía y la filosofía de una supuesta edad media, para sostener una crítica de la noción de la filosofía desde la antigüedad a la edad media, requiere periodizar en lo moderna-colonial de la historia mundial en, «edad antigua», «edad media» y «edad moderna». Lo moderno es constitutivo de lo colonial y lo colonial es constitutivo de lo moderno. Desde esta óptica, surgen preguntas sobre la sensibilidad colectiva ¿Las transiciones merecen una mirada particular? Son muchos los conceptos que admitimos con naturalidad sin reflexionar y que proveen bases erradas a nuestro pensamiento; y lo aceptamos con naturalidad, sin pensarlo como tantos otros conceptos claros sólo en apariencia. En lo que sigue se discutirán tres dimensiones que componen el presente artículo: periodización moderna-colonial de la historia mundial un repensar desde la filosofía heliocéntrica y eurocéntrica; mito y logos a partir del saber y amor por el saber la onto-episteme; realidad y pensamiento crítico.

**Palabras clave:** Filosofía, Pensamiento Crítico, Pensamiento Descolonial.

## Abstract

In history studies, researchers constitute a series of divisions into periods or stages that take place in time and space. All historical work de-

<sup>1</sup> Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Línea de Investigación Aprendizaje Organizacional. gonzalezjaida@gmail.com

composes the past period and chooses between its chronological realities, according to more or less conscious preferences and exclusivities. Starting from these propositions, the supposed antiquity as the beginning of the philosophy and the philosophy of a supposed Middle Ages, in order to sustain a critique of the notion of philosophy from antiquity to the Middle Ages, requires periodizing in the modern-colonial of history world in, “ancient age”, “middle ages” and “modern age”. The modern is constitutive of the colonial and the colonial is constitutive of the modern. From this perspective, questions about collective sensitivity arise. Do transitions deserve a particular look? There are many concepts that we naturally admit without reflection and that provide the wrong basis for our thinking; and we accept it naturally, without thinking about it like so many other clear concepts only in appearance. In what follows, three dimensions that make up this article will be discussed: modern-colonial periodization of world history, a rethinking from the heliocentric and Eurocentric philosophy; myth and logos from knowledge and love for knowledge onto-episteme; reality and critical thinking.

**Keywords:** Philosophy, Critical Thinking, Decolonial Thinking.

“Sin embargo, no debemos permitir que estos grandes males del pasado y del presente socaven nuestra esperanza de una sociedad futura.” (Rawls. 1999).

### **Preámbulo**

A modo de introito, parafraseando a Heidegger (1952), se puede aseverar que, ser hombre significa filosofar, al responder al ser racional pensante. Al lado humano, al interrogarse sobre su propia existencia y la existencia del mundo con surgimiento al lado científico, una relación Ser-Estar-Hacer, para vivir en común unidad con los otros desde el plano de la otredad. La articulación del conocimiento, los límites de la existencia y de los modos de ser, se denomina filosofía. El término, de origen griego, se compone de dos voces: *philos* (“amor”) y *sophia* “pensamiento, sabiduría, conocimiento”. Por lo tanto, la filosofía es el “amor por el conocimiento”. El filósofo, por su parte, es un individuo que busca el saber por el saber mismo, sin un fin pragmático.

Se estremece por la curiosidad e indaga y se aproxima a los postremos fundamentos de la realidad. Más allá del progreso de la filosofía como disciplina, el trance de filosofar es intrínseco a la condición humana. No es un saber concreto, sino una actitud natural del hombre en relación al universo y a su propio ser. Desde esta perspectiva, la filosofía se centra en las cuestiones últimas de la existencia humana y no se basa en una revelación divina o en la fe, sino que lo hace en la razón. De este carácter, la filosofía puede ser puntualizada como el estudio racional del sentido de la existencia humana, tanto individual como colectiva, constituido en la comprensión del ser. Pese a ciertas aproximaciones con la ciencia, la filosofía se distancia de ésta ya que muchas de sus interrogantes no pueden ser respondidas mediante el empirismo (Chamorro 2003).

Aunado a lo que antecedió González y Salgado (2011), soportan que la filosofía pueda fragmentarse en numerosas ramas. La filosofía del ser, por ejemplo, abarca a la metafísica, la ontología y la cosmología, entre otras disciplinas. La filosofía del conocimiento incluye a la lógica y la epistemología, mientras que la filosofía del obrar se relaciona con cuestiones como la ética, y es precisamente desde la filosofía que se encauza en manifestar o en hacer germinar los valores en nosotros mismos. Los valores son compendios ideológicos o morales por los que se guía una sociedad o una persona y se clasifican, de acuerdo al objeto que se esté valorando en:

- I. Ontológicos: El objeto es el Ser y el valor supremo es la VERDAD.
- II. Éticos: El objeto es el deber ser y el valor supremo es el BIEN.
- III. Estéticos: El objeto es el arte y el valor supremo es la BELLEZA.

Ahora bien, desde la perspectiva de la evolución histórica cultural, la filosofía no es exclusiva de una sociedad sino considerada un patrimonio del ser, aun cuando cada cultura posee su propia identidad filosófica, en tanto pues la filosofía es contemplación y acción, teoría y praxis, un instante de luz, en medio de las tinieblas, para emerger la verdad, para desnudar lo oculto, es decir, la filosofía se presenta entre lo que-es y lo que ya no-es a juicio de Parménides (2007). Así pues, el camino deslucido del hombre es sólo opinión (doxa), sin verdades, estado que puede sucumbir de la mentira a la verdad al transformar la opinión en cosas incuestionables. A partir de esta disertación, presento la distribución de desarrollo del artículo, el cual denominé: Cavilaciones Filosóficas; Un Repensar Histórico.

## **Periodización moderna-colonial de la historia mundial; repensar desde la filosofía heliocéntrica y eurocéntrica**

En los estudios de historia, los investigadores constituyen una serie de divisiones en periodos o etapas que transcurren en el tiempo y en el espacio. El por qué se hace y cómo se hace, no es algo invariable, fútil o determinado al azar, ya que corresponde a unos fundamentos que tienen que ver con la cualidad de acercarse al conocimiento y comprensión de la historia humana. Galasso (2001), dice que la variación de la perspectiva historiográfica puede dar lugar, naturalmente, a distintas articulaciones de la periodización. Por su parte Braudel (1991), proyecta que todo trabajo histórico descompone el período pasado y opta entre sus realidades cronológicas, según preferencias y exclusividades más o menos conscientes. La historia tradicional, muy atenta al tiempo breve, al individuo, al acontecimiento, desde hace mucho tiempo nos ha habituado a su relato precipitado, dramático, de corto aliento. Preexiste, junto al relato tradicional, un recitativo de la coyuntura, que se ocupa del pasado en amplios segmentos: decenas, veintenas o cincuentenas.

Más allá de ese instante recitativo, según Braudel (Ob. cit), se sitúa una historia de aliento aún más sostenido, esta vez de amplitud secular: la historia de larga, incluso muy larga duración. La estructura avasalla los problemas de larga duración. Según Cantón (1997), la oportunidad de reconocer “el tiempo” como una dimensión en la que nos encontramos inmersos requiere, en un primer momento, explorar los cambios, los movimientos del mundo físico y social que nos permiten diferenciar un “momento” (ocurrencia de un evento) de otro. Esta operación de verificación se basa en la realización de “cortes” que determinan esos “momentos”. Los cortes referidos, según el autor, se realizan como efecto de una operación simbólica e imaginaria que nos permite, “al cortar”, generar una lectura de los eventos y crearles o integrarlos en un sentido.

Partiendo de estas proposiciones, la supuesta antigüedad como inicio de la filosofía y la filosofía de una supuesta edad media, para sostener una crítica de la noción de la filosofía desde la antigüedad a la edad media, requiere periodizar en lo moderna-colonial de la historia mundial en, «edad antigua», «edad media» y «edad moderna» es ideológica, es decir, es falsa. Carece de fundamento empírico a juicio de Domínguez (2020), pues, constituye por tanto una falsa periodización, no obstante, argumenta, ni la civilización, ni la filosofía, comenzaron en Grecia, ni hay ninguna edad

antigua. Repensar en una concepción conlleva develar ideologías, desde una reflexión crítica acerca de la creencia, supuestamente verdadera desde la legitimidad científica moderna, sobre la verdad de los criterios que conduxeron a la periodización de la historia; mediante una estratificación de orden ideológico que no se da desde una razón comunicativa compartida a nivel mundial, en el sistema mundo, sino que parte de un pensamiento hegemónico que encierra elementos desfavorables hacia el ser y existir del otro.

Desde este discurrir expresa Domínguez (Ob. cit), mucho antes de la Grecia antigua fue el sistema regional «egipcio-mesopotámico» hace cinco mil años. Luego se desarrolló el «persa-helénico». Posteriormente fue el «cristiano-bizantino». El siguiente fue el sistema inter-regional «árabemusulmán. Fue un momento de inflexión porque los árabes, expulsados de Europa luego de cruzar el Atlántico, se convierten en el nuevo «centro» no de una «región» sino esta vez del «mundo», y como parte del mismo acontecimiento, América se transforma en su «periferia». Se inició de este modo un nuevo sistema en la historia, no regional sino ahora mundial, es el denominado «sistema-mundo».

Y es por ello, que nace un nuevo período de la historia mundial. Lo *moderno* es constitutivo de lo *colonial* y lo *colonial* es constitutivo de lo *moderno*. Es necesario unir ambos términos, moderno y colonial, porque no puede haber el uno sin el otro. Ni se puede entender el uno sin el otro. Lo moderno no existe sin colonial y viceversa. El sistema-mundo, al igual que otros sistemas anteriores de la historia, se despliega a partir de principios y lógicas constitutivas. Los principios y lógicas del sistema-mundo se expresan en diversas dimensiones. Por eso es importante identificar las lógicas y principios que organizaron constitutivamente el sistema-mundo moderno-colonial.

Para García Canclini (2004), la posmodernidad no es “una etapa o tendencia que reemplazaría el mundo moderno” sino una manera de problematizar “los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse”. Otra coincidencia, de tipo metódica, es el reconocimiento de la filosofía posestructuralista en la relativización del evolucionismo, lo cual, finalmente le permite cuestionar las separaciones artificiales “entre lo culto, lo popular y lo masivo, La tarea es justamente cruzar opciones de modernidad con épocas históricas, entendiendo que en cada época pueden coincidir varias opciones de modernidad.

Esa suerte de impostura en el fundamento pone los referentes de Grecia y Roma en primer plano para hablar de la civilización como un universal

concreto, sin recabar en el problema del mimetismo, sin tener en cuenta el paralelismo entre colonialidad y modernidad, y sin reconocer la pátina epistémica que anticipa en el lenguaje mismo los referentes que utilizamos para hablar de ‘nuestra’ modernidad.

Desde esta óptica, surgen preguntas sobre la sensibilidad colectiva ¿Las transiciones merecen una mirada particular? ¿Hasta qué punto las distintas modernidades tienden a superponerse en cada época? ¿De qué modo la ambigüedad de la historia en la periferia altera la memoria, los criterios de periodización, la valoración de los ‘hechos’ y el sentido que esos hechos tienen en el presente? (García Canclini, Ob.cit).

El eurocentrismo moderno-colonial desprecia y denigra otras filosofías, solo considera *filosofía* a la filosofía de la Grecia Antigua, a la filosofía de una mal llamada Edad Media y la filosofía de la Edad Moderna. Para el eurocentrismo moderno-colonial la filosofía del período árabe-musulmán no existe, es completamente ignorado. No hay una filosofía en singular, en la historia mundial hay muchas filosofías. Incluso en el plano local no hay una filosofía, sino filosofías. Varias filosofías en los pueblos originarios nuestro-americanos, en los pueblos africanos, árabes, indostánicos, China y otros (Domínguez, 2020: 02).

Por tales atribuciones, es necesario desentrañar el eucentrismo y sus años de historia para dar paso a crear nuevas subjetividades centradas en lo plural-comunitario y lo singular personal para resaltar el sentido de lo humano en la cotidianidad del vivir. Además, se debe plantear como alternativa una visión más ecológica focalizada en la integración de la naturaleza y los humanos acontecimiento, información o conocimiento en relación inseparable con el medio-cultural, social, económico y político y por supuesto natural.

## **Mito y Logos a partir del Saber y Amor por el Saber**

### *Amor del Conocimiento y el Conocimiento del Amor*

Puntualizar la filosofía como amor a la sabiduría corresponde a precisarla como “amor a la verdad”, esta actitud filosófica, amor a la sabiduría, amor a la verdad o pretensión de saber, es algo connatural a la propia naturaleza humana, atisbo que es particular de la persona, por el elemental hecho de ser hombre. Todo humano ama naturalmente la verdad. Ninguno quiere transitar por la vida a ciegas, sin diferenciar, ni inspeccionar lo verdadero de lo falso o, cuando menos, lo que nos hace bien de lo que nos

daña. Desde esta línea de pensamiento, Domínguez (2020:01), afirma que “filosofía significa amor a la sabiduría. Sabiduría es el saber que puede tener, por ejemplo, un chamán. Un chamán ama el saber que afirma el vivir de los miembros de su comunidad. Esa filosofía, es una filosofía propia. Anterior y más allá de la filosofía helénica y moderna-colonial”.

Desde este discuir, revelar la verdad abre un panorama usualmente infinito: conocer, amar y contemplar son tres prontitudes propias del hombre que se embelesa ante la realidad. La verdad, el bien y la belleza, son habituales a los hombres. La verdad lleva al enamoramiento y, por consiguiente, a la contemplación y al respeto. El amor a la verdad transporta consigo la pretensión de saber y aprender. Es amor al conocimiento como predominio de la natural curiosidad del niño, que busca comprender el mundo, indagarlo, experimentarlo, a la vez que se descubre a sí mismo. Ante la inmensidad de lo desconocido, el ser humano tiene derecho a imaginar o a crear, pero no a frenar su inspiración de conocimiento porque, ante la imposibilidad de percibir ciertos enigmas, las únicas respuestas no son el escepticismo.

En consecuencia, la búsqueda de la verdad no solo es una propulsión hacia afuera queriendo hallar lo legítimo y genuino, sino hacia adentro, despertando las sensibilidades y capacidades para ver, sentir, entender y ser. Esta filosofía desde la sabiduría del amor nos secunda a superar la dicotomía entre exterior e interior, entre acción y teoría, entre razón y sentimiento; en síntesis, entre acción y contemplación. Y es que sin amor no hay verdadero conocimiento ni comprensión posible: exclusivamente conocemos verdaderamente a quien y lo que amamos. Únicamente el amor abre verdaderamente el terreno para entrar humildemente a comprender. Y, como el amor, la filosofía no termina jamás; el filosofar, como la actividad amante, nunca acaba, no es algo estático, sino dinámico, en constante movimiento.

El verdadero filósofo debe emprender una y otra vez cada día; podrá y deberá aprender de sus antecesores, pero deberá enamorarse personalmente de la realidad que es contantemente nueva y sorprendente. Para hacer buena filosofía se necesita un “corazón puro”, un espíritu ascético y una total entrega. El filosofar incluye el aspecto crítico y la lógica, pero los trasciende para culminar en una experiencia única en comunión con el Espíritu. Lo contrario de los filósofos mercenarios y burdamente materialistas.

La unión hierática entre conocimiento, amor y ética es lo que genera la verdadera filosofía como sabiduría. Por el contrario, la escisión entre los

tres lleva al desequilibrio del humano contemporáneo, con su falsa contraposición entre razón, ciencia y espiritualidad. En la filosofía la incorporación del principio del corazón al lado del de la razón, esta filosofía como sabiduría del amor nos ayuda a superar la dicotomía entre exterior e interior, entre acción y teoría, entre razón y sentimiento; en definitiva, entre acción y contemplación la nueva filosofía dice: ‘lo que no es amado ni puede ser amado no es’”.

El amor a la verdad define la vida de San Agustín. La búsqueda de la verdad está inserta en su existencia concreta y personal. Le inquieta sobremanera el deseo de saber. Es consciente de las dificultades de la inteligencia para encontrarla. A la verdad se va por el amor. Él es quien le mueve e impulsa a ir en búsqueda de la verdad. En este camino se encuentra Agustín con diferentes compañeros de viaje.

No es una búsqueda ordenada y planificada al modo escolástico, sino que crece y se alimenta de experiencias auténticas, de reflexión crítica y de un insaciable deseo por dar con la verdad. No quiere engañar ni engañarse. Ésta comienza desde un principio por el pensamiento crítico del hombre al querer resolver dudas que nadie se cuestiona en la vida cotidiana, “saber” (y, por consiguiente, “sabiduría”) no es otra cosa que poseer un conocimiento verdadero. El que ama intensamente, busca la verdad y no se conforma con la ausencia de respuestas, ni con la incapacidad propia para encontrarlas, no se resigna y en su empeño trata de superar sus limitaciones.

Ciertamente, como diría Sócrates con tanta insistencia, el problema no es la ignorancia, sino la falta de interés por saber; no es no poseer alguna certeza, sino la carencia de impulso hacia ella, pues este abandono nos pone a merced de la esclavitud de la ignorancia y sus mercaderes.

### *Del Apócrifo paso del Mito al Logos*

Casi todos los conceptos, incluyendo los conceptos filosóficos, son polisémicos. La racionalidad moderna-colonial no es polisémica sino unisémica, niega todo lo que para dicha razón no sea unívoco. Considera que el conocimiento debe ser preciso. Los seres humanos somos análogos, no somos idénticos ni unívocos. Tampoco los mitos son unisémicos, los mitos son polisémicos. El operar humano puede generar lo que vive como sensorial (concreto) o como mental (abstracto. Lo concreto es complejo y no puede ser preciso. En todo caso, lo que tal vez pudiera ser preciso es lo abstracto por ser simple.

Sostiene Domínguez (2020), que el eurocentrismo moderno-colonial considera los “mitos” como irracionales, propios de culturas inferiores y primitivas. Se trata de una ideología que relega al mito el resto del mundo, el cual quedaría supuestamente fuera de la racionalidad. Dado que, el lenguaje literal es denotativo, mientras que el lenguaje de los mitos es connotativo. Los mitos se expresan con otra denotación, se articulan como narraciones simbólicas, por tanto, resultaría un error procurar interpretar de manera literal aquello que el lenguaje de los mitos connota simbólicamente. Un error porque, el sentido literal y el sentido simbólico pertenecen a dominios distintos. Los mitos no son, de ninguna manera, narraciones irracionales, ni tonterías, ni cuentos fantasiosos. Los mitos son narraciones racionales, solo que expresadas metafóricamente en lenguaje simbólico.

¿Qué es el mito? Si partimos de una óptica filosófica, podríamos definir el mito, como un término polisémico que conlleva un sinfín de acepciones (relatos, historias, creencias, verdades, realidades o mentiras) que lo tienden a confundir generando así un velo en su significado. Ahora bien, si atendemos a su etimología, estaríamos hablando de un vocablo de origen griego (*mythos*) que implica origen, relato, historia o formación; elementos estos, por supuesto, inherentes a la palabra.

Por lo general, el hablar de mitos nos remite a relatos acerca de los orígenes de una determinada realidad. Desde la génesis del universo hasta la del ser humano. Sin embargo, no es un relato cualquiera; tiene características que apelan a lo sobrenatural, como elemento explicativo y un lenguaje cargado de ambigüedades que en algunos casos se torna contradictorio. Es un tipo de relato, narración o acontecimiento de manera maravillosa, ubicada fuera de tiempo, cuyos protagonistas, son en su mayoría, seres sobrenaturales o de carácter heroico y divino.

Platón en la República, de alguna manera refuta la difusión de este tipo de mitos que hablan de los dioses, de los demonios, héroes y de las cosas de ultratumba, por lo que planteaba, que había que atajarle el paso. Desde esta perspectiva filosófica, el mito es un acontecimiento lingüístico, que puede ser visto como un discurso carente de fundamento racional que se opone a logos; razón como capacidad humana.

Según Muñoz (2013, p. 66), haciendo referencia a George Sorel, el mito es un conjunto de imágenes capaz de evocar de manera intuitiva sentimientos como expresión voluntaria de fe. Quiere decir entonces, que la falta de mito se traduce en desesperanza y en ser unidimensional sin propósito, el mito es la visión humana de algo sublime y mejor en el futuro. La verdad

desde el mito se debate entre la relativa y la absoluta, pero el ser humano tiene que creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas. El mito es motor, impulsor y movilizador hacia la praxis.

Es tanto el interés por indagar en las profundidades mitológicas del mito, que de acuerdo con lo planteado por Ricoeur (2003, p.18), en su *Teoría de la Interpretación*, el estudio del Modelo Estructural a los Mitos practicada por Claude Lévi-Strauss “constituye un segundo ejemplo de la aproximación estructural a largas cadenas de discurso; se trata de una aproximación similar al tratamiento formal del folklore propuesto por los formalistas rusos, si bien es independiente de éste”.

La hipótesis del análisis de Lévi-Strauss parte de que “el mito, como el resto del lenguaje, se compone de unidades constitutivas que presuponen las unidades que se hallan presentes en el lenguaje cuando éste se analiza en otros niveles a saber, fonemas, morfemas y sememas” A mi modo de ver, es obvio que estamos al frente de una visión estructural del lenguaje que quizás pudiera limitar un poco las cavilaciones para llegar a un significado más profundo del mito. Tanto es así que él mismo señala que dichas unidades difieren entre sí, pues, pertenecen a un orden más alto y más complejo, razón por la que las denomina unidades constitutivas en bruto.

Desde esta postura, el mito pertenece a los usuarios de la narración, que a su vez pertenecen a otras disciplinas semiológicas que tratan de los sistemas sociales, económicos o ideológicos, lo cual trasciende a la teoría de la narrativa, que a saber de Ricoeur (2003, p. 98), corrobora su planteamiento en cuanto a la forma contemporánea de entender la explicación. Según él:

el concepto de explicación ya no se toma prestado de las ciencias naturales ni es transferido a un campo diferente, el de los documentos escritos. Se desplaza de la esfera común del lenguaje, gracias a la transferencia analógica de las pequeñas unidades del lenguaje (fonemas y lexemas), a las grandes unidades más allá de la oración, incluyendo la narrativa, el folklore y el mito.

Queda claro entonces que el análisis estructural no es excluyente, por el contrario, plantea una mirada opuesta respecto al mito, esto es, que el mito tiene un significado como una narrativa de los orígenes, lo cual le otorga un lugar de primacía en el uso de lenguaje a fines de significar historias, realidades, verdades, falsedades, creencias y vivencias propias de un imaginario.

De allí que el mismo Ricoeur (Ob.cit.:99), considere el análisis estructural como “una etapa necesaria entre una interpretación ingenua y una analítica, entre una interpretación superficial y una profunda, entonces sería posible

ubicar la explicación y la comprensión en dos diferentes etapas de un único arco hermenéutico”. Desde su perspectiva, el significado del texto está delante de él mas no detrás; no es algo oculto, sino develado. “La comprensión tiene que ver menos que nunca con el autor y su situación. Intenta captar las proposiciones del mundo abiertas por la referencia del texto”.

A modo de colofón quiero evocar las sabias palabras de Echeverría (2003, p. 144), al decir que nosotros, como seres lingüísticos, como identidades personales constituimos una historia acerca de quiénes somos, en un mundo que es también una historia. Entonces, los seres humanos son historias dentro de historias; historias producidas por nosotros mismos. “Hemos sido creadores de mitos desde nuestras formas más tempranas de existencia social”. Desde este sentir, significa pues, que somos historia de historias, fantasía y realidad...en sí somos mito y verdad.

### **Inquirir, Onto-episteme y verdad desde el paradigma y esencia del pensamiento crítico**

#### *La Onto-Episteme y la Realidad*

El fundamento de la realidad desde luego tiene una dimensión onto-epistémica, el “ser”. Pero la realidad no solo se reduce a lo onto-epistémico, sino que se funda también lo trans onto-epistémico, en el no-ser. El ser es la realidad, pero también el no-ser es la realidad. Lo trans onto-epistémico es el no-ser, explicado como principio de Alteridad (Varas, citado por Domínguez, 2020. Desde este cimiento, la filosofía, en el proceso de investigar, nos interroga sobre cómo conocemos lo que conocemos, sobre la realidad o lo-existente, sobre la verdad, sobre el ser y el no-ser. La realidad –que es como llamamos también lo-existente– no se reduce solo al ser, sino que incluye al no-ser. La realidad no es lo mismo que el ser. La realidad –es decir, lo-existente– es más allá del ser. Lo existente es el ser y el no-ser. La existencia abstracta del hombre como un simple hombre de trabajo que, de esa manera, llenado de nada se lanza diariamente a una nada absoluta, así su realidad es su no-ser.

La onto-episteme es la suma de lo-existente (onto) más el conocimiento (episteme). Desde Parménides (Ob.cit), emerge la ontología, ser o naturaleza de la realidad y la epistemología naturaleza del conocimiento, y desde esta perspectiva, se devela la ciencia como búsqueda de la realidad irrumpe entonces la gran interrogante relacional, ¿quién necesita de quién? la filosofía de la ciencia o la ciencia de la filosofía; entendiendo que la

ciencia posee sus propios confines y la filosofía es profunda, etérea. Desde este discurrir, la relación entre la filosofía y la ciencia corrientemente se forja de dos maneras. En un caso, se presume que la filosofía debe ser enteramente compatible con la ciencia y que la debe tomar como referencia, siendo ésta, la filosofía científica. En el otro caso, se conjetura que la filosofía ha de tener vida propia sin responder a ninguna otra rama del conocimiento, a la que lograríamos denominar filosofía.

Es notable que la filosofía, nos introduce en un mundo incierto, donde todo es cuestionable, y nos conduce a dudar de todo, pues nada es verdad, sino una representación idealista, a juicio de Platón (1974), en tanto, la filosofía sirve para pensar y pensar se aprende pensando, y va en una dirección o en una ecuación de logos: filosofía, ciencia, investigación; es una realidad compleja y holística, reconoce la existencia del no-ser, porque el ser es forma de la realidad, pero el no-ser, también lo es, la verdad. Según la filosofía, la verdad no se encuentra fuera de nosotros, sino dentro de nuestro ser interno, por lo tanto, la razón (logos), es el instrumento para acceder a la realidad o verdad.

#### *Investigar a partir la Esencia del Pensamiento Crítico*

El investigar en entornos con dificultades concretas, históricos, específicos, propios de nuestro contexto, demanda transformar la realidad particular, para lograr un sistema de categorías preciso. La realidad, según cómo se considere, puede ser una realidad «representada» o «constituida». Representada, cuando se interpreta como «una realidad fuera» que el observador representa neuronalmente en el cerebro. Constituida, si considera que la realidad es fundada cerebralmente a partir de las distinciones que realiza –en el acontecer del vivir y el lenguaje– el propio espectador (Domínguez, 2005).

Tomando en consideración lo anterior, la forma como dicha esencia se manifiesta en la realidad es el fenómeno, es decir, la forma como aparece en la realidad, el concepto general abstracto. Al fenómeno lo funda la esencia, los momentos analítico y dialéctico acontecen en el todo; sin embargo, hace falta un momento que explique cómo de la nada del todo pueda ser creado el todo. Así surgen tres momentos manifiestos en el proceso de investigar: El primer momento es analítico, el segundo dialéctico y el tercero es analógico.

Dentro de este escenario y ante la crisis de conciencia que plantea el Covid-19, deben generarse nuevas propuestas filosóficas e investigativas, con una mirada orientada a nuestro contexto latinoamericano, propuestas

estas, que atinen en las investigaciones propias del contexto y las realidades post pandemia; abriendo un gran desafío para los investigadores, en especial los investigadores de las ciencias sociales y humanas. Es por ello, que al pensar el presente como investigadora, como ciudadana desde la periferia, me produce la necesidad de romper con lo conocido desde lo conocido, declaración esta, que estimula a cavilar en nuevos y viejos caminos para andar y desandar.

Entonces, deconstruir desde el vivir y pensar desde la verdad, demanda coraje, convicción y apego a la justicia. Para así trascender “la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al otro como otro” (Dussel, 1975:39). Cavilando desde la mismidad, reflejada en el espejo de la otredad, es tiempo de ver al otro como verdadero y legítimo otro, sin mezquindad política, económica social y espiritual. Esto es ética, es pensamiento divergente, pensar críticamente, es atreverse a pensar diferente, sin ser tildado, rotulado o etiquetado, pues dista esa postura de la esencia del pensamiento crítico, a ello adiciono, lo que señala Bermejo (2005, p. 09) “la razón tras la crítica, no podrá ser considerada sino como razón contingente, plural y compleja”. En tanto, somos seres plurales y divergentes por condición humana.

El filósofo aporta a lo sostenido, que la tarea pendiente es ocuparse y accionar para una “política de la liberación”. El pensamiento crítico es el pensamiento reflexivo y razonable que está dirigido a decidir en qué creer o qué hacer, supone un nivel más elevado o comprensivo de reflexión; es auto reflexión, autoconciencia; es el pensamiento que se vuelve sobre sí mismo, para examinarse en su coherencia, fundamentación o sustantividad, origen contextual e intereses y valores a los que sirve. La esencia del pensamiento crítico es un desafío a las relaciones de poder, entre los que tienen el poder y los que no. Por lo tanto, este paradigma surge necesariamente desde el oprimido desde la víctima del sistema.

En sintonía con este contexto, la investigación sumida bajo la visión crítica, es un atrevimiento por generar un estilo de investigación alternativo fundado en una lógica cognoscitiva crítica, operativa e intencional con orientación a la búsqueda de cambios, para desarrollar nuevas formas de pensamiento (conceptos, categorías, teorías, entre otros). Las acciones del investigador, que coopera en las transformaciones necesarias de su comunidad, deben albergar en la interacción con los otros miembros, en este escenario, el convivir constituye una red ética de conversaciones de co-inspiración y colaboración en un proyecto fascinante, atractivo que involucra a los actores como personas.

Esta versátil forma de investigar desde el pensamiento crítico, aborda otros tópicos, como es el carácter democrático y la ética. Desde la representación democrática, promover la participación en la toma de decisiones para decidir cuál es la mejor alternativa a seguir como rumbos para los cambios. Para Maturana (2003, p. 98) “la democracia es un sistema de convicciones artificial generado conscientemente a través de las acciones positivas que le dan cabida como una coinspiración de una comunidad humana”. La democracia acota el autor se ejerce por medio del respeto mutuo y la dignidad, que el control y la autoridad niega.

La democracia como forma de operar y cooperar en las comunidades debe tener su apoyo en las figuras al frente de las mismas. No obstante, es imperativo denotar; vivimos en la carrera del poder: valoramos la paz y luchamos por el poder, hablamos de cooperación y valoramos la competencia. Decimos que valoramos la participación, pero vivimos en la apropiación que niega al otro los medios naturales de subsistencia. Hablamos de igualdad humana, pero validamos la discriminación. Hablamos de justicia, pero vivimos en el abuso y la deshonestidad, defendemos que valoramos la verdad, pero negamos que mentimos para mantener la ventaja (Maturana, 2003, p. 103). Estas apariencias son modelos de comportamiento heredadas de la cultura patriarcal, cultura que aprecia la dominación y el poder y que ha desplazado el verdadero y originario sentido democrático del ser humano.

Finalmente, y en carácter de colofón, este abordaje de la praxis investigativa florece como una forma de convivir, que del mismo modo expande el entendimiento y permite ver cuán fundamental es para la realización de nuestro vivir, en toda su riqueza creativa, el estar conscientes y ser participantes. Por último, para Maturana (1997, p. 267), el ser ético “constituye la preocupación por las consecuencias que tienen las acciones de uno sobre otro, y adquiere su forma desde la legitimidad del otro, con un ser con el cual uno configura el un mundo social”. En el mismo sentido, mantiene el autor, en el investigar para transformar, la presencia del otro como parte de la unidad, debe fluir no desde lo normativo sino desde la invitación, la sugerencia, sin imponer, sin obligar, constreñir; pues al diferenciar en este comportamiento, el investigador se legitima y legitima al otro.

*“La esperanza es el único bien común a todos los hombres;  
Los que han perdido todo, la poseen aun”  
Tales de Mileto.*

## Referencias

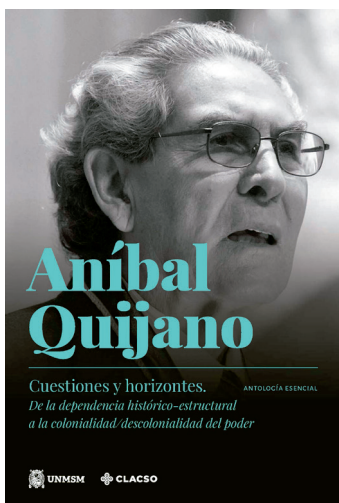
- Braudel F. (1991). *Escritos sobre Historia*. México: Fondo de Cultura Económica. P.40 – 50.
- Cantón V. (1997). Viva la Historia... si nos es útil. *La tarea*. México. [Internet] (9). Disponible en: <http://www.latarea.com.mx/articu/articu9/canton9.htm>. [acceso mayo 21 de 2020].
- Chamorro J. (2003). *Ciencia y Filosofía: Ontología y Objetividad Científica*. Madrid: Ediciones Akal.
- Domínguez (2005). *Materialismo Dialéctico y Teoría Crítica*. Teré: Revista de Filosofía y Socio-Política De La Educación, N°. 2, 2005. Págs. 15-26. ISSN-e 1856-0970.
- Domínguez (2020). *Descolonizar Exige Dejar De Pensar Eurocéntrica-mente*. (Documento en línea). Aula virtual Postdoctorado en Filosofía e Investigación. Publicado: Abril, 30, 2020. Washington: Kingster University. Disponible en: <https://estudios.fundauney.org/course/index.php?categoryid=1>[acceso mayo 02 de 2020].
- Domínguez (2020). *Investigar, Paradigma de la Liberación Nuestra Americana y Esencia del Pensamiento Crítico*. Disponible en: <https://estudios.fundauney.org/course/index.php?categoryid=1> [Acceso mayo 21 de 2020].
- Domínguez (2020). *La Supuesta Antigüedad como Inicio de la Filosofía y la Filosofía de una Supuesta Edad Media*. (Documento en línea). Aula virtual Postdoctorado en Filosofía e Investigación. Publicado: Abril, 30, 2020. Washington: Kingster University. Disponible en: <https://estudios.fundauney.org/course/index.php?categoryid=1>[acceso mayo 11 de 2020];
- Domínguez (2020). *La Verdad Y Lo-Existente + El Conocimiento*. (Documento en línea). Aula virtual Postdoctorado en Filosofía e Investigación.. Publicado: Abril, 30, 2020. Washington: Kingster University. Disponible en: <https://estudios.fundauney.org/course/index.php?categoryid=1> [Acceso mayo 21 de 2020].
- Domínguez (2020). *Mitos y logos*. (Documento en línea). Aula virtual Postdoctorado en Filosofía e Investigación. Publicado: Abril, 30, 2020. Washington: Kingster University. Disponible en: <https://estudios.fundauney.org/course/index.php?categoryid=1>, Acceso mayo 15 de 2020.
- Domínguez D. (2020). *Amor por un Saber que Afirme el Vivir*. (Documento en línea). Aula virtual Postdoctorado en Filosofía e Investiga-

- ción. Seminario 2. Publicado: Abril, 30, 2020. Washington: Kingster University. Disponible en: <https://estudios.fundauney.org/course/index.php?categoryid=1> [acceso mayo 17 de 2020]
- Dussel, E y Guillot, D. (1975). *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Editorial BONUN. [Acceso mayo 21 de 2020];. Disponible en: [https://enriquedussel.com/Libros\\_ED.html](https://enriquedussel.com/Libros_ED.html).
- Fonseca; L. (1997). *Epistemología de la Investigación Crítica*. Fondo Editorial Tropykus. Caracas, Venezuela.
- Galasso G (2001). *Nada más que historia. Teoría y metodología*. 2a ed. Barcelona: Ariel. P.10-36. 2.
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Editorial: Gedisa Colección: BIP Argentina/Sociología ISBN: 978-84-9784-044-6. EAN: 9788497840446.
- González F. y Salgado S. (2011). El Racionalismo de Descartes. La Preocupación por el Método. *Duererías, Cuadernos de Filosofía*, 1-19. Disponible en: <http://guindo.pntic.mec.es/~ssag0007/filosofica/Descartes.pdf>. [Acceso mayo 21 de 2020].
- Habermas, J. (2001). *Teoría de la Acción Comunicativa I. Racionalidad de la Acción y Racionalización Social*. Edit. Taurus. España.
- Heidegger M. (1952). *¿Qué significa pensar?* Edit. Taurus. España
- Lazcano R (2010). *Amor a la verdad de San Agustín de Hipona*. Revista de Filosofía Medieval.
- Maturana, H. (1997). *Biología del Fenómeno Social*. Editorial Anthro. Barcelona, España.
- Maturana, H. (2003). *Amor y Juego. Fundamentos Olvidados de lo Humano*. Editorial Dolmes. Chile.
- Merino J. (1992). *Ciencia, filosofía y existencia*. Encuentro. ISBN 9788474901603.
- Muñoz, M. (2013). *La Creación Heroica*. Editorial Trinchera. Venezuela.
- Parménides (2007). *Poema Fragmentos y Traducción Textual*. Editorial: ISTMO. España. ISBN: 978-84-7090-358-8. EAN: 9788470903588
- Platón (1988). *Diálogos. V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político. Trad. y notas de M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz*. Madrid Editorial Gredos. ISBN 84-249-1279-9.
- Ricoeur, P. (2003). *Teoría de la Interpretación. Discurso y Excedente de Sentido*. Siglo XXI Editores, S.A de C.V. en Coedición con la Universidad Iberoamericana. México.

## RESEÑA

- **Colonialidad del poder y clasificación social**  
*Pablo Testa*





## Colonialidad del poder y clasificación social

Aníbal Quijano

En: Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. 1a edición especial. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, p. 325-369.

Este importante artículo de Aníbal Quijano, publicado en el año 2000 e republicado en 2014 por CLACSO, analiza el papel de las clasificaciones sociales en la construcción de lo que él denomina “la colonialidad del poder”. En primer término, define expresiones como colonialidad, colonialismo, racionalidad, modernidad, raza, clase, poder y sus interrelaciones. Más adelante hace una genealogía de la noción de *clase*, desde su conceptualización inicial por Lineo para la clasificación de las plantas hasta su transferencia para el análisis de la sociedad, con todas las complejidades y confusiones resultantes; asimismo rescata la influencia decisiva, y no suficientemente reconocida, de Saint Simon sobre el materialismo histórico y la heterogénea herencia de Marx respecto a las clases sociales, desde su versión más eurocéntrica hasta el reconocimiento parcial, pero que nunca pudo elaborar plenamente de que “las clases sociales se construyen en la lucha”. A partir de estos elementos, Quijano (2014, p. 353) considera que es:

...pertinente salir de la eurocéntrica teoría de las clases sociales y avanzar hacia una teoría histórica de la clasificación social. El concepto de clasificación social, en esta propuesta, se refiere a los procesos de largo plazo en los cuales las gentes disputan por el control de los ámbitos básicos de existencia social y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder centrado en relaciones de explotación / dominación / conflicto entre la población de una sociedad y en una historia determinadas.

El principal resultado de esta conceptualización (y/o la construcción teórica a partir de la observación empírica) es que el patrón de poder capitalista mundializado que se desarrolla a partir del “descubrimiento de América” se fundamenta en una clasificación étnica–racial novedosa, que complementa a las categorías preexistentes sexo y fuerza de trabajo.

La consolidación y reproducción de la colonialidad del poder necesita que esta forma de clasificación social racializada sea vista como completamente natural, lo que es equivalente al carácter eurocéntrico predominante tanto en la adquisición y legitimación de conocimiento como en las relaciones sociales, a partir de los siglos XVI y XVII. Quijano identifica las implicaciones de la colonialidad del poder en los siguientes ámbitos, clasificación del mundo en identidades raciales, articulación política y geo–cultural colonizada, colonialidad de la distribución mundial del trabajo, colonialidad de las relaciones de género, colonialidad de las relaciones culturales o intersubjetivas, dominación / explotación, colonialidad y corporeidad.

El trabajo no enfatiza en los aspectos metodológicos vinculados a la construcción de clasificaciones sociales, en tal sentido cabe mencionar el trabajo de Desrosières (2008) que destaca que la clasificación (junto a la medición) es un aspecto fundamental de la argumentación estadística, pero que a menudo es invisibilizado. Ian Hacking (2006) por su parte elabora diez pasos para la construcción de clasificaciones de las personas: contar, cuantificar, crear normas, correlacionar, medicalizar, biologizar, genetar, normalizar, burocratizar, exigir nuestra identidad. El último paso tiene una enorme importancia porque abre las puertas de la resistencia luego de los procesos previos de socialización clasificatoria. Baranger (2004) destaca los aportes epistemológicos y metodológicos que realizó Pierre Bourdieu, mediante el uso de técnicas estadísticas como el análisis de correspondencias múltiples para la construcción de clasificaciones.

Este trabajo de Aníbal Quijano, escrito hace más de veinte años, continúa teniendo plena vigencia, tanto en la deconstrucción de clasificaciones sociales que evidencien la colonialidad del poder como en la construcción de alternativas liberadoras.

*Pablo Testa<sup>1</sup>*

---

1 Maestría en Planificación del Desarrollo, Mención Ciencia y Tecnología (UCV–CENDES, 1997), Licenciado en Ciencias Estadísticas (UCV, 1989), profesor e investigador (UCV–CENDES, 1998–), Jefe del Área de Ciencia y Tecnología (2019–), Premio Nacional a la mejor publicación en Ciencia y Tecnología, Mención Ciencias Sociales (2001)

## Referencias bibliográficas

- Baranger, Denis (2004). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Desrosières, Alain (2008). Classer et mesurer: les deux faces de l'argument statistique. En: *Pour une sociologie historique de la quantification: l'argument statistique I*, capítulo 7, págs. 119–142, colección 'Sciences sociales', París, Francia: Presses des Mines.
- Hacking, Ian (2006). Making up people. *London review of books*, Vol. 28, Núm. 16, agosto.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world-systems research*, Vol. 6, Núm. 2, págs. 342–386.
- Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En: Quijano, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. 1a edición especial. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, p. 325-369.





**INSTRUCCIONES  
PARA AUTORES Y ÁRBITROS**



Los artículos recibidos por el Comité Editorial serán sometidos a arbitraje solo si reúne los requisitos señalados más adelante. Una vez recibidas las evaluaciones de los árbitros, si hubiera modificaciones, el autor deberá considerarlas si desea que su trabajo sea publicado. El Comité Editorial podrá realizar modificaciones de forma al trabajo, una vez aprobada su publicación.

### **Normas para las/os autoras/es**

Adjunto al artículo se debe presentar una comunicación donde se exponga una declaratoria con la que se afirme que el trabajo es inédito y que no ha sido propuesto para su publicación a otro medio de divulgación impreso o electrónico (revista, boletín, editorial, entre otros). El autor(a) o autores(as) debe anexar un resumen curricular que no exceda las 65 palabras, y que incluya la dirección, teléfonos y correo(s) electrónico(s) donde se le(s) pueda localizar.

El autor(a) o autores(as) debe enviar al Comité Editorial de la revista una versión digital en formato Word, y llenar formulario en: <https://sites.google.com/view/reducienciashum/convocatoria>

En el caso de las reseñas bibliográficas, éstas no deben exceder de tres (3) páginas. Se recomienda encabezarla con los datos completos de la obra, incluyendo número de páginas, depósito legal e ISBN o ISSN y anexar la imagen de la portada de la publicación reseñada. La fecha de publicación no excederá de un lapso de dos años cuando se trate de idiomas extranjeros y de un año si el documento está en español.

Los otros artículos deberán ajustarse al siguiente formato: título del trabajo, nombre del autor/a o autores, datos de afiliación académica, resumen y palabras claves, *abstract* y *keywords*, desarrollo del cuerpo del texto, referencias bibliográficas, de acuerdo a lo siguiente:

- La extensión del trabajo puede variar entre 11 a 20 páginas tamaño carta, a espacio sencillo, en letra Arial o Times New Roman, a 12 puntos.
- El encabezamiento del artículo debe incluir un título apropiado, acompañado por su traducción al inglés (colocado entre paréntesis), así como también el nombre del autor/a o autores, la dirección electrónica del autor principal,

el instituto o universidad al que pertenece(n) y la línea de investigación en la que se inscribe el trabajo.

- El artículo estará precedido por un resumen de 10 a 20 líneas (máximo 300 palabras) donde se sintetice el objetivo, el propósito del trabajo, la línea de investigación en la que se inscribe (si procede), la metodología utilizada, el desarrollo, la proposición o tesis novedosa que tiene el autor y/o las conclusiones más relevantes, así como de 3 palabras clave al final del resumen. De lo anterior debe presentarse una versión en inglés (abstract y keywords).

- El cuerpo del trabajo debe constar de tres partes: introducción, desarrollo o estudio y conclusiones o reflexiones finales. En la redacción del mismo, así como en la elaboración de tablas y gráficos, referencias bibliográficas y otros aspectos afines, es necesario tomar en cuenta lo siguiente:

De acuerdo a lo que establecen las normas APA, los títulos deben escribirse en letras mayúsculas tipo normal, resaltados en negritas. Los subtítulos (nivel 1) han de escribirse en letra normal, negrita y con mayúscula en la primera letra de todas las palabras, excepto en los artículos, conjunciones y preposiciones. Los subtítulos de nivel 2, han de escribirse igual que el anterior, con la diferencia del uso de la letra itálica (o del subrayado en su lugar).

- La construcción de párrafos debe ajustarse a un mínimo de cinco (5) líneas y máximo de 12 líneas.
- Las citas textuales de menos de 40 palabras, se incorporan en el texto entre comillas, por ejemplo:
- La identidad propia y las de los demás son fenómenos lingüísticos, basados en reconstrucciones e interpretaciones, lo cual lleva a reconocer que "...los seres humanos se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él" (Echeverría, 1996:35).
- Las citas de 40 o más palabras se colocan en bloque, sin sangría, a espacio sencillo, sin comillas y deben separarse del párrafo anterior y del posterior por dos (2) espacios, ejemplo:

Como bien lo planteo Khun (1996) en su conocida obra, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*:

Los cambios de los paradigmas hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que le es propio, de una manera diferente. En la que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente (p. 176)

- La ubicación del número de página puede ir al final de la cita o al inicio, depende de la redacción del encabezado. Asimismo, al finalizar la cita, el punto va después del paréntesis. Ejemplo: (Martínez, M., 1993:15).
- En citas de tres (3) o más autores, la primera vez se deben nombrar todos. Después, sólo el apellido de quien aparezca de primero en el orden de autoría, seguido de cualquiera de estas expresiones: “et al.,” “y cols” o “y otros”, seguido del año de la publicación.
- Todas las citas mencionadas en el artículo deberán aparecer en la lista de referencias bibliográficas.
- Los cuadros, tablas, figuras y gráficos deben enumerarse en forma consecutiva, con números arábigos. Ejemplo: Cuadro 3 o Tabla 4, Figura 3 o Gráfico 4; se puede remitir a éstos utilizando paréntesis, por ejemplo: (Ver cuadro 2).
- La identificación de cuadros y tablas (cuadro y número) se coloca en la parte superior, al margen izquierdo, en letras negritas normal. Después se escribe el título en letras itálicas o cursivas iniciando todas las líneas al margen izquierdo. En la parte inferior del cuadro se debe escribir la palabra (*Nota.*) en itálica seguida de un punto para luego indicar la fuente donde se obtuvo la información, ejemplo<sup>1</sup>:
- La identificación de los gráficos (título y número) se coloca en la parte inferior, al margen izquierdo. El número del gráfico se escribe en letras itálicas o cursivas. Después en letra negrita normal se coloca el

---

1 Datos tomados de González (1999).

título, luego separado por un punto se escribe la referencia de donde se obtuvo la información, todo a espacio sencillo. Ejemplo:

**Gráfico 1. Representaciones sociales del grupo. Tomado de Pérez, K. y otros (2011)**

- Las notas del autor serán incluidas al final del artículo, antes de las Referencias Bibliográficas, y deberán ser numeradas secuencialmente usando números arábigos (no utilizar pie de página).
- La lista de referencias bibliográficas se transcribirá con sangría francesa de tres (3) espacios hacia la derecha, por orden alfabético del apellido. Se utilizará la convención de estilo del APA, citando: autor, año (entre paréntesis), título del libro (en cursivas o negritas), lugar de edición y editorial. Cuando el documento citado es una traducción, se debe indicar el traductor y el año de la primera edición. Si se trata de un artículo: autor, año (entre paréntesis), título del artículo (entre comillas), nombre de la publicación (en cursivas), año de la publicación y número de la publicación (entre paréntesis) y páginas. Se incluye al final la dirección electrónica completa del artículo en caso de ser una publicación electrónica. Para ilustrar, a continuación se presentan algunos ejemplos:

## **Material impreso**

### *Libro con un solo autor*

Gurméndez, C. (1984). *Teoría de los sentimientos*. México: Fondo de Cultura Económica.

### *Libro con un editor*

Alonso, M. (Ed.), (1995). *Cuadernos de Química Ecológica* (4). La biodiversidad neotropical y la amenaza de las extinciones. Mérida: Universidad de Los Andes.

### *Artículo de un autor en un libro editado*

Péfaur, J. (1995). *Biodiversidad de los vertebrados de los Andes de Venezuela*. En M. Alonso (Ed.), *Cuadernos de Química Ecológica* (4). La biodiversidad

neotropical y la amenaza de las extinciones (pp. 15-46). Mérida: Universidad de Los Andes.

*Artículo de revista*

Pérez de Pérez, A. y Díaz, M. (2006). *La prueba de aptitud académica: una visión de la sub-prueba de comprensión lectora*. Revista Investigación y Postgrado. Volumen 21(2), pp. 143-176.

*Tesis académica*

Parra, P. (2003). *Programa de formación para el desarrollo del pensamiento crítico*. Trabajo de Grado. Universidad Rafael Beloso Chacín, Maracaibo.

## **Material electrónico**

*World wide web y textos electrónicos*

González, E. (2003). *Educación para la biodiversidad. Agua y desarrollo sustentable*. Consultado el día 22 de septiembre de 2005 de la Worl Wide Web: <http://www.aguaydesarrollosustentable.com/>.

Fundación CIMDER (2000). *Convivencia democrática en la escuela*. Cali, Colombia. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.cimder.org.co/democracia.html> . Consulta: 2003, mayo 15.

## **Artículos**

De Puelles, M. (1997). *Micropolítica en la escuela*. Revista Iberoamericana de Educación. [Revista en línea] Disponible: <http://www.campus-oei.org/oeivirt/rie15a00.htm> [sep-dic,15]. Consulta: 2003, marzo 27.

## **Instrucciones para árbitros**

Al recibir los artículos, el Comité Editorial debe verificar que el tema abordado corresponda a los tópicos de la revista y constatar que tenga la extensión y el formato exigidos. En caso de no cumplir con estos requisitos tendrá que notificar a los autores sobre la situación, indicándoles si deben adaptarlo a las condiciones especificadas o sugerir su envío a otra revista, según el caso.

Si el trabajo cumple con las normas ya mencionadas, se notifica a los autores la recepción del manuscrito al tiempo que se envía a dos árbitros anónimos (se utiliza el sistema de doble ciego), para su evaluación. Los árbitros seleccionados revisan en detalle todos los aspectos relativos a la forma y el fondo de los artículos, bajo los criterios contenidos en el instrumento de evaluación de artículos, ensayos y publicaciones científicas. Culminado este proceso, los árbitros devuelven el manuscrito con la correspondiente instrumento de evaluación a los editores. De este arbitraje puede resultar uno de los siguientes dictámenes:

i) Aprobado sin cambios: de resultar este dictamen, el artículo se envía directamente a las instancias correspondientes para su publicación.

ii) Aprobado con sugerencias: este dictamen resulta cuando en el artículo es necesario hacer correcciones de contenido. Aunque sean pocas, el manuscrito se devuelve a los autores, quienes deberán modificarlo atendiendo a las recomendaciones de los árbitros. Una vez hechas las correcciones los autores deberán remitir los manuscritos modificados a los editores, quienes se cerciorarán de que se corresponda con las observaciones recibidas del arbitraje. Si es así, se procede de inmediato a las instancias correspondientes para su publicación.

iii) Rechazado: en este caso se notifica inmediatamente al autor o autores sobre el resultado del arbitraje, indicándole(s) expresamente la necesidad de rehacer el manuscrito. Luego de esto, podrán reenviarlo a los editores, en cuyo caso es sometido a un nuevo arbitraje.

Al remitir artículos a los árbitros seleccionados se esperará por su dictamen durante un mes, si al término de éste no se obtiene respuesta, será enviado nuevamente al arbitraje con otros especialistas. El arbitraje se basará tanto en la forma como en el contenido de los trabajos, en vinculación directa con los siguientes aspectos:

- Pertinencia del tema en relación con contextos y tiempo específicos.
- Aportes al área de estudio.
- Correspondencia con las normas establecidas para los autores.
- Claridad en el planteamiento y objetivo central.
- Fundamentación de los supuestos.
- Nivel de elaboración teórica y metodología.
- Apoyo empírico, bibliográfico y/o fuentes primarias.

- Correspondencia entre el problema y el método de investigación.
- Relevancia y sustentación de la tesis propuesta y/o conclusiones.
- Aspectos relevantes en el corpus del trabajo, en caso contrario precisión de las ambigüedades, puntos repetidos y otros.
- Consistencia del discurso, manejo del lenguaje, precisión, claridad, concisión de los términos utilizados. Uso apropiado del lenguaje.
- Ubicación de errores gramaticales (sintaxis u ortografía).

Para enviar artículos entrar en:

<https://sites.google.com/view/reducienciashum/convocatoria>

Para cualquier otra información:

Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez

Decanato de Postgrado y Educación Avanzada, Quinta Portofino, calle 2 con 2da. Transversal, Campo Alegre, Chacao. Caracas.

Teléfonos: (0212) 267.6786

Correos electrónicos: [revistaeych@gmail.com](mailto:revistaeych@gmail.com)

**Ideas!.... Ideas!, primero que Letras**

**La enseñanza ha de ser verbal,  
y las lecciones conferenciales: todo otro modo,  
no es enseñar, sino confirmar ó propagar errores.**

*Simón Rodríguez  
Luces y virtudes sociales (1840)*



**Ediciones del Decanato de Postgrado y Educación Avanzada**

Urb. Campo Alegre, 2da. Calle con 2da. transversal,  
quinta Portofino, Chacao. Caracas - Venezuela  
Teléfonos: (+58) 212 266-6155/ 265-3023 / 267-6786  
Correo electrónico: revistaeych@gmail.com  
Twitter & Instagram: @reducienciashum