

127

Miradas de la Democracia y la Paz

- 129 Desigualdad, Minorías y Democracia radical
TIZIANO TELLESCI
- 173 La Libertad frente al Miedo: La Relación Simbiótica entre la Seguridad Humana y la Libertad de Pensamiento y de Conciencia
FRANCISCO ALFARO-PAREJA
- 195 Educar para la Paz desde una Sociedad sin Paz: Condiciones para construirla
JUAN ROMERO MORONES
- 211 Transitando de un Paradigma de Violencia al Paradigma de la Educación para la Paz
EDITH GÓMEZ
- 223 Hacia un Paradigma Pacífico: la Paz Mundo, la Paz Compleja y la Paz Neutra.
FRANCISCO JIMÉNEZ-BAUTISTA Y ZORAIDA RUEDA-PENAGOS

243

Reseñas

- 245 Los Habitus de la Paz. Teorías y Prácticas de la Paz Imperfecta
ABRAHAM OSORIO BALLESTEROS
- 253 Migraciones y Cultura de Paz: Educando y Comunicando Solidaridad.
CONCEPCIÓN NOEMÍ MARTÍNEZ REAL

PRESENTACIÓN

Este número especial de Ra Ximhai contiene una sección relacionada con la Interculturalidad y otra sobre la Paz y la Democracia. Dos temas de gran relevancia y actualidad para México, América Latina y el mundo en general. El presente ejemplar lo editamos a manera de continuidad del volumen 8, número 2, publicado en abril de 2012 con el tema de Paz e Interculturalidad, y que fue coeditado con la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).

En la primera sección, denominada **Incidencias Interculturales**, incluimos un total de cinco artículos. El primero, “Un paradigma educativo intercultural para impulsar la paz y el desarrollo local de las comunidades originarias. El programa de Desarrollo Sustentable de la Universidad Intercultural del Estado de México (UIEM)” de Saúl Alejandro García y Mindahi Crescencio Bastida Muñoz, habla acerca de los problemas que existen en las comunidades originarias mazahuas y otomíes del valle de Toluca e Ixtlahuaca-Atlahcomulco como lo son: la violencia cultural, étnica y económica, y reflexionan acerca de la educación como una vía para aminorar estos problemas.

El segundo artículo, “Formas de interculturalidad en el arte: hibridación y transculturación” de Álvaro Villalobos-Herrera y Cynthia Ortega-Salgado, versa acerca de los procesos de hibridación y transculturación como parte de la interculturalidad y que han sido abordados en diferentes ocasiones para mostrar sus influencias en las ciencias sociales y las humanidades, a partir de lo cual, se establecen sus diferencias en la producción artística como una manifestación de relaciones interculturales. El siguiente artículo, “Chaaj (Juego de pelota mesoamericano): Un juego ancestral entre emergencias culturales” de Jairzinho Francisco Panqueba-Cifuentes, nos habla acerca de los juegos de pelota mesoamericanos que han venido siendo explorados desde perspectivas arqueológicas e históricas, pero que también han sido retomados desde

distintas iniciativas para ponerlos en práctica como opciones de innovación para las sociedades actuales.

Un cuarto artículo titulado “Creciendo entre lo bueno y lo adecuado: La crianza infantil en los discursos coloniales indígenas en el México Central”, de Nadia Marín-Guadarrama aborda a la crianza infantil como un tema importante en el proceso de colonización de las poblaciones indígenas y que se volvió relevante en la disputa sobre el rol que debían jugar padres, madres, e infantes dentro del hogar en el deseo de reconfigurar las sociedades indígenas coloniales.

Concluimos esta primera sección con el texto colectivo de Gloria A. Miranda Zambrano, Alejandra López Salazar y Ricardo Contreras Soto, denominado “La División Étnica Técnica del Trabajo, los Grupos Indígenas y las Empresas Familiares”, en el que se explica las formas de participación de las familias indígenas en las empresas familiares de la región Laja – Bajío a partir del capital cultural y del capital social dentro de las lógicas diferenciales de dichas empresas.

En una segunda sección, **Miradas de la Democracia y la Paz**, se incluyen cinco artículos más. Iniciamos con “Desigualdad, minorías y democracia radical” de Tiziano Telleschi, cuyo tema central gira en torno a las ideas de amor-ágape, conflicto, desigualdad, poder, dentro del contexto de la democracia radical. Continuamos con “La libertad frente al miedo: La relación simbiótica entre la Seguridad Humana y la libertad de pensamiento y de conciencia” de Francisco Alfaro-Pareja, que pretende examinar el impacto de los medios de difusión masivos en la violación de la libertad de pensamiento y conciencia en la actualidad; la influencia del paradigma de la Seguridad Nacional en la promoción de la violencia; y la relación simbiótica entre la libertad de pensamiento y de conciencia.

El tercer artículo de esta sección es “Educar para la Paz desde una sociedad sin Paz: Condiciones para construirla” de Juan Romero Morones, en el cual se expone una propuesta fundamentada en cuatro condiciones como un proceso educativo orientado al acercamiento para vivir en Paz. “Transitando de un Paradigma de Violencia al Paradigma de la Educación para la Paz”, de Edith Gómez, es el cuarto artículo, cuyo objetivo principal es plantear el contexto nacional y local de la violencia generada por el narcotráfico, así como los modelos de seguridad pública aplicados en Palermo, Italia y Medellín, Colombia, a partir de los cuales ambas ciudades se transformaron radicalmente.

Terminamos esta segunda sección con el artículo “Hacia un paradigma

pacífico: la paz mundo, la paz compleja y la paz neutra” de Francisco Jiménez-Bautista y Zoraida Rueda-Penagos, quienes presentan los cambios introducidos por el pensamiento complejo y su impacto en el quehacer de las ciencias a partir de mediados del siglo XX, actualizado y completado por el paradigma pacífico.

Dos importantes **reseñas** se incluyen al final de esta revista. Una del libro *Los Habitus de la Paz. Teorías y Prácticas de la Paz Imperfecta*, escrita por Abraham Osorio Ballesteros. Otra elaborada por Concepción Noemí Martínez Real sobre el libro *Migraciones y Cultura de Paz: Educando y Comunicando Solidaridad*.

Nos congratulamos por la obra artística que acompaña a la presente edición especial, y manifestamos nuestra profunda gratitud a Guillermina Victoria, artista que desinteresadamente nos otorgó los derechos para utilizar las imágenes de sus obras, en forma impresa y digital, para ser exhibidas, difundidas y acompañar este volumen 8, número 3 de 2012.

Resta manifestar que el presente material de la revista Ra Ximhai, será de gran valía para los estudiantes del primer doctorado en **Estudios para la Paz, la Interculturalidad y la Democracia** que se imparte en América Latina en la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM). También auguramos potencializar la discusión de los temas referidos, así como contribuir a la construcción de sociedades con justicia, democracia, incluyentes de todas las diversidades, libres y pacíficas. Es decir coadyuvar a edificar *jun mundo donde quepan muchos mundos!*

Dr. Eduardo Andrés Sandoval Forero

FORMAS DE
INTERCULTURALIDAD
EN EL ARTE:
HIBRIDACIÓN Y
TRANSCULTURACIÓN

Álvaro Villalobos-Herrera
Cynthia Ortega-Salgado

Resumen

Este artículo considera que la hibridación y la transculturación son parte de la interculturalidad, ya que ambos responden a encuentros y choques entre grupos. Dichos procesos han sido abordados en diferentes ocasiones para mostrar sus influencias en las ciencias sociales y las humanidades. A partir de ello, se establecen sus diferencias en la producción artística como una manifestación de relaciones interculturales en las que se reflejan valores que denotan cambios y movibilidades formales y conceptuales en la obra y pensamiento de sus autores. Se enfatiza el carácter procesual y de continua transformación en la que se produce el arte, como una forma de conocimiento; cuando una de sus características es la capacidad para establecer dispositivos entre forma y concepto que surgen de mezclas aleatorias y azarosas, obteniendo resultados móviles e imprecisos pero útiles y verificables con la misma validez que en las ciencias duras.

Palabras clave: interculturalidad, hibridación, transculturación, arte.

Abstract

The present article considers that concepts of hybridization and transculturation are embodied in the form of interculturality, due to both respond to encounters and confrontations between social groups, these processes have been studied on several occasions to realize their influence in social sciences and humanities. On this basis, this text establishes their

differences in the artistic production as an intercultural expression in which certain values and qualities such as change and mobility are implicit in the work and thought of their authors. Moreover, characteristics of contemporary art are the process as an important form of knowledge and the ability to join shape and thought in art from previous, undetermined and uncertain mixtures to achieve useful and verifiable results commonly used in science.

Key words: interculturality, hybridization, transculturation, art.

PROCESOS DE HIBRIDACIÓN

Los procesos surgidos por las relaciones entre las culturas denominados como hibridación y transculturación están ganando terreno en la actualidad en el campo de las investigaciones en las ciencias las sociales, las humanidades y las artes. La hibridación en las artes visuales por ejemplo, corresponde a una definición usada para denominar cruces, mezclas e intersecciones que producen resultados con logros verificables en las disposiciones formales, contextuales y conceptuales de las obras. Uno de los autores contemporáneos más influyentes en el estudio del fenómeno en el campo de las ciencias sociales, es el analista *Néstor García Canclini*, quien designa la hibridación como la combinación de estructuras y procesos que en la cultura existían de forma separada, y que juntos forman nuevas organizaciones, la mayor de las veces con prácticas y sentidos novedosos. Como lo hemos mencionado en anteriores investigaciones, la hibridación corresponde a un término derivado de la biología o más bien extrapolado de esa disciplina para señalar fenómenos en los que la promiscuidad de las especies genera nuevos productos.

No obstante el carácter de novedad de los resultados entre las posibles mezclas, la hibridación no es un fenómeno que se pueda aplicar a todas las especies, ya que en algunos apareamientos se comprometen infertilidades implícitas en el origen de los individuos involucrados. La definición de hibridación en la biología implica la producción de organismos estériles, aunque más fuertes ya que entran en juego entidades complejas, como las características individuales de los apareados. A pesar de que en la genética abundan los ejemplos de hibridaciones bondadosas con el fin de aprovechar lo sobresaliente de las especies; no todas las mezclas resultan efectivas. Mucho

menos, si los efectos se trasladan a campos prácticos, porque los grupos sociales cuando entran en dinámicas de coparticipación en pleno uso de sus facultades establecen relaciones diversas, y generan procesos interculturales más complejos.

No se pueden homogeneizar todos los movimientos de naturaleza sociocultural de la misma manera como se hace en la biología para establecer relaciones la cruza entre individuos aunque las posibilidades de mezclas entre razas y gentes son ilimitadas, tampoco se puede esperar que el concepto sea capaz de abarcar fenómenos interculturales naturales; como el ejemplo podemos referirnos a las mescolanzas en las creencias religiosas, los cruces entre poblaciones o los pastiches derivados de los dogmas que promueven los partidos políticos, que crecen y se fomentan diariamente entre la población. Cuando comenzamos el proyecto de investigación sobre la aplicación de la hibridación en el arte encontramos limitado el fenómeno y a pesar de que lo vimos relacionado con casos generalizantes como el mestizaje, lo multiétnico, la transculturación y el sincretismo, además de encontrar fusiones del término con fenómenos de intervisualidad, liminalidad, intertextualidad, etc., no pudimos precisar la hibridación prácticamente en las obras de arte revisadas.

Néstor García Canclini presenta en su libro *"Culturas híbridas estrategias para entrar y salir de la modernidad"*, argumentos basados en que las culturas latinoamericanas en su mezcla con las europeas, inmersas en la modernidad intelectual filosófica y artística, se enfrentaron a la promesa de la modernidad económica que no llegó nunca completa y ahí se formó la hibridación. Y que, en cada caso de las colonias europeas, la modernidad llegó a destiempo, como lo podemos ver en los diferentes países latinoamericanos en los que se generó la unión de lo tradicional premoderno, con las acciones modernas y hasta posmodernas, ocasionando verdaderos pastiches denominados hibridaciones, transformaciones formales y sincretismos. En el juego entre los poderes culturales que se encontraron en la colonia, se entremezcló continuamente, lo hegemónico con lo popular y lo culto con lo masivo, produciendo resultados híbridos con cruces de contornos que se vuelven borrosos, inestables y ciertamente embrollados.

No se puede pensar que al tratar de definir cualquier fenómeno intercultural se debe entrar en una visión general de la cultura como ya lo habíamos mencionado al hablar de transculturación en el libro de procesos culturales en el arte y el diseño contemporáneo publicado por los autores de este artículo en 2009. Mejor sería tener una visión amplia pero detallada de las relaciones

que pueden establecerse entre las formas artísticas, con el fin de señalar las características particulares de los objetos de estudio, tratando de no dejar cabos sueltos en el momento de explicar las alianzas, ya que esto posibilita el entendimiento del fenómeno a través de lecturas abiertas y plurales.

Entendidos los señalamientos del libro, *Culturas Híbridas*, como ejemplo podemos citar un caso registrado en el norte de México, en la ciudad de Tijuana, frontera con Estados Unidos, localizada en un territorio en el que florecen las culturas híbridas denominadas por García, por estar en una zona, desterritorializada, donde la música, la gastronomía, las letras, los sonidos, los aromas, el lenguaje, la visualidad, se funden en la piel de los mexicanos y los estadounidenses; pero además, su demografía se enriquece con personas de todo el mundo que constantemente viven o llegan ahí, con el ánimo de cruzar la frontera, formando una especie de tatuaje de múltiples tintas y colores, impreso sobre una piel rugosa y afectada por la topografía agreste del lugar. Esta ciudad es un ejemplo de síntesis cultural, que elogia la unificación de todos los elementos inter y transculturales pero: ¿Cuáles son y cómo identificar los elementos que se desplazan de un lado a otro de las fronteras entre los dos países? Denominar sintéticamente a la población como una cultura híbrida, no toma en cuenta las diferencias abismales entre los sistemas culturales que conviven ahí, pero que no siempre se integran, de una manera suave, sino violenta y explosiva. Los contrastes, las diferencias sociales y las disparidades culturales entre los estratos de donde provienen los discursos, ofrecen lecturas también desiguales, de resistencia a los poderes hegemónicos pero ricas en significados, sugerentes de análisis, que involucren más profundamente los mismos fenómenos culturales que allí suceden.

Es de anotar que en este sentido la hibridación no fija su atención en las contradicciones que imposibilitan las mezclas, sino que únicamente celebra las alianzas azarosas, que tienden a aplanar las situaciones intermedias, surgidas por la interacción de los sujetos; por ejemplo, las relaciones generadas en las producciones artísticas locales que no son ajenas a los sistemas culturales, la mayoría de las veces tienden a presentarse como homogéneas, planas y lisas, sin mostrar las tensiones surgidas, las aristas y los en los intersticios que sugieren nuevas lecturas que a primera vista no se apreciaban, pero que, por medio de una superación dialéctica se puede conocer a un nuevo tipo de sujeto a través del reconocimiento de las diferencias, en su interacción con otros individuos, como lo argumenta John Beverly en su libro sobre la situación de los estudios culturales de 1996.

Esta idea de distinción a partir de la diferencias generadas por la mezcla e interacción de individuos de distinta clase se aplica al caso de los artesanos oaxaqueños que Néstor García en libro citado en los párrafos iniciales, presenta a partir de sus investigaciones en Teotitlán del Valle, Oaxaca, México, donde identifica a un descendiente de indígenas que habla fluidamente zapoteco, inglés y español; y que salta sin problemas entre las diversas prácticas culturales derivadas de los desplazamientos motivados por su oficio entre México y Estados Unidos, conservando sus rasgos culturales más notorios. El hombre ha logrado amalgamar lo culto y lo popular con resultados eficientes en el mercado en el que está inmerso, ya que sus tapices con imágenes de Paul Klee, Pablo Picasso y Joan Miró, están integrados al circuito cultural de exposiciones en el Estado de California, Estados Unidos (García, 1990:224). En este caso el autor celebra la fluidez con la que el artesano reestructura las alianzas entre lo tradicional y lo moderno, lo popular y lo culto, lo nacional con lo extranjero y lo hegemónico con lo subalterno. Hasta ese momento todo es armonioso, excepto que el artesano pudo tener cruces culturales forzados simplemente por una necesidad económica, con un país que constantemente lo segrega y lo trata en consideración a su origen racial, siendo él además, uno de los pocos casos en los que se logró el estatus artesano-artista en Estados Unidos, pero no en México.

Individuos como este, no representan la totalidad del colectivo de su comunidad sino que están envueltos en las contradicciones de ambos sistemas culturales en los que están inmersos México y Estados Unidos, el interno y el externo, de tal suerte que sus actividades no pueden ser vistas con homogeneidad pues tampoco son acogidas de la misma manera en los dos países mencionados, en igualdad de condiciones. En las ciencias sociales, estas disparidades, incoherencias y anomalías no son tomadas en cuenta por el concepto de hibridación, por ello la resistencia de algunos sectores para unificar en este término características de interacción entre actores sociales con muchas diferencias. Por otro lado se discute la pertinencia en esos casos de la denominación de los llamados géneros impuros, que la mayor de las veces no encuentra cabida dentro de los aparatos culturales, sino que son tan móviles que denotan espacios contestatarios, contraculturales y de contrarréplica hasta que son estabilizados por un poder mayor o hegemónico que los absorbe y los masifica. Todos ellos componen discursos vitales en la polifonía actual contra toda voz totalitaria.

Una de las características del arte contemporáneo es la capacidad para

establecer dispositivos de conjunción de formas y conceptos en las obras a partir de mezclas aleatorias, indeterminadas y azarosas, con el fin de obtener resultados móviles e imprecisos pero verificables. Por su carácter indeterminado y azaroso se distingue el arte procesual como una forma de producir conocimiento no fijo, aleatorio, cambiante y a la deriva. El artista contemporáneo se distingue como sujeto creativo, inmerso en una serie de rasgos culturales ciertamente transgresores, tanto de las ideas artísticas como de su entorno y de su quehacer profesional, generando resultados abiertos y transformacionales, tanto en las ideas como en las formas artísticas. Los aportes formales y conceptuales que validan la noción de obra de arte contemporánea están sustentados en la mezcla de ideas o procedimientos para formar la unidad en la obra a partir de la gran diversidad de posibilidades de interconexión e interculturalidad con que puede trabajar el artista.

El artista como un sujeto creativo inmerso en el ámbito de la cultura en la actualidad debe ser capaz de construir lazos de comunicación con los diferentes actores sociales, cuestionando y contraponiéndose al individualismo que promueve la globalización a través de las redes de información y la emergencia mediática en la que se puede ver a un sujeto encerrado en la aparentemente infinita pero limitada gama de posibilidades que le ofrece la pantalla de la computadora personal, enfrascándolo en un sistema cerrado, endógeno y autocomplaciente. Ahí se pueden localizar el arte contemporáneo y sus formas móviles, procesuales y cambiantes. Atravesando diversas fases y posibilidades de creación, en el tránsito hacia la madurez de la obra artística, en un devenir selectivo en el que hay pérdidas, redescubrimientos e incorporaciones de elementos que toma de las culturas con las que se permea. Esa es una condición indispensable para la producción de la obra de arte en la actualidad. El artista contemporáneo hábil en sus concepciones, mezcla y realiza una selección de los elementos que le sirven de cada una de sus fuentes de constitución y de cada uno de los estilos que le llegan circunstancialmente; elige y decide qué quitar y qué dejar en la obra de arte, proponiendo un redescubrimiento conciliador de poderes artísticos e interculturales que confronten y nutran sus propios valores y capacidades en formas incorporadas a procesos de creación móviles y cambiantes.

Vale la pena repetir postulados que hemos utilizado en artículos publicados con anterioridad, que argumentan que las culturas en general y el arte como uno de los resultados palpables en los que se puede verificar formas de pensamiento y comportamiento cultural específico, se han visto afectadas por

el mismo hecho trascendental del que han emergido toda suerte de fusiones a partir del flujo, migración y tránsito de pensamientos y de personas de un país a otro, de una nación a otra o simplemente de una región territorial a otra, poniendo en práctica la capacidad para borrar las fronteras geográficas, arrastrando consigo sus costumbres, sus modos de pensar y de sentir que repercuten en la forma de vida de la sociedad que los recibe y se reflejan típicamente en el comportamiento de grandes grupos, en las ideologías, los modos de sentir y de expresarse, de mezclarse y rechazarse, de aprehender el mundo, de recibir sus vibraciones sensoriales, en su integridad para percibir las y manifestarlas, utilizando el poder del pensamiento y la comunicación en un sentido amplio de los conceptos antes explicados.

PROCESOS DE TRANSCULTURACIÓN

Lo transcultural en la historia reciente comienza a registrarse con aproximación a las acciones colonizadoras europeas. Por ejemplo en América, con la llegada de Cristóbal Colón comenzó un proceso que sacudió definitivamente las prácticas de los pueblos indígenas, además en ese caso se convirtió en un efecto cultural recíproco en la medida que la mezcla de nativos con europeos y africanos generó todos los mestizajes posibles. Como resultados prácticos se pueden ver las aportaciones fundamentales de los negros africanos en la constitución de las culturas posteriores a las colonias. Como fuerza influyente son importantes sus vastísimas intervenciones en los valores de organización comunitaria, política y cosmogónica, por ejemplo la cocina se enriquece con la mezcla de productos y sabores, la música polirrítmica y polifónica es ejecutada con nuevos instrumentos; la danza con las diversas técnicas del cuerpo, la religión fue impactada con la polideidad y el animismo, así como la espiritualidad fue transformada en muchos sentidos por la fuerza de la moral. La medicina incluyó la herbolaria y las tradiciones orales afectaron las prácticas de la escritura y la difusión del conocimiento. Las fuerzas de trabajo se vieron reflejadas en las explotaciones ganaderas y en las plantaciones agrícolas de tabaco y azúcar especialmente, asimismo las estrategias militares cambiaron de proporción cuando incluyeron la participación de negros y mulatos en las guerras de independencia de los países caribeños.

Al respecto, en una investigación anterior citamos a *Edouard Glissant* que argumentó que los individuos de raza negra llegaron a América como

“migrantes desnudos” (2002), lo que reconocimos como un término lleno de belleza y poesía, porque cuando el individuo en su desplazamiento no carga nada material que delate su pertenencia a un lugar específico, vive un drama que afianza las creencias y los sentimientos propios, fincados en el espíritu y en la memoria. En primera instancia la mezcla del europeo, el nativo americano y el negro fue la base de construcción de las culturas actuales y su peregrinar por el mundo ocasionó muchas relaciones entre sujetos y comunidades. Después de tantos años de relaciones han logrado trascender todas las fronteras, hasta las de la denominada en algunos ambientes intelectuales como, memoria colectiva, que, de modo inusitado, ha recreado ritos en torno a la sabiduría, la muerte y la vida de la colectividad latinoamericana, que en el ambiente eurocentrista y etnocentrista de la escritura han sido concebidas de manera fija.

Otro ejemplo de transculturación desde la antigüedad, lo podemos ver en la América del sur cuando la capital del imperio inca, fue invadida para ser colonizada por los españoles con el deseo de convertir a los indígenas al cristianismo como costumbre europea. La manera de plasmar el deseo de los europeos ejemplifica una eficaz transculturación del lugar en el que vivían los Incas. Transculturalizando los ritos que practicaban mediante el implante forzoso del Dios de la religión católica, por medio de nuevas ceremonias, inevitablemente produjo formas diversas de resistencia y sincretismos. La intención de los colonizadores españoles en ese caso, fue dar a los indios la oportunidad de parecerse a ellos, adoptando sus costumbres, pero de ningún modo concibiéndolos como a los europeos. El hecho práctico consistió en domesticar a los nativos para que recitaran el canon cultural europeo y actuaran bajo parámetros medibles y controlados. La fe de la comunidad con el tiempo se dejó doblegar y se mezcló con las formas de adoración cristianas en el caso de la religión, por lo que en festividades recientes, es común escuchar canciones antiguas con adaptaciones modernas; también podemos ver danzas actuales que presentan bailarines ataviados con trajes incas tradicionales antiguos.

El conjunto de prácticas nativas refrendadas por los colonizadores evolucionaron, mutaron y se desarrollaron de manera conjunta. Este hecho es importante en los procesos de transculturación, ya que cuando se conquista y se derrota a la vez, se muestra el sometimiento y la ocupación, pero también se puede verificar en torno a ese hecho, un proceso derivado de una falla en el propósito colonizador. Hay aquí una doble lectura, por un lado, se puede ver el fracaso del anfitrión colonizado que consiste en ver su pasado

invadido y convertido en otra cosa, pero con una victoria evidente basada en la conservación de sus costumbres, que aunque resignificadas, se tratan de mantener firmes e infranqueables ante los cambios y mutaciones que de todos modos se dan aunque en la mayoría de los casos lentamente, gracias a la resistencia que oponen a los colonizadores.

En el desarrollo de la interculturalidad, la otredad tiene un espacio exclusivo, no para ser escuchada o entendida, sino para ser vista y contemplada con curiosidad y asombro. En la transculturación por ejemplo, la alteridad es el sustento del que el otro depende, de que sea aceptado y promovido, siempre y cuando esté controlado; en la transculturación el principio de alteridad consiste en el reconocimiento de la diferencia entre el yo, el otro y nosotros, en la convivencia del amigo y el enemigo, el yo que sabe de sí, a partir de la identidad otro.

El término transculturación apareció en el campo estético para designar a objetos de arte transferidos de un patrimonio cultural a otro. Un ejemplo se da en los escritos del etnólogo cubano *Fernando Ortiz Fernández*, estudioso de las leyes y la antropología criminal que pasó varias décadas estudiando este proceso cultural. En América se puede ver el efecto de la transculturación a partir de las mezclas entre blancos, negros e indígenas reflejado en sus éticas, sus pensamientos, sus formas de relacionarse y por supuesto en el arte. Desde la antigüedad a nuestros días, un permanente e ininterrumpido contacto entre las culturas hace que interactúen y se interrelacionen a través de los lenguajes, las músicas, los bailes y las religiones, sin pasar por alto el dolor sufrido por algunas comunidades al recibir las combinaciones, sobre todo para quienes sienten relegadas sus costumbres cuando tratan de integrarse con los colonizadores.

Los ejemplos de Fernando Ortiz están focalizados en los negros que fueron arrancados a la fuerza de su país de origen para importarlos como esclavos en América, donde, hasta ahora practican de manera alternativa sus ritos africanos, su lenguaje, sus cantos y danzas para salvarlas del nuevo orden que representa la colonización. Algunas de estas prácticas han sido preservadas y a la vez transgredidas a tal punto que se comenzó a gestar en todo el Caribe la idiosincrasia afroamericana, producto de las mezclas y la interculturalidad. En un periodo de tiempo largo y complejo, el conjunto de creencias de diversas fuentes culturales se ha movido con fuerza, acuñando la aculturación como una especie de dominación, ejercida por quienes se suponen más educados, informados o más desarrollados, sobre otros más débiles y menos civilizados.

Por lo tanto, aculturar significa tender a mejorar para crear otra cultura; recibir y asimilar la ayuda o los bienes aportados sin cuestionamientos. Mientras que transculturar, no sólo es adueñarse de estos beneficios, sino desterrar algunos rasgos, lo que implica desculturizar y ganar para legitimar otros valores.

Un ejemplo del proceso de transculturación en la música cubana es la mezcla de la canción del blanco con los tambores agitados de los negros. La combinación cultural y racial tan estrecha creó un campo fértil para que la música criolla creciera como algo nuevo, producto de la unión de dos legados culturales distintos. En ese apartado, Ortiz habla de lo transculturado como un tercer elemento vivo y real, resultado de la mezcla entre dos componentes desiguales. Este tercer elemento no genera una nueva civilización, ni un nuevo arte sino una variante compleja de la fase inicial; en este caso lo transcultural se ve como una realidad que se va gestando en un proceso integrador no formado completamente.

Para explicarlo mejor, citamos el caso del etnólogo británico *Ranulph Marett* conocido comúnmente como R. R. Marett, que publicó en 1920 su libro *Psychology and Folklore*, en él que indica que coexisten transvaloraciones verticales, identificadas como cambios de rango en las comunidades y transvaloraciones horizontales, identificadas como cambios de dirección. Como ejemplo, se pueden citar los bailes criollos en América, para el primer caso y la música religiosa mulata en el segundo. En la transculturación los trasposos se observan en cualquier sentido, tanto en las culturas inferiores como en las más adelantadas ya que se puede transculturar de igual manera, una mitología, un arma o una melodía. La idea es fundamental porque se vislumbra que el poder transculturador toca las personas, las cosas y los productos desarrollados dentro del seno social, llámese cualquier producción que refleje las condiciones del espíritu y del tiempo humanos: como el arte y el diseño.

Tanto en los procesos culturales como en el arte, trans, significa “para llegar a” término que por sí mismo sugiere un flujo de características y una transposición de elementos de un lugar a otro; la transcultura advierte al individuo la interculturalidad y en este reconocimiento, el sujeto posiciona su propio quehacer y el quehacer de los otros frente a él. Un ejemplo en el arte, es el del poeta moderno Ángel Rama, hijo de emigrantes gallegos a Uruguay, nacido en Montevideo en 1926, miembro de la generación del 45 o generación crítica, a quién se denominó también como el gran transculturador, término enmarcado en la década de los años sesenta en pleno *boom* literario de latinoamericanos en Europa. Rama escribió dos libros básicos en su trayectoria

como agente cultural: Rubén Darío y el Modernismo de 1970, y *Transculturación y Narrativa en América Latina de 1982*. En el primero explora la posición del escritor dentro de los sistemas de validación y su relación con los lectores, que cansados de la producción literaria romántica de herencia europea se ciñen con fuerza al periodismo literario que promueve Rubén Darío. Es interesante pensar que para Rama existen dos ejes fundamentales: el del público como consumidor y el del escritor modernista como productor, que hace uso de los espacios culturales e históricos que tiene a su alcance para participar en la formación de públicos nacionales. Lo que dice Rama es que Rubén Darío en su búsqueda perpetua de originalidad poética logró hacer de la poesía española y francesa una transformación creadora y original para Latinoamérica y no una simple imitación.

En esa época, el auge literario y las tendencias desarrollistas dejaban relegadas a las culturas populares, no obstante Rama abrió un espacio para integrarlas a la modernidad para mostrar las tradiciones locales, traducidas a un discurso creativo capaz de resistir y enfrentarse a cualquier discurso hegemónico. En este sentido, la producción discursiva resulta tanto del genio del escritor, como de su capacidad para traducir con originalidad las formas culturales que el pueblo propone. En el libro: *Rubén Darío y el Modernismo*, pretendió copiar el modelo cultural y literario europeo y aplicarlo al de América Latina, más tarde se dio cuenta de la legítima y necesaria reivindicación de los caracteres indígenas, por lo tanto en *Transculturación Narrativa de América Latina*, aplicó al propósito modernizador europeo un discurso nacional, negándole de cierta manera a los extranjeros el proyecto único de nación, en busca primordialmente, de una reivindicación para los participantes de la transculturación regional.

Esta idea se sostiene cuando el escritor hace una crítica a los autores literarios, que con el *boom* editorial de los 60 que favoreció a los latinoamericanos en Europa, al ser traducidos a otros idiomas por facilidades lingüísticas o por contar con formas culturales de mayor reconocimiento como es el caso de las obras de Borges, Vargas Llosa o Julio Cortázar, reflejo una transculturación de Latinoamérica para el mundo. Mientras que figuras como Juan Rulfo, José María Arguedas, Joao Guimaraes Rosa o Augusto Roa Bastos ejemplificaron la imagen de los literatos que lograron transculturar internamente su país de origen. Este enfoque crítico y posiblemente sobrevalorado de la transculturación en aras de identificar las particularidades de las relaciones entre culturas tan diferentes, lo da como respuesta Rama en un momento clave, ante el imperialismo cultural,

cuando los medios de comunicación masiva distorsionaban la realidad y urbanizaban al continente, dejando a la Latinoamérica rural en el olvido.

Este aspecto de la literatura latinoamericana no es diferente al de las demás artes, incluidas las plásticas y visuales y el diseño gráfico, en ellas se da actualmente la mezcla de lo indígena, lo rural, lo urbano, lo popular y lo masivo y lo culto como labor de una colectividad capaz de construir cosmovisiones, nuevos lenguajes y efectos interculturales en un proceso mediante el que siempre se da algo a cambio de lo que se recibe. En un proceso en el que las partes involucradas en los intercambios de conocimiento, resultan modificadas, resultando una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una simple aglomeración material de caracteres, ni un *collage* de acontecimientos, sino un fenómeno cultural original digno de analizar.

CONCLUSIONES

Para describir los procesos derivados de la interculturalidad como el de hibridación o el de transculturación, es necesario hacer hincapié en las situaciones particulares derivadas de los roces entre los grupos sociales que se mezclan, para llegar a establecer la superación dialéctica de las diferencias y para poder utilizarlas en estos estudios como mecanismo facilitador del entendimiento de las características propias, no de uno, sino de varios sistemas culturales y sus consecuentes relaciones. En el caso latinoamericano, los sistemas culturales se alimentan de sujetos diferenciados por su pertenencia a diferentes ámbitos lingüísticos o ideológicos y como constructores de imaginarios que frecuentemente viven en contienda.

Uno de los conflictos más evidentes al utilizar términos totalitarios para definir los procesos culturales, aún sabiendo que se trata de una serie de sucesos cambiantes y con capacidad de interactuar con promiscuidad, es el afán por presentar los procesos culturales como efectos globalizadores masivos, completos, terminados y cerrados, abarcadores e incluyentes de todas las situaciones involucradas, máxime cuando los procesos culturales por el contrario no son fenómenos cerrados sino en continua transformación. Intentar estandarizarlos puede reducirlos a prácticas totalitarias y demasiado subjetivas, por lo tanto se sugiere describir y explicar los términos derivados de las interacciones culturales para visualizar objetos de estudio específicos, que por su parte puedan ser tratados dentro del esquema móvil y nominativo

del término: Procesos de transformación que pueden por demás ser aplicados empíricamente a tácticas o estrategias interculturales que pueden derivar en diversos tipos de relaciones aleatorias y azarosas.

La transculturación y las hibridaciones corresponden a procesos interculturales con particularidades visibles en continuo cambio y transformación, son el lugar desde donde pueden comenzar nuevas búsquedas interiores y exteriores para reinventar las identidades y al mismo tiempo para expandirlas hacia otros lugares. Reconocer dichos procesos le permite al arte articular posibles combinaciones para situarse en medio de la heterogeneidad del conocimiento. En este caso lo importante es que al entender las relaciones posibles, se puedan entramar muchas más, con resultados y proyecciones diversas entre los diferentes actores involucrados. Para el arte actual es muy importante lo que se quiere decir, o sea el campo de los conceptos en donde se pueden ver con más claridad los efectos de la interculturalidad. Otro apartado importante en el arte corresponde al cómo se dice y a qué clase de soportes se utilizan para ello, o sea, el espacio de lo formal, que es básicamente donde se pueden ver con más claridad las interrelaciones formales, sobre todo las que tienen que ver con las diversas posibilidades de combinación que afectan situaciones estructurales de las obras.

Derivado de ello, los procesos de transculturación y las hibridaciones, contienen bases fincadas en actitudes y referencias múltiples, variadas, movedizas y a veces contradictorias pero capaces de producir resultados evidentes en su constante movilidad. Esos procesos interculturales en las artes son el resultado de un conjunto de interacciones históricas, socio-económicas y políticas con esencias sistemáticas y recurrentes pero procesuales a la vez, ellas registran los cambios constantes que reflejan el pensamiento de cada época. Esta idea explica las influencias de lo híbrido y lo transcultural como el conjunto de actitudes y referencias de diverso tipo, ensalzadas por características culturales esenciales, interpretables y móviles pero efectivas. Las identificaciones de los procesos culturales corresponden a construcciones colectivas en las que se reflejan diversos valores materiales, espirituales, de lenguaje y de usanza cotidiana, que se articulan de manera aleatoria y azarosa. A este efecto autores como Gilles Deleuze, lo denominaron efecto rizomático, en una concepción también amplia que implica una organización que no sigue líneas de subordinación jerárquica, en la cual, de una raíz con múltiples tentáculos nacen otras series de ramificaciones que involucran el desarrollo de otras más, sujetas a posibles crecimientos y decrecimientos

procesuales. Seguramente estas disposiciones serán el objeto de estudio de futuras investigaciones en el arte.

FUENTES DE CONSULTA.

-Beverly, John. *Sobre la situación actual de los estudios culturales. José Antonio Mazzotli y Juan Cevallos: Asedios a la heterogeneidad cultural*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.

-Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*, Editorial Minuit. París, Francia, 1969.

-Deleuze, G., Guattari F. *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España. Editorial Pre-textos, 2000.

-García Canclini, Nestor. *Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Editorial grijalbo, México, 1990.

-Kuspit, Donald. *Lo contemporáneo y lo histórico más reñidos que nunca*. IV Simposio Internacional sobre teoría de arte contemporáneo Enero 20 al 22. Mitos de permanencia y fugacidad. México, 2005.

-Malinowski, Bronislaw: *"Introducción" a Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana, Cuba. Editorial de Ciencias Sociales de La Habana. 1940.

-Ortiz, Fernando. *Los negros brujos, Pensamiento cubano*. Editorial de ciencias sociales. La Habana Cuba, 1995.

-Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. 50ª ed. México, DF, Editorial Anagrama. 2001.

Álvaro Villalobos Herrera

villalher@gmail.com

Doctor en Estudios Latinoamericanos y Maestro en Artes Visuales por la UNAM y la Facultad de Artes ASAB de la Universidad Distrital de Bogotá. Investigador del Sistema Nacional de Investigadores de México. Profesor de la Facultad de Artes UAEM y la Facultad de Estudios Superiores Acatlán UNAM. Publica libros y artículos regularmente y participa activamente en exposiciones, eventos teóricos y festivales de performance, con trabajos que vinculan el arte con los problemas sociales y políticos.

Cynthia Ortega Salgado

hopperonmirror@hotmail.com

Doctorante en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y Maestra en Artes por la Universidad de Plymouth. Investigadora invitada de la Facultad de Humanidades, Universidad de la República, Montevideo. Sus artículos comprenden libros electrónicos, prensa nacional y la revista indexada del *College of arts & letters* de la Universidad de California. Labora como profesora de tiempo completo perfil PROMEP, en la Facultad de Artes de la UAEM y es parte del cuerpo académico "el arte como conocimiento".

Fecha de Recepción: 20 /01/ 2012

Fecha de Aprobación: 13/ 03/ 2012

CHAAJ

(JUEGO DE PELOTA MESOAMERICANO):

UN JUEGO ANCESTRAL ENTRE
EMERGENCIAS CULTURALES

Jairzinho Francisco Panqueba-Cifuentes

Resumen

Los juegos de pelota mesoamericanos han venido siendo explorados desde perspectivas arqueológicas e históricas principalmente. Pero también han sido retomados desde distintas iniciativas para ponerlos en práctica. Sin embargo, decir que el *chaaj* en mesoamérica es hoy en día una alternativa recreativa y deportiva, es quedarse con poco de su potencial. La sacralidad manifestada en los movimientos corporales está ofreciendo opciones de innovación para las sociedades actuales. Allí se ponen en juego los códigos, las interpretaciones arqueológicas y los conocimientos territoriales. En su dimensión lúdica, reúne elementos culturales, deportivos y pedagógicos. Y en los últimos años se viene registrando una promoción inusitada. Ello en medio de los actuales tiempos de cambio que fueron anunciados desde tiempos inmemoriales por los sabedores y las sabedoras mayas.

Palabras Clave: *Chaaj*, pelota, mayas, Guatemala, lúdica, ancestral

Abstract

The Meso-American ball games are corporal manifestations that have come being explored mainly from archaeological and historical perspectives. They have also been recaptured from different initiatives to put them into practice. However to say that the *chaaj* in mesoamérica is today a recreational and sport alternative, is to keep in little its demonstrated potential. The sacralidad manifested through the corporal movements is offering innovation options of

the current societies. There they put at stake the codexes, the archaeological interpretations and the territorial knowledge. In their ludica dimension, the game gathers cultural, sport and pedagogic elements. In the last years it comes registering an unusual promotion. It amid the current times of change that were announced from immemorial times by the mayan knowing: men and women.

Key words: *Chaaj*, ball, mayas, Guatemala, lúdica, ancient

TERRITORIOS DE UN JUEGO SAGRADO

El presente artículo revisa algunos resultados preliminares de una investigación que aborda los juegos ancestrales, desde iniciativas que propenden por su revitalización y práctica. Para la indagación decidimos tomar dos casos: el *zepcuagoscua*¹, popularmente conocido como *tejo* o *turmequé* de los territorios chibchas² de Colombia, y el *chaaj* de los territorios mayas de Guatemala. Hemos buscado los senderos del fortalecimiento de la práctica del *chaaj*, como un espacio de formación espiritual para las generaciones jóvenes guatemaltecas. Y por otra parte, hemos abordado desde los aportes mayas los elementos ceremoniales previos, in situ y posteriores que se efectúan en el juego del *zepcuagoscua* en Colombia. Sin embargo, en este escrito sólo damos cuenta del *chaaj*, porque nos ha permitido analizar el inusitado interés que desde hace dos décadas han despertado algunas de las prácticas ancestrales de los pueblos indígenas.

La vistosidad, el performance y las habilidades corporales exhibidas durante los juegos ancestrales contrastan con la utilización que cada población, institución y actores han dado a los mismos. Si bien actualmente existe un conocimiento básico sobre las distintas manifestaciones culturales de los pueblos, los juegos ancestrales indígenas han estado representando en los últimos tiempos un espectáculo étnico muy ajeno a su origen mismo. Ello ha sucedido por la reproducción de los poderes y colonizaciones que continúan

¹ Esta expresión es en idioma chibcha de Colombia, que traducida al castellano significa la acción de jugar un juego de entretenimiento.

² La familia lingüística chibcha es la que más pueblos indígenas abarca en Colombia. Principalmente están ubicadas sus poblaciones en la cordillera de los Andes, a lo largo de los departamentos de Cundinamarca, Boyacá, Santander y Norte de Santander. También los pueblos de la sierra nevada de Santa Marta (arhuacos, koguis y arsarios) hacen parte de esta matriz lingüística.

retomando ciertas expresiones culturales específicas de los pueblos para mostrarlas como eje de identidad nacional y como espectáculo esencialista. Algo muy lejano de lo que realmente estas manifestaciones son para cada pueblo. Entonces hemos pretendido investigar, pero también intervenir la sostenibilidad de iniciativas que apunten en el sentido de colocar en lo contemporáneo las prácticas ancestrales, manteniendo sus contenidos sacros y pedagogías *abya-yalences*³.

En este camino de indagación, nos hemos permitido contemplar las aproximaciones que las actuales generaciones mayas han realizado a su juego ancestral. Pero también hemos podido confrontar estas actividades, con los usos del juego que desde hace algunas décadas han estado realizando distintos actores. Nos referimos específicamente a la organización de campeonatos desde una perspectiva deportiva, así como la utilización del juego como atractivo exótico para el turismo nacional e internacional, que cada año visita los centros arqueológicos y territorios mayas. Estos performances convergen con el dinamismo de las culturas americanas, anunciado desde los tiempos inmemoriales por los sabedores y las sabedoras mayas. Pero también representan el riesgo de instrumentalizar el juego, haciéndolo sucumbir con su transformación como una sencilla práctica deportiva, de espectáculo o como folclor.

A continuación describo un recorrido de aprehendizajes que hemos compartido con jugadores de pelota, nacionales guatemaltecos y mayas de origen (Panqueba, 2010). Laboran para el Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala –MICUDE–, en un programa llamado: Juego de pelota Maya (MICUDE, 2011). Éste ha tenido desarrollo desde el año 2002, inicialmente bajo la coordinación del investigador Manuel Eduardo Takatik Esquit⁴, y desde el año 2010 por el compañero originario del pueblo maya-achí: Jorge Mario López Tista. En las siguientes páginas comparto algunos recorridos realizados, al tiempo que voy entrelazando símbolos, descripción del juego y sus implicaciones en el entramado de emergencias culturales que han venido surgiendo durante la primera década del siglo XXI.

En primer lugar presento el contexto del juego, describiendo someramente sus elementos y ejecución, desde una perspectiva de quienes dinamizan el

³ La expresión *abya-yalence* deriva de *Abya-Yala*. Palabra con la cual es denominado el continente americano en idioma kuna, pueblo ancestral que habita en territorios de Colombia y Panamá. Abya-Yala también es la palabra que los movimientos y organizaciones indígenas han apropiado para referirse a los territorios invadidos por Europa desde finales del siglo XV y hasta ahora, a través de las interminables acciones de colonización.

⁴ Mayor información consultar: MICUDE, 2008

chaaj como una manifestación lúdica ancestral y sagrada. En segundo lugar, delimito el campo de debate sobre las emergencias culturales frente a las cuales se hallan los juegos ancestrales. En tercer lugar propongo algunos desarrollos analíticos sobre los juegos ancestrales frente a los desiguales usos de las emergencias culturales. Y en cuarto lugar, propongo unas conclusiones, considerando las posibilidades del juego de pelota maya en Guatemala.



Grupo de jugadores de pelota del MICUDE efectuando la ceremonia de pedida de permiso a los ancestros y a las ancestras, previa a la presentación del juego durante la conmemoración de la firma de los acuerdos de Paz en Guatemala. Parque Central de la Ciudad de Guatemala, Diciembre 28 de 2011. Fotografía archivos comunes de los jugadores de pelota.

INVOCACIONES Y EVOCACIONES ANCESTRALES

Durante la última década, varios grupos, organizados de diversas formas, han estado dinamizando la práctica del *chaaj* en Guatemala. Entre éstos encontramos la organización *Aj Zuk*, grupo de jóvenes quienes han realizado jornadas ecológicas y deportivas, a través de las cuales ha difundido el *chaaj*. Refieren su actividad en torno al juego de pelota maya de la siguiente manera:

Tomando en cuenta el valor histórico, cultural y cosmogónico de este deporte, el movimiento juvenil tiene como deporte oficial el *Chaaj*, actualmente cuenta con 400 grupos en capacitación constante de los cuales se seleccionarán 100 equipos para el próximo campeonato nacional. Dentro

del movimiento se practica de forma deportiva y competitiva entre equipos femeninos y masculinos de 8 integrantes por equipo. Nuestro objetivo es promover la actividad física, fortalecer nuestra cultura y rescatar este deporte ancestral (Aj Tzuk, 2011)

Por otra parte, desde la Dirección General de Educación Física –DIGEF– se han puesto en la tarea de estudiar e ir conformando un reglamento que permita hacer *chaaj* en las escuelas. Ello también mediante la formación de quienes estudian la carrera de educación física. Durante el año 2010, la DIGEF publicó un libro que recopila gran parte de historias y revisa investigaciones sobre el *chaaj* (DIGEF, Op.cit.). También la DIGEF propone allí un reglamento y algunas alternativas pedagógicas que permitirían difundir en el ámbito escolar este juego.

En el MICUDE, el grupo de pelota maya realiza una labor promocional del juego dentro y fuera del país. Viajan a distintos lugares, llevando el juego a través de una exhibición que inicia con una ceremonia de invocación. Dentro de la misma, el coordinador del grupo explica los antecedentes ancestrales, históricos y arqueológicos del juego. También proporciona información acerca de la forma de jugar, la puntuación y otros aspectos técnicos. Las indumentarias, pinturas corporales y presentación de cada jugador también hacen parte de las palabras compartidas con las personas asistentes.

Dado que el Ministerio cuenta con funcionarios en cada departamento y varios municipios, el grupo constantemente es convocado a presentarse. Cada semana pueden visitar por lo menos tres municipios. Allí preparan escenarios como coliseos, parques principales, calles, campos deportivos y otros, que facilitan la convocatoria de niñas, niños, jóvenes y población en general. El grupo viaja en un vehículo tipo pick-up, en el cual acarrear los componentes para armar y desarmar en cuestión de minutos, una estructura o frontón de madera en cada lugar. Terminada la presentación, las seis tablas de 1m x 2m son desmontadas, y el armazón de tubos metálicos es convertido en una carga acomodada en la pick-up hasta otra nueva presentación del grupo.

El *chaaj*, nombre con el que se le conocía al juego de pelota durante la época postclásica, tiene su punto de partida en el descenso que hacen los hermanos *Hunahpu* e *Ixbalanque* hacia *Xibalbá* –el inframundo o infierno en la cosmovisión maya–, luego de la invitación que los *Ajaw* –dioses– de *Xibalbá* les hacen:

Que vengan aquí a jugar a la pelota con nosotros, para que con ellos se alegren nuestras caras, porque verdaderamente nos causan admiración. Así

pues vengan, dijeron los señores. Y que traigan acá sus instrumentos de juego, sus anillos, sus guantes, y que traigan también sus pelotas de caucho (Recinos, 2000, citado en DIGEF, 2010: 2)⁵.

Ese descenso hacia *Xibalbá* se empieza a sentir en los jugadores del Ministerio de Cultura cuando se colocan su atuendo, conformado por los siguientes elementos: *Washot*, *Bate*, *Tz'um*, *Yachax*, *Pachq'ab* (DIGEF, Op.Cit: 92). *Washot* es un tocado para la cabeza, el cual sirve para recoger el cabello; *Bate* es un cinto elaborado en cuero, el cual se usa como protector para la cintura; *Tz'um* es una faldilla que se coloca atada en la cintura; *Yachax* es un tocado de cuero con una efigie que protege la zona genital del jugador; *Pachq'ab* es un protector elaborado en cuero, el cual cubre la mano y el antebrazo del jugador hasta la altura del codo. Además de estos instrumentos se usa una rodillera, la cual protege esta zona, al tiempo que sirve para golpear la pelota. También hay unos adornos que se colocan en los brazos, muñecas, muslos y sobre los tobillos. En los pies usan unas sandalias o caites elaborados en cuero. La re-creación de este traje ha sido resultado de un trabajo de investigación arduo desde el MICUDE.

Para afrontar cada salida al campo de juego, finalizan la preparación del atuendo dibujando sobre el cuerpo de cada jugador distintas figuras. La cara, los brazos, el tórax, la espalda y los hombros son cuidadosamente pintados con unos tintes especiales en colores rojo, blanco, negro, verde, azul y algunas mezclas resultantes entre éstos. Las figuras plasmadas en la piel dependen del personaje que cada jugador representa en el campo de juego: Los *ajaw* de *Xibalbá*, *Hunahpu* e *Ixbalanque*.

Los atavíos que porta cada jugador preparan el ambiente ceremonial, demarcando la diferencia entre el mundo cotidiano y el mundo del *chaaj*. Un mundo al que se puede entrar con una transformación personal y espacial. En este sentido cabe recordar que los objetos transicionales funcionan como mediadores entre el entorno real y el simbólico (Weisz, 1993:71). Cada uno de los jugadores a través de los elementos del traje y el maquillaje corporal inicia su propio descenso hacia *Xibalbá*. Al seguir los pasos rituales y ubicarse en el campo de juego, el jugador habita la realidad subjetiva que los ancestros y las ancestras han explorado en los tiempos inmemoriales (Ibíd.: 72). “El cuerpo del jugador debe sacralizarse para entrar al terreno de juego, ya que en su persona se realizará el drama divino del origen” (Ibíd.: 73).

⁵ Ver también: Arte Maya Naif (2011)

Luego de la sacralización personal, los jugadores disponen los elementos para realizar un ritual de inicio. De esta manera, unas vasijas de arcilla que contienen ocote⁶, copal⁷ y algunas piezas de carbón, son portadoras del fuego para ofrendar. Seguidamente hacen sonar unos caracoles al viento para cerrar la sacralización del espacio. Presentan un componente escénico, el cual parece una representación de una danza o de un sketch teatral. Hay un momento en que cada jugador ejecuta libremente un movimiento que le caracteriza, a la vez que pronuncia una invitación en su respectivo idioma maya. Luego de ello, cada jugador permanece inmóvil unos cuantos segundos. Generalmente representan deidades mitológicas de animales mesoamericanos.

Aunque los juegos ancestrales pueden ser percibidos como show, deporte o espectáculo para turistas, lo que realmente sucede es la evocación de un juego sacro. Una manifestación que “(...) toma su ordenamiento por conducto de diferentes disposiciones rituales que deben cumplirse para restaurar un equilibrio cósmico o invocar la acción divina en el desarrollo del juego mismo” (Weisz, 1993: 10). En esta parte del juego se sucede una conversación en que se intercambian frases en idiomas mayas. Diálogos y representaciones que evocan escenas del *Popol Vuh*⁸, libro sagrado de los pueblos mayas que expone una serie de relatos de la cosmovisión maya Quiché. También conocido como *Popol Wuj* (Saravia, 1969) o *Pop Wuj* (Chavez, 2010), esta compilación trata sobre la creación del mundo, la religión e historias del pueblo quiché. En el intercambio de frases entre los jugadores, se evoca un relato de esta obra, en el cual los hermanos *Hunahpu* e *Ixbalanque*, son invitados a jugar por parte de los señores de *Xibalbá*—inframundo— (Códice Trocortesiano, XXVIII y VI, en: Saravia, 1969: 86, 88).

El juego propiamente dicho se efectúa contra el tablero, frontón o muro de madera. Este elemento consta de un cuerpo desarmable, conformado por seis piezas de madera y soportes metálicos en la parte posterior. Mide aproximadamente cinco metros de largo por tres de alto. En la parte superior que divide el tablero en dos, se dispone un aro de metal sujetado a la estructura.

⁶ Trozos pequeños de madera de pino triste, árbol maderable común en Mesoamérica.

⁷ Incienso obtenido de una goma resinosa de varios árboles. Se usa en las ceremonias sagradas de los pueblos amerindios, así como en los sahumerios durante las celebraciones católicas.

⁸ Vocablo del idioma maya-quiché que traducido al castellano significa Libro de la comunidad o Libro del consejo. *Popol* = Reunión, junta, comunidad. *Vuh* = Libro. Es inexacta la información acerca de la autoría del libro. Según Francisco Jiménez, sacerdote católico que tradujo al castellano la primera versión escrita en idioma maya-quiché hacia el año 1701, el libro fue compilado a mediados del siglo XVI. Él conoció esta versión gracias a que le fue compartida por la población de la hoy localidad de Chichicastenango, departamento del Quiché, Guatemala (Bibliografía en Saravia, 2004: LII, LIII).

Uno de los objetivos del juego es hacer pasar la pelota a través de dicho aro, siendo golpeada con las partes autorizadas. De esa forma se obtienen los tantos o *rayas*. En caso de contacto de la pelota con el pie, la mano o la cabeza, se restan rayas.

La primera jugada en el *chaaj* consiste en un lanzamiento de la pelota al suelo para que rebote en el campo opuesto. Allí la recibe otro jugador, dirigiendo su golpe regularmente dirigido al frontón. Luego se realizan diferentes golpes a la pelota con la rodilla, la cintura y el antebrazo. La modalidad llamada “de antebrazo”, la pelota también se puede tocar con otras partes del cuerpo, a excepción de manos, cabeza o pies⁹. De acuerdo al avance del marcador, se va re-acomodando la duración del encuentro. Ello en medio de retos y contra-retos que se intercambian efusivamente al tiempo que la pelota está en movimiento. Las frases son expresadas en los idiomas mayas que cada jugador domina.

El componente lúdico referente a los juegos con las palabras ha sido analizado por Huzinga (1987), como la necesaria lucha agonal por el honor. Cada jugador lanza porfías a sus contrarios, siempre buscando el sostenimiento del combate en un plano lingüístico; y el juego transcurre en porfías nobles (Cfr. Huizinga, Op.cit.: 123). Para Weisz: “El poder rítmico y mágico de las palabras y movimientos le confiere un valor sacralizado a la cancha. Este concepto se añade a la pelota como movimiento cósmico y esencia de la fertilidad terrestre” (Weisz, Op.cit.: 80). Es la lucha entre opuestos complementarios en la escena lúdica. Para el juego de pelota mesoamericano, es la disputa entre día y noche, claridad y oscuridad: el sol y la luna.



Erwin Castro Mulul, durante un juego de pelota en la antigua ciudad de Gumarkaaj, hoy sitio arqueológico situado a 3 Km de la ciudad de Santa Cruz del Quiché, Guatemala. En este evento celebrado en marzo de 2012, el MICUDE inauguraba un programa de visitas a los sitios arqueológicos del país, como preparación al cambio de ciclo en el calendario maya: oxlajuj baktún. Fotografía cedida por la municipalidad de Santa Cruz del Quiché.

⁹Otros grupos de pelota juegan la modalidad de cintura. Allí sólo se protegen especialmente esta parte del cuerpo con un cinturón grueso, elaborado en cuero u otros materiales que puedan amortiguar un poco cada golpe.

JUGAR UN JUEGO EN TIEMPOS DE EMERGENCIAS CULTURALES

En un blog dedicado a resaltar aspectos ambientales, culturales y sociales de la república de Guatemala, el autor publicó una entrada con el título: “Un juego que no era juego” (Mendizabal, 2010). Ello para dar una idea de las dimensiones sacras del *chaaj* por su connotación ritual. Este componente crucial del juego, al ser exhibido durante un acto en escuelas, plazas públicas, campos deportivos o una explanada cubierta de grama, conduce a una dimensión cultural tal vez obviada en muchos deportes habitualmente practicados en la actualidad. Una dimensión que causa reacciones insospechadas entre las personas asistentes. Durante una de estas jornadas un asistente preguntaba: “¿esos son los mayas verdaderos?”. El asombro radicaba en la supuesta no existencia actual de los mayas. Seguidamente, quien preguntaba especulaba que seguramente habrían sacado a estos jugadores de una de “las ruinas” del sitio arqueológico en que estaban realizando la presentación.

Escuchamos estos y otros comentarios: desde los que elogian respetuosamente, pasando por los chistosos y burlones, hasta los que elogian sin comprender lo visto. Y es que el inusitado volcamiento de re-producciones ancestrales durante actos públicos ha abundado durante los últimos tiempos. Ello motiva un análisis a la luz de los escenarios que en la actualidad tienen los llamados procesos de re-creación, revitalización, recuperación, dinamización y demás relacionados con la preocupación por mantener la cultura.

El florecimiento de las variadas posibilidades para el *chaaj* se ocurre en un contexto favorable (proclive) a la promoción de expresiones étnicas en el mundo. Un ambiente en el que han convergido disímiles cambios para la humanidad. Para el caso de los pueblos indígenas, el suceso que marcó la entrada en vigor de este ambiente proclive al etnicismo, fue el que vivimos durante las conmemoraciones del año 1992. Que aunque fue la fecha de los festejos por el cumplimiento de los 500 años de la invasión europea en América, también originó una inusitada visibilización globalizada de los movimientos indígenas.

Posterior al fenómeno de las celebraciones de los 500 años del “descubrimiento de América”, muchas personas y organizaciones re-significaron diferentes manifestaciones étnicas y las colocaron en el actual mercado del esoterismo, el neo-shamanismo, el new age y las tendencias ecologistas. Estos procesos de etnogénesis, discursos híbridos, etnoecologismos, ecoetnicidades y panindigenismos, jugaron a favor de las reinveniones identitarias indígenas, pero también de quienes lucran con las mismas. Guatemala es un país que

ha vivido este proceso durante los últimos veinte años, el cual se ha venido analizando con el concepto de “mayanización” (Bastos y Cumes, 2007). Es así como asistimos actualmente a unas emergencias culturales en tanto cada proceso de los mencionados se sucede dentro de una tendencia mundial. Es un movimiento que puede incluirse en la llamada globalización, en tanto “lo étnico” emerge como fenómeno de moda cultural. De allí el concepto de emergencia.

Para José Bengoa (2000), principalmente es el campo cultural en donde la globalización ha estado influyendo en procesos de reconfiguración de identidades: Dicha influencia puede observarse en la adopción de símbolos y modos de conducta transnacionales, así como también cambios al interior de los pueblos indígenas. Las diferentes expresiones de las indianidades son conocidas mutuamente y circulan por los medios de la cultura dominante. Después regresan a cada espacio local, de manera que los discursos “tradicionales” cambian e incluso son reemplazados. Ocurre entonces un proceso concomitante entre globalización y particularismo (P. 30- 40). “El proceso de globalización actual es el mayor productor de nuevos discursos de identidad, en todas partes del mundo y, en particular, en América Latina” (P. 40).

Bengoa propone la teoría de la emergencia indígena en América Latina desde esta globalización del espíritu de reinventar las identidades ancestrales:

La característica principal de la emergencia indígena es la existencia de un nuevo discurso identitario, esto es, una ‘cultura indígena reinventada’. Se trata de una ‘lectura urbana’ de la tradición indígena, realizada por los propios indígenas, en función de los intereses y objetivos indígenas (Bengoa, *Ibíd.*: 128).

El proceso de etnogénesis, el discurso híbrido, etnoecologismo, ecoetnicidad y en últimas panindigenismo, son algunos de los elementos que han jugado de manera decisiva a favor de las reinenciones identitarias indígenas. Es en últimas, el mundo indígena globalizado (p. 128.143). Guatemala es un país que ha asistido a esta movilización por lo menos durante los últimos quince años. De allí que en los últimos cuatro años se ha venido analizando el mismo como un proceso de mayanización (Bastos y Cumes, 2007).

Puede que en este contexto de emergencias culturales, el *chaaj* sea percibido como un juego que no es juego. Ello en tanto a simple vista, un desprevenido personaje lo perciba como performance, dados los elementos reunidos allí: indumentarias, pinturas corporales, ofrendas y ceremonia. Obviamente esto

no sucede para todas las personas. Si bien al actuar como espectadora, una persona se margina de los elementos simbólicos del juego en sí, ello no es óbice para que participe desde su esfera lúdica-agonal, al apostar por ejemplo, por quién logrará ganar. Puede haber alguien para quien la ceremonia previa al desarrollo del juego con la pelota, merezca más que un sencillo aplauso y considere la evocación ancestral que allí se realiza.



Encuentro entre el grupo de jugadores del MICUDE y la DIGEF en el parque central de ciudad de Guatemala, el día 21 de febrero de 2012 en los eventos del Wayeb, semana dedicada al cambio de año en el calendario maya de cuenta corta. Fotografía archivo de jugadores de pelota maya del MICUDE.

JUEGOS ANCESTRALES Y LAS DESIGUALES EMERGENCIAS CULTURALES

Los juegos ancestrales son constituidos por aspectos rituales, ceremoniales, lúdicos, deportivos, recreativos e históricos. Son legados que las comunidades indígenas practican actualmente. Los juegos de pelota mesoamericanos han venido siendo estudiados desde perspectivas arqueológicas e históricas, pero también practicados hasta la actualidad entre Norte y Mesoamérica. El *chaaj* es la variante actual más jugada en Guatemala, ofreciendo opciones de innovación en varios aspectos de las sociedades indígenas y no-indígenas actuales. Allí son evocados los testimonios dejados por ancestros y ancestros en las estelas¹⁰ diseminadas por varios sitios arqueológicos. En el *chaaj* se ponen en juego los

¹⁰ Monumentos tallados en altas piedras por las generaciones indígenas mayas que nos antecedieron. Allí dejaron plasmados varios textos en forma de glifos que datan desde alrededor del año 400 A.C.

códices y las interpretaciones arqueológicas.

Pero en el *chaaj*, también se practican los conocimientos de personas sabedoras de las comunidades; allí se reúnen los elementos culturales, deportivos y pedagógicos contemporáneos. Muestra de ello es el dinamismo del juego en algunas comunidades y aldeas de Guatemala, y los estados de Michoacán, Sonora y Sinaloa de la república de México. En estas regiones son diversas las formas de participación de jóvenes que intercambian sus experiencias en la práctica de diferentes modalidades de la pelota mesoamericana: *ulama*, *chaaj*, *tlachtli*, (DIGEF, 2010: 47- 50). Fruto de esta dinámica, se ha venido suscitando un debate en Guatemala acerca de la pertinencia de abrir el *chaaj* hacia escenarios de práctica deportiva y sobre sus usos exóticos. Frente a este panorama: ¿Qué tratamiento ha de darse a las innovaciones técnicas y pedagógicas con el fin de difundir la práctica del *chaaj*?; ¿Cuál es el papel de la educación física en las comunidades indígenas con relación a su práctica?; ¿Cómo aprovechar la dimensión económica de este juego ancestral, sin su instrumentalización como *show*?

En el aprovechamiento o desaprovechamiento de las manifestaciones ancestrales existen grandes desigualdades sociales y económicas. El origen de tal situación se remonta al nacimiento de las repúblicas americanas a principios del siglo XIX. En aquellas épocas, muchas de las expresiones étnicas pasaron a conformar los marcadores identitarios nacionales. A través de procesos de folclorización, cada nación apropió manifestaciones ancestrales y las proyectó como imagen de identidad. Similar destino fue endosado a algunos juegos de los pueblos indígenas, los cuales entraron a hacer parte del menú nacionalista. También fueron hábilmente introducidos como prácticas deportivas en las regiones, con el fin de organizar federaciones y competencias. El *zepcuagoscua* es ejemplo de ello para Colombia. Y similar destino está gestándose actualmente para el *chaaj* en Guatemala, al mejor estilo de una instrumentalización para crear identidad y percibir las naciones como “comunidades imaginadas” (Anderson, 1991).

Sin embargo, desde su dimensión sagrada, el *chaaj* cuestiona la instrumentalización que el mercado del turismo ha pretendido darle en sus hoteles, shows, espectáculos coreográficos y re-creaciones teatrales esotéricas. Como práctica lúdica, recreativa y deportiva el *chaaj* implica un encuentro con el cuerpo ancestral, pero también con otros conocimientos que se alimentan mutuamente. Hay deportes convencionales que al encontrarse con esta propuesta lúdica ancestral formulan interesantes innovaciones técnicas.

Ampliar la mirada más allá del juego de pelota maya como potencial de exotismo para el turismo es una de nuestras apuestas. Buscamos revisar el empleo de puestas en escena en hoteles y sitios de diversión para turistas, lo cual es sin duda otra alternativa y oportunidad para el mundo mesoamericano actual. Pero hemos de trascender esta utilización como opción económica, para manifestarlo como vehículo de conocimiento y de aprendizaje que ha permitido la supervivencia de los pueblos mayas a pesar de los siglos de violencia y exclusión.



Golpe de antebrazo de Jairzinho Panqueba, quien intenta dirigir la pelota hacia el aro para traspasarlo y anotar una raya. La imagen fue captada en el sitio arqueológico de Yaxhá, Departamento del Petén, Guatemala, el 22 de marzo de 2012 durante la celebración del solsticio de verano. Fotografía del archivo de jugadores de pelota maya del MICUDE.

CONCLUSIONES Y PROYECCIONES DEL CHAAJ COMO ALTERNATIVA, OPORTUNIDAD E INNOVACIÓN

El reto que tienen las iniciativas de re-significación de juegos ancestrales, es ver más allá del juego en su versión deportiva o como potencial de exotismo para el turismo. En esta perspectiva apuntamos hacia la matriz cultural mesoamericana, que se traduce a varios idiomas mayas como *Chemb'íl* (Mendizábal, 2010: 10- 20). Esta matriz ha sido atacada por una y otra "colonización". La manipulación de las manifestaciones culturales de los pueblos con el fin de crear nación e imaginar comunidades es otra colonización; esta vez adelantada por las multinacionales y empresas que utilizan el interés global por el ecologismo y la supuesta característica indígena que le relaciona con el cuidado de la naturaleza. Responde esta realidad al argumento propuesto como la teoría del "proceso etnofágico en el imperio" (Díaz Polanco, 2006: 156-171).

Los relatos de los escritos prehispánicos nos ubican en reflexiones actuales, en la medida que expresan una conexión de eventos lúdicos, donde más que una primacía de los gestos del juego, nos reflejamos como *homo ludens*, en el sentido propuesto por Huizinga (1987). Entonces, los esfuerzos por reinventar prácticas ancestrales en el contexto de emergencias culturales actuales ha de considerar todos los elementos legados desde tiempos inmemoriales, pero también recoger las innovaciones de cada tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Aj Tzuk (2011) Página oficial del grupo Aj Tzuk en facebook. Recuperado el 3 de noviembre de 2011 en: <http://es-es.facebook.com/people/Aj-Tzuk/100000483984064>

Anderson, Benedict (1991) [1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (2da. edición). London and New York: Verso.

Arte Maya Naif (2011) El juego de pelota maya. Recuperado el 10 de marzo de 2011 en: <http://artemayanaif.artetzutujil.com/juego-de-pelota-maya/el-juego-de-pelota-maya/>

Bastos, Santiago y Aura Cumes (Coordinadores). (2007) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. (3 Volúmenes y 1 CD). Guatemala: FLACSO, CIRMA, Cholsamaj, 2007, 1a. edición

Bengoa, José. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Chávez, Adian Ines (2008) [1979]. *Pap Wuj* / Versión de Adrian Inés Chávez; acuarelas de Diego Rivera. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Fundación Diego Rivera.

Díaz-Polanco, Héctor (2006) *Elogio de la diversidad, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.

DIGEF (2010). *Chaaj. Los ancestrales juegos de pelota maya*. Orígenes, significado y orientaciones metodológicas para su enseñanza- aprendizaje en el sistema educativo nacional. Gobierno de Guatemala, Ministerio de Educación. Dirección General de Educación Física (DIGEF). Documento disponible en: http://digef.edu.gt/biblioteca/pages/libros/Pelota_Maya.pdf

Huizinga, Johan (1987). *Homo Ludens*. Madrid: Alianza Editorial. 1ª ed., 2ª reimpr.

Mendizábal, Oscar (2010). Un juego que no era juego. Recuperado el 2 de julio de 2011 en: <http://cienporcientochapin.blogspot.com/2010/12/un-juego-que-no-era-un-juego-video.html>

Mendizabal, Sergio (2010) El Kaba'wil en nuestra historia. *Guatemala*: Universidad Rafael Landívar.

MICUDE (2011) *Juego de pelota maya llega a los departamentos*. Recuperado el 14 de julio de 2011 en: <http://www.mcd.gob.gt/2011/05/19/juego-de-pelota-maya-llega-a-los-departamentos/>

MICUDE (2008) *Ministerio de cultura y deportes promueve juego de pelota*.

Video recuperado el 13 de mayo de 2010 en: <http://www.youtube.com/watch?v=8LKacPyYj7g>

Panqueba, Jairzinho (2010) *Muiskanoba: contemplar- describir- aprehender- compartir. Sangre del alma muisca*. Recuperado el 2 de septiembre de 2011 en: <http://seinijsuca.blogspot.com/search/label/Chaaj>

Saravia, Albertina (2004) [1965]. *Popol Wuj. Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala*. México: Porrúa. Vigésimo tercera edición.

_____ (1969) [1965]. *Popol Wuj. Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala*. México: Porrúa. Cuarta edición.

Unesco (s.f) La tradición del teatro bailado Rabinal Achí. Recuperado el 13 de julio de 2011 en: <http://www.unesco.org/culture/ich/es/RL/00144>.

Los Angeles Times (2010) *Mayas mastered rubber long before Goodyear*. Recuperado el 10 de julio de 2010 en: <http://articles.latimes.com/2010/may/31/science/la-sci-rubber-20100531>

Weisz, Gabriel (1993) [1986]. *El juego viviente*. México: Siglo XXI

Jairzinho Francisco Panqueba Cifuentes

panqueba@gmail.com

Aprehendedor de saberes ancestrales y de la vida cotidiana. Dr. en Ciencias Sociales especialidad Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS)-Guadalajara, Jalisco, México. Mg. Ciencias Sociales énfasis Estudios Étnicos por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)- Ecuador. Lic. Educación Física por la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Docente Colegio San Bernardino IED, territorio muisca de Bosa.

Fecha de Recepción: 15/ 03/ 2012

Fecha de Aprobación: 04/ 05/ 2012

LA CRIANZA INFANTIL EN LOS DISCURSOS COLONIALES INDÍGENAS EN EL MÉXICO CENTRAL

Nadia Marín-Guadarrama

Resumen

En la actualidad, los estudios sobre las infancias han tomado gran importancia en el ámbito de las ciencias sociales a nivel mundial. Es imprescindible traer esta perspectiva al ámbito de la etnohistoria mesoamericana para acercarnos más a las realidades coloniales vividas por los pueblos indígenas del pasado. Con base en las teorías sobre crianza infantil propuestas desde la historia y la antropología, y utilizando los métodos planteados por la Escuela Norteamericana de la Nueva Filología, y el análisis textual, se analizaron los discursos producidos por los frailes y los indígenas nahuas adoctrinados durante la etapa temprana de la colonia. Se concluye que la crianza infantil fue un tema importante para el proceso de colonización de las poblaciones indígenas; un tema que, lejos de ser mundano, se volvió relevante en la disputa sobre el rol que debían jugar padres, madres, e infantes dentro del hogar en el deseo de reconfigurar las sociedades indígenas coloniales.

Palabras clave: Estudios de las infancias, Género, Nahuas, Colonia.

Abstract

Currently, children studies have become a trending topic in the social sciences around the globe. It is essential to bring this perspective to the Mesoamerican Ethnohistory to understand the colonial realities of the indigenous groups in the past. For this aim, discourses related to childrearing produced during the early colonial times by friars and Nahua scholars were studied based on theories

LA DIVISIÓN ÉTNICA TÉCNICA DEL TRABAJO, LOS GRUPOS INDÍGENAS Y LAS EMPRESAS FAMILIARES

Gloria A. Miranda Zambrano
Ricardo Contreras Soto
Alejandra López Salazar

Resumen

El trabajo expone algunas formas de participación de los grupos indígenas en empresas familiares emprendedoras, principalmente en la región Laja-Bajío, donde la familia juega un papel importante en dichas organizaciones. Se parte del planteamiento sobre la división étnica técnica de trabajo para ubicar a dichos actores en circuitos laborales, en actividades económicas o gremios que se han venido construyendo en distintos procesos sociales. Para analizar las formas en que operan y el papel de la familia en las modalidades encontradas, su conocimiento (capital cultural), sus formas de vinculación con la comunidad de origen y con el grupo (capital social), así como la existencia de ciertas lógicas diferenciales a las empresas en común. Esta investigación forma parte de un trabajo más amplio sobre empresas familiares.

Palabras Clave: División étnica-técnica del trabajo, Empresas Familiares, Etnias, capital social y cultural

Abstract

The work exposes some forms of indigenous groups participation on entrepreneurial family businesses, mainly in the region of Laja - Bajío where the family plays an important role in these organizations. The work point out the approach on technical ethnic division of labour to locate such actors in labour circuits, in economic activities or guilds that have been built in various social processes. To analyze the ways in which they operate, the role of the family,

their knowledge (cultural capital), its forms of linkage with the community of origin and with the Group (social capital), as well as the existence of certain differences with business in common. This research is part of a larger work on family businesses.

INTRODUCCIÓN

De acuerdo a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2012, 38), se estima que la población indígena es de 10 778 971, compuesta de la siguiente manera:

Pueblo	Población total
Nahua	2587452
Maya	1500441
Zapoteco	771577
Mixteco	771455
Otomí	623121
Tzeltal	583111
Tsotsil	535117
Totonaco	407617
Mazahua	336546
Mazateco	336158
Ch'ol	283797
Huasteco	237876
Chinanteco	207643
Mixe	194845
Tarasco/Purépecha	193426
Tlapaneco	167029
Tarahumara	124947
Zoque	100225
Mayo	98869

Tojolabal	71424
Chontal de Tabasco	70929
Amuzgo	67349
Chatino	63155
Huichol	59820
Popoluca de la Sierra	44252
Tepehuano del sur	38219
Triqui	37368
Popoloca	29945
Yaqui	29815
Cora	27712
Mam	27210
Huave	24627
Cuicateco	22444
Pame	15520
Tepehua	15506
Q'anjob'al	14508
Tepehuano del norte	12125
Chontal de Oaxaca	10137
Chichimeco jonaz	4222
Chuj	4145
Guarijío	3128
Sayulteco	2440
Matlatzinca	2417
Awakateco	2270
Chocholteco/Chocho	1937
Q'eqchi'	1893
Tlahuica/Ocuilteco	1882
Pima	1603

Jakalteko	1359
Lacandón	1130
Texistepequeño	1032
Seri	1031
Kumiai	851
K'iche'	699
Kickapoo	552
Ixcateco	462
Pápago	426
Paipai	426
Qato'k/Motocintleco	361
Cucapá	353
Kaqchikel	297
Ixil	240
Teko	149
Kiliwa	148
Oluteco	144
Ayapaneco	57
Total	10778971

Continúa la CNDI diciendo: *"Cabe señalar que esta caracterización propone un universo preliminar de 68 pueblos indígenas y no de 62, en virtud de que el Censo 2010 consideró el catálogo de las 68 lenguas identificadas por el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI)"*, (Pág. 37)¹.

Existe una configuración compleja de la participación en actividades económicas de los grupos indígenas, que tentativamente vamos a clasificar en:

a. Primero, aquellos grupos que de acuerdo a las relaciones sociales dadas en la resultante histórica (que sufrieron saqueos como pueblos originarios, reacomodos, desplazamientos, reasignaciones, confinamientos en reservas, incursión en zonas de refugio, resistencias, recortes territoriales,

reapropiaciones en su trayectoria, excepto los exterminados), son quienes tienen de alguna manera recursos como objetos de trabajo y/o medios de producción, están organizados con una dinámica más propia, sobre todo los que conservan los territorios o áreas asignadas con recursos que han trabajado desde hace tiempo, destacando las actividades agrícolas, ganaderas, pesqueras o forestales.

b. También aquellos que se apoyan en ciertos recursos como algunas cooperativas, ejidos, asociaciones productivas indígenas. Existen los que han dado un giro a la sustentabilidad manifiesta y a otras opciones económicas, y que han desarrollado "modelos empresariales paradigmáticos". Tenemos en México a los "Pueblos Mancomunados" (Oaxaca); "Parque San Nicolás Totolapan", "Parque Tepozán" (ambas en el Distrito Federal); "Selva del Marinero" Mun, Catemaco, el "Proyecto Comunitario de Taselotzin" (Puebla); "Isla Yunén" y "Maruata" (Michoacán); "Escudo Yahuar" y "Aru Macao", "Misol-Ha", "Agua Clara" y "Welib-Ha" (Chiapas); "Hostal indígena Guitayvo", "Barrancas de Uruachi", "Arareco" (Chihuahua); "Ixtlán de Juárez", "Isla Soyaltepec" (Oaxaca); y la "Red de Ecoturismo de Los Tuxtlas" (Veracruz). Asimismo, a nivel de América Latina, hay experiencias en Ecuador, Perú, Panamá, Costa Rica, Guatemala, Cuba, Brasil, Argentina, Bolivia, etc. (Miranda, 2011).

c. Por otra parte, están los grupos indígenas que en el agotamiento de los recursos optan por la migración internacional o interna (a otras localidades, estados o regiones), en esta modalidad de vender su fuerza de trabajo. En ellas existen trayectorias diferentes dadas por circuitos laborales en cuanto a la venta de fuerza de trabajo y la demanda. Por ejemplo, los indígenas que van a cultivar el jitomate en Sonora; en tierras de empresas de alta intensidad de explotación de mano de obra en el campo en Estados Unidos; las mujeres indígenas que trabajan la maquila en las fronteras de México; las mujeres indígenas que recurren como trabajadoras domésticas a ciertas ciudades; los migrantes golondrinos indígenas que trabajan bajo ciclos de cosecha temporal y que en tiempos de secas recurren a las localidades urbanas cercanas para complementar los ingresos en otras actividades económicas de servicio como la albañilería, jardinería, etcétera.

d. Existen los circuitos de migración de miseria y exclusión, donde los indígenas viven de limosna en las urbes, de la pepena, en condiciones de

¹ Sobre este dato, nuestro amigo el Dr. David Wriqth hace la aclaración: que son 11 familias lingüísticas, 68 grupos indígenas o pueblos y 364 variantes lingüísticas o lenguas indígenas.

extrema pobreza, con niveles deficientes de capital cultural formativos, con una vulnerabilidad muy lamentable en cuanto a salud.

e. Pero también existen migraciones indígenas (sobre todo internas) movilizadas como emprendedores familiares de micro y pequeñas empresas (generadoras de auto empleo) en actividades, productos, servicios o comercios. Muchas de ellas dadas con una vinculación fuerte en su comunidad. Estos casos son los que vamos a analizar.

MÉTODO

Se hicieron 52 entrevistas a indígenas con actividad económica en la región Laja-Bajío, de manera paralela al trabajo de empresas familiares, pero que no se contabilizaron para la base de empresas familiares. Este muestreo por oportunidad es para un trabajo explorativo.

Con base en la estratificación de la MYPIME en México -establecida en el 2009 teniendo en consideración el tamaño, el sector, el rango del número de trabajadores, el rango de ventas anuales y el tope máximo combinado (Secretaría de Economía, 2009)-, las empresas de la muestra estudiada (Cuadro 1), están contempladas en el rubro de micro, pequeña y mediana empresa, determinados por el perfil de su tamaño y el número de los integrantes trabajadores. Donde es más notoria la empresa familiar según el tamaño, es la de perfil micro con 8 casos. Le siguen en orden de importancia la pequeña empresa con 4 casos y, un solo caso de mediana empresa, del total de las 22 entrevistas a empresas con identidad étnica (el total general fueron 52², entrevistas aplicadas a MYPIME familiar). El sector de producción es variable, siendo el rango de ventas anual desconocido.

Cuadro 1: Perfil de las MYPIMES con identidad étnica

No. de trabajadores	Tamaño	No.de empresas
1	Micro	3

² Utilizamos esta clasificación, pero sabemos que no hay empresas de una sola persona, para ello decimos que es actividad económica solamente.

2	Micro	2
3	Micro	3
4	Micro	4
5	Micro	2
6	Micro	1
7	Micro	1
8	Micro	2
9	-	-
10	-	-
11	-	-
12	Pequeña	2
13	-	-
14	-	-
15	Pequeña	2
61	Mediana	1

Fuente: Elaboración propia. Abril de 2012.

LA PERTINENCIA Y MOTIVACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

En México hay una tendencia creciente por promover el desarrollo económico nacional a través del fomento de la micro, pequeña y mediana empresa (MYPIME) y el apoyo para su viabilidad, productividad, competitividad y sustentabilidad, así como incrementar su competitividad en los mercados³.

Se considera que son un elemento fundamental para el desarrollo económico de los países, tanto por su contribución al empleo, como su aportación al Producto Interno Bruto (PIB). Para el caso de México, representa más del 99% del total de las unidades económicas del país, siendo alrededor del 52% del PIB, contribuyendo a generar más del 70% de los empleos formales (Secretaría de Economía, 2009).

³ La masificación arrancó sospechosamente con el intenso trabajo desarrollado por las agencias de cooperación anticomunitarias, en su afán de imponer la cultura economicista en la representación favorita del "sujeto que busca solo el beneficio", como una manera también de implementar los ajustes estructurales emanados por el "consenso de Washington". En México, con las acciones conducidas para la "modernización" productiva desde el sexenio de Salinas, donde otras formas colectivas de organización y trabajo fueron vituperadas como el ejido y las cooperativas.

En este contexto, motivados por conocer el cada vez más amplio espacio complejo de la MYPIME en México, llamó la atención la presencia marginal y poco conocida del mundo indígena en el escenario empresarial mexicano⁴, por lo cual formulamos las siguientes preguntas de investigación.

¿Hay una división étnica técnica del trabajo en México y cómo se manifiesta, integra y establece en el mercado de trabajo estratificado? ¿Por qué los indígenas inciden o se apropian de determinados segmentos de mercados estratificados?

¿Cuáles son estos mercados estratificados?

¿Serán las mismas actividades económicas para los distintos grupos étnicos?

¿Habrá diferencias entre la racionalidad empresarial familiar indígena y la lógica de gestión empresarial economicista, racional?

¿Cómo representar teóricamente estos procesos diferenciados?

Éstas son parte de las preguntas que se intentan responder.

TEORÍA: LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

Según Hillmann (2001,241-242) la división de trabajo es un *“fraccionamiento y subdivisión de los procesos de trabajo y producción (división técnica del trabajo) y su distribución a largo plazo o su asignación a uno o más grupos de personas en organizaciones o empresas (división social de trabajo), áreas o territorios (división ecológica de trabajo). La forma, la intensidad y el alcance de la división del trabajo se determina según las condiciones de vida geográficas, geológicas, climáticas de los miembros de la sociedad, así como según sus finalidades y aspiraciones histórico- culturales acrecentadas, sus intereses, habilidades, talento y aptitudes. Una división del trabajo cada vez mayor es condición esencial para el aumento de la productividad laboral, pero, en determinadas situaciones estructurales sociales, es también causa de procesos y factores de alienación.*

La división de trabajo promueve, además de propiciar resultados económicos y producción, la diferenciación social de roles y, con ello, la dependencia funcional de unos miembros respecto a otros en una sociedad. En las teorías sociológicas sobre la división de trabajo le compete, por un lado, la función de reforzar la unidad, la solidaridad, y la vida grupal de las

personas (Ferguson, Bücher, Durkheim) pero que, por otro lado, a ella se debe también que aumenten los conflictos sociales y se favorezcan la formación de dominaciones, jerarquías, clases y categorías (Schmoller, Marx, Lenin sobre <<la llamada cuestión de los mercados>>”.

La división étnica técnica del trabajo

Se basa en las tendencias de configuración del trabajo históricas de la división internacional de trabajo dado entre las diversas identidades culturales. Conformada por una compleja relación de procesos sociales/culturales en el entramado histórico de la dinámica de las relaciones sociales de producción en los procesos de acumulación, donde hay tendencia a la concentración y centralización del capital.

Los agentes de las diversas identidades culturales actúan en el proceso de etnización de la fuerza de trabajo, propiamente llamada la división étnica técnica que se da a través de las relaciones de actividades donde van a incidir y participar los distintos grupos indígenas (en este caso) en los diversos campos sociales, de acuerdo a las formas de dominación y sujeción de las relaciones de producción, también en la división social de trabajo y los requerimientos técnicos (capital/cultural: cualificados o descualificados), en los procesos de división técnica de cada uno de los sistemas productivos y socioculturales, estableciéndose en algún tipo de relación laboral en el área de afluencia, confluencia o influencia donde gravitan en torno a ciudades o países como polos de atracción.

“Un grupo étnico es aquel cuyos miembros tienen la conciencia de que comparten una idea cultural diferente a la de los otros grupos que rodean. En casi todas las sociedades, las diferencias étnicas se encuentran asociadas a diferentes grados de poder y de riqueza material. Si estas diferencias son raciales, las divisiones son a veces especialmente pronunciadas” (Giddens 2005,75).

México es el país con mayor población de pueblos originarios del continente americano.

Para el año 2006, la Comisión Nacional de los Pueblos (CDI) reporta más de 12 millones de habitantes indígenas, cifra que representa 13% del total de la población mexicana, y se caracteriza por hablar más de 60 lenguas diferentes al

⁴ Ver el artículo de Contreras Soto, Ricardo, “Reconstrucción y esbozo de la división étnica-técnica del trabajo en Estados Unidos desde testimonios de migrantes mexicanos” en HAOL, No. 6, 2005.

español⁵. Los pueblos que más destacan entre hablantes de lenguas originarias y por sus saberes tradicionales en el país son los pueblos náhuatl, maya, zapoteco, mixteco, otomí, tseltal, tzotzil y totonaca.⁶

En los procesos sociales es importante identificar las resultantes de los efectos históricos de las identidades culturales nativas, porque pueden exterminarse, excluirse, diluirse, readaptarse, fundirse y reconfigurarse.

Estas poblaciones expresan una identidad cultural y territorial, e incluso cosmológica, que expresa una determinada manera de relacionarse material y espiritualmente entre los seres humanos y la Naturaleza, lo sustentan estudios anteriores y recientes⁷ desde la óptica multidisciplinaria y transversal. Estos autores destacan que los pueblos indígenas tienen diferentes estilos de estructurar la construcción de su conocimiento, y que ello reposa sobre la cosmovisión y cultura local, por lo cual esta construcción en los individuos, pueblos y sociedades, no revela una forma única o global de hacerse, como en siglos occidentales ‘hizo creer’ a la humanidad, invalidando otras formas de configuración del conocimiento que no sea aquella que interpreta la realidad separada, unidireccional, donde el sujeto conocedor somete al objeto a su acción de conocer (Miranda, 2011).

El proceso de “etnización” por lo general es peyorativo, porque distingue en el proceso de estratificación social el estatus del actor social dentro de los diversos espacios sociales del centro y a su vez en el confinamiento del mercado laboral, y en la asignación de las “propiedades de la etnia para el trabajo”, lo cual determina la división social de trabajo y dentro de ella la división técnica del trabajo (Contreras, 2005).

En dichos procesos, donde las identidades culturales inciden de acuerdo a los accesos de ciertas actividades en el “nuevo orden” dados por los procesos de resocialización, se van ubicando en las posiciones de participación en el mercado laboral, por lo que realizan (como actividad tradicional) o aprenden (como actividad nueva), todo ello de acuerdo a sus accesos (culturales, sociales y económicos), y que están diferenciadas según por las competencias y facultades desarrolladas, por las “necesidades” de las regiones, por las

⁵ Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001-2006. http://www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=167

⁶ Pérez Avilés et al (2006, 179).

⁷ Lo respaldan Lenkersdorf (1999), Toledo (1996, 1999, 2000), García (1996), Boege (2003), Miranda (2002, 2011), Van Kessel (1997), Leff (2002, 2005), Villoro (2004), Landázuri (2002), Levi-Strauss (1988), Geertz (1994), Concheiro y López (2006) y Vandana (2004). Asimismo las publicaciones del Grupo TALPUY, Perú (1986-98), COMPAS (2000), AGRUCO (2000), PRATEC (1999), Boletín Indigenous knowledge del ILEIA (LEISA Revista de Agroecología, Perú). Revista *Etnoecológica*, México.

empresedurías impulsadas, los nichos específicos dados en el mercado, por los grados de responsabilidad y subordinación laboral.

Las competencias que se dan entre los circuitos del mercado laboral, hacen que los grupos étnicos graviten en la lógica de mercado al ser clasificados de acuerdo al desempeño. Ello implica cierta evaluación del servicio ante la sociedad.

Así, la mercancía como una especie cultural de la fuerza laboral, se va consolidado en las posiciones del mercado (tanto para la aceptación o rechazo).

Desarrollo: La división étnica técnica del trabajo desde la empresa familiar

De acuerdo a los resultados de la investigación, encontramos:

1. Una predisposición de los Mixes de Oaxaca por la instalación de la venta de comida (taquerías) en la Ciudad de Celaya y en otros municipios de la región. Las empresas son familiares y están muy vinculadas a la comunidad de origen, ya que traen personas (no todas familiares) para que trabajen en dicha actividad, con un grado de organización exclusiva por parte de ellos, dados en el testimonio cuando manifiesta que *“los ayudantes provienen de la misma región, los prefieren, los conocen, tienen más confianza”* (Entrevista 18^a). (Si hay casos de mestizaje cuando se casan exogámicamente), rentan locales, tienen un esquema de servicio similar, tienen idea en cuanto a la factibilidad del negocio en la ubicación por lo general, en cuanto a la migración interna, tienen como estrategia compartir costos al vivir en las mismas residencias, compartir la comida y brindarse apoyo mutuo. Reproducen espacios y prácticas culturales en común, entre ellos hablan su idioma y también el castellano.

2. Los Otomíes en la elaboración y venta de artesanías (muñecas de trapo), también en Celaya. Es una migración interna proveniente de Querétaro y de Hidalgo, se sitúa dentro del mercado informal y son muy vulnerables ante los abusos de las autoridades locales que no les permiten comercializar sus productos artesanales, son víctimas del desprecio y racismo, pero también de la solidaridad de algunas de las personas que les gusta coleccionar sus productos de adorno (consumo solidario). Trabajan en unidades pequeñas (familias

⁸ Entrevistado propietario de MYPIME (Taquería Juventino Rosas).

nucleares o solos) las actividades económicas. En algunos ratos de descanso se ponen a construir sus artesanías. Existen mujeres que venden los nopales que traen de sus regiones, los intercambios son breves y frecuentes. Mientras que otros se especializan en la venta de verduras y frutas (sobre todo los del estado de México), ellos rentan locales, cuentan con cierta infraestructura, camionetas o carros para traer la mercancía. Otras mujeres venden comida en el mercado informal y en los tianguis.

3. Las Mazahuas tienen una tradición de venta en el mercado informal de productos alimenticios como frutas y verduras en la ciudad de México, pero en Guanajuato han incidido en la venta de artesanía (sobre todo en San Miguel Allende, ciudad colonial turística). En el caso de Mazahuas hay una predisposición por la venta de artesanías, identificando que, aparte de la motivación por la generación de ingresos y el emprendedurismo, manifiestan interés por la promoción de su estado y grupo étnico.

4. Los Yaquis de Sonora participan en un pequeño restaurante, en una taquería y en una tienda de abarrotes. Los Yaqui también han diversificado su mano de obra, intensificándola en los servicios.

La división étnica técnica -en estos casos-, se da en los sectores de comercio o servicio, pocos en la producción, salvo los purépechas que venden muebles de madera (pero que en estos casos no fueron analizados). Destaca la venta de 'antojitos mexicanos' ('gorditas', y papas fritas). Es decir, los grupos étnicos demuestran notable habilidad para los servicios, en este caso venta de comida preparada.

Las actividades son estrategias de diversificación articuladas a opciones productivas, comerciales y de autoconsumo familiar y asociativa, donde las personas desarrollan las formas de resolver los problemas que enfrentan. Se apropian de ellas y las sujetan cada vez más cerca a sus conveniencias. La capacidad de respuesta ante situaciones de carencia de forma organizada en empresas familiares micro y pequeñas o en actividades económicas.

La información advierte que la inserción a los mercados especializados refleja su adscripción a uno u otro sector de actividad laboral y a determinados puestos de trabajo dentro de éstos. Como pudimos observar se da tanto a la tradición laboral histórica como en nuevos nichos de mercado del grupo en cuestión. Es decir, de las competencias que en algún campo determinado han

desarrollado las diversas identidades culturales.

Cuadro 2: La división étnica técnica del trabajo en Guanajuato y Querétaro

Grupos étnicos (precedencia)	División del trabajo	Incidencia según muestra	Lugar donde se realiza la actividad
Mixe	Restaurante	1	Celaya
	taquería	5	Celaya, Juventino Rosas, Cortazar
	Ambulante, venta flores, bolsas tortillas	1	No informa
Otomí	Venta de artesanías (muñecos de trapo)	4	Celaya y Querétaro
	Tienda abarrotes y fruta	1	Celaya
	Comerciante artículos cocina	1	Celaya
	Comerciante artículo relajación	1	No informa
	Papas fritas	1	Celaya
	Gorditas	1	Guanajuato
Mazahua	Artesanías (jarros, cazuelas)	1	No informa
	Artesanías	1	San Miguel de Allende
	Venta de muebles artesanía	1	San José de Iturbide, Gto.
Yaqui	Restaurante	1	Salamanca
	Taquería	1	No informa
	Tienda abarrotes	1	Celaya

Fuente: Elaboración propia. Abril de 2012.

Podemos hablar de la existencia de emprendedurismo en las posiciones del mercado, de oferta y demanda, de las tradiciones laborales propias y nuevas, la existencia de redes a través de las familias aunada también a las redes comunitarias (capital social) y/o regionales a ciertos lugares de destino (por ejemplo Mixes y Otomíes a Celaya y Querétaro), así como en las colocaciones en sectores o segmentos del mercado, determinados.

Los grupos indígenas son atraídos a otros lugares por la necesidad de encontrar un trabajo mejor remunerado. Por tanto, existe una fuerza de atracción que genera una especie de gravedad producida por las mejores oportunidades de trabajo y calidad de vida. Pero ellos corresponden con empresas de comercio o servicios de manera organizada.

Al parecer muchos de estos negocios establecidos de empresas familiares (taquerías, tiendas de verduras, etcétera), no tienen el efecto acumulativo, ni centrador, de que un miembro de familia tenga más de dos negocios. Cuando un miembro de la comunidad (familiar o no) trabaja, cuando siente que ya aprendió y tiene recursos, él puede iniciar su empresa, es como un acuerdo implícito, no se ven como competencia. Por otro lado, son responsables cada uno de su negocio, le va a dar de comer a la familia y en ese trabajo se va a centrar. El no tener disposiciones a concentrar y centralizar cambia el concepto del negocio. Esto es fundamental para la reflexión de empresas que construyen comunidad.

La representatividad de la empresa familiar étnica y el reclutamiento de la mano de obra

Es en el mercado laboral donde los agentes como identidades culturales buscan insertarse en una de las actividades económicas de manera organizada, donde destaca que son principalmente parientes:

Somos paisanos, nada más puros parientes (Entrevista 38⁹).

La integra en sí prácticamente la pura familia entre primos, tíos, sobrinos, prácticamente así se integran las empresas familiares, muy pocas veces dejas entrar a gente ajena a tu núcleo, porque prácticamente la necesidad de una empresa familiar es para que la familia subsista en sí, muy pocas veces las

⁹ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Cortázar).

dejas entrar salvo por una necesidad (Entrevista 10¹⁰).

Somos familia son primos, hermanos, cuñados somos los que trabajamos (Entrevista 50¹¹)

Pero también pueden ser personas de su comunidad:

Pues somos pura familia y paisas de donde somos (Entrevista 52¹²).

Las actividades económicas pueden ser otras a la que los participantes estaban acostumbrados, pero que tengan remuneración económica mejor, aunadas a las expectativas que genera y que son retroalimentadas por las experiencias positivas de otros agentes en la satisfacción de sus necesidades.

El trabajo (en el campo) en Oaxaca está muy duro por eso se vienen para Celaya se van pasando la voz entre familiares y conocidos de que aquí está bien el trabajo. (Entrevista 46¹³).

La satisfacción de las necesidades las cubre la familia y la etnia, misma que está imbricada con la empresa configurando cierta unidad como entidad. Es decir, la familia brinda identidad, siendo a la vez entidad corporativa, además de imbricar diferentes roles. En la MYPIME étnica hay redes de reclutamiento informales creadas por familiares y amigos, las que cumplen esta misión. La etnia, la familia, la comunidad y la mancomunidad están en el ámbito de privilegiar la *selección* y *elección* del grupo. Pero también hay aprendizaje (y disposición) para las nuevas actividades económicas a realizar.

Venimos con paisanos que venden tacos, y allí empezamos allí aprendimos todo (Entrevista 50¹⁴)

La división de trabajo como auto expresión de la empresa familiar

¹⁰ Entrevistado, propietario de MYPIME (Tacos de canasta, en Guanajuato).

¹¹ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería en Cortázar).

¹² Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería en Celaya)

¹³ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería en Celaya).

¹⁴ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería en Cortázar).

Palacios Gervasio¹⁵ (2006, 3-11) en sus investigaciones con los pueblos originarios en México, encuentra la existencia de una cultura de la realidad *nosotrica*, expresada en la pluralidad, el antimonismo, la diversidad y la complementariedad, donde lo comunitario, el sujeto colectivo, es lo fundamental en sus principios organizativos¹⁶, también llamados, esos procesos de identidad, como mismidad o auto expresión.

El apoyo de mi familia: mis 3 hijos venden y mi esposo y yo hacemos las muñecas (Entrevista 5¹⁷).

En un escenario de dominación del capitalismo depredador, controlado, dirigido e impuesto desde fuera, en situación de resistencia, sedimenta y aflora el sentimiento comunitario para responder a esta situación, como diría Serge Gruzinski¹⁸.

Pues nos caracteriza la unión. Como dice mi papá entre todos estar unidos porque si nos enojamos o ponemos mala cara, esto no funciona.

Aplicada esta proposición a la empresa familiar con perfil étnico, no hace sino confirmar que allí reside el sentido de persistencia de la unidad empresarial étnica, es decir, acude desde lo individual para estructurar el sentido nosótrico, reproduciendo las características señaladas de la realidad nosótrica de la identidad. La identidad se muestra en la generalidad en el producto (artesanías, muebles, textiles, alimentos).

Ahora se va a analizar la manera como está organizada la familia para la actividad económica.

En la empresa familiar hay una parte fija que hace el trabajo de las piezas de artesanía y una parte móvil, en el ambulante se ponen los grabados.

(...) no hago las artesanías, sólo las vendo. Mis tíos son los que hacen las artesanías. Nosotros ya nada más le ponemos el grabado del lugar donde

¹⁵ Resulta interesante que otras vertientes—aparte de los estudios clásicos de la Antropología y la Sociología—, vengán interesándose en el estudio profundo de las diferentes filosofías en el mundo, entre ellas las poblaciones no occidentales, encontrando en los pueblos originarios de América, hallazgos sorprendentes desde el campo de la Filosofía. La autora, de formación filósofa, está adscrita a la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México.

¹⁶ *Ibíd.*, nota al pie de página 6.

¹⁷ Entrevistado, propietario de MYPIME (Muñecos de trapo, en Celaya).

¹⁸ Antropólogo e historiador francés, señala que las culturas nativas están sedimentadas como sustratos que se han invisibilizado y hay necesidad de descubrirlo. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*, es una de sus obras relacionadas al tema.

vendemos las piezas (Entrevista 9¹⁹).

En las actividades comerciales y de servicios hay grupos donde toda la familia participa

(...) en cambio acá todo el mundo gira. Todos están en todos los puestos (Entrevista 10²⁰).

La división de trabajo por género en una taquería de los Mixes se da de la siguiente manera:

(...) cada quien tiene su puesto, porque por ejemplo el muchacho es que hace los tacos él es que prepara y todo y aquí igual tiene su puesto (en la plancha), y nosotras hacemos las salsas y atendemos los clientes, y ya. (Entrevista 50²¹)

(...) mujeres mayores cocinan las jóvenes en restaurant o cocinan los tacos (Entrevista 25²²)

Mis papás se encargan del dinero, ellos ya casi no están aquí, yo estoy en la parrilla, mi cuñado esta en el trompo y los demás de meseros (Entrevista 52²³).

Mas aun, la realidad nosótrica ordena y construye sobre la ausencia del sentido objetual y a partir de la exclusiva percepción de los sujetos que se complementan—y perciben—, como iguales (Toledo, 2005; Miranda, 2011; García, 1996; PRATEC, 1999; Grupo Talpuy, 1986-98); Boege 2003; Lenkersdorf, 1999 entre otros), por eso la acepción en el proceso del emprendedurismo aquello de *hay que saber de todo, todos*. Tanto las acepciones de la unidad familiar y la división-rotación del trabajo, como formas explícitas del capital cultural que alude a la construcción del nosotros, no es otra cosa que la inserción de una de las manifestaciones de la cultura étnica en la empresa familiar, confirmando ser un componente pujante tanto para el emprendimiento como para la identidad empresarial. En otras palabras, la riqueza de la cultura de los ‘pobres’—por mucho tiempo desdibujada e invisibilizada— ahora redimensionando y

¹⁹ Entrevistado, propietario de MYPIME (Artesanías, jarros, cazuelas, en San José de Iturbide, Guanajuato).

²⁰ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Cortázar).

²¹ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Juventino Rosas).

²² Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Celaya).

²³ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Celaya).

retroalimentando la lógica empresarial

¿Que perpetúa al capital social? Entrando al mundo subterráneo del Ser

Según Bourdieu (1985), el capital social es “la suma de los recursos reales o potenciales ligados a la posesión de una red duradera de relaciones de reconocimiento mutuo²⁴ más o menos institucionalizadas”. Putnam²⁵ (1993) considera que el capital social “está constituido por aquellos elementos de las organizaciones sociales, como las redes, las normas y la confianza, que facilitan la acción y la cooperación para beneficio mutuo²⁶, pues, como dice, el trabajo en conjunto es más fácil en una comunidad que tiene un acervo abundante de capital social” (Socodevi, 2012, 33).

Según los postulados de Bourdieu y Putnan, efectivamente, las familias entrevistadas condensan un capital social donde hay beneficio mutuo y recíproco. Empero, nuestro análisis va más allá del mero cumplimiento en la esfera empresarial, del referente laboral en la configuración del sólo *sacar adelante la empresa* en términos económicos.

El capital social como resultado que sintetiza el mundo subterráneo del Ser personal (capital individual), donde la familia es capaz de recrear sentimientos enaltecidos como la confianza y el amor incondicional a sus integrantes, producto acaso de una íntima intersubjetividad. Llama la atención que el 99% de los entrevistados manifestara una relación de unidad y apoyo mutuo perseverante e inquebrantable –más allá de la mera solidaridad y el sentido nosótrico grupal, comunal del que hicimos referencia. Es más bien un sentimiento de unidad y amor en su expresión ilimitada, donde la esperanza es brindarse y darse procurando mantener la unidad familiar. Este compromiso y fijación, al final de cuentas, es quien provee y arraiga la empresa en su máximo proceso de emprendimiento²⁷.

²⁴ El subrayado es de los autores.

²⁵ Putnan, Robert, 1993, “The Prosperous Community: Social Capital and Public Life”, *The American Prospect* 13.

²⁶ Ídem.

²⁷ John Durston (2002,4) recurriendo a Alejandro Portes (“Social Capital: its Origins and Applications in Modern Sociology”, *Annual Review of Sociology* 24:1, 1998) retoma en su análisis un aspecto importante a la contribución del tema del capital cultural, en el que estamos de acuerdo. Pierre Bourdieu (“The Forms of Capital”, en *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. J. Richardson. N.Y., Greenwood, 1985) y James Coleman (*Foundations of Social Theory*, Belknap Press, Cambridge, Mass, 1990), llegan a circunscribir el capital social al plano individual, dando gran importancia a lo colectivo, al concebir efectivamente el capital social como atributo de los grupos, es el aporte. Sin embargo, sigue refiriendo Durston, gran parte de la riqueza del ideario del capital social radica justamente en arrojar luces sobre el modo

Belausteguigoitia (2004, 21 citado en Pérez M. 2010, 19) manifiesta que una empresa familiar es una organización controlada y operada por los miembros de una familia desde una perspectiva espiritual, por ello las denomina ‘empresas con alma’ dado que el corazón de las familias está en ellas. Como se expresa en la introducción, el autor encuentra dentro de la dimensión subjetiva los elementos afectivos que permitan resolver ciertos factores y conflictos.

También los estudios de Pérez M. (2012,29) afirman en el mismo sentido, mostrando que la “motivación de la empresa no es la acumulación del capital, sino el bienestar de la familia.

Lo hice por mi familia, por mis hijos

La vida de los indígenas es difícil, empero estar juntos, estar cerca con la familia amortigua el escenario, la situación:

Pues que trabajo con mi familia y no hay nadie más (Entrevista 25²⁸)

A pesar de los problemas económicos y limitaciones compartimos (Entrevista 9²⁹)

Todos nos llevamos bien y no hemos tenido conflictos (Entrevista 46³⁰)

Hacernos de una casita para todos (Entrevista 25³¹)

Me gusta porque es de la comida, y nada más y me siento a gusto con la familia trabajando (Entrevista 50³²)

No he tenido ningún conflicto, porque es mi familia (Entrevista 25³³)

Me ayudan en algunas cosas al momento de hacer algún trabajo, y pues yo también le ayudo a veces hasta con dinero e igual viceversa. Ellos me dan

en que el capital social individual interactúa con las instituciones del capital social comunitario, a veces en contra, pero por lo general como un refuerzo que opera en igual sentido. Así, el aspecto individual debe integrarse para entrar a entender más el aspecto colectivo. Al respecto hay una abundante discusión que parte de la antropología, quien ha estudiado en mucho tiempo lo individual y lo colectivo -Raymond Firth, Marcel Mauss, George Foster, Eric Wolf, Arturo Warman, Díaz Polanco, etc.- en ello de profundizar el análisis de las relaciones de reciprocidad, la cooperación, la familia y, la comunidad en las culturas no capitalistas.

²⁸ Entrevista a un propietario de artesanía ambulatoria.

²⁹ Entrevistado, propietario de MYPIME (Artesanías, jarros, cazuelas, en San José de Iturbide, Guanajuato).

³⁰ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Celaya).

³¹ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Juventino Rosas).

³² Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Cortázar).

³³ Entrevistado, propietario de MYPIME (Papas fritas, en Celaya)..

apoyo incondicional, trato digno y respeto

Entonces, ¿la contraparte del escenario subterráneo individual, como referente del compromiso identitario de la familia (y con ella al grupo étnico), es el indicador principal para poder soslayar las dosis de dolor y desamor -discriminación, invisibilización, persecución, exclusión- que enfrenta la familia en el recinto externo?

Habría que considerar también, que la cultura incluye una dimensión espiritual, propia del ser humano, que lo lleva más allá de lo cotidiano. Lo manifestado por las familias no está lejos de este componente. El tema es central en estos tiempos de crisis civilizatoria. No hay que olvidar que en el mundo entero hay una búsqueda de sentido, donde la espiritualidad es la fuerza que trasciende la materia (Houtart, 2011; Toledo, 2006; Jiménez, 2010; Ibáñez, 2010)

No queremos emitir propuestas totalizadoras, afirmando que la familia-empresa étnica sea un espacio de unidad y armonía absolutas, nada más lejos de ello. Rendón y Pérez resaltan la contribución de las ciencias sociales, especialmente la antropología, abordando aspectos de disputa por sucesión y liderazgo, trabajo impago, exagerada carga del trabajo femenino, conformación de la familia, redes y alianzas matrimoniales, entre otros. No cabe duda que entre las familias de estudio seguramente hay en medio diferentes motivadores para la disputa y dicotomía, agravios entre sus miembros, o tienen la presencia de grupos diferenciados basados en relaciones de poder.

Reiteramos, negar tensiones (Rendón Cobián, 2006) es imposible. El lazo familiar guarda sentimientos entre pares obstaculizando la fluidez en las determinaciones de carácter laboral, como lo revela el siguiente testimonio.

Lo que no me gusta es no poder tomar las decisiones precisamente por la situación del lazo familiar o sea la toma de decisiones precisamente porque es negocio familiar no permite que tomes decisiones como por ejemplo está haciendo las cosas mal y no me gusta sabes que camínale' como en cualquier empleo no le puedes decir a alguien adiós porque debido a que como es negocio familiar influye el sentimiento (Entrevista 10³⁴).

En este caso se confirma la aseveración de Narayan (1999), quien sostiene que los lazos que unen también excluyen; los grupos y las redes sólo funcionan mediante la inclusión de algunos y la exclusión de otros, por lo que el capital social puede contribuir a mantener la exclusión en las sociedades socialmente

³⁴ Entrevistado, propietario de MYPIME (Tacos de canasta, en Guanajuato)..

diferenciadas y que “la pobreza en sentido estrictamente económico puede ser tan intensa en el campo como en la ciudad, pero la presencia en el campo de redes comunitarias más estrechas y duraderas impide muchas de las peores manifestaciones de la pobreza urbana”. Por estas mismas diferencias, también es posible que la consideración del capital social comunitario rural aporte al esclarecimiento del debate conceptual sobre capital social en general”, Woolcock (1998, 34). O como lo expresa Rendón Cobián, hay una compleja relación con lazos de contradicción y complementariedad que conjuga tanto intereses económicos como afectividad (2009,13). Pensamos que el tema es un buen filón para próximas investigaciones.

El valor del capital cultural como corpus cognoscitivo, habilidades y destrezas

En el campo de la antropología se ha estudiado a la familia desde distintos ángulos, sin embargo, el análisis se ha detenido mayormente en entender el trabajo-familia y producción-reproducción de la fuerza y división de trabajo. Claude Meillasoux (1998), explica la relación en cómo a partir de la familia basada en el modelo de vida occidental, se reproduce el modo de producción capitalista. Destaca la importancia del escenario doméstico en tanto reproducen las relaciones sociales de reproducción, ya que a través del control de la fuerza de trabajo se perpetúa el sistema económico capitalista.

Empero, lo que encontramos con la investigación, no es sólo las relaciones y condiciones de reproducción del sistema imperante a partir del grupo doméstico diversificado, se advierte que la familia indígena insertada en el mercado laboral empresarial, producto de la migración laboral, reproduce y aplica al emprendimiento empresarial aspectos propios de su capital cultural, para algunos casos el aspecto cosmovisional étnico para lograr sus objetivos como tal, sobre todos los artesanos, que reproducen en las representaciones las cosmogonías.

Mi mamá y mi abuelita me enseñaron hacer varias artesanías (Entrevista 5³⁵).

Es decir, explícitamente, el valor del *corpus cognoscitivo*, habilidades y destrezas reproduciendo al interno la empresa familiar étnica, la cual a su vez genera la división étnica técnica del trabajo al externo. Ello advierte que la

³⁵ Entrevistado, propietario de MYPIME (Muñecos de trapo, en Celaya).

familia no es un ente aislado o cerrado, tiende a desplegarse a un nivel más elevado.

Hay ayuda comprometida papá, mamá, hermanos (Entrevista 7³⁶)

Pos no es difícil aprender hacer una gordita pero de mi amá (mamá) lo aprendí (Entrevista 17³⁷)

Así, el centro para la calificación del trabajo especializado –base para la división de trabajo empresarial– se da por excelencia a través de los integrantes de la familia, luego la propia experiencia. Es la clave para entender desde dónde se construye, organiza, reconoce, valora y mantiene la empresa de arraigo migrante y perfil étnico.

Pues desde que llegamos siempre hemos estado ayudándole a mis papás, mi mamá nos enseñó a preparar todo, y mi papá también. (Entrevista 52³⁸)

La cadena de transmisión del conocimiento es la familia, principalmente.

Pues es algo que me enseñó mi padre, claro que al intercambiar conocimientos con otras personas adquieres más habilidades (Entrevista 26³⁹)

En otros casos, la comunidad como gremio.

Viendo cómo los demás hacen la actividad y practicando (Entrevista 15⁴⁰)

Lo que hace la familia es reproducir una dinámica aprendida. Se exterioriza un aprendizaje en el modelo ‘*aprender haciendo*’, por ello no les es imposible o muy difícil el trabajo empresarial. Los grupos étnicos siempre han producido para representar sus patrones de vida.

Mas aun, sus miembros saben al interno que juegan un rol de responsabilidad, además del compromiso de “mano devuelta”⁴¹ que por lo general *todos* los

³⁶ Entrevistado, propietario de MYPIME (Papas fritas, en Celaya).

³⁷ Entrevistado, propietario de MYPIME (Papas fritas, en Celaya).

³⁸ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Celaya).

³⁹ Entrevistado, propietario de MYPIME (venta de muebles, en Morelia).

⁴⁰ Entrevistado, propietario de MYPIME (Restaurant “15 años”, en Celaya).

⁴¹ En los Andes se le conoce al trabajo colaborativo como “minka”, “wajete”, “ayni”, etc., encerrando diferentes connotaciones, sea para la devolución en productos o trabajo. Es la ayuda en tra-

grupos étnicos sintetizan este principio para la reproducción del trabajo.

El sentido de territorio y territorialidad

La identidad se asienta en un territorio, tanto nacional, como regional, configurando y connotando experiencias en referentes simbólicos y procesos de socialización donde se entran también en el *corpus cognoscitivo*, y demás habilidades y destrezas con las que cuentan algunos de los indígenas migrantes antes de salir de sus territorios⁴². Al respecto se vienen haciendo investigaciones destacadas sobre el factor identitario de la tierra y el territorio. Son territorios donde los agentes participan en sociedades o grupos en ciertos momentos históricos, como lugares de referencia del agente y de significaciones culturales de manera generada, impuesta o apropiada (con matriz predominante o subalterna), en procesos sociales en donde ellos pertenecieron, se formaron, vivieron o transitaron, con todas sus derivaciones simbólicas y sociales (Contreras, 2005: 73).

Hablamos el dialecto de nuestra comunidad solo entre nosotros (Entrevista 18⁴³)

Pues que chambeamos entre familiares y paisas (Entrevista 52⁴⁴)

Bueno, en mi pueblo hay una festividad a San Alberto en noviembre y siempre cada año vamos para allá a llevar despensas y pasar la fiesta allá (Entrevista 52⁴⁵)

bajo que hace un grupo de personas a miembros de una familia con la condición que ésta correspondiera de igual forma cuando ellos la necesitaran. Es un “hoy por ti, mañana por mí” actual. Lo interesante es su sentido de implicancia voluntaria e incondicional, nunca de presión por su devolución.

⁴² Como los de Porto Goncalvez, Carlos, *La reinención de los territorios, Del Desarrollo a la autonomía. América Latina en Movimiento*. Universidad Federal Fluminense, Brasil, 2009, Bray, David et al. (eds.) *Los bosques comunitarios de México. Manejo sustentable de paisajes forestales*. Instituto Nacional de Ecología (Semarnat) / Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible / Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible / Instituto de Geografía, UNAM / Florida International Institute, México DF, 2007; Concheiro, Luciano y Diego Roberto, “La Madrecita Tierra. Entre el corazón campesino y el infierno neoliberal”, *Revista MEMORIA*, Centro de Estudios del Movimiento Obrero Socialista AC., México, 2001; Escobar, Arturo, *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o post-desarrollo?* www.clacso.org/libros/pdf 18 de diciembre del 2007; Leff, Enrique, “¿De quién es la naturaleza?”, *Gaceta Ecológica*, nueva época, núm. 37, México, 1995; Massieu Yolanda et al., (coords.), “Introducción”, *Los actores sociales frente al desarrollo rural. Los recursos naturales y tecnológicos en el marco de la globalización*, tomo I, Asociación Mexicana de Estudios Rurales / Praxis, México, 2006.

⁴³ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Celaya).

⁴⁴ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Celaya).

⁴⁵ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Celaya).

Allí, el entramado de las entidades e identidades culturales se da de diferente manera. Unos aluden el idioma como sentido de arraigo de la territorialidad, otros lo gratificante que resulta trabajar entre migrantes de origen o, cuando es un evento festivo, el compromiso para recrear el territorio. Asimismo, en los mercados de trabajo de los Estados de Guanajuato y Querétaro, es posible encontrar casos donde los indígenas hacen sus encuentros de diferentes culturas, en la labor cotidiana del trabajo (lugares donde comen, o en los medios de transporte).

La comercialización empresarial en la familia con identidad étnica

La MYPIME siempre produce y comercializa, lo renovado es reconocer que la empresa étnica siempre ha tenido el estatus negociador (no sólo comerciante), pues los grupos étnicos sintetizan una cultura latente del intercambio: tianguis, trueque, etc., pero asociados a la reciprocidad, por ello las culturas no occidentales son conocidas como 'culturas del compartir' (Miranda 2009, García, 1996⁴⁶).

Es decir, hay una tradición milenaria del intercambio como espacio para reproducir las necesidades básicas; cimentados en la sabiduría del intercambio, donde se tiene latente la cultura de la migración, la vinculación y conexión en redes a nivel local, comunal, inter-comunal, inter-cuenca e inter-regional⁴⁷.

En mi pueblo hay una festividad a San Alberto en noviembre y siempre cada año vamos para allá a llevar despensas y pasar la fiesta allá (Entrevista 18⁴⁸).

En la actualidad, la empresa familiar indígena tiene como una de sus expresiones para reproducir su nivel de vida el intercambio, la transacción y la

⁴⁶ ibíd. 26

⁴⁷ Por ejemplo los médicos tradicionales kalawayas, pertenecientes a la cultura Quechua-Aymara de los Andes hacen sus recorridos por el Abya-Yala (ahora denominados Continente Norte, Meso y Sudamericano), actualmente reconocidos como patrimonio mundial de la humanidad por la UNESCO. Las culturas prehispánicas e incas y la actual medicina tradicional tienen su propia tradición médica, llegando a considerársela como una de las medicinas más importantes del mundo, junto con la medicina china, mesoamericana y otras (Cabieses, 1974; Castro, 1981; García, 2004; Bianchetti, 1996). Los kalawayas sintetizan una orientación médica de salud holística, donde el terapeuta transfiere la salud basada en las heredades que brindan los pueblos de la tierra, lo cual escudriñan y acopian durante sus recorridos migratorios. (Miranda Zambrano, Gloria, *La Medicina Tradicional en la Región Junín: valle del Mantaro y Tarma (Informe Etnográfico*, Instituto Nacional de Cultura Dirección de Registro y Estudio de la Cultura en el Perú Contemporáneo Proyecto Qhapaq Ñan. Lima, Perú, 2005).

⁴⁸ Entrevistado propietario de MYPIME (Taquería en Celaya)..

comercialización. No sabemos si a la actualidad se brinda como una expresión de solidaridad o como generadora del arraigo de la 'cultura del compartir'. Sin embargo, la coyuntura actual da cuenta que los grupos étnicos recurren a la migración para el intercambio de conocimientos, productos, semillas o por el regocijo de una festividad.

Lo cual nos hace pensar que detrás del éxito de la MYPIME administrado por indígenas, hay una tradición y una cultura milenarias en términos de su propia cultura, que la fortalece y empodera, siendo acaso parteaguas de su propia resistencia cultural. Por ello, da respuesta del por qué en ningún caso de la muestra los actores informan el tan comentado '*superar el miedo a vender por el rechazo*'. En el ingreso al mundo de la MYPIME empresarial hay un momento que todo actor involucrado teme experimentar, y las empresas indígenas han escabullido hasta cierto punto este proceso, confirmado la suposición de que la tradición de la cultura del intercambio pervive y refuerza la cultura empresarial actual.

Bueno a lo mejor vendía desde que estábamos chiquitos... vendemos que semillas, vivimos más de la calle y entonces como que siempre nos ha gustado vender algo pues desde que llegamos aquí y que vendo mis paletas de hielo ya me voy con ideas de vender. (Entrevista 6⁴⁹)

Desde chico empecé a vender productos, aprendiendo sólo a moverme. Un amigo me ofreció el producto que actualmente me encuentro vendiendo (Entrevista 22⁵⁰).

"Lo interesante del caso es que lo han instrumentado con base a los sistemas de organización tradicionales, tales como el tianguis, la unidad doméstica de tipo mesoamericano y de la comunidad" (Pérez M., 38)

A pesar del bajo capital cultural educativo

Una de las dificultades que registran los indígenas entrevistados en la muestra (Cuadro 3), es el rezago educativo o de especialización para los emprendimientos. El grueso está en el nivel de desconocimiento absoluto de la calificación educativa mínima, que se contempla para interactuar ofreciendo sus servicios o estar en la producción. *Hacer las cuentas y hablar español es*

⁴⁹ Entrevistado, propietario de MYPIME (Tienda de abarrotes, verduras y frutas, Celaya).

⁵⁰ Entrevistado, propietario de MYPIME (Venta de objetos para masajes en la cabeza).

lo más difícil de aprender testimonian los entrevistados. Está el caso donde se informa:

Sola aprendí a hacer cuentas, pero con grandes dificultades, no había quién me enseñara, pero tenía que entrarle (Entrevista Oaxaca⁵¹).

Cuadro 3: Calificación escolar de los integrantes de las empresas familiares étnicas

Nivel educativo	No. de trabajadores
Ninguna calificación	7
Primaria sin concluir	3
Primaria concluida	3
Secundaria por concluir	3
Preparatoria sin concluir	2
Preparatoria concluida	1
Otros	3
Total	22

Fuente: Elaboración propia. Abril de 2012

Una de las condiciones de la mano de obra migrante indígena para que sea atractiva paradójicamente en el centro o en las ciudades, es de que sea barata y descualificada, como lo matiza la teoría del mercado dualista⁵², es decir, con poca formación y especialización, donde no debe competir contra la mano de obra del centro o de las ciudades, donde se hiciera trabajos que los obreros (lugareños) no quisieran hacer (por ser de bajo estatus), así también, en caso de que compitiera cualificadamente, fuera demandada con más bajos salarios que la mano de obra local. Sumado a ello está el desconocimiento del idioma, si se ha salido por primera vez, entonces hay mayor dificultad

⁵¹ Señora que vende comida con sus hijos.

⁵² Organización Internacional para las Migraciones (2001).

para el trabajo. Es la familia quien entiende los componentes de educación e idioma y apoya al indígena migrante, incluyéndolo en puestos al interno y exceptuando concurrirlos al externo. Sin embargo, a pesar de no hablar bien el español o saber *sumar o restar* existen disposiciones donde se responsabilizan y emprenden el trabajo.

Hay que entrarle queramos o no, de eso vivimos. Este así nomás vamos en la vida, no nos dicen nada por vender porque es puro caminar y caminar no estamos en un lugar así anda uno para vender, debemos trabajar (Entrevista 20⁵³).

Por otro lado, manifestar al externo el lenguaje del grupo étnico por lo general puede complicar la situación de desarraigo y exclusión.

(...) luego nos tratan mal, porque nos ven de comunidad (Entrevista 18⁵⁴).

Las limitaciones de recursos muchas veces permiten saber lo difícil del emprendimiento indígena.

No me gusta que hay días que no vendo nada y sí le batallo. Transportarnos de un lugar a otro, de andar cargado es difícil, me gustaría tener un carro para facilitar el traslado de mis mercancías o irme a otros lugares a venderla (Entrevista 22⁵⁵).

Entonces, la descualificación (mano de obra no calificada) tiene básicamente tres vertientes: por un lado, el rezago educativo y técnico de las familias étnicas expresada como fuerza de trabajo; por el otro, la tendencia de la especialización en ciertos procesos productivos y la concentración de capitales en el centro, generando a gran escala la desposesión, diferenciación, exclusión, especialización y estratificación de la mano de obra y del ejército de reserva.

Estas expresiones no hacen sino mostrarnos que el escenario de trabajo de la empresa familiar de perfil étnico abrevia por lo general un perfil de resistencia con carácter estoico, entendiéndose que se vino a emprender y hay que cumplir.

(...) el mero mero empezó desde México igual así como nosotros, de allá se

⁵³ Entrevistado, propietario de MYPIME (Ambulante de flores, bolsas y táscales, Celaya).

⁵⁴ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería, en Celaya).

⁵⁵ Entrevistado, propietario de MYPIME (Venta de objeto para masajes cabeza).

vinieron acá y el negocio era muy chico y fue creciendo poco a poco (Entrevista 38⁵⁶).

La familia indígena ha abierto una nueva dimensión inédita como empresa familiar étnica, recreando su cultura con y en las reglas de juego del sistema mundo capitalista. Lo que hacen es profundizar uno de sus atributos que conlleva la organización familiar, esto es, las expresiones de reciprocidad, cooperación y el sentido nosótrico del que nos habla Palacios Gervasio (2006). Por ello, la empresa étnica familiar va *in creciendo, in aumento* en su configuración de resistencia y empoderamiento empresarial.

El estudio no sólo amplía el análisis de Pérez M. (2010, 38), cuando sostiene que lo interesante del caso es “que lo han instrumentado con base a los sistemas de organización tradicionales, tales como el tianguis, la unidad doméstica de tipo mesoamericano y de la comunidad”⁵⁷. Estamos hablando del redimensionamiento de la cultura originaria en la empresa, quién trasluce sus patrones originarios en ella, donde además de lo citado por la autora, están las redes de vinculación, el sentido íntimo de la intersubjetividad, división y rotación del trabajo y, la aplicación del *corpus cognoscitivo*, habilidades y destrezas, entre otros, teniendo como plataforma la cultura y modo de producción milenaria. Por ello, el universo de estudio no arroja caso alguno de cierre de una empresa por relaciones de poder internas enfrentadas e insuperables, sigue predominando en el lado subterráneo de la ‘cultura del compartir’.

El panorama empresarial de la división étnica técnica no refleja ser un horizonte llano, sin contradicciones, todo lo contrario. La contienda, competición y pugna se da en los espacios cotidianos, donde la disputa es lograr un espacio, un nicho en el mercado, manifestando encuentros y desencuentros, exclusión y falta de reconocimiento a la labor emprendedora.

Esta disputa, que es ideológico-política, subyace en el ámbito externo, con las externalidades del sistema mundo, que considerables veces manifiesta persecución y exclusión declarada. La requisa y robo de productos de venta –en el caso ambulatorio–, el racismo o la intolerancia a estos grupos, son buen ejemplo de ello, expresando que emprender la MYPIME étnica es asimismo,

⁵⁶ Entrevistado, propietario de MYPIME (Taquería)..

⁵⁷ La autora (2010, 29) cita los estudios de Good, 1988; Montes de Oca, 1999; García Acosta, 2001; Rothstein, 2005), dando cuenta que predomina la economía de tipo campesino en la que todos los miembros de la familia laboran en las actividades comunes con base a la reciprocidad y si es necesario, salen a integrarse al mercado asalariado para aportar dinero a la economía familiar.

ingresar a la discrepancia, la disputa, los conflictos, las desavenencias, las rivalidades y pugnas.

Como mencionamos, el refugio es la esfera doméstica, la familia, quien al comportarse de manera renovada confluye –otra vez– con halo de resistencia al sistema mundo y de paso a su re-significación al permanecer en su estela de contribuciones y reto para sí misma⁵⁸.

Finalmente, habría que pensar que la familia indígena organizada en MYPIME, también reproduce uno de los espacios de socialización primaria de la sociedad (Berger y Luckman⁵⁹). En otras palabras, en su seno, ocurren los procesos de enseñanza-aprendizaje más íntimos e intensos de manera cotidiana, transmitiendo los sucesos más importantes de la identidad según las consideraciones del emprendedurismo étnico abordadas en el presente artículo. En sentido prospectivo, la entidad familia viene forjando la identidad de los actuales y futuros emprendedores del país, haciéndonos pensar que es otro valor inconmensurable de la familia-empresa étnica, otro tema filón para investigaciones con enfoque renovador.

Discusión en la resistencia étnica actual

En un esfuerzo por sintetizar gran parte de la discusión planteada identificando los referentes más destacados, desplegamos los siguientes cuadros (4 y 5). Mostramos a la MYPIME en su identidad étnica (ejes de orientación y los criterios de concepción), además una propuesta de la analogía de enfoques del escenario empresarial. Con el análisis próximo a reflexionar junto con Palacios Gervasio, que se está frente a un nuevo tipo de asedio “esta vez invertido, a contrapelo, que viene por parte de los pueblos y grupos indígenas al sistema mundo de carácter eurocentrista. Contribuciones como éstas no hacen sino revertir el modelo” (2006, 9)

La colonización, la esclavización, el intento por ‘civilizarlos’, desindianarlos, aniquilarlos –desde hace más de 500 años–, no ha sido suficiente para destruir las bases de los principios organizativos que los regulan, ni las particularidades de enunciación oral y mucho menos su inteligencia e ingenio colectivo. El

⁵⁸ Ver pie de página No. 7.

⁵⁹ Según estos autores muy reconocidos en los setenta, la socialización primaria (familia) y secundaria (instituciones como la escuela, las organizaciones religiosas, cívicas y militares) por los que atravesamos los seres humanos, definen nuestra identidad como tal, siendo determinante el seno de la familia porque allí se dan los procesos de identidad definitiva (Berger Peter y Luckmann Thomas, *La socialización*, Trillas, México 1974).

sólo hecho de conservar estos principios explica que los pueblos originarios interpelan, asedian y contribuyen a la destrucción de los valores “universales” que nacen de la modernidad y el eurocentrismo. Valores falaces inaplicables a las singularidades concretas que conforman una totalidad heterogénea.

Cuadro 4: La MYPIME en su identidad étnica

Ejes de orientación	Criterios de concepción
Por su territorialidad	Culturas milenarias originarias
Por su concepción	Espacio de cooperación e intercambio
Por su generación	Sabiduría personal y creación colectiva.
Por su comprensión	Holístico y sistémico.
Por su utilización	Apropiación familiar-comunal, no sólo comercial.
Por su transmisión	Directo “Aprender haciendo”.
Por su evolución	Histórico, innovador, re-apropiación.
Por su incorporación	Cerrada. Familia-comunidad étnica.
Por su validación	Ensayo y error.
Por su valor	Contribución de renovado e inaugural modelo empresarial.
Por su apuesta	Al crecimiento empresarial sistémico y holístico (intercultural).
Por su compromiso	Político y de servicio a poblaciones empobrecidas.
Por su enfoque	Recuperación del Buen vivir y la sustentabilidad

Fuente: Elaboración propia en base a Miranda (2011: 60-61)

Cuadro 5: Analogía de enfoques para el análisis de la división étnica-técnica de la MYPIME

Con identidad capitalista	Con identidad étnica
Fuerza de trabajo barata para producir y obtener plusvalía. Orientada a la explotación. Lo económico es el componente principal para la reproducción de la vida.	Fuerza de trabajo que acoge-enseña-reproduce-empodera. Lo económico es un componente en la reproducción de la vida, pero no el principal.
Ajeno al desarrollo identitario personal (desconocimiento, desinterés).	Se involucra en la persona y familia del paisano.
El trabajador condensa sentimientos y emociones de orfandad, exclusión, explotación	La familia amplía su núcleo: valores de acogimiento, respaldo, protección, solidaridad
La inserción en el mercado laboral se vincula a redes familiares, étnicas, regionales, etc.	La inserción en el mercado laboral es producto de la vinculación entre familias de la etnia indígena propia.
Es mano de obra que ocupa los puestos de trabajo inferiormente remunerados y ‘de bajo estatus’. Es fuerza de trabajo enajenada, enajenante y alienada.	Puede realizarse trabajo pesado y ‘duro’, con salario mínimamente remunerado, pero puede contemplarse apoyos en alimentos y/o vivienda.
El trabajador no tiene ‘acceso o posibilidad’ de recrear la empresa como tal especialmente por el perfil del tamaño.	El trabajador acaricia la posibilidad de emprender una empresa similar, acogiendo en la ‘accesible’ inversión económica y tecnológica.
Hay xenofobia y racismo por parte de la cultura hegemónica y entre los trabajadores por la división étnica-técnica	La empresa familiar es incluyente a sus pares étnicos, puede haber xenofobia y racismo fuera de la empresa.

Fuente: Elaboración propia. Abril 2012.

Entonces, la empresa familiar indígena tenemos que registrarla en el contexto del movimiento de visibilización de las contribuciones que hacen los pueblos originarios al mundo. “Si el pueblo originario -a pesar de las condiciones de exclusión, discriminación, invisibilización, persecución, negación y la asfixiante colonialidad epistémica- puede conservar sus principios organizativos, sus modos distintos pero propios de enunciarse en la colonialidad, así como maneras propias de conocer, comprender, e interpretar la realidad (*para el caso con la empresa*), entonces, sin lugar a duda, asedian y destruyen concreta y simbólicamente aquellos valores universales falaces impuestos por la cultura occidental hegemónica moderna (2006, 11).

Mas aun, quién diría que los ‘más pobres’ del sistema excluyente, podrían hacernos una entrega de propuestas significativas transformadoras. En esa misma línea, Sousa Dos Santos (2010, 25) señala:

¿Cómo podríamos nosotros pensar que los pueblos olvidados, los pobres ignorantes, inferiores, como eran los indígenas, tendrían una presencia conceptual en la Constitución de Ecuador tan fuerte, que es orgullo de todos los progresistas del mundo. De donde viene la palabra Pachamama, de donde viene el Sumak Kawsay (Buen Vivir) que nos apropiamos? Estamos aprendiendo de ellos y esa es la gran riqueza de este debate civilizatorio. “Cuando se habla del Socialismo del Buen Vivir no hay confusión posible, es una cosa nueva que está surgiendo”.

Resume tanta expectativa este movimiento que se anuncia como un Socialismo del Siglo XXI; se habla así de Socialismo Comunitario, Socialismo del Buen Vivir, entre otros (León, 2010, Santos, 2010, Ramírez, 2010, Ibáñez, 2010, Houtart, 2011⁶⁰) Así, el Buen Vivir ,que arraiga y se institucionaliza en el binomio familia-comunidad, podemos definirlo junto con León y Boaventura de Sousa como

...un concepto complejo, no lineal, históricamente construido y en constante resignificación, el cual identifica como finalidades la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado/a, el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza, y la prolongación indefinida de las culturas, tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades se amplíen y florezcan (...), (2010, 9).

Quijano (2010, 68), por su parte, menciona que hay una lucha en contra

⁶⁰ Asimismo, David Choquehuanca de Bolivia y Blanca Chancoso de Ecuador, líderes del Movimiento Indígena Americano, son los especialistas el tema desde la visión indígena.

del eurocentrismo, asociado a la producción de otra forma de existencia social, donde la diversidad está en todas las cosas, y para comenzar la de la reciprocidad, de intercambio de trabajo y fuerza de trabajo, que no pasa necesariamente por el mercado. La reciprocidad y la comunidad son cosas que están articulándose, que crean otra ética social.

Finalmente, como se plantea muy acertadamente en la introducción, es imprescindible replantear las categorías de análisis y métodos de investigación abriéndonos a otros modelos y racionalidades, donde habría que considerar una matriz que valide la cultura indígena como referente para la construcción de marcos teóricos y metodológicos en la investigación. Creemos dejar líneas de trabajo, temas de investigación, pensamientos e ideas para seguir interviniendo en forma transversal la empresa familiar.

CONCLUSIONES

Se centró la investigación en la exploración de modalidades de empresas familiares indígenas que se insertan en el mercado laboral con formas de auto empleo y que forman parte de la división étnica técnica del trabajo.

Donde existe organización de los grupos indígenas con cierta especialización del producto o servicio, apoyadas tanto en el capital social (familiar y de su comunidad), como del capital cultural en el conocimiento de la actividad económica. Aun cuando los indígenas en general son los que tienen mayor déficit en el capital cultural escolar.

Hay casos de comercios, servicios o actividades manufactureras que, como empresas, cuentan con ciertos recursos para instalarse en una comunidad receptora de manera relativamente permanente o lugares de tránsito en la actividad económica.

Dichas empresas familiares tienen fuerte vinculación con el grupo étnico y con la comunidad de origen, estas empresas son lugares de trabajo y aprendizaje, que en un momento determinado alguno de los miembros participantes puede aprovechar de sus conocimientos y recursos para hacer otra empresa.

Las empresas familiares continúan con la reproducción social y cultural al estar organizadas por los miembros del grupo étnico, con los saberes que han aprendido y desarrollado, así como de las representaciones cosmogónicas objetivadas en alguno de sus productos, sobre todo los artesanos, textiles, comida. Aparte de que conservan las prácticas de festividades de su comunidad.

Hay una tendencia a trabajar en otras lógicas (a la de los negocios), más de construir comunidad en este tipo de empresas, ya que se apoyan a los miembros de la comunidad y del grupo étnico, hay una tendencia a la solidaridad, a mantener un patrimonio común en los saberes y compartir la historia, así como a no concentrar y centralizar los distintos capitales que la conforman o emanan de ellas.

Hay trayectorias diferenciadas del tipo de emprendimiento por parte de los distintos grupos indígenas. La existencia de una división étnica técnica del trabajo a partir de la empresa familiar indígena, demostrando un proceso de vinculación y movilización interna donde las etnias Mixe y Otomí protagonizan la movilidad en los mercados laborales, especialmente a nivel de las principales ciudades de la muestra como polos de atracción. La división étnica técnica confirma que hay cierta aceptación del servicio y producto de trabajo, los mixes por la venta de comidas y los otomíes por las artesanías, corroborando que han abierto un nicho en el mercado y que los requerimientos de la fuerza de trabajo migrante se circunscriben a las exigencias del mercado laboral del sistema demandante. Que es posible que las familias sobrevivan gracias a la inserción en redes familiares y vínculos internos para la colocación del trabajo en sectores económicos determinados.

Por otro lado, el análisis de la reproducción emprendedora permite visualizar el carácter organizativo de los grupos indígenas, que no sólo se valen de vender su fuerza de trabajo, sino que generan auto empleo en lógicas de apoyo mutuo.

El capital social vivo y pujante que se recrea y viene empoderando en la empresa se manifiesta en el auto control organizacional del grupo, en la reciprocidad, en el sentido nosótrico o de mismidad en la identidad, la vinculación del trinomio Ser Humano-Familia-Comunidad, el sentido de intersubjetividad, la aplicación del *corpus cognoscitivo*, habilidades y destrezas, el sistema de comercialización tradicional (como el caso del tianguis), redes informales de reclutamiento y la incondicionalidad y afinidad del apoyo familiar. La cultura del compartir expresada en la reciprocidad y cooperación mostrando vigencia, re-apropiación y re-significación, donde la empresa familiar étnica tiene el rol distinto del emprendedurismo.

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Armando, El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital UACM / ITACA / UAM, México, 2006.

Boege Schmidt, Eckart. Colaboradores Georgina Vidrales Chan (et al), El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia/ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México, 2008.

Bourdieu, P.; Wacquant, L. J. D., Respuestas por una antropología reflexiva. México, 1995 en Contreras Soto, Ricardo, 2005 "Reconstrucción y esbozo de la división étnica-técnica del trabajo en Estados Unidos desde testimonios de migrantes mexicanos". HAOL, No. 6. 71-87

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2012). Acciones del Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas. Informe 2011. México. Versión Electrónica.

Contreras Soto R. y López Salazar, Alejandra (2011) "En torno a la diversidad cultural. Nota Editorial", Ide@s CONCYTEG, (6 69), pp 304-307.

Contreras Soto, Ricardo, 2005 "Reconstrucción y esbozo de la división étnica-técnica del trabajo en Estados Unidos desde testimonios de migrantes mexicanos". HAOL, No. 6. 71-87

Durston, John, El capital social campesino como base para la gestión del desarrollo rural. CEPAL, 2002. www.eclac.cl/publicaciones/xml/0/11700/Indice.pdf (8 de abril de 2012 de 2012)

García Gonzales, Luis y Nuño Gutiérrez, Bertha. Bajo el mismo techo. Una aproximación cualitativa para el estudio de las familias ampliadas. IMSS, Universidad de Guadalajara. Universidad del Valle de Atemajac. México, 2008.

Giddens, A. (2000). Sociología. Madrid. Alianza Editorial.

Hillmann, K-H. (2001). Diccionario enciclopédico de sociología. Barcelona España. Hereder.

Houtart, François De los bienes comunes al bien común de la humanidad. Texto preparatorio de la Conferencia organizada por la Fundación Rosa Luxemburgo, Oficina de Bruselas. Bélgica, 2011.

Ibañez, Alfonso, Un acercamiento al Buen Vivir. Producto del Taller "La educación popular en la lucha por el buen vivir", San Salvador, Consejo de Educación de Adultos de América Latina, 2010.

Jiménez, Ricardo, Propuestas de nuevos fundamentos éticos, filosóficos y políticos para una biocivilización. Taller Internacional Biocivilización para la

sustentabilidad de la vida y el Planeta. Brasil, 2010.

León Irene, “Resignificaciones, cambios sociales y alternativas civilizatorias” en Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios, FEDAEPS, 2da. Edición, Quito, 2010 (08 de abril de 2012).

Long, Norman, “Globalización y localización: Nuevos retos para la investigación rural”, La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio, volumen I (La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial), UAM-X / INA / UNAM / Plaza Valdés, México, 1996, pp.35-74.

Miranda Zambrano, Gloria, Contribuciones de las Comunidades Rurales a la Sustentabilidad. Parque Ejidal Ecoturístico San Nicolás Totolapan, Ciudad de México. Universidad de Guanajuato, CDI, Axolot México Sustentable. México, 2011.

Miranda Zambrano, Gloria (et al.), “El Turismo Comunitario Sustentable y la administración de la empresa campesina. Entre la inequidad y la re-dignificación de sus actores sociales” en Revista OLA, Universidad de Guanajuato, 2009.

Palacios Gervasio, Lilia. De pueblos originarios y de colectividades filosóficas que asedian e interpelan a contrapelo. Mesa Redonda. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México, 2006.

Pérez Lizaur, Marisol, Empresa y familia en México. Una visión desde la Antropología. Universidad Iberoamericana. México, 2010.

Ramírez René, “La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir” en Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios, FEDAEPS, 2da. Edición, Quito, 2010.

Rendón Cobián, Marcela, Empresa familiar y configuraciones organizacionales. Segundo Foro UAM para el estudio de la micro, pequeña y mediana Empresa “Repensando la MIPYME, desafíos y alternativas”. Rectoría General, 15 y 16 de enero de 2009. Revista Electrónica para el Estudio de la Micro, Pequeña y Mediana Empresa, México.

asoea.azc.uam.mx/f_uam_mipymes/ponenc2f/0011.pdf (11 de abril 2012)

Rendón Cobián, Marcela El estudio de la pequeña empresa familiar en México. Un panorama analítico. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Revista Estudios Interdisciplinarios de la Organización. No. 1. Enero-Junio, México, 2012.

Souza Dos Santos Boaventura “Hablamos del Socialismo del Buen Vivir”, en América Latina en movimiento N° 452, año XXXIV, II Época, 2010.

Sousa Dos Santos Boaventura, “La hora de l@s invisibles” en Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios, FEDAEPS, 2da. Edición, Quito,

2010 (08 de abril de 2012).

Secretaría de Economía, Acuerdo por el que se establece la estratificación de las micro, pequeñas y medianas empresas. Publicado en el Diario Oficial de la Federación del martes 30 de junio del 2009. México.

Socodevi Formation, La familia indígena y el negocio. Programa Modular: Emprendimientos productivos para pueblos indígenas. Modulo 3: Familia, comunidad y entorno, Lima, Perú, 2008 www.formation.socodevi.org/extranet/...base/.../1172.pdf - Canadá (09 de abril de 2012)

Vega, Daniel y Martínez Miguel Ángel. “Hogares Indígenas” en La Situación Demográfica de México, 2003, Consejo Nacional de Población. México, Pp. 165-174, 2004.

Quijano Aníbal, “América Latina: hacia un nuevo sentido histórico” en Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios, FEDAEPS, 2da. Edición, Quito, 2010.

Toledo, Victor, “La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales”. Revista de Agroecología, LEISA, 2005.

_____, Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable, PNUMA / Universidad Iberoamericana, México, 2006.

Gloria A. Miranda Zambrano

gloriamirandazambrano@yahoo.com.mx

Doctora en Desarrollo Rural. Especialista en sustentabilidad, ecología social, eco-turismo, conocimiento tradicional, ciencia y tecnologías campesinas, sociedad y educación, medicina tradicional y emprendedurismo universitario, de lo cual viene dando conferencias y publicando a nivel nacional e internacional. Es Profesora Investigadora en la Universidad de Guanajuato. Su reciente libro *Contribuciones de las Comunidades Rurales a la Sustentabilidad. México.*

Ricardo Contreras Soto

ricsoto@hotmail.com

Licenciado en Administración por la Universidad Nacional Autónoma de México; Maestro en Antropología por la Universidad Autónoma de Querétaro; Doctorado en Administración por la Universidad de Celaya. Actualmente es SNI nivel 1. Trabaja en la Universidad de Guanajuato Campus Celaya – Salvatierra y en la Universidad de Celaya; *Emprendimiento: dimensiones sociales y culturales en las Mipymes* de Ricardo Contreras Soto, Alejandra López Salazar y Rubén Molina Sánchez, editado por PEARSON; Contreras Soto, R.: (2007) ha publicado más de 10 libros.

Alejandra López Salazar

alelopez.salazar@yahoo.com

Doctora en Negocios y Estudios Económicos. Profesora-Investigadora de la Universidad de Guanajuato. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. LGAC: Competitividad y Colaboración; Responsabilidad Social y Sustentabilidad. 20 artículos publicados en revistas nacionales e internacionales; 8 libros; 5 capítulos de libros y 16 trabajos publicados en memorias de congresos; 5 proyectos de investigación con financiamiento.

Fecha de Recepción: 19/ 01/ 2012

Fecha de Aprobación: 23/ 02/ 2012



MIRADAS
DE LA
DEMOCRACIA
Y LA PAZ

DESIGUALDAD, MINORÍAS Y DEMOCRACIA RADICAL

Tiziano Telleschi

A power I have, but of what strenght and nature
I am not yet instructed
(William Shakespeare, *Measure for measure*, 1603/04)

Guidare, guidare per farsi seguire
Opporsi al potere, cambiare per poi reinventare
Il potere
Il potere
(Giorgio Gaber, *Buttare lì qualcosa*, 1974/75)

Resumen

La democracia supone un sistema moral y práctico de cómo vivir la proximidad, por lo que pone en juego las ideas de amor-ágape, conflicto, desigualdad, poder. Primero se destaca “qué es” el amor y “qué es” el poder. Luego, para superar la condición de desigualdad se utiliza la teoría del amor en término de teoría del reconocimiento y se elige una figura de agente mediador en grado de construir un espacio social donde el amor-ágape se afirme y donde el poder venga restituido a su naturaleza relacional, o sea negociable y desde aquí se sigue tratando un poder distribuido (horizontal). Finalmente, con el soporte de la idea de hegemonía de A. Gramsci, se indica cómo lo más benéfico (entre todos) es el ideal de democracia radical al que debería aproximarse la acción conjunta de los diversos tipos de mediadores identificados.

Palabras clave: ágape, poder/dominio, poder circular, desigualdad/minorías, agentes mediadores, democracia radical.

Abstract

Democracy is a moral and practical system conveying living proximity, including definition of love-AGAPE, conflict, inequality, power. First we highlight “what it is” love and “what it is” power. Then, in order to overcome inequality we apply the love theory to an acknowledgment theory to figure out the mediator figure, that is able to build a social space where love-AGAPE may thrive and power may be restored to its relational nature, that is negotiable. From this point we go on analyzing the distributed power (horizontal). At last, thank to A. Gramsci’s hegemony notion, we point out the ideal of radical democracy as the most fertile along the others, to which a common action from different types of qualified mediators should tend.

INTRODUCCIÓN

El objeto del estudio es la participación democrática de actores (individuos singulares, minorías, grupos étnicos) en condición de desigualdad. Se entiende por democracia no únicamente un régimen político o un conjunto de procedimientos y pautas como garantía de las libertades personales y de las instituciones, sino un sistema de pensamiento que atañe la mejoría de la solidaridad. Nosotros-Alter relacionado a un cuadro de valores universales asequibles a todos. Entendida así y más allá de unos déficit intrínsecos, la democracia se inclina como una filosofía moral de la proximidad y una práctica social a la más alta envergadura de la inteligencia. En el primer sentido pone en juego el impulso gratuito hacia Alter (amor-ágape), por tanto el nivel educativo, y en el segundo remite a la capacidad de gestión de los conflictos que aquel objetivo ideal plantea, o sea, el nivel de la política. En sintonía con lo expuesto, identificamos una clase de particulares figuras de agentes mediadores que sean capaces de empoderar (*to empower*) “diversidades” individuales y colectivas en estado de desigualdad. A ellos se les atribuye la tarea de abrir y sustentar una movilización gracias a que el amor-ágape –si bien impulso natural del radio de acción casi limitado a las relaciones primarias, por tanto sin capacidad estratégica – se afirme en círculos sociales cada vez más amplios y a la vez sean operadores sociales capaces de incidir en el grado de obediencia-legitimación del poder e intervenir en más de una esfera. El ensayo prosigue discutiendo de cómo cualquier reducción de la desigualdad deberá encauzar

las distintas expresiones del poder a la dimensión relacional, y desde aquí tratar de negociar un poder distribuido, es decir: horizontal. Finalmente, se indican los distintos ideales de democracia a que debe intentar aproximarse la acción mediadora: democracia participativa, democracia deliberativa y al fin y al cabo, con el soporte de la idea de hegemonía de A. Gramsci, democracia radical.

Los términos evocados (amor-ágape, poder, legitimación, *empowerment*), son conceptos analíticos, es decir, concentrados, por lo que se deberá intentar una desagregación de sus ingredientes, o sea, presentarlos con un estilo didáctico, separadamente, para después hacerlos coincidir en una referencia común que es la figura del mediador social.

NATURALEZA DEL AMOR

La presencia de la dimensión afectiva en la génesis de lo social no ha recibido un lugar relevante en las Ciencias Sociales. El enfoque de la sociología y de la antropología en los inicios se cimentó en el *conocimiento*, por lo tanto en el plano de la racionalidad, separando artificiosamente en manera dicotómica el análisis de los afectos y de las emociones del intelecto. Sólo en época moderna a la afectividad y finalmente al amor, le viene reconocido un papel no sólo en la dinámica de las relaciones sociales sino en el generar y mantener las relaciones sociales mismas (S.G. Meštrovic, 1997). Por otro lado, en la Modernidad el tema del amor se entrelaza de modo complejo con una variedad de otras cuestiones tanto que la sobrecarga crítica acaba escondiendo el papel de cada una. Por eso no es inoportuno enfocar unos puntos útiles para la economía del discurso y remontar a las condiciones genéticas de la experiencia humana.

A – En el proceso de Hominización es hipotizable que el nacimiento de un pequeño inmaduro e inhábil, haya conllevado, especialmente en el sistema síquico de la hembra proto-humana, el desarrollo de un enorme potencial de afecto como cuidado y protección. Este cariño descongestionaría las acciones de los mecanismos instintuales fijos a favor de modalidades cognitivas y comunicativas más dúctiles adecuadas para hacer transcurrir en la díada madre-hijo mensajes de los reducidos márgenes de extraneidad y ambigüedad. Por primera vez, quizás, en la naturaleza, la relación entre dos seres vivientes se encomendaba establemente al amor. No disponemos de restos bio-antropológicos como prueba de que de la relación madre-hijo

hayamos nacido las primeras experiencias de comunicación y de socialización sobre la base afectiva, sin embargo la hipótesis no es desatendible puesto que la invención de módulos comunicativos más refinados con los que la hembra podía informar al pequeño no sólo acerca de los datos del entorno ambiental sino del modo a través del que esos datos existían en su propia realidad síquica, presumiblemente habría producido un lazo que iba más allá de motivos utilitarísticos y de subsistencia material por lo tanto salvaría con más probabilidades la díada; un lazo de amor por otro que en sí mismo incluía el desarrollo de dotes afectivas más allá de dotes cognitivas y que – y ésta es la segunda propiedad – debía acoger emociones y matices del todo personales: ajustar sus propias emociones a las necesidades de Alter próximo ha sido el primer paso hacia la sobrevivencia-independencia de uno y de otro (T. Telleschi, 1996: 117). En otras palabras, la conducta amorosa representa la posible metáfora de un tipo de relación positiva. La hipótesis sugerente coincide con los resultados de otras perspectivas, de la cual se deriva que: 1 – El amor no es de por sí universalizable. «La relación pura», dice Bauman, «es una intimidad sin ética» (Z. Bauman, 2005: 123), ya que por su naturaleza se queda acorralado en la esfera de las relaciones y afectos primarios. Es un mecanismo natural de enlace con los demás, un principio auto-organizativo de la existencia que no tiene de por sí un orientamiento ni instrumental ni estratégico; 2 – La relación de amor llega a ser una actitud a la apertura comprensiva y dialógica con Alter gracias a una especial dialéctica entre fusión afectiva con los demás (dependencia recíproca) y frustrante experiencia de la autónoma existencia de los demás, cuyo modelo es el enlace madre-hijo. En la primera fase, la de la socialización primaria, el lazo diádico exprime una simbiosis, luego ésta se quiebra, surge una «herida» y empieza una «recíproca desilusión» que tiene de por sí, al final, cualidades constructivas: poco a poco el niño vuelve a ser capaz de soportar las breves ausencias de su madre, se autonomiza e incluso la madre es capaz de soportar el alejamiento: la «ferita» ('herida' o 'alejamiento') es paradójicamente la «feritoia» ('claraboya'), el espacio que aún los separados, todos los seres humanos, sin que el alejamiento signifique un destino irrevocable de separación (M. Brunini, 2004)¹. La 'herida' (la desigualdad: ser diversos) constituye el punto de salida para su anulación, por la consiguiente nueva unidad-fusión alcanzada entre partes distintas y complementarias. 3. Se puede alejar del otro y recrear un sentido de fusión,

¹ El juego de palabras en italiano entre 'ferita' y 'feritoia' rinde bien la idea de una hendidura, una grieta ('herida') en un tejido viviente que puede volver a ser una 'feritoia' (una claraboya), algo que acaba abriéndose y estableciendo un contacto.

si bien tomando experiencia que el otro tiene autonomía propia si madura la «confianza afectiva de la continuidad de la decisión común»: el reconocimiento afectivo hace que los esfuerzos por realizar y los deseos de autorrealización sean reconocidos como pruebas de autonomía (A. Honneth, 2002: 91, 131) y no de separación irrevocable. 4 - Cuando (en la fase adulta) la experiencia de la autonomía y de la autorrealización recibe el reconocimiento a nivel jurídico, entonces el sujeto se percibe a sí mismo cómo miembro en igualdad de condiciones a todos los otros de la comunidad que se han dado aquellas reglas, así que el reconocimiento jurídico de la autonomía lleva consigo el *respeto o estima social*: la «respetabilidad» en cuanto premio cognitivo de parte de la colectividad es constitutiva de la autoestima personal (H. Popitz, 1990²). 5 – Al reconocimiento jurídico se une el social (reconocimiento 'autorizado') que la apertura a un Alter más allá de la relación diádica es un valor colectivo. 6 – La autonomía se afirma no sólo si sostenida por el reconocimiento jurídico y el reconocimiento social, pero si «acompañada, más bien sostenida por el afecto»: es este fondo cultural que garantiza que la tentativa de enlazarse con Alter anónimo a distancia (alejamiento) no oblitera las relaciones primarias sino que permite el retorno a ellas sin menospreciarlas o perderlas.

B – Si el del amor es un principio de infinitud, entonces el despliegue/cumplimiento del amor pretende la proyección de un fin infinito (el 'buen' infinito): hay un infinito 'malo' y el 'buen' infinito. El infinito 'malo' es aquel donde la infinitud está en potencia, o sea, su despliegue o cumplimiento es siempre susceptible de poderse llevar más lejos («el sobrepasar lo finito»), consiste en la producción renovada de significados siempre equivalentes entre ellos («en que lo finito se refiere a sí, o sea en que es igual a sí mismo»), en una acumulación horizontal, como en una cadena, de anillos que se entrelazan (por ej. afanarse vivamente en continuas experiencias da la sensación que se produzca algo de 'auténtico', 'lleno de sentido', pero sacar tantas e intensas emociones de experiencias equivalentes, acaba empobreciendo lo que está en potencia, obteniendo al fin y al cabo volatilidad, precariedad, presentificación). El 'buen' infinito (el cumplimiento) es el que la infinitud está en acto: su 'infinitamente más' es reproducción donde la experiencia se multiplica por filiación, en la variedad y en la repetición «regresando a sí»: el 'buen' infinito

² Esta idea, que se remonta fundamentalmente a la autora feminista francesa Luce Irigaray, está descrita en la manera siguiente por Nancy Hartsock: la experiencia amorosa, en particular la femenina « es una experiencia en la cual el poder sobre otro viene transformado gradualmente, ya sea sobre el que ejerce el poder como sobre quien lo recibe, en autonomía e (idealmente) con respeto mutuo.» (N. Hartsock, 1983: 257; trad. mía).

pide que nos fijemos (que amemos) no tanto 'objetos' en número infinito sino en algo de último que a su turno se refleje en la reproducción de sí mismo o sea en objetos definidos («el estar es, de esta manera, no solamente determinado sino limitado, finito») (G. W. F. Hegel, 2011, Libro I, Sección I, Cap. II C: 261-268)³. Así pues, el amor disfruta la aspiración metafísica de no querer dispersar su fuego anárquicamente en mil llamas sino acumularse y crecer, primero exaltándose en el amor ideal para después trasladarse a objetos y partners, cada uno de los cuales representan aquel ideal bajo particulares matices: el amor ideal precede la concretización del amor, la duración del amor y de la convivencia.

C – El amor es *búsqueda*, una tentativa de acercamiento progresivo a un Alter ideal. No es que primero amamos a los demás y luego los buscamos (G. Simmel, 2004: 7). Este Alter ideal del cual vamos a la búsqueda es el próximo – un individuo concreto en cuanto identificable y tangible (y no tanto los demás abstractos y anónimos): el ser humano tiene necesidad de plantear su demanda de amor a un interlocutor *en persona* a fin de sentirse responsable del absoluto a través de un alter determinado y concreto. De esta vocación se deriva un precepto moral: «Podemos legislar *deberes* a partir de reglas universales, pero la *responsabilidad* moral sólo existe y puede realizarse a título individual» (Z. Bauman, 2005: 65): la responsabilidad hacia la suerte (y no sólo el cuidado) de alguien determinado tiene de por sí la posibilidad de un reencantamiento moral hacia el *otro generalizado* o sea la moralidad personal es la que hace posible la convivencia más allá de la esfera privada y circunscrita.

D – Para que se amplíe desde el núcleo de base a círculos cada vez más amplios, quien ama tiene necesidad de saber o al menos de intuir: 1 - que su amor viene exaltado si se desarrolla dentro del marco de un orientamiento

³ El psicólogo-epistemólogo Jean Piaget (1983, cap. 3.3) ha individuado un proceso de autoregulación que sostiene el desarrollo de todo sistema viviente, desde lo genético a lo morfológico, fisiológico y cognitivo, análogo al principio de funcionamiento de la experiencia destacado por Hegel. De acuerdo con el estudioso ginebrino, si la inclusión del 'nuevo', por ej. el estadio de la inteligencia simbólica, iba a unirse simplemente e inclusiva (en grado de utilizar los más primitivos datos de la experiencia sensorio-motora, luego la cadena casi infinita crecería sin cesar llevando el sistema viviente hasta implosionar por entropía (segundo principio de la termodinámica); al contrario si el 'nuevo' se pone a servicio de los estadios que lo han evolutivamente precedido y preparado, esta retroalimentación (por reversibilidad) no oblitera ni ofusca, sino que exalta las dotes cognitivas anteriores de modo que reordena el entero sistema cognitivo a un nivel superior, es decir crea una invariante, la conservación de una estructura sobreordenante e inclusiva (en grado de utilizar los más primitivos datos de la experiencia sensible y concreta 're-leyendolos' a través de la reflexión categorial y normativa de la inteligencia abstracta y simbólica: cada nueva experiencia es a la vez hija y madre de la precedente). En este caso cada variación saca lo máximo de su potencialidades, y todo lo cual implica un enriquecimiento del sistema complejo.

normativo (consciencia que las instancias afectivas singulares se expresan lo mejor si hay un social organizado que las reconoce como 'válidas' más allá de la relación diádica: un pacto social al que se le reconoce una autoridad acreditada a saber benigna); 2 - que el pacto social refleje y corresponda a las emociones y a las instancias personales (el ser humano quiere ser amado como persona, como sujeto único e inconfundible, y quiere ser gestor en primera persona de estas instancias).

E – Ambivalencia del amor. Primero Adam Smith (1979), en la segunda mitad del Siglo XVIII, ha aclarado que el amor se ha formado por *amor sui* o interés personal y por *simpatía* o participación a la condición de los demás. La *simpatía* es tan centrífuga como centrípeta, ya que nos moviliza a ocuparnos de los demás y la vez descontar como natural que se reciba esa misma participación a nuestros sentimientos. Por esta dinámica la *simpatía* instituye un *umbral de autocontrol* a la expansión del amor de sí mismo más allá de la cual los otros podrían dejar de compartir nuestros sentimientos e intenciones: tenemos que dar un límite a nuestro amor hacia Alter para que no interrumpamos lo que él siente como íntimo y reservado y para que no sofoquemos su expresión autónoma. El autocontrol supone la consciencia de sí mismo. Luego el sentido autolimitante de la simpatía guía y modela la forma concreta que toma el interés personal⁴; 1 – El amor no es la *raíz* del altruismo, sino que el altruismo nace de una razón controlada; 2 – El exceso de amor no contrabalanceado por un desarrollo proporcional de la racionalidad favorece el objeto de amor cercano (fuerte solidaridad 'local' o de intra-grupo, familismo amoral, etc.) pero no abarca el 'otro generalizado'; 3 - La razón no genera el amor ni el altruismo, sino que toma los dos a cargo, puede considerarlos unos 'bienes' preciosos a reconocer, cultivar, proteger: interpreta el empuje afectivo y altruístico y los transforma en actividad inteligente, en compromiso, militancia por una causa o por una idea, en pacto (la madre que ama vehementemente a su hijo o el enamorado que ama descabelladamente a su amada, no son, sólomente por

⁴ El pensamiento de Smith se funda sobre la idea dada por la Filosofía de los estoicos que el sumo bien se identifica con la virtud, la autodisciplina y que en el mandarse a sí mismo esté el resultado natural de la libertad. El filósofo de Kirkcaldy revierte en la economía política este carácter de la naturaleza humana y la simpatía se convierte en el principio organizador de la teoría de la sociabilidad que abraza, ya sea la interacción cara a cara como las transacciones impersonales en el mismo orden. El concepto de simpatía, de hecho, hace perno sobre la realidad de que los hombres son naturalmente propensos a guiar positivamente las acciones que contribuyen a la sociabilidad recíproca y negativamente hacia aquellas que la obstaculizan. Este juicio se refiere no sólo a las acciones de los otros, sino a las nuestras propias. Cada uno de nosotros tiene un espectador imparcial dentro de sí, que le permite valorar sus acciones con los ojos de los otros. Para el autor de "Riqueza de las naciones", el conocimiento moral no es un principio racional interior sino que brota de la relación armónica que el hombre tiene con los otros hombres, digamos la tentativa de 'interiorizar' una relación de intercambio. Todo esto actualiza la idea de los estoicos (cfr. T. Raffaelli, 2004).

este hecho, seres morales): la moral surge sólo si el amor está guiado por la razón (F. Alberoni, S. Veca 1988).

F – A veces la moral puede prescindir del amor y del altruismo cuando actúa ‘como si’ fuera un amor espontáneo (moral del deber), pero periódicamente tiene que reencontrar sus raíces de amor si no quiere extraviar su ruta. 1 – Cada relación solidaria (desde la de pareja o de grupo al movimiento social como la de una nueva religión, ideología o partido político) en su ‘statu nascenti’ está hecha de sinceridad, transparencia, bondad, igualdad, ausencia de poder, todas cualidades que se expresan como absolutas: o sea, como exploración de la solidaridad posible o ágape. 2 - La solidaridad posible de este lazo inicial – que entiende renovar el contacto con el Absoluto – en esta fase es universalística ya que en las configuraciones sociales a que da lugar todavía no hay miembros y no miembros, amigos o enemigos, roles y jerarquías ni tampoco acreedores o deudores: en ágape cada uno da algo de sí mismo sin pedir nada en cambio, es una relación que manifiesta un amor gratuito e incondicional en cuanto exento del cálculo de conveniencia y de cada tipo de equivalencia (esta última siendo, por el contrario, marcada por la secuencia: dar-recibir-devolver).

AMOR Y ÁGAPE EN LA MODERNIDAD

La capacidad propositiva del amor en ágape, de afectar la transformación de sí mismo y extenderse a relaciones con los demás, no es un dato descontado o adquirido para siempre, sino que como distingue Luc Boltanski (2000) reflexionando sobre la posibilidad que el ágape salga en un terreno no religioso, se trata de una potencialidad que cada ser humano disfruta y percibe, aunque intuitivamente; una condición ordinaria y no previsible de interacción social que vive junto con otros regímenes de acción amorosa: la philia y el eros.

En la philia o amistad todos colocamos al centro de la relación el *amor sui* y el interés de sí mismo y cada uno se mantiene distinto de los demás. O, mejor, en la philia hay una relación de *diferenciación* de su propia identidad de la de los demás (ya sea el amigo, la familia, la vecindad u ‘otros generalizados’, una relación de reciprocidad entre partners desiguales en la que *diferenciación* significa mantener una distancia insuperable respecto a Alter. Multiplicación asociativa de Ego distintos donde los confines entre lo uno y lo otro se quedan activos.

Eros: implica que el partner esté despierto y excitado al reconocer el deseo de Ego, sin embargo suscitado por el propio partner, y que devuelve a Ego análogo deseo. Este eros terreno sale de un estado de privación o de incompleto al igual que el eros celeste, pero éste, a diferencia del primero, busca su plenitud en la sublimación espiritual. Los dos tipos de eros se basan en una idea de reciprocidad restitutoria, y el trueque de prestaciones de amor esconde el apetito del poder sobre los demás.

En el amor en ágape no circulan prestaciones para recibir como contracambio algo más, los ‘bienes’ intercambiados son «sin precio». El rechazo del principio de reciprocidad de las prestaciones construye el ‘próximo’ más allá del nombre, de la distancia y frontera (igualdad), expresa un ideal de convivencia sin intercambio mercantil ni asimetrías de roles y de poder: la mutualidad rechaza la reciprocidad o, mejor, es una mutualidad de la reciprocidad simbólica (donde hay ausencia de poder y de perdedores).

Es accidentado el trayecto que desde el amor lleva al ágape, especialmente en la época moderna que contra una semejante transformación interpone inéditos mecanismos sociales. El apego estudiado en torno a la mitad del siglo XX por John Bowlby se desarrolla hoy como lazo afectivo no con un objeto determinado o clases homogéneas, sino con una red heterógena de objetos nunca acabada donde *se traspasa* en modo fluido pero constante del uno al otro, donde cada objeto investido de amor se siente como equivalente y reemplazable por otros: en la Modernidad amar es ‘transitar’ en modo indefinido de un objeto de amor a otros cada vez más nuevos, más bien no quiere ‘pararse’ a lo largo en la relación. Las relaciones de amor están sujetas a una aceleración continua y compulsiva a nivel de la *intensidad* emotiva y a una contracción en cuanto a la *extensión* del volumen de las propias relaciones: especialmente gracias a las tecnologías electrónicas, se desea que la emoción al multiplicarse casi al infinito se repita casi idéntica a sí misma, en horizontal, sobre una miríada de objetos heterogéneos percibidos de manera casi subrogable; todo – incluso los lazos afectivos – es hoy una horizontalidad indistinta donde nos toca *traspasar* por estar ‘adentro’ pero teniendo como destino el sentirnos siempre ‘fuera’, no a la búsqueda de otra parte, sino en otro lugar, fuera de lugar y objeto (cf. T. Telleschi, 2007). Esta incontinente búsqueda de amor encuentra la más directa y deseosa satisfacción en esas relaciones que piden contrapartidas, como en las de eros, o piden intercambios entre actores que quedan lejos (en un sentido espacial y sentimental), como en las relaciones de amistad. Esta exaltación exacerbada del amor muy bien

la expresa Ulrich Beck: «la búsqueda de amor es *e*/fundamentalismo de la Modernidad. El amor es la religión después de la religión, el fundamentalismo después del fundamentalismo» (U. Beck, 1996:26; trad. mía).

Obstáculos ulteriores en la formación de ágape, surgen por la presencia fisiológica del conflicto en las relaciones humanas. El conflicto es una señal de disimetrías que se manifiestan bajo forma de expectativas divergentes, posiciones sociales y recursos desiguales, cierre de la comunicación y luchas reales.

Luego tenemos que preguntarnos: al ser de por sí destinado a reproducirse y a representarse aunque a niveles siempre más altos de 'equilibrio inestable' en cada relación, el conflicto, ¿cómo se concilia con un estado de ágape?

Nos ayuda Ricoeur, cuyas reflexiones han dado vida a un 'lugar' teórico nuevo, el del *reconocimiento mutuo* y de una *reciprocidad no simétrica*, con que ha permitido pensar 'de otra manera' la relacionalidad. Ricoeur ha identificado en el amor en ágape una «trêve» que reventaría de repente en el proceso permanente marcado por la disimetría natural que acompaña la vida social, una «clairière» que haría salir de las «brumes du doute» sacada fuera por el considerar únicamente lo útil y «l'estampille de l'action qui convient» (P. Ricoeur, 2004: 354). Con esto él entiende que la construcción de enlaces propia del estado de ágape es una 'posibilidad' tan imprevisible como incalculable, es fugaz, no está hecha para *permanecer* permanentemente, sino que sólo por *un tiempo*, para representarse en un tiempo y en situaciones no previsibles.

Siguiendo al filósofo francés, junto con R. Ciucci⁵ decimos que la conciliabilidad de ágape con la presencia latente del conflicto no demora en superar disimetrías y conflictos. O sea, el estado de mutualidad-ágape no se afirma resolviendo el conflicto – como diría el filósofo y psicoanalista Benasayag (M. Benasayag, A. Del Rey, 2012) – ya que el régimen de ágape no se encuentra en contradicción con el de conflicto, es más, la presencia fisiológica de asimetrías y conflictos en la vida (intra e inter-relacional) no suprime la mutualidad. Por otro lado, como nos informa la teoría del conflicto de inspiración simmeliana, ni siquiera las experiencias de paz son capaces de suprimir las disimetrías entre Ego y Alter: la propuesta quiere que la dialéctica entre conflicto y ágape se despliegue, que se mantenga abierta la dialéctica entre disimetría originaria (generada por la naturaleza conflictual del ser humano y la presencia latente

⁵ Partiendo de los 'estados de paz' de Boltanski y de 'reconocimiento mutuo' de Ricoeur, Raffaello Ciucci (2006) trata de avanzar más allá de los dos filósofos franceses pensando en una *ontología de la relación* en la que el enlace con los demás vuelve a ser el fundamento del sujeto en virtud de una reciprocidad estructural y de una disimetría originaria que no suprime la reciprocidad en cuanto mutualidad.

del poder) y reconocimiento mutuo.

No se dan formas de organización basadas en ágape. Este estado de paz no es una utopía o un edén perdido ni puede llegar a ser objeto de un programa político: las disimetrías y las desigualdades se recomponen sólo en *aquel* momento y de modo fugaz y sólo en la relación con un Alter definido y concreto. Sin embargo la 'posibilidad' de su existencia – y reconocibilidad – cambia el curso de los asuntos/eventos. Si ágape no puede ponerse como pauta de la vida social, sin embargo es una particular pero ordinaria forma de interacción con Alter, un principio general de relación entre los seres humanos que se produce en el 'aquí y ahora' pero que no es prisionero del presente: una instancia relacional originaria de tipo moral que puede ser pensada en paralelo de los otros regímenes de acción y recobrada como posible modelo de socialidad.

Resumiendo el pensamiento ricoeuriano fortalecido por el esquema interpretativo de Ciucci, la proyección comunitaria del estado de ágape es una dimensión connatural: la mutualidad en ágape, si bien momentánea y no reglamentada, se queda como 'memoria' de una comunión con la alteridad de que nos hemos separado y como 'promesa' del cumplimiento de una vida común⁶.

EL PODER: NATURALEZA, PROPIEDADES, METAMORFOSIS

No hay un concepto tan resbaladizo como el poder, un término cómodo para la polémica en todas las temporadas, pero casi inutilizable en tanto que el análisis no le haya retirado su carácter de cajón de sastre. En efecto el poder constituye una cuestión central en cada sociedad humana, y por eso tenemos que entrar en el tema progresivamente. Esta centralidad en primer lugar se enlaza con la necesidad de la toma de decisiones y a la vez con la precariedad de las condiciones de autonomía en que se encuentra el destinatario de las decisiones, fenomenologías que caracterizan cualquier colectivo humano aunque sólo mediamente desarrollado. El poder despierta luego ineludiblemente las preguntas: ¿Quién decide?, ¿Quién sufre o anhela? y también: ¿Cómo nace y se conserva el poder?, ¿Por qué obedecemos?

Veremos más adelante que los dos primeras interrogantes no indican

⁶ Ciucci llama *comunidad inesperada (comunità inattesa)* a la actitud de vivir en la memoria y a la espera de la experiencia de alteridad experimentada en la especial comunión del estado de ágape (R. Ciucci, 2005: 139, 143).

posiciones en una rigurosa dicotomía. Basta pensar que quien decide y actúa a su vez soporta necesariamente las repercusiones de su acción, percibe en cualquier medida el freno directo o indirecto, en términos de resistencia pasiva o de activa contrarreacción, que el destinatario del proceso decisorio opone a su acción. En tanto que la decisión ocurra en el interés del destinatario y éste la acepte y, aún más, la desee, la pura y sencilla ejecución práctica encuentra y ajusta cuentas con una acción de freno connatural a la misma complejidad del social. Vale decir que el poder no choca siempre y únicamente contra los intereses de los otros ni tampoco es una cantidad “a suma cero” con vencedores y perdedores de modo que si un actor dispone de una cuota X de poder, el otro actor B dispondrá de una cuota de poder Y-X y los frutos del enfrentamiento irán sólo al vencedor.

Para la sociología el poder es lo que la energía es para la física. En efecto es una clase de energía social que se produce por, y soporta las, relaciones entre individuos, a pesar de que no está presente en todas las relaciones ni mucho menos desde su nacimiento ni tampoco es un ‘quid’ que su detentor conoce el origen y la potencia (como de las palabras de Escalus en el exergo sacadas de la comedia *Medida por medida*, Acto I, Escena 1). Una energía mágica de la cual de todas formas cada uno dispone en el mover la acción de otro hacia direcciones y objetivos determinados ya sean limitantes o *no* necesariamente limitantes la conducta y la autonomía del otro. La analogía con la energía reconoce al poder hasta el sentido de capacidad o facultad de poner en movimiento las cosas y atribuye a ella la ‘posibilidad de’: ejercitar funciones, vivir, concretar algo; entonces el poder tiene que ver con el tomar decisiones para que algo tenga la posibilidad de existir. El fenómeno del poder es en primer lugar una relación. Si no hubiera contacto – lazo, co-presencia, interdependencia – el poder en un semejante vacío no surge (a Robinson Crusoe no le pasa por la mente el deseo de ejercitar o sufrir el poder hasta cuando no llega el joven salvaje Viernes a la isla: después de salvarlo por un acto gratuito de una segura muerte surge en él inmediatamente el cálculo y el interés, y la esclavitud a que lo subyuga según él es el ‘justo’ precio pretendido a cambio)⁷. El aislamiento o, mejor dicho, la autonomía o la autosuficiencia, son tanto una garantía contra el poder y sus abusos como un ‘sano’ resultado del propio ejercicio del poder y entonces no dejaremos de asombrarnos de una cosa obvia, pero para sacar experiencia: si

⁷ La esclavitud del joven Viernes es un acto que se encuadra entre los valores de la naciente sociedad burguesa inglesa: subyugando al joven salvaje, De Foe reconstruye en la isla el orden social en vías de afirmación que a través de su obra civilizadora pretende fijar la primacía de los valores de la industrialización y del occidente (individualismo y jerarquía junto a la aventura y amor hacia el riesgo).

somos capaces de hacernos independientes en el pensamiento y en las obras, o sea, si sabemos guiarnos autónomamente – como recita la canción de Giorgio Gaber en el segundo exergo – podemos cambiar y reinventar la relación de poder. La cuestión del poder surge con la aparición de una relación social, aunque no todas las relaciones sociales sean de poder: para las partes ahora en relación toma inicio una existencia nueva, inscrita en una dimensión inesperada donde hace irrupción la inestabilidad del conflicto. Una semejante dinámica crece con el complejizarse de la sociedad ya que en la evolución de la sociedad crece proporcionalmente tanto la interdependencia como los correspondientes conflictos entre sus sub-sistemas, por tanto, aumenta la exigencia del control sobre estos últimos: y el control social está, en cuanto control recíproco, en el propio perimetro de la convivencia y se produce, funcional al poder, sobre individuos, grupos e instituciones.

La definición más conocida del poder, dada por Max Weber en el § 16 de *Economía y Sociedad*, es la más perentoria y que obliga:

«Poder significa la probabilidad (*chance*) de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por disciplina debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática (M. Weber, 1969, I: 43).

«Consiguientemente, entendemos aquí por dominación un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (‘mandato’) del ‘dominador’ o de los ‘dominadores’ influye sobre los actos de otros (del ‘dominado’ o de los ‘dominados’), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (‘obediencia’)» (M. Weber, 1969, I, Cap. IX: 699).

Y quien manda utiliza unos medios legítimos (dispuestos por los propios aparatos del poder) que, al ser aceptados, producen una «obediencia habitual... sin resistencia ni crítica» (ibidem) o sea *afectan en variado grado y profundidad* al otro actor en el sentido y las líneas generales de su conducta.

Aún dicha perentoriedad, el propio Weber en el segundo volumen del mismo texto expresa palabras sobre el poder que suenan como una potencial anticipación con respecto a versiones siguientes de otros autores que, lo veremos, son de un tenor menos imperativo:

«En su concepto más general, y sin hacer referencia a ningún contenido concreto, la “dominación” es uno de los más importantes elementos de la acción comunitaria. En rigor, no toda acción comunitaria ofrece una estructura de este tipo. Sin embargo, la dominación desempeña en casi todas sus formas, aun allí donde menos se sospecha, un papel considerable [...]. Todas las esferas de la acción comunitaria están sin excepción profundamente influidas por las formas de dominación. Esta y la forma en que se ejerce es en muchísimos casos lo único que permite convertir una acción comunitaria amorfa en una asociación racional. En otros casos, la estructura de dominación y su *desenvolvimiento* es lo que constituye la acción comunitaria y la que determina unívocamente su dirección hacia un “fin” » (M. Weber, 1969, II, Cap. IX: 695).

En ésta más amplia definición –aún no reescrita filológicamente, como haremos más adelante en este mismo párrafo– el poder viene definido como la ‘probabilidad’ objetiva que en ciertas circunstancias, unas habilidades personales y luego una dote subjetiva, tengan la capacidad (*chance*) de afectar todos los campos del actuar y determinar la estructura y el desenvolvimiento de una amplia tipología de relaciones sociales: en una tertulia como en un mercado, en un aula universitaria como en un cuartel, en familia o en la iglesia, en una relación erótica o de caridad como igualmente en un contexto científico, un tribunal o una actividad deportiva, etc. Una casuística, dirá el propio Weber, por lo demás imposible de comprender en todas las formas, las condiciones y los contenidos del poder. Y la descripción no podrá que resultar sociológicamente «amorfa» (término usado por Weber), a saber bastante indeterminada e inoperante, si esos principios generales no se combinan con unas propiedades, como: *fuerza*, *coerción*, *manipulación*, *persuasión racional*, y los diferentes grados de *obediencia* y *legitimidad*. La presencia o menos de estas propiedades declina el poder en formas y eficacia distintas.

Con Michel Foucault, en un modo más explícito el poder es una propiedad de las relaciones entre sujetos, expresa una relación de influencia susceptible de modificar ya sea a quienes lo detentan como a quienes lo aceptan:

«Toda relación humana es en mayor o menor grado una relación de poder. Evolucionamos en un mundo de perpetuas relaciones estratégicas. Toda relación de poder no es en sí misma mala, pero es un hecho que implica siempre determinados riesgos [...]. El poder no es una substancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos» (M. Foucault 2001 a: 139, 142).

«Por todas partes en donde existe el poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con unos de una parte y otros de lo otra se

sabe quién lo tiene exactamente pero se sabe quién no lo tiene» (M. Foucault, 2001 b: 84).

El poder no es sólo algo malo o violencia o represión, no tiene entidad propia, tan sólo se ejerce, y, al ejercerse, aparece. Y al aparecer prescribe, vigila, persuade, condiciona, obliga, castiga, controla pero también facilita, organiza, construye:

«Hay que cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho, el poder *produce realidad*; produce ámbitos de objetos y *rituales de verdad*» (M. Foucault, 1979: 198; cursiva mía).

«Le pouvoir n’est pas le mal. Le pouvoir, c’est des jeux stratégiques. Prenez par exemple les relations sexuelles ou amoureuses: exercer du pouvoir sur l’autre, dans une espèce de jeu stratégique ouvert, où les choses pourront se renverser, ce n’est pas le mal; cela fait partie de l’amour, de la passion, du plaisir sexuel. Prenons aussi quelque chose qui a été l’objet de critiques souvent justifiées: l’institution pédagogique. Je ne vois pas où est le mal dans la pratique de quelqu’un qui, dans un jeu de vérité donné, sachant plus qu’en autre, lui dit ce qu’il faut faire, lui apprend, lui transmet un savoir, lui communique des techniques; le problème est plutôt de savoir comment on va éviter dans ces pratiques – où le pouvoir ne peut pas jouer et où il n’est pas mauvais en soi – les effets de domination qui vont faire qu’un gosse sera soumis à l’autorité arbitraire et inutile de l’instituteur, un étudiant sous la coupe d’un professeur autoritaire, etc. Je crois qu’il faut poser ce problème en termes de règles de droit, de techniques rationales de gouvernement et d’*éthos*, de pratiques de soi et de liberté» (M. Foucault, 1984: 727)

El poder, en definitiva, es una actividad inseparable de nuestra condición humana, nos hace ser como somos, pensar como pensamos y desear ser de esa manera y no de otra. Somos sujetos relacionales – en la huella de Weber – las relaciones de poder no son algo de lo que tengamos que librarnos, sino parte constitutiva de nosotros, y reflexionar acerca el poder exige analizar la compleja red de relaciones de poder, con sus inflexiones, retrocesos, cambio de posición, resistencias posibles. Foucault lleva más adelante el discurso weberiano. En su perspectiva, la de la arqueología del saber (análisis de las condiciones de posibilidad de una episteme y sus discursos derivados), la reflexión acerca del poder se hace análisis del proceso de construcción del sujeto moderno: trata de analizar la microfísica o sea los ‘contextos’ determinados (el Estado y las variadas instituciones, la cárcel, la clínica, la pastoral etc.) donde las tecnologías del poder construyen sentidos, subjetividades individuales y

colectivas, conocimiento, valores, instituciones⁸.

Si el poder, ante todo y sobre todo, es una tecnología positiva que produce realidades, sin embargo ello se identifica con el reconocimiento a quienes lo ejercen de una competencia (a excepción de los casos de ‘poder desnudo’ que se sustentan únicamente sobre la violencia o la coerción), entendida en términos así amplios que no dicen nada con relación a la especificidad del poder y sus mecanismos particulares. Por tanto tenemos que considerar la competencia en relación a otro factor más, ya destacado por Weber (M. Weber, 1969, I: 211; II: 669, 705, 713), que es el prestigio, y sobre esta conexión -que a su turno abrirá nuevas correlaciones- José Gil (1980) desempeña una argumentación iluminante. Cuando atribuimos una competencia (referida a un saber o habilidades, a recursos económicos o políticos etc.) a alguien y dicha competencia sobrepasa el campo de las prestaciones a que él está llamado, nace el prestigio: el prestigio deriva de un juicio, una evaluación que una pluralidad de actores expresa respecto a esa competencia. Dado que la evaluación positiva amplifica la competencia, la propia evaluación necesariamente acaba atribuyendo al poseedor una capacidad – que Gil llama *fuerza* - ‘excedente’ con referencia a aquella que se le suponía al inicio. Quien estima esa competencia dirá, por ej., que éste tiene unas ‘dotes’, o un saber técnico-organizativo, excepcionales. El actor investido por un semejante reconocimiento, también y sobre todo si sobreestimado, para conservarlo procurará producir las señales necesarias para mantener tanto el prestigio (y la confianza correspondiente) como las capacidades atribuidas. Sin embargo no basta que uno haga creer que tiene poderes para conseguir el poder; hace falta que lleve a la práctica las fuerzas (la ‘diferencia’ atribuida), las haga hablar, haga que sean activas y eficientes. A saber tiene que transformar esa excedencia de fuerza una fuerza dotada de sentido puesto que la ‘diferencia’ por encima de lo normal es una fuerza todavía incomprensible hasta que no reciba un código que todos reconocen, el prestigio, justamente. El actor que tiene prestigio tiene que llevar a cabo unas operaciones esenciales. Tiene que traducir esta ‘diferencia’ en marcadores o actos particulares – abrir nuevos mercados a la empresa, para el manager, o estipular convenciones, o sea, nuevas alianzas estratégicas, para el Director de un Departamento universitario

⁸ La capacidad de construir sentidos y hacer que poblaciones y naciones enteras los sientan como ‘verdaderos’ y los hagan suyos, es un dato de hecho que ejemplarmente sacamos de la historia reciente. Cuando W. Bush Senior, junto a Tony Blair, decidieron que era el momento de librarse del ex-aliado Saddam Hussein, hicieron pasar la idea que Iraq tenía la bomba atómica; no produjeron pruebas de la efectiva peligrosidad de Saddam sino que un amplio conjunto de prácticas y discursos – *rituales* – que, por la autoridad de las fuentes, encontraron hospedaje en el imaginario colectivo como *verdad*. Y es así explotó la Primera Guerra del Golfo.

– junto con el proporcionar contra-dones a quienes le reconocen el prestigio, servirá a aumentar, en cuanto gesto deliberado y temerario, el reconocimiento de sus competencias. Y el reconocimiento de las señales del prestigio seguirá las ‘reglas de reconocimiento’ típicas de ese ambiente o cultura (S. Lukes, 1974/2005), reglas que permiten a las partes distinguir quién lo tiene y luego es digno de ejercer el poder de quién no lo es. No se trata necesariamente de reglas formalizadas, podrían ser justamente unas creencias o pautas no explícitas, sometidas a una interpretación altamente personal y ligadas a esa situación y no a otras.

El detentor del prestigio, además, tiene que inscribir el ‘excedente’ en la red general de las otras fuerzas que derivan de recursos económicos o políticos, del rol, así como de otras de tipo ascriptivo cómo la belleza, la nobleza o la casta, etc.) que circulan en ciertos ámbitos ligados a la relación o al campo social más amplio: él tiene que extender esa competencia a otro número o tipo de cuestiones y más ámbitos, produciendo así el radio de acción que constituye la *esfera* del poder, en el sentido que el poder sobre una cuestión singular puede ser muy importante (baste pensar al poder de *Greenpeace* o sea de los movimientos sociales *single issue*), pero un ampliamento de su radio de acción sobre unas pluralidades de hechos y cuestiones conllevará ‘gastarlo’ en muchas maneras y en situaciones diferentes, luego aumentará la posibilidad de conservarlo por un largo período. El detentor del poder logrará este objetivo cuanto más disfrute la superperiodicidad que le deriva por ser parte de una organización más que en cuanto individuo singular (S. F. Nadel, 1956: 421). Siguiendo con J. Gil, además, es necesario que el poder actúe siempre como una pura excedencia de sentido (no dotada de sentido) y, a la vez, como carga normal de sentido, en conclusión hace falta que la envergadura de la fuerza venga codificada, es decir, transformada en sentido comprendido y junto al sentido comprendido se produzca, continuamente una nueva ‘excedencia’ de fuerza incomprensible: para actuar como una pura excedencia de sentido (no dotada de sentido) y, a la vez, como carga normal de sentido, el poder y el prestigio que lo acompaña tienen que volverse legítimos, es necesario que no solo sean codificados y reconocidos, sino aceptados y compartidos por la otra parte. En otras palabras e integrando la argumentación de José Gil, para imponerse establemente al poder siempre le hace falta una justificación que al menos suene razonablemente aceptable si no lógicamente fundada; quiere en resumidas cuentas no sólo ser reconocido sino que también ser coronado a través del consenso ‘voluntario’ de aquellos sobre quienes viene ejercido el

poder, en resumen, se enraiza si existe el interés por la obediencia y el mando. Y varios son los motivos y los intereses a obedecer.

«Un mandato –escribe Weber– puede ser cumplido por convencimiento de su rectitud, por sentimiento del deber, por temor, por ‘mera costumbre’ o por conveniencia » (M. Weber, 1969, vol.II, Cap. IX: 699).

El detentor del poder hará de todo para conseguir la justificación de sí y de la propia obra, por tanto buscará la legitimación de su poder, y en caso que logre garantizarse el apoyo ‘facultativo’ de los subordinados al mandato podrá actuar con eficacia sin dar lugar a conflictos observables.

El por qué el prestigio, que es la lente con que se manifiesta el poder y que de él viene elaborado, lo acompaña constantemente y, como el poder, aparece inagotable.

Para justificar y mantener la ‘excedencia’ (la no dotada de sentido y la de la carga normal de sentido), y luego por el transfer de fuerzas diferentes, nace la autoridad en cuanto a ‘poder del poder’.

En esta vía, de la naturaleza de la autoridad, encontramos de nuevo la lección de Max Weber. Él individúa un tipo particular de poder, que llama «poder legítimo», o también «autoridad». La autoridad atañe relaciones en que están previstos derechos de dar órdenes y deberes a obedecer, considerados legítimos por cada parte. Los actores que han reconocido la autoridad de alguien, por ej. de un jefe, de una organización o de una institución, aceptan que éste ‘mande’: la autoridad no es un atributo del prestigio, sino que es atributo del poder que le toca cuando éste está legitimado por un consenso; no existe una autoridad no reconocida o no aceptada. Si el poder es una relación de hecho – una dimensión universal - conectado principalmente a la simple condición del ‘estar junto’ y a la personalidad de los actores, en cambio la autoridad surge del ejercicio legítimo del poder, es una relación legítima-reconocida de mando/obediencia que siempre atañe a las posiciones y roles (dependientes de: riqueza, sexo, raza o casta, conocimiento o saber, tenencia de la verdad, etc.) recubiertos por los actores. La legitimación del poder, entonces, es la vía maestra para el funcionamiento de cualquier relación social (de grupo, de las organizaciones, de las instituciones, del Estado). Por esta razón la autoridad se define como el ‘poder del poder’, donde la distinción entre ‘poder desnudo’ (*naked power*) o ‘poder en’ (que se relaciona con *fuerza, coerción y violencia*) y autoridad o ‘poder de’, relacionado con la capacidad en primer lugar legítima *de mover la acción* de alguien de hacer o *no hacer*.

Acerca del mecanismo de la legitimación y los modos de la obediencia se juega un partido importante en vista de la gestión del poder en un sentido amplio y de las desigualdades.

Entre los factores que concurren a formar el consenso/obediencia son determinantes la incertidumbre del mandato y la vulnerabilidad de los ‘subordinados’. Siguiendo G. Poggi (1998) y H. Popitz (1990), la obediencia presiona principalmente sobre la vulnerabilidad del actor, así que reduce la autonomía de él para después ofrecerse como restauradora de certidumbres. Esos autores distinguen tres causas principales: miedo y vulnerabilidad física, falta de acceder a los necesarios recursos materiales para vivir (entre ellos un trabajo, la casa etc.), y necesidad que se le reconozca su identidad, con el consecuente sentido de fragilidad, incertidumbre y angustia frente al frustrado reconocimiento.

Fuera del abuso explícito y consciente o de los intentos de restablecer nuevos principios de legitimidad, al poder se le atribuye una propiedad formal, la de dejar márgenes de incertidumbre:

«por cuanto sean previstas reglas precisas y puntuales, nunca será posible una relación regulada y controlada en términos de autoridad » (M.Crozier, E. Friedberg, 1978: 25; trad. mía).

La incertidumbre del mando, para quien lo recibe, puede conllevar también que éste no logre prever las jugadas del detentor y por eso se haga encontrar desarmado, mientras que éste último puede jugar sobre dicha incertidumbre y la consiguiente vulnerabilidad del otro y consolidar su poder.

Otra cara del poder que juega con la incertidumbre, de la manera más velada, es la de ‘no hacer decidir’ (*no decision making*), por la cual el poder puede ser ejercido limitando también la participación ajena al proceso decisional a cuestiones relativamente ‘inocuas’. El mecanismo se define como:

«una decisión que tiene como resultado la supresión o la inhibición de un desafío latente o manifiesto con respecto a los valores o a los intereses de los decisores... es un medio para sofocar las peticiones de cambio en la distribución de ventajas y privilegios al interno de la comunidad antes que vengan formuladas» (P. Bachrach, M.S. Baratz, 1986; trad. mía)

En conjunto, la estrategia del poder, a fin de su mantenimiento y crecimiento, consiste en manipular la inseguridad y el ansia que surge en el que sufre la incertidumbre, mientras que el que está cerca de las fuentes de incertidumbre,

manda. En las sociedades complejas actuales, aumenta la incertidumbre pro cuanto el actor que detenta la autoridad no es fijo, unívoco o por lo tanto bien individualizable, mas bien difuso entre los diversos papeles funcionales (el jefe de departamento, el manager, el Ad o el CEO de un anónimo Consejo de Administración, etc.) y en las heterogéneas formaciones sociales de nivel sobre nacional (desde las empresas multinacionales al FMI, el WTO, la ONU y otras). Sobre todo dispone de una ventaja de conocimientos muy amplios, múltiples procedimientos, complejos y flexibles que él puede alternar según los contextos, los objetivos y las fuerzas en juego. La estrategia del “dominante” en el manipular la inseguridad consiste en mostrarse delante de sus propios interlocutores con reglas y un código de comportamiento lo más visible y detallado posible, que en abstracto deberían hacer previsibles y transparentes del todo los objetivos de la organización misma y de los grupos. Por el contrario la visibilidad y detalle del mando apuntan hacia la difusibilidad/ invasionalidad del mando, o sea, a aumentar la vulnerabilidad del destinatario, según un doble efecto: mientras el mando estructura la condición y la vida del otro actor, al mismo tiempo ‘desestructura’, desarregla la del ‘dominante’. El objetivo subterfido al cual mira la organización o el grupo dominante es dejar a la otra parte en la incertidumbre y debilitar la voluntad para que se adecue al mando que el ‘dominante’ entiende hacer valer y acepte ‘voluntariamente’ la rutina. En fin, entre los actores destinatarios del mando, los que se nutren de relaciones ‘líquidas’, o sea, sueltas y episódicas ocurre que cuando se unen para defenderse/oponerse (alianzas, colaboraciones, escuadras constituidas ‘ad hoc’) dan vida a acciones de grupo donde la solidaridad entre miembros tiene una duración temporal y limitada, o sea, desarrollan una fuerza de movilización que resiste hasta la obtención de un objetivo particular (*single issue*) para después exfoliarse rápidamente. En consecuencia éstos acusan fuertemente la incertidumbre y sobre todo reaccionan con ‘jugadas’ dudosas frente las estrategias de la parte dominante.

Con referencia al tipo de obediencia, Weber en el mismo texto introduce una especificación esencial:

«Debe entenderse por “dominio” (*Herrschaft*) la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer “poder” (*Macht*) o “influjo” sobre otros hombres. En el caso concreto este “dominio”, en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en

obedecer, es esencial en toda relación de “dominio” (*Herrschaftsverhältnisse*) [...] Pero la costumbre y la situación de intereses, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que el “dominio” confía. Normalmente se le añade otro factor: la creencia en la *legitimidad*». (M. Weber, 1969, I: 170)⁹

Este pasaje weberiano, cuya traducción ligeramente modificada se confía a la interpretación filológica del texto alemán, incluso de alumnos del propio Weber, plantea una distinción importante entre *Macht* (relaciones de poder) y *Herrschaft* (estados de dominio) que se apoya en un tipo especial de voluntad de obedecer. Luego el dominio supone la voluntad de obedecer, pero no basta. Esto normalmente intenta suscitar y cultivar la fe «en la creencia en la *legitimidad*»: o sea, el tipo de obediencia marca el grado de legitimidad, y la pretensión de legitimidad, a su vez, transforma la obediencia en adhesión.

Foucault acentúa el papel de la obediencia en el nexo entre poder y dominio:

«J’entend par là [les relations de pouvoir] quelque chose de différent des états de domination. Les relations de pouvoir ont une extension extrêmement grandes dans les relations humaines. Or cela ne veut pas dire que le pouvoir politique est partout, mais que, dans les relations humaines, il y a tout en faisceau de relations de pouvoir, qui peuvent s’exercer entre des individus, au sein d’une famille, dans une relation pédagogique, dans le corps politique. Cette analyse des relations de pouvoir constitue un champ extrêmement complexe; elle rencontre parfois ce qu’on peut appeler des faits, ou des états de domination, dans lesquels les relations de pouvoir, au lieu d’être mobiles et de permettre aux différents partenaires une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées. Lorsqu’un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires –, on est devant ce qu’on peut appeler un état de domination» (M. Foucault, 1984/1994: 710-11).

Al cambiar el grado de obediencia corresponde una dimensión distinta del poder (y el tipo de relación social). Hay una obediencia al mandato que de una manera u otra es una negociación, se agota en el cumplimiento del mandato, fuera de que cada parte tiene sus grados de libertad de acción: el actor ‘dominado’ acepta actuar conforme a cómo le han ordenado y así ejecutando se recorta espacios decisionales por sí mismo, en cambio el ‘dominante’ obtiene éxitos productivos u organizativos. Y existe la obediencia que se transforme en

⁹ La traducción se ha modificado ligeramente: *Herrschaft*= dominio; *Macht*= poder. Aún admitiendo que la distinción en castellano entre ‘poder’ y ‘dominación’ no da cuenta de la contraposición en el texto weberiano (J. Abellán, 2006: 175), el propio autor que destaca este límite no extrae las consecuencias justas de la misma manera que otros prestigiosos estudiosos (cf. S. Giner, E. Lamo de Espinosa y C. Torres, eds.:2006).

adhesión completa al mando por la creencia absoluta en la ‘bondad’ de los fines de donde se desprende el propio mando: el actor cree en los fines del mando a tal punto que los siente ‘naturalmente’ justos y se ilusiona que no puede prescindir de ellos, bajo pena de su propia existencia: la *naturalización* de la obediencia es el proceso a través del cual el dominio se autoconserva y se autolegitima (A.M. Iacono 2000: 40)¹⁰. Dicho proceso solapado se lleva a cabo cuando el poder desarrolla en quienes sufren la desigualdad, el convencimiento de que propio él es la causa de su marginación (aún más por un déficit de herencia social, o porque ha madurado un sentido de descuido e incluso de impotencia para reconocer la validez de sus derechos y expectativas) o cuando inculca la ‘fe’ que esa desigualdad puede ser superada sólo siguiendo modos y vías convencionalmente predispuestos y no otros (por ej. adheriendo a la ideología que la pobreza o la marginación uno las vence luchando en una sólo esfera del poder o que el mérito se obtiene abatiendo los privilegios de un bien determinado grupo social identificado como enemigo).

Es gracias a la propensión de la parte, digamos oprimida o pasiva, a sentir indispensable el interés por la obediencia que el poder es capaz de explicar las prerrogativas de dominio y suscitar la necesidad de la renuncia a la autonomía de su voluntad o sea el deseo de vivir una “servidumbre voluntaria”. Un oxímoron: si es voluntaria no es sierva y, si es sierva, no es voluntaria. No obstante, esta condición en el hilo del absurdo tiene su fuerza y una razón de ser. Sale bien porque hace presión en la necesidad del todo humana de ser tutelados, alentados y amados (por el Estado, un líder, la suerte, etc.) en vista de un cierto resultado útil: la protección frente a las adversidades existenciales (las enfermedades, los sufrimientos, la muerte) o la seguridad de un porvenir menos aleatorio (un trabajo estable, la carrera), en resumen a favor de cualquier interés privado: el contra-don es una invitación casi irresistible a dejarse en las manos de quien tiene prestigio, competencias o grandes recursos materiales y políticos (efectivos o atribuidos) y podría gastar una parte de eso a nuestro beneficio. En esta condición ‘voluntariamente’ elegida, en que la obediencia está sentida como falta y la renuncia a su voluntad como adaptación necesaria (y no como coerción o limitación de sí), el actor dominado no cuida pretender el reconocimiento de sus derechos, hasta se percibe como libre aunque obedeciendo. Por tanto, de un estado de minoría vivido como ‘natural’ éste no siente la exigencia de salir, mas bien de sacar una ventaja.

¹⁰ Le debemos al filósofo Alfonso M. Iacono (2000) el haber extraído de la distinción weberiana entre poder (*Macht*) y dominio (*Herrschaft*) los caracteres que connotan el estado de desigualdad y asimetría radical - definido minoría, en los términos de Kafka a partir de Kant.

Un caso extremo de dominio y por eso de gran relieve sociológico y humano atañe a esos pueblos o grupos étnicos a que los varios grupos dominantes impiden el ejercicio de derechos aunque reconocidos. Ejemplarmente es el caso de los grupos étnicos indios de América Latina: allá – con varias fórmulas políticas pero muy frecuentemente con el recurso a la violencia física, a las armas y al saqueo económico - las poblaciones se mantienen “fuera”, no sólo de los centros de mando, sobre todo son excluidas de todas las condiciones que podrían comportar una concientización, una movilización con alianzas durables o un ascenso social. Entonces, si una parte del grupo étnico padece pasivamente el dominio, quienes entre ellos luchan por cambiar, de hecho se quedan en la imposibilidad de salir.

Entonces, el *dominio* es la cristalización de una relación desequilibrada de poder donde las relaciones asimétricas, la desigualdad radical y/o la cesión ‘espontánea’ de cuotas de autonomía, una vez ‘naturalizadas’ (por la adhesión completa o la impotencia a cambiar el mando coercitivo), se vuelven rígidas e incluso inmodificables. Una inmodificabilidad de quien ejerce el dominio no debe rendir cuenta justo en cuanto la otra parte o no siente los vínculos limitantes y por eso, actuando con esmero y serenamente conforme al mando, lo legítima, o los siente como vínculos pero es impotente para cambiarlos. Una consideración final del filósofo Iacono (2000: 160-61) nos pone en la pista justa para comprender dicha impotencia y cómo superarla. Distinguiendo entre voluntad y deseo. El dominio es una condición en la cual el dominado queda frustrado en el deseo de salir de ese estado, el dominado puede tal vez tener la voluntad de cambiar su estado y la inteligencia adecuada para hacerlo, pero carece del deseo para emprender ese cambio por el temor a perder la protección (o sentido de inculpabilidad de encontrarse en ese estado): la partida de un puerto seguro no es garantía de llegar a otro puerto seguro – pasar de una condición de seguridad a una de incertidumbre y riesgo - exige el control simbólico de la irreversibilidad de la Historia. Es un trayecto largo y accidentado el que lleva a la conquista de la autonomía, y alguno - veremos quién y cómo – deberá ayudarlo, y en esto tendrá que utilizar la teoría del amor en término de teoría del reconocimiento, deberá hacer capaz al dominado de soportar la ‘herida’ del abandono del estado de impotencia donde encontraba protección y hacerle entrever que son posibles relaciones además de las de dominio.

La frontera entre dominio y poder, sin embargo, es muy sutil y ambigua, como sutil y ambiguo es el umbral que separa el deseo de salir del estado de

minoría con respecto al de quedarse encerrado en él¹¹. Por ej. se puede luchar para cambiar las relaciones de poder – véanse las luchas de liberación, como de nuevo específica Foucault, o las actuales ‘revueltas’ de unos países árabes del Norte de Africa y del Oriente Medio – pero aquellas libertades conquistadas a caro precio corren el riesgo, por una especie de metamorfosis, de convivir junto con las nuevas formas cobradas por el dominio, y después de ser reconducidas dentro de las espiras del dominio, si a la libertad no siguen, como se expresa Foucault (1984: 710), las consecuentes *prácticas de libertad* que prueban la alcanzada autonomía. En conclusión, el dominio puede retornar bajo las apariencias de la libertad y así ocultar la jaula de la libertad.

Entonces, el riesgo de vivir en las arenas movedizas del ‘siervo albedrío’ es muy alto.

Retomando el hilo del discurso, el poder es una *propiedad de las relaciones sociales, es decir*, tanto una condición por la que existen relaciones como una meta a alcanzar; es una energía que surge *situacionalmente*, quiere decir en un ‘contexto’ y entre actores determinados y en modos siempre muy distintos que en otros, pero para estabilizarse tiene que extenderse a una o más *esferas* de actividades y relaciones. Por lo tanto *excede* el campo de las relaciones sociales desde que emana se libera, implica a *un arte o una capacidad* que trasciende y algunas veces subvierte los dictados de la razón y, aún *inextinguible*, queda *negociable*: nadie nunca lo detenta establemente pero cada uno siempre busca conquistarlo o al menos gestionar por su cuenta los efectos. Una vez conseguido, el detentor intentará continuamente hacer algo ‘más’ para darle un sentido (*legitimación*) y mantener la ‘justa’ dosis de *obediencia*. Entre las causas de la obediencia, importante es el rol de la incertidumbre del mando y la vulnerabilidad del ‘dominado’. El poder se ejerce sólo sobre sujetos libres, es decir, sobre aquellos que disponen de un ramo de varias conductas posibles. Cuando las determinaciones están saturadas, no hay relaciones de poder. El poder se transforma en *dominio* a través de la *naturalización* del estado de desigualdad, y dentro de esta nueva condición las relaciones de salida *desiguales pero en régimen de libertad* se ponen *relaciones desiguales en régimen de no libertad* (minoría).

¹¹ No pensar que los estados de dominio se ejercen exclusivamente en el campo político o económico o en ciertas organizaciones como las instituciones totales, mas bien toman inicio y fuerza en muchos episodios de la primera socialización y desde aquí, nivel micro, alcanzan consolidarse en fenómenos macro, políticos o ideológicos. Por ej., cuando un padre ordena a su hijo poner en su lugar los juguetes o dar un besito a los amigos adultos apenas entran a la casa, no lo hace con el fin de enseñar un sentido de orden o de socialización amistosa sino por la necesidad íntima de verse confirmado en el propio poder sobre el hijo, entonces en este caso infunde al niño la obediencia como necesidad de seguridad y protección, encaminándolo en el sendero de la minoría.

Esta descomposición del poder (poder en ‘sensu lato’ y dominio) se hace oportuna ya que ello toca y envuelve niveles múltiples y no necesariamente compatibles de acción social, por lo que aparece tanto más necesaria por cuanto el poder tiene un carácter ambiguo y huidizo en la medida en que por su naturaleza propende a apartarse de la visibilidad.

La gama de variabilidad entre un polo y el otro (entre poder y dominio), como veremos en el § 4, se extrínseca en modos, tiempos y profundidad distintos conforme a la tipología de los actores sociales implicados y el tipo de obediencia otorgada, el número y caracteres de las esferas de acción, al final según el contexto histórico-cultural: una cosa es si se produce en la esfera de la política o de la economía (y ésta, si es local, regional, nacional o internacional), o si al contrario envuelve una organización o el estado, si la capacidad de los actores sociales moviliza alianzas entre grupos o movimientos o si esta capacidad, como ocurre en el dominio, se queda excluida. Es decisivo, además, que según el tipo de legitimidad que el mando pretende asumir, se derivarán diferentes matices de obediencia y asimismo diferentes tipos de aparatos predisuestos a mantener la propia obediencia.

LAS CARAS DEL PODER: AUTORIDAD, MICROPODER, MACROPODER, PODER SIMBÓLICO, GUBERNAMENTALIDAD. PROXIMIDADES E INTERFACES

La autoridad se presenta en modo multifacético, y debemos a Weber la distinción básica todavía hoy válida en la literatura sociológica y politológica, entre la autoridad acreditada y la autoridad autoritaria. La primera es una facultad legítima que, tomando significado del étimo *augere*, ‘aumentar’, ‘enriquecimiento’, ‘creación’, hace hincapié una relación entre sobreordenante y subordinado y expresa una relación positiva ya que las decisiones que reciben una legitimación llevan, por lo menos hasta un cierto grado de la relación, unas ventajas, ya sea al detentor (individuos, organización, Estado, institución, grupo etc.) ya sea a la otra parte en términos de toma de decisiones con el fin de concretar algo: como destaca Ferrarotti, éste significa que no sólo la autoridad es distinguible del poder sino que *«la autoridad puede absolutamente, al límite, ponerse como su contrario»* (F. Ferrarotti, 2004: 72; cursiva en el texto; trad. mía). Desde aquí, la pérdida de prestigio con respecto a la autoridad de los fenómenos de ‘poder desnudo’, o sea, transforma la autoridad y la convierte en su contrario, en un fenómeno autoritario y coercitivo. Si el ‘poder desnudo’

manda, obliga y constriñe, en cambio la autoridad hace (o puede hacer) crecer. En los dos conceptos existe la noción de dependencia, pero en la autoridad la dependencia está aceptada, al menos en tanto que la autoridad se percibe como prestigio (en este caso, el subordinado que defiende la autoridad de amenazas interiores o exteriores también salvaguarda el respeto y la estima social que le derivan a través de reconocer este prestigio¹²).

Entre prestigio y autoritarismo corre toda la mar que separa y a la vez une relaciones de poder y estados de dominio.

De hecho, la obediencia al mandato nos hace interrogar en torno a qué medida la que parece como autoridad legítima en realidad no pueda ser la cara con que el dominio se autoconserva y se autolegitima, luego el producto de una de las formas de condicionamiento o manipulación/persuasión.

En efecto el poder, en su significado general, en las sociedades modernas ya no está centralizado (en el Estado, las instituciones), sino que lo encontramos concentrado en variadas entidades sub-nacionales (Entidades locales, Asociaciones empresariales y de categoría, Asociacionismo y ONG, etc.) y más allá que nacionales (Unión Europea, multinacionales de la economía y de la financia, WTO, FMI, Banco Mundial etc.): agregados de poder más móviles, entonces más libres de límites y controles, que ya no gobiernan a través de la fría lógica de los intereses materiales, sino mediante el condicionamiento simbólico¹³. Del poder hoy queda, al menos en parte, el ropaje material y gana una simbólica (la propia sociedad ya no está representada como una estructura piramidal coherente y homogénea, sino compuesta por distintos mundos integrables, prevalentemente en clave comunicativa y simbólica). Por

¹² La distinción interna al concepto de autoridad y después con el de poder, reduce la envergadura que a ellos dan Talcott Parsons y, en posición opuesta, Ralf Dahrendorf. Para el primero el poder posee una función integrativa siendo «la capacidad de movilizar los recursos de la sociedad para la obtención de los fines por los cuales se ha tenido, o se puede tener una ocupación ‘pública’ general. Y sobre todo la movilización de las acciones de personas o de grupos que están obligados a actuar a causa de su posición en la sociedad» (T. Parsons, 1957: 139; trad. mía). Mientras que para el sociólogo alemán la presencia de poder/autoridad es irremediablemente portadora de conflictos sociales. En la sociedad industrial avanzada él sostiene, que las clases, formándose y estratificándose en manera noble alrededor de los recursos del poder y la gestión (activa o pasiva) de la autoridad, se asocian y se dividen según jeraquías de mando, siempre menos relacionadas con la propiedad de los bienes y la producción: «la distribución diferenciada de autoridad constituye la última ‘causa’ de la formación de los grupos de conflicto» (R. Dahrendorf, 1963: 304; trad. mía).

¹³ Es útil especificar que en la vida pública o en la privada, en la vida empresarial o en la económica, tanto los individuos como los Estados emplean energías, inteligencia y recursos simbólicos para alcanzar sus intereses, y por este objetivo se relacionan en vario modo. Por tanto se hace necesario distinguir entre grupos de interés, grupos de presión y lobby. Un grupo de interés, vinculado a la protección de fines específicos y corporativos, «cuando extiende su acción cuando estende la sua azione dall’area sociale a quella politica, se convierte en un grupo de presión, adquiriendo por eso mismo, o sea, por el hecho de perseguir sus intereses presionando sobre los poderes públicos o tratando o transigiendo con ellos, el papel de actor público. Donde, además, decida como sucede frecuentemente, de hacerlo en manera estable, organizándose de ser necesario, adquiere las características de la lobby» (D. Fisichella, 1994: 446; trad. mía).

el término poder simbólico se entiende corrientemente un *meta-poder* que sobreordena los otros poderes, sin embargo lo hace de un modo particular:

«Symbolic power - as a power of *constituting the given* through utterances, of making people see and believe, of confirming or transforming the vision of the world and, thereby, action on the world and the world itself, an *almost magical power* which enables one to obtain *the equivalent* of what is obtained through force (whether physical or economic - is a power that can be exercised only if it is *recognized*, that is, misrecognized as arbitrary» (P. Bourdieu, 1991: 170, cursiva mía).

La dimensión simbólica constituye el dato, en el sentido que el poder simbólico tiene la capacidad de hacer natural, inevitable, lo que al contrario es el producto de una invención humana o de una dinámica histórica; por eso es fundamental para la legitimidad del poder, empero no en el sentido que sobreordena y organiza las reglas del juego, sino que es la presencia latente que hace nacer el significado de las relaciones, merced a la obediencia al mando.

Esta fuerza casi mágica, que no reside (sólo) en la economía y en el ‘Palacio’ (el Estado, las instituciones, la burocracia), sino que es interna a la conducta, constituye, en su máxima expresión y expansión, un *imaginario social* que poco a poco se involucra a los individuos bajo forma de categorías cognitivas y esquemas mentales que, a su vez, re-alimentan y re-constituyen el poder.

Como el poder despliega y difunde sus efectos a través del concurso activo de los individuos es lo que contribuye a aclarar Foucault con el concepto de *gubernamentalidad* (M. Foucault, 1999). El concepto indica la continuidad del poder, su extensión sin límites en el cuerpo social entero y en la totalidad de sus relaciones. Indica que la obediencia ocurre en modo simbólico, justamente, y sus medios son el Estado, el saber, la pastoral religiosa, las tecnologías. Estas herramientas, en un proceso descendente, activan convicciones y costumbres a través de polvillo de micro-prácticas o ‘tecnologías del sí’: los ‘modos de hacer’ quedados en las costumbres (gestos, relaciones de amistad o de vecindario, habilidades prácticas o profesionales, gustos musicales o de tiempo libre, etc.), los más diversos ‘modos simbólicos’ de decir y pensar (los dichos populares y la literatura culta, los ritos de las fiestas religiosas o laicas, las prácticas de la salud o aquellas ‘mágicas’, las usanzas implícitas o explícitas relacionadas con el cuerpo (como las relaciones proxémicas, el vestirse o el peircing, etc.), los ‘modos de exteriorizar’ los sentimientos (el amor, la amistad en paralelo a la maldad y la agresividad o cómo responder a las frustraciones, etc), los ‘modos cultos’ en los cuales el saber se presenta (nociones, conceptos, proverbios,

fábulas, mitos). En resumen, el poder de gubernamentalización se afirma a través de pautas, procedimientos técnicos y rutinas que aplican en lo cotidiano un mando legítimo como ‘taken for granted’ y lo difunden en modo molecular debajo de la superficie de la acción e incluso de la conciencia. El consenso otorga a quien ejerce el mando el derecho reconocido de ser obedecido y creído, y quien se somete, mientras que cobra el aprecio de haber hecho o pensado la cosa ‘justa’, en un proceso ascendente fortalece el propio poder.

De aquí la importancia de comprender (o desvelar) los mecanismos crípticos del consenso (obediencia) para entender y eventualmente cambiar los mecanismos del poder.

Cualquiera que sean los mecanismos del consenso en el ‘aquí y ahora’ de las relaciones interpersonales o respecto a una organización, ellos siempre llevan a sus espaldas una historicidad específica, en el sentido que en la dimensión reducida del ámbito micro ‘se reproduce’ en cualquier manera la lógica del poder del sistema de las relaciones sociales. Por ej. la gestión de los recursos en un hospital (nivel organizativo) puede determinar conflictos de poder sobre los turnos de trabajo del personal o sobre la modalidad de adquisición de las medicinas, pero en esos conflictos se puede (más bien es un deber para el sociólogo) ‘leer’ las causas que están por encima y que remiten a las orientaciones culturales y políticas de base: al significado histórico y cultural atribuido a la jerarquía y a la toma de decisión en el ámbito de la organización del trabajo (nivel político). A este criterio de observación de los conflictos y de las relaciones de poder desde lo alto hacia abajo - propuesto por Alain Touraine (1995) - va apoyado, sin cancelarlo pero conservándolo como complementario, el de ‘desde abajo hacia arriba’: no ver el poder como la capacidad de un actor de *doblegar* la acción o la voluntad de los otros en la dirección conscientemente deseada y planificada terminando así por hacer coincidir el poder con los intereses, sino «individuare i termini del condizionamento reciproco fra *datità strutturale e qualità del vissuto esistenziale*» (F. Ferrarotti, 2004: 68). Siguiendo tal criterio es posible mirar el fenómeno del poder sin tomar en consideración exclusiva los «señores de la economía y de la política» como pintorescamente expresa C. Wright Mills, pero al mismo tiempo es posible observar cómo los mecanismos de la desigualdad y de la exclusión se ‘hacen valer’ sobre los actores en los cuales el poder se ejerce y cómo ellos mismos reproducen la lógica esperándose decisiones determinantes y/o contra-dones.

En sustancia, si para legitimarse y establecerse en la vida social el macro-poder (de las instituciones o de las organizaciones) hace falta insinuarse

capilarmente en las prácticas de lo cotidiano (en las estructuras del consumo, la organización de la familia, la gestión de la salud o de la instrucción etc.), luego serán las prácticas del micro-poder el ‘lugar’ donde podrán tener inicio - como veremos en el siguiente capítulo - los procesos de modificación en positivo del propio macro-poder.

ESTRATEGIAS DEL PODER, MÉTODOS PARA LA DEMOCRACIA

¿Por qué tenemos necesidad de una concepción del poder?

La respuesta la hemos armado en los pasajes precedentes: hacerse una idea del poder significa comprender las causas que favorecen las relaciones disimétricas con el fin de poner en marcha una negociación. La negociación, siguiendo estrategias inagotables, podrá construir una ciudadanía activa transformando la condición de desigualdad en autonomía e impidiendo que la parte subordinada resbale en el estado de dominio.

Una concepción amplia del poder es útil para observar el trabajo, el ‘modus operandi’, las tácticas multiformes con las cuales el poder simbólico coloniza el imaginario social, la sociedad y sus contextos determinados. Penetrando en los meandros del imaginario social, a través de los cuales se difunde y arraiga en la mente de los actores (inervando, por extensión, la sociedad), la gubernamentalidad indica también que los individuos mientras conceden voluntariamente el consenso se convierten en agentes de ese poder. Pero no se limitan solamente a sufrirlo o replicarlo. En el sentido que el binomio gubernamentalidad-imaginario social, mientras pone en acción el poder y construye un orden con él coincidente (formado por aparatos, reglas, etc.), al mismo tiempo hace que el orden significante interiorizado sea el que comparta las partes-agentes permaneciendo sin embargo en una relación disimétrica. Significa que para cambiar las relaciones entre subordinante y subordinado es necesario deflacionar las connotaciones negativas del poder pero también individuar para intervenir sobre los contenidos que dividen las partes.

De la interrogación precedente resulta: ¿qué tarea le pedimos desempeñar al poder?

La utilidad de la pregunta está en la respuesta que encontramos, más que en otro lugar¹⁴, en la literatura sobre el conflicto. Este lema de que se

¹⁴ Entre quienes han individuado unos aspectos positivos del poder, destacamos Kenneth Boulding. En la obra *Three faces of Power* (1990), el economista, alumno de Shumpeter propone la ‘teoría triangular’ como interpretación de la sociedad: intercambio, conflictos y mecanismos de integración. Y distingue tres formas de

pueden proyectar relaciones sociales de tipo cooperativo si se opera desde el interno de las relaciones mismas, no aplanando la disimetría trámite la resolución del conflicto - como si la solución garantizara la armonía o la síntesis – más bien actuando en el conflicto, a través del conflicto, por el conflicto que experimentamos en la relación de poder (M. Benasayag, A. Del Rey: 2012): o bien cambiando los mecanismos del consenso que fundan la legitimidad de las relaciones disimétricas.

Hemos visto que entre los componentes del poder, la legitimidad no es un atributo estático y dado una vez por todas, más que el resultado de un proceso de los diversos grados de consenso (obediencia) y nunca completamente conquistado, es que por cuanto fluido e inestable, tiene necesidad de ser constantemente renovado por las partes sociales en contraste. En este terreno encontramos las reflexiones de Antonio Gramsci (1951) sobre la hegemonía y sobre la sociedad civil. El concepto de hegemonía (revisitando el de clase) sobreentiende una fuerza agregativa y estructural, crecida por la acción emancipadora de una formación social y de mediadores específicos (la élite de los intelectuales), que crea vasto consenso, coaliciones y cooperación, independientemente de, o hasta contra, los intereses de los ámbitos de la sociedad de la cual sea la formación social de la que los mediadores son expresión.

Siguiendo las meditaciones gramscianas, una relación disimétrica no se reequilibra simplemente con la conquista del poder tomando el puesto del detentor, sino elaborando una hegemonía cultural y moral (nuevos valores) que acumule el consenso y lo amplíe a varios contextos de la sociedad civil, en una lucha cotidiana de erosión de las prerrogativas del poder. Una lucha que no mire primero a la conquista del poder y después a legitimarlo como si, una vez aferrado el poder, la parte un tiempo subordinada pudiera generar automáticamente una nueva realidad hecha de nuevos valores que legitimen las nuevas relaciones sociales. Para Gramsci está claro que para el desarrollo de una nueva realidad, el actor subordinado debe llegar a ser política y culturalmente ‘hegemónico’ antes de conquistar positivamente el poder y cuando lo conquiste, deba simultáneamente socializarlo, a nivel local, en todas sus formas y sedes (de la relación intersubjetiva al grupo, de las organizaciones a las instituciones). La hegemonía social y cultural de la parte ya subordinada no contradice el interés general. El filósofo político

poder: el *poder destructivo* (fundado en la amenaza y la violencia), el *poder productivo* (apoyado en el intercambio) y el *poder integrativo* (una forma del precedente que permite construir grupos, organizaciones y redes).

sardo, adheriendo a la escuela elitística, atribuye el papel de comadrona de la hegemonía al intelectual, el especialista más político»¹⁵, aquél que ve y domina las contradicciones y las interconexiones de lo social: a él le corresponde elaborar una nueva legitimidad en su significado universalístico ejercitando una influencia, moral y a la vez altamente cultural, sobre la sociedad civil. La obtención de la hegemonía por parte de una formación social guiada y dirigida por la élite intelectual presupone un acuerdo –y una dialéctica- entre sociedad civil y sociedad política (los aparatos del dominio y del mando).

Con las palabras de Norberto Bobbio, la hegemonía gramsciana es «el momento de soldadura entre determinadas condiciones objetivas y el domino de hecho de un determinado grupo dirigente: este momento de soldadura ocurre *en la sociedad civil*» (N. Bobbio, 1990, cursiva del autor).

Merece subrayar que la influencia moral y cultural que el intelectual puede ejercer a través de la sociedad política (el Parlamento, el Ejecutivo, el poder judicial, las fuerzas de policía, etc) sobre la sociedad civil implica un elemento de coerción – y no sólo la libre aceptación; implica también que la hegemonía se ejercite en una miríada de ‘modos’ *taken for granted* y se difunda en los ‘lugares’ más minúsculos e impensables debajo de la superficie de la acción e incluso de la conciencia. Quiero decir, para proceder más allá, que la hegemonía que se ejercita en y sobre la sociedad civil es una forma de gubernamentalidad.

En la gramsciana hegemonía se inspira hoy la concepción de democracia radical, junto a una dimensión nueva del poder. Joshua Cohen, de la Universidad de Stanford, es el filósofo político al que se debe la elaboración de un proyecto de democracia que sea, a la vez, deliberativa y participativa (2009). Con deliberación se entiende la capacidad de asegurar decisiones colectivas razonadas que desde centros puntiformes se extiendan a círculos cada vez más amplios: un ideal, que en buena sustancia, sería naturalmente elitista y contrastaría la idea de una participación popular difusa, o sea, ‘desde abajo’. Cohen suelda las dos concepciones¹⁶ basando su filosofía política sobre

¹⁵ Alejándose de Lenin, que propuso el término hegemonía, Gramsci – según la reconstrucción filológica de Norberto Bobbio - ve conjugarse en el intelectual la «dirección política» y *también* la ‘dirección cultural’» (N. Bobbio, 1977:51, cursiva del autor).

¹⁶ Sobre los puntos de fuerza de la teoría participativa, cfr. M. Villa (2011). Con respecto a la naturaleza, excelencias y límites de la teoría deliberativa cfr. T. Telleschi (2004), C. Santiago Nino (1997), mientras que sobre las experiencias que aplican la teoría deliberativa, cfr. los varios modelos (el ‘Citizen’s Parliament’ de Cambera, Australia, el ‘Citizens’ Assembly’ que se desarrolla en Canadá, el ‘XXI Century Town Meeting’ utilizado para registrar las opiniones de los ciudadanos de New Orleans después del huracán Katrina de hace unos años, y otros) analizados por John Gastil y Peter Levine (2005). En la opinión de quien escribe, algunos países de la ‘revuelta árabe’ están cambiando la sociedad apuntando, quizás sin saberlo, a la hegemonía gramsciana. En particular en Túnez, la marcha de acercamiento al poder de ‘Ennahda’ (El Renacimiento), el partido que ha ganado las elecciones en octubre pasado (2011), ha ocurrido sin desgarramientos violentos. Más bien, en los días de la revuelta y luego en los ‘sit-in’ de los jóvenes frente a la Casbah (sede del Primer Ministro), los

un 'pluralismo razonable' que tenga cuenta de la igualdad de los intereses de cada uno, sin embargo, movido por valores contrastantes, y de la libertad o autonomía de juicio, por consiguiente sobre una dimensión horizontal o circular del poder. Esta última dimensión (poder horizontal) Cohen no la liga a la simple obediencia crítica al mando sino a un conocimiento superior y a una calidad más elevada de la 'fidelidad' a los valores. Nos encontramos aquí con un tipo de poder no conectado con el 'valer más que' alguien, sino con el reconocimiento de 'valer para' algo 'superior' más allá de las partes¹⁷. Este tipo de poder está emergiendo en varias prácticas de la vida cotidiana: un poder diferente de aquel político, económico y financiero: no nace del mercado o del Estado y ni siquiera de un mixto de éstos, más bien de lo que queda fuera ya sea del mercado que del Estado; un poder de tipo social y civil que concierne las reglas de asociación y disociación entre individuos y grupos en vistas de un bienestar colectivo, y que viene ejercitado por quien se pone como mediador entre múltiples intereses y grupos: esencialmente lo encontramos en aquellos que profesionalmente operan en el trabajo social como mediadores de las relaciones entre una esfera (o poco más) de poder y actores singulares (entre las instituciones y el ciudadano: los profesionales del trabajo social y de la salud, el mediador lingüístico y cultural, el conciliador ambiental, etc.).

Y lo encontramos en los líderes de los movimientos sociales que se ponen a servicio de aquellas comunidades en condición de dominio y trabajan incondicionadamente por el reconocimiento de ellas ('sim terra', 'sans papiers', 'undocumented', en general los pueblos indios de América Latina) y la aplicación de sus derechos (derechos formalmente reconocidos, pero constantemente violados o no aplicados con listeza)¹⁸.

En fin, en aquellos que, estando en las empresas llamadas de economía solidaria, en las Universidades, en el periodismo, en el voluntariado, en las ONG, etc., producen 'bienes sociales' o 'bienes relacionales' con los cuales entienden perseguir, como los actores precedentes pero con mayores medios

militantes musulmanes estaban casi del todo ausentes. En cambio, la organización Ennahda ha trabajado en modo subterráneo y capilar en la sociedad, en estrecho contacto con la gente, en las grandes ciudades como en los aldeas, llamando a los valores del Islam y proponiendo soluciones concretas a los problemas sociales así construyendo día tras día una 'hegemonía cultural' que al momento de las votaciones le ha permitido ganar el poder político. Por lo que se refiere a la relación entre gobernabilidad y algunas dimensiones problemáticas que tienen injerencia directa en el proceso de democratización en América latina, véase D. Salinas Figueredo, coord. (2006), *Democratización y tensiones de gobernabilidad en América Latina*. Guernika-Ebert).

¹⁷ El poder circular u horizontal ha sido 'tematizado' por Paul Ricoeur sobre la estela de la fenomenología de Husserl e Merleau-Ponty enriquecida por la hermenéutica de Hans Gadamer.

¹⁸ Para una tipología de los líderes de los movimientos sociales indígenas y la estrategia de búsqueda del poder de los propios movimientos, se remite al mencionado: E.A. Sandoval Forero (2010).

no sólo intelectuales a disposición, el proyecto de una sociedad 'buena'. Esta última tipología de mediador social, que Riccardo Petrella (1997) llama 'élites iluminadas' (*élites illuminate*) y Pierpaolo Donati (2000) 'élites societarias' (*élites societarie*), la encontramos en algunos sectores específicos de la sociedad civil pero también y sobre todo en ciertos niveles elevados de algunos organismos internacionales como la Unión Europea, las Agencias de las Naciones Unidas como la UNESCO, la FAO, la UNDP, incluso el Banco Mundial¹⁹. Son actores que por el contrario de los subordinados que para movilizarse necesitan un tiempo bastante largo y la organización de un movimiento bastante estable, tiene en cambio tiempos breves para organizarse y actuar. Estas élites emergentes, en virtud del papel y de la colocación en más *esferas* del poder tiene una concepción ampliada de lo que los 'potentes' están en grado de hacer, poseen una visión más estructural del poder, y por esto pueden intervenir críticamente en los conflictos entre estructuras diversas y escoger opciones en vista de un interés superior al de las partes individuales o grupos²⁰.

El análisis hasta aquí desarrollado se detiene en algunos puntos. La relación de amor crea nudos y articulaciones de encuentro y de confrontación, sin embargo tiene un radio de acción casi "confinado" a las relaciones primarias, le falta la fuerza autónoma de crear y desenredar pasajes de fronteras múltiples y reversibles con actores lejanos, por tanto anónimos y no presentes. A pesar de esto, en su forma pura, la relación amorosa tiene en sí un poder transformador con respecto al otro al que se liga que consiste en incrementar la capacidad de accionar y la autonomía. Para que pueda extenderse más allá de lo 'local' y por tanto transformarse alternativamente en eros o ágape, la relación de amor deberá abrirse siempre bajo la égida de una racionalidad práctica.

La racionalidad práctica es una cualidad reflexiva, hecha de autoconsciencia de los propios intereses y expectativas. Y de conocimiento de los mecanismos de funcionamiento del espacio social más allá de los intereses de grupo (entre ellos el poder y los mecanismos de la legitimación); y es también una cualidad estratégica porque inventa métodos y medios que ponen en práctica los principios de la ciudadanía activa a fin de que prospere una moral basada

¹⁹ Riccardo Petrella es Consejero de la Comisión Europea en Bruselas y profesor de mundialización en la Universidad Católica de Lovanio (Bélgica). Fue Director del FAST (Forecasting and Assessment in Science and Technology), programa de la UE de previsión y valoración de las repercusiones sociales y económicas de la ciencia y la tecnología. En 1991 funda el 'Grupo de Lisboa' para analizar los cambios de la globalización; en 1997 instituye y anima junto al ex presidente de Portugal Mario Soares el 'Contrato Mundial del agua'.

²⁰ Las élites societarie – dice P. Donati (2000: 74) – persisten ciertamente como realidad de poder, pero su tipo de poder precisamente porque se diferencia y aumenta su carácter simbólico, no puede ser acumulado sino 'circulado'. Con relación al fin perseguido o de presión o lobbyistico, cfr. la Nota 13.

en relaciones de ágape. No obstante, las relaciones en ágape, o sea, aquellas en ausencia de poder, ¿cómo pueden ser incentivadas si el poder, cuando se rebela, es inagotable (ya sea porque es un factor de orden o sea que porque quien lo tiene quiere conservarlo y el otro conquistarlo)? De nuevo, el actor no podrá si no que ponerse bajo la protección de la racionalidad práctica, que con una fórmula todavía genérica y por aclarar, llamamos *empowerment*.

EL ESPACIO DE ÁGAPE Y DEL *EMPOWERMENT*

La formulación 'clásica' de *empowerment* lo define como una capacidad del individuo, de las organizaciones y de las comunidades de emanciparse de una condición de falta de señorío sobre sí y la situación. Hace presión sobre la 'liberación' de algunas habilidades ya poseídas pero en modo incoherente y en parte inconsciente, y alcanza un mayor completamiento sobre la propia vida y sobre el propio ambiente social y/o político para mejorar la equidad y la calidad (igualdad de oportunidades, derechos de ciudadanía)²¹. Por esto tiene que ver ya sea con la potencialidad como con el poder (*to empower* podría ser traducido como 'conferir poder', 'adquirir capacidad de'). J. Rappaport (1987) distingue tres tipologías: *empowerment subjetivo*, que se activa en campo psicoterapéutico, médico, de la salud, escolástico, de la empresa; *empowerment de organización*, se explícita como una actividad directa a mediar entre las políticas sociales de las instituciones que operan en un territorio y las necesidades de ese territorio; el tercer modelo, *empowerment de comunidad*, busca construir 'más comunidad', recrear o reforzar relaciones sociales débiles, estimular la ciudadanía activa y el sentido de solidaridad. Para M. A. Zimmerman (1990) la mayor competencia concierne el proceso de elaboración y gestión de las decisiones y concierne el bienestar de los actores involucrados. Amartya K. Sen (2003) dilata los objetivos del *empowerment* dimensionándolos a la relación entre desarrollo, libertad, y democracia con el fin de generar un plus adicional de condiciones *nuevas*, o sea la capacidad de expandir la libertad para fines superiores. A este fin se desvía el concepto subjetivo de capacidades humanas (en inglés 'abilities') e introduce el de 'capabilities', las capacidades o capacitaciones que la sociedad puede reconocer o negar al actor (individuo, grupos, organizaciones). La capacitación supera las dos notas tipológicas de libertad individual. La

²¹ Una definición sinóptica de *Empoderamiento* se encuentra en M. Lopez Martínez, F. Muñoz, E. Sainz Sánchez (2004: 396-398).

primera es la libertad *de* vínculos, que hace al individuo libre porque ninguno le impide hacer cualquier cosa. Pero se trata de una libertad aparente: el actor encuentra abiertos amplios espacios para hacer lo que desea pero no posee los instrumentos para gestionar y disfrutar las oportunidades disponibles: le falta la libertad *de* (ejercitar los derechos reconocidos, definir su propio ser y la vida de relaciones o practicar el sentido de lo trascendente) que como último análisis, es el verdadero responsable del hecho de cumplir unas opciones más bien que otras. El espacio de la libertad es, según Sen, el de poder gozar los recursos culturales, simbólicos y de identidad *para* llevar a cabo el propio potencial en un *programa de vida individual* dentro del cuadro *de* libertad a los más altos niveles de los ideales colectivos. En sustancia, el filósofo economista hindú sugiere la idea que el *empowerment* es tal si direcciona las energías liberadas y las oportunidades (chances) de poder construir en *un* determinado contexto *para* el crecimiento de la *de* la vivibilidad de la sociedad *ideal* que quisiéramos vivir. De esto se deriva que la capacitación es una conquista del actor (individual o colectivo) que marca la expansión de las libertades en el paso de una condición de *disempowered* a una de *empowered* en virtud de un proceso que paralelamente va desde el individuo hasta el micro contexto relacional y al macro contexto cultural. El *plus añadido* nace de esta expansión (*empowering*) no sólo en la forma de aumento de competencias y confianzas derivantes del contexto determinado, sino como sustracción al contexto de cuotas de la capacidad (*disempowering*) que posee al definir las competencias culturales y simbólicas de las partes en juego *para* la restauración de un poder racional. En resumen, lo *nuevo* a perseguir por el *empowerment* es el alcance de la autonomía de los actores, es decir, la capacidad *para* negociar la relación de poder en múltiples esferas de la vida donde aumentar la vivibilidad del sistema global.

En nuestra relectura del concepto de *empowerment*, la tarea de los operadores del trabajo social está cargada de una doble valencia: se caracteriza en individuar el peligro de la presencia de estados de dominio en el seno de las relaciones de poder, y se concreta al aumentar en los interlocutores la capacidad decisional en la selección entre acciones orientadas a los principios o de eros, de philia o de ágape. Estos mediadores están en grado, digamos así, de explotar al máximo el poder sectorial del cual son detentores propiamente por cuanto mantienen relaciones cara a cara con los interlocutores de aquella limitada esfera de poder, relaciones en las cuales el amor, las relaciones de ayuda y la empatía son factores todavía 'calientes' de la comunicación y por eso

válidamente utilizables para reconstruir-implementar las relaciones con otros y con las instituciones. Su acción consiste en descongelar los mecanismos de la esfera del poder a los que son remitidos en direccionar el propio prestigio derivante del papel de difundir en los ambientes sociales que vuelve a caer en aquella determinada esfera la confianza (*trust*) que existe la 'posibilidad' de construir interacciones sociales en ágape.

La extensión de la confianza sectorial a la confianza sistémica (*confidence*)²², de las relaciones cara a cara a las relaciones anónimas 'en ausencia' de proximidad del interlocutor, es la tarea que puede ser asumida por las *élites societarie*. Estas, adicionando el prestigio de la posición o la derivante del ser parte de múltiples *esferas* del poder, podrán, especialmente a través de la influencia jugada por los medios masivos de comunicación, las macro organizaciones, las instituciones nacionales y sobre nacionales, difundir en la más vasta sociedad civil la convicción que la misma protección y seguridad garantizada por la adhesión a un estado de domino puede ser encontrada también en la sociedad más amplia: esta confianza de sistema, es el marco de sentido que capitalizando las interacciones fiduciarias de base puede hacer aumentar y consolidar las expectativas hacia el ágape y producir cambios en la estructura del poder de una sociedad.

Se individualizan dos pasos complementarios: a – reforzar y extender la capacidad propositiva del amor en ágape; b – ampliar la base social del poder interviniendo sobre el proceso de legitimación .

El primer paso indica la vía para que nos enamoremos de la *posibilidad* que exista ágape y que de ella se pueda hacer 'alcanzar': activando – trámite la re-lectura de Hannah Arendt (1984) que integra el trayecto de las argumentaciones de R. Ciucci (2005) – la *memoria de la voluntad* o sea una memoria dirigida al futuro, que mantenga la confianza (*trust*) en las "buenas" promesas experimentadas en el pasado en situaciones circunscritas de ágape y se asuma la responsabilidad de las consecuencias por llegar. La *comunidad inesperada* puede entonces autofundarse, en manera intencional y como experiencia extraordinaria, en la fe de una memoria (el *recuerdo*) que reintegre en el horizonte de nuestro interés las huellas pasadas del estado de ágape, y autofundarse en la *expectativa* de resultados posibles, todavía no en el estado de proyecto, preconizados en la experiencia de ágape como

²² La confianza es el factor cardinal de la cooperación, por tanto de cada contrato entre los individuos y de todas las formas de gobierno. Como mecanismo de simplificación de la complejidad y de reducción de la incertidumbre, permite mantener los pactos sin el recurso a un fatigoso y no del todo eficiente control externo, y por esto pone límites al poder. La distinción entre confianza de base (*trust*) y confianza de sistema (*confidence*) ha sido propuesta por Niklas Luhmann (1979).

apertura de crédito a una convivencia flexible y sin límites. En este nomadismo dinámico la experiencia de proximidad, en vez de vaciarse de sentido en la contemporaneidad, incorporaría por el contrario en la vida común las relaciones 'auténticas' con Alter (ya que la 'posibilidad' que ágape sea 'alcanzable' y advertida, si bien en modo intuitivo, también por los actores que detentan el poder, la obra de los mediadores sociales implanta límites en su conciencia y no prosigue según criterios opresivos y mercantilistas).

El segundo paso buscará elaborar una nueva legitimidad de poder y evidencia el perno alrededor del cual giran las estructuras que llevan a cumplimiento los desafíos de la alteridad y de la autonomía: a – descubrimiento de los mecanismos del consenso al poder (es decir llega a convertir la relación –la sociedad en general– *legible*); b – reducción de la vulnerabilidad de los actores subordinados y contención de la incertidumbre (movilizando los recursos ya sean internos que externos); c - implementación de las dimensiones horizontales del poder (ampliando la base social del consenso a una ética de solidaridad mutua). Esta última estrategia, que compendia y da una mayor eficacia a las dos primeras, hace perno en la distinción entre las dos formas básicas del poder, después de Foucault, entre el macro-poder (de tipo estructural que acciona en más esferas, como en la de las instituciones y las grandes organizaciones) y el micro-poder (las retículas de prácticas a través de las cuales el poder circula y 'toma cuerpo' en formas frecuentemente inadvertidas y crípticas, adicionando cada dimensión de la vida social y personal). Es decir mutaciones incisivas de la disposición del poder, más que a nivel estructural, pueden ser actuados a través de las *prácticas* en las que se ejerce el micro-poder: mejor aún, a través de las 'buenas prácticas', (las que *más cuentan*), ya sean aquellas activadas en el cotidiano por el trabajo social, las a nivel institucional territorial por los líderes de los movimientos sociales (como los indianizados) o a nivel macro-social sobreordenadas por las élites societarias. Amerita subrayar que las prácticas que más cuentan son las que, representando más que otras ideales y valores, alimentan la valorización de las 'diversidades' en dirección del principio de universalidad.

La convergencia entre los dos pasajes mantiene abierta la dialéctica entre disimetría originaria (generada por ser el ser humano naturalmente conflictual y por el propio poder) y reciprocidad mutua con el fin de proyectar la convivencia *que queríamos*²³: en resumidas cuentas, la alcanzada convergencia sustituye

²³ El tema de la convivencia posible se convierte inmediatamente en naturaleza política : como tipo de contrato por el cual la convivencia (valorando también la presencia de una lucha entre concepciones del 'bien'), como el costo de la integración de las heterogeneidades (no sólo en la escala de una sociedad sino

una lógica que une autoritarismo, jerarquía/dependencia y oligarquías con una lógica que por el contrario integra autoridad acreditada, igualdad de los intereses, libertad y partenariatado, en la perspectiva de la conquista de autonomía.

El ‘círculo virtuoso’ recién descrito funciona donde existen grupos dotados de una cierta libertad de acción, vale decir, donde el poder de coerción está en vías de descentramiento y el estado de dominio por los menos en fase de relajamiento; funciona donde las élites societarias actúan como catalizadores de aquella efervescencia emocional colectiva de ‘statu nascenti’ a la búsqueda de organización y estrategias durables, o en los casos en que estas élites se asocian con los líderes de los movimientos sociales en acto²⁴.

ANOTACIÓN FINAL

El pluralismo democrático por concretarse necesita una trayectoria donde los individuos puedan sentirse los destinatarios y a la vez los autores de las reglas de la convivencia.

Para que los individuos sientan la ‘justeza’ de la democracia (o igualdad social/justicia social), es necesario investir esta idea con un *pathos colectivo solidarístico*, y después hacer en modo que el *phatos*, se vuelva operativo, o sea, guiado por una racionalidad práctica que se apoye en los principios de *empowerment* orientados con arreglo a la autonomía. Y aún antes, necesita que sobrepasemos el deseo de protección.

A este fin –la autonomía– contribuye, con título y capacidades distintos, los mediadores que obran en el trabajo social, los líderes de los movimientos sociales y las élites societarias. Estos, desde mediadores del conflicto y del poder se convierten de hecho como agentes de transformación: los dos primeros tipos de mediadores al intervenir en los conflictos de autoridad entre individuos y grupos, grupos e instituciones dentro de una o pocas esferas del poder hacen que madure la confianza que las relaciones de poder son negociables y modificables a ventaja del conseguimiento de la autonomía de toda parte en causa; y la autonomía sabemos que quiere confianza de sistema y reconocimiento afectivo, al fin y al cabo, todas las declinaciones del amor.

a nivel planetario), el tipo de control o poder que sobre ordena los derechos de las diversas alteridades .

²⁴ Para una compatibilidad entre derechos colectivos de un grupo (por ej. los grupos indios) y universalismo, deberá ser superada la ‘ley férrea de la oligarquía’ (la tendencia irresistible a la formación de grupos dirigentes estrechos o castas) que a la base de todas las numerosas concepciones elitarias del poder.

Las élites societarias al intervenir entre esferas de poder distintas, incluso de estructuras diferentes, consolidan una actitud y un movimiento proactivo hacia el futuro, el de llegar a ser capaz de organizar autónomamente la vida junto con los demás y afectar su destino y el de la colectividad.

Movimiento representa bien la idea de ‘camino’: un camino lento e ‘imperfecto’ (que trae sólo temporaneamente una ‘solución’ de igualdad y justicia social porque siempre ‘fragmento’ de renovados y continuos desequilibrios de poder entre seres humanos intrínsecamente conflictuales: F. A. Muñoz, 2001). La *tensión continua* de un proyecto orientado a los valores sitúa alrededor de la democracia un *carisma superior*, se convierte en *inteligencia de la moral universal*, y ella permite comprender y reactivar estados de ágape, en un trayecto que incluya el altruismo (en detrimento de la prevaricación), la cooperación (en detrimento del conflicto), el uso de los bienes en lugar del consumo de las mercancías, el juego democrático en el lugar del decisionismo y autoritarismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán J. (2006), *Poder/Dominación* (Macht, Herrschaft), en *Max Weber. Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Ed.: 162-177
- Alberoni F., S. Veca (1988), *L'altruismo e la morale*, Milano, Garzanti
- Arendt H. (1984) [1971], *La vita del espíritu*. Madrid: Centro Estudios Internacionales
- Bachrach P., Baratz M. S. (1986) [1962], *Le due face del potere*. Padova: Liviana
- Bauman Z. (2005) [1993], *Ética posmoderna*. México: Siglo XXI Ed.
- Beck U. (1996), *Libertà o amore*. In U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Il normale caos dell'amore*. Milano: Bollati Boringhieri
- Benasayag M., A. Del Rey (2012) [2007], *Elogio del conflicto*. Tierradenadie Ed.
- Bobbio N. (1977) [1976], *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*. Barcelona: Avance Ed.
- Bobbio N. (1990), *Saggio su Gramsci*. Milano: Feltrinelli
- Boltanski L. (2000) [1990], *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu
- Boulding K. (1989), *Three faces of Power*. London: Sage Publ.
- Bourdieu P. (1991), *Language and Symbolic Power*. Harvard: Harvard University Press
- Brunini, M. (2004), *Ospitare la vita*. Bologna: ODB
- Ciucci R. (2005), *La comunità inattesa*. Pisa: SEU
- Cohen J. (2009). *Philosophy, Politics, Democracy*. Harvard: Harvard University Press
- Crozier M., Friedberg E. (1978) [1977], *Attore sociale e sistema*. Milano: Etas
- Dahrendorf R. (1963) [1957], *Classi e conflitti di classe nella società industriale*. Bari: Laterza
- Donati P. (2000), *Elites e cittadinanza societaria: una teoria relazionale del pluralismo dopomoderno*. In C. Mongardini, a cura, *Vecchie e nuove élites*. Roma: Bulzoni: 69-94
- Fisichella D. (1994), *Gruppi di interesse e di pressione*. In *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. IV. Roma: Ist. Enciclopedico Italiano
- Foucault M. (1984), *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (entretien avec H. Becker, R. Fottet-Betancourt, A. Gomez-Müller, en M. Foucault (1994), *Dits et écrits. 1954-1988. IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard: 708-

729

- Foucault M. (1988) [1975], *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI
- Foucault M. (1999) [1978], *La gubernamentalidad*, en *Estética, ética y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós
- Foucault M. (2001a), *A propósito del encierro penitenciario*, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Ed.
- Foucault M. (2001b), *Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana*, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Ed.: 139-156
- Gastil J., P. Levine, eds. (2005), *The Deliberative Democracy Handbook: Strategies for Effective Civic Engagement in the Twenty-First Century*. San Francisco: John Wiley & Sons
- Gil J. (1980), *Potere*. In *Enciclopedia Einaudi*, vol. 10. Torino: Einaudi
- Giner S., Lamo de Espinosa E., Torres C., eds. (2006), *Poder*, en *Diccionario de Sociología*. Madrid: Alianza Ed. (2ª ed.)
- Gramsci A. (1951), *Spontaneità e direzione consapevole*. In Id. *Passato e presente*. Torino: Einaudi
- Hartsock N. (1983), *Money, sex and power. Toward a feminist historical maternalism*. New York-London
- Hegel F. K. (2011) [1812-13], *Ciencia de la lógica, Libro I*. Univ. Aut. de Madrid: Abada Editores (edición de Felix Duque)
- Honneth A. (2002) [1992], *Lotta per il riconoscimento*. Milano: Il Saggiatore
- Iacono A. M. (2000), *Autonomia, potere, minorità*. Milano: Feltrinelli
- López Martínez M., F. Muñoz, E. Sainz Sánchez (2004), *Empoderamiento*. In M. López Martínez, *Enciclopedia de Paz y Conflictos I*. Granada: Universidad de Granada: 396-398
- Luhmann N. (1979), *Trust and Power*. Chichester: Wiley
- Lukes S. (1974/2005), *Power: A Radical View*. London & Basingstoke: Pangrave MacMillan
- Meštrovic S. G. (1997), *Postemotional Society*. London: Sage Publ.
- Muñoz F.A. (2001), *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada
- Nadel S. F. (1956), *The concept of social elites*, "Int. Social Science Bulletin", VIII
- Parsons T. (1957), *The distribution of Power in American Society*, "World Politics", vol. X, n.1
- Petrella R. (1997), *Il bene comune. Elogio della solidarietà*. Reggio Emilia: Diabasis
- Piaget J. (1969) [1967], *Biología y Conocimiento: ensayo sobre las relaciones*

- entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognocitivos. Madrid: Siglo XXI
- Poggi G. (1998), *Il gioco dei poteri*. Bologna: Il Mulino
- Popitz H. (1990) [1986], *Fenomenologia del potere*. Bologna: Il Mulino
- Raffaelli T. (2004), *La concorrenza economica come forma di conflitto regolato*. In T. Telleschi, a cura, *Per una cultura del conflitto e della convivenza*. Pisa: Pisa Plus University Press: 93-106
- Rappaport J. (1987), *Terms of Empowerment/exemplars of Prevention: Toward a Theory for Community Psychology*, "American Journal of Community Psychology", 2, pp. 121-148
- Ricoeur P. (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock
- Salinas Figueredo D., coord. (2006), *Democratización y tensiones de gobernabilidad en América Latina*. Guernika-Ebert
- Sandoval Forero, Eduardo A. (2010) *Las vibraciones democráticas y pacíficas del Movimiento Indígena en América Latina*. En L. Sánchez Vasquéz y J. Cordonú Solé, *Movimiento asociativo y cultura de Paz. Una mirada desde Andalucía*. Granada: Universidad de Granada
- Santiago Nino, C. (1997), *La constitución de la Democracia Deliberativa*. Barcelona: Ed. Gedisa
- Simmel G. (2004), *Filosofía e sociología dei sessi*. In G. Antinolfi, a cura, *Sessualità e Cultura: un percorso attraverso i testi*. Napoli: Cronopio
- Sen A. (2003) [1987], *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Editorial
- Smith A. (1979) [1759], *Teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica
- Telleschi T. (1996), *Riflessioni sulla significazione e lo sviluppo della capacità di cultura*, "Antropologia contemporanea", vol. 19, nn.1-4
- Telleschi T. (2004), *Educazione permanente alla pace. Democrazia e 'Local Governance'*. Pisa: Pisa Plus University Press
- Telleschi T. (2007), *Los efectos culturales de las nuevas tecnologías*. en T. Telleschi & E.A. Sandoval Forero eds., *Espacio y tiempo en la globalización*. CEIAPES-México/Dipartimento di Scienze sociali-Università di Pisa
- Touraine A. (1995) [1973], *Producción de la sociedad*. México: Univ. Nacional Aut. de México
- Villa M. (2011), *Per una politica sociale del confronto e del conflitto*. In T. Telleschi, a cura, *L'officina della Pace*. Pisa: Pisa Plus University Press: 245-276
- Weber M. (1969) [1922], *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva. I-II*. México: Fondo de Cultura Económica
- Zimmerman M.A. (1990), *Toward a Theory of Learned Hopefulness. A*

Structural Analysis of Participation and Empowerment, "Journal of Research in Personality", 24: 71-86

Tiziano Telleschi

telleschi@gmail.com

Doctor en Sociología, Profesor-Investigador en la Universidad de Pisa, Italia; Profesor de Sociología de los Conflictos en el Curso de Licenciatura en Ciencias para la Paz; Antropología cultural; y docente en el Máster en 'Gestión de los Conflictos Interculturales e Interreligiosos'. Publicaciones: *Per una cultura del conflitto e della convivenza*, Pisa, Plus, 2004; *Educazione permanente alla Pace. Democrazia e local governance*, Pisa, Plus (2004) *Espacio y Tempo en la Globalización* (coord. con E.A. Sandoval Forero), Toluca-Pisa, 2007; *Presente e futuro delle migrazioni internazionali*, Pisa, Plus (2011); *L'officina della Pace. Potere, conflitto e cooperazione*, Pisa, Plus (2011).

Fecha de Recepción: 25/ 04/ 2012

Fecha de Aprobación: 17/ 06/ 2012

EDUCAR PARA LA PAZ DESDE
UNA SOCIEDAD SIN PAZ
CONDICIONES PARA CONSTRUIRLA

Juan Romero Morones

Resumen

Educar para la Paz desde una sociedad sin Paz, es una propuesta fundamentada en cuatro condiciones. La primera, se refiere a la situación de bienestar de los seres humanos, condición violentada por la pobreza y miseria en el mundo, por lo que mientras existan en la sociedad será imposible establecer la Paz. Ante la práctica del vivir bien, se propone el “Buen vivir”, fundamentado en la igualdad de todos los seres, humanos y/o no, buscando la vida favorable para todos. La segunda condición para establecer la Paz, es el respeto y preocupación por vivir los Derechos humanos en todos los ámbitos. La tercera condición es fomentar y “conducir” (educar) a la sociedad en la vida democrática, que es como decir, por la vía política se puede conseguir la Paz. La cuarta condición es el desarme, que las armas y el poder de las balas no sean quienes rijan los destinos de los pueblos, como hasta el momento sucede. Sólo en la medida en que todos estemos involucrados en un proceso educativo para vivir estas cuatro condiciones, será posible el acercamiento a vivir en Paz.

Palabras clave: Paz, Desarrollo humano, Derechos humanos Democracia y Desarme.

Abstract

Educating for peace from a society without peace is a proposal based in four conditions. The first condition relates to the human beings' welfare situation, condition violated by poverty and misery in the world, so long these conditions

exist it will be impossible to establish peace. Beyond the practice of living well, it has been proposed “a well living”, based on beings’ equality, no matter if they are human or not, all this in order to find a prosperous life for everyone. The second condition to establish peace refers to respect and concern for living human rights in all areas. The third condition is to promote and “lead” (educating) society into a democratic life, it means that by via policy, peace can be achieved. The fourth condition is the disarmament, this means that guns and bullets don’t govern the people’s fate as has happened so far. Only in the extent that everybody gets involved in an educational process to live these four conditions it will be possible a living peace approach.

Key words: peace, human development, human rights, democracy and disarmament.

INTRODUCCIÓN

La situación actual del mundo es una realidad violenta, injusta, desigual e inequitativa. Es una escalada y espiral de violencia, que parece no tener solución ni salida. Los organismos internacionales como la ONU y sus diferentes organizaciones especializadas en ámbitos de la vida social, como la UNESCO o el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), dan cuenta de esa situación. Basta con asomarse a cualquier medio escrito o electrónico para cerciorarse de esa realidad (La Jornada, 05 de mayo de 2012). México, no escapa a ese ambiente, en los últimos años la violencia permea la vida social que parecería que es la que lleva la agenda nacional (Redacción, La Jornada, 05 de mayo de 2012).

Hoy más que nunca se necesitan en México nuevas políticas públicas, nuevas formas de gobierno y de gobernar, nuevas formas de ser y hacer universidades, se necesitan nuevas maneras de relación entre los seres humanos, maneras distintas de educar. Procesos educativos para formar nuevos seres humanos, nuevos ciudadanos, preocupados de lo que sucede a su alrededor y comprometidos con su “polis”, se necesitan padres y madres de familia que hagan de sus hogares santuarios educativos y constructores de formas más humanas de relación.

Se escucha interesante, y tal vez fácil, afirmar que se necesita un mundo

distinto del que hoy se tiene, pero la cuestión es pensar e imaginar cómo lograrlo. No existen fórmulas, ni varitas mágicas que lo consigan de la noche a la mañana. Si la sociedad actual es el fruto de años y años de historia, de vida, relaciones sociales y comunitarias, es lógico pensar que transformar las actuales condiciones no se logrará rápido, pero es urgente retomar lo ya iniciado en movimientos como el de Gandhi, Luther King, La madre Teresa de Calcuta, Monseñor Romero y actualmente, en México, el de Javier Sicilia; nos toca ahora a todos, desde todos los ámbitos, trabajar a favor de la Paz, especialmente desde el educativo.

El cómo transformar la realidad es una tarea urgente, la siguiente es una propuesta de cómo empezar a diseñar, al menos, un esbozo de programa para iniciar la transformación social a partir de procesos educativos. Y la clave es empezar a educar para la paz.

¿Por qué y cómo se está convencido de que Educar para la Paz, es la clave para iniciar cambios en la comunidad a la que se pertenece, en la sociedad donde se habita y en el país donde se ha nacido? La Paz es la síntesis de los derechos humanos, todos tenemos el derecho de vivir en Paz. Entendida no sólo como ausencia de guerra, sino como una forma de pensar, de ser y de actuar en armonía consigo, con los otros, con la sociedad y con el medio ambiente. La UNESCO la define como *“la presencia de la justicia social y la armonía, la posibilidad de que los seres humanos realicen plenamente sus posibilidades y gocen del derecho a una supervivencia digna y sostenible”* (UNESCO, 1994, en Pascual, 2000:3)

La Paz es el máximo anhelo de los pueblos de todos los tiempos y espacios. Es la gran ausente, pero la más codiciada de las épocas. Es por la que se han hecho cientos de tratados, pero es también la que se olvida y margina con facilidad. Hoy día se hacen esfuerzos diversos por señalar y hacer conciencia de su importancia. Se escriben tratados, artículos, se proponen encuentros, se diseñan cursos de maestría y doctorado, se lleva a las escuelas a partir de la currícula, se utiliza todo lo que se encuentra a la mano para construirla, y sin embargo, sigue estando tan relegada y vulnerable como el más fino de los cristales.

CONDICIONES PARA ESTABLECER LA PAZ

La Paz implica cuatro condiciones para lograr reconocer y afirmar que ya se

vive en ella. Requiere vivir en Desarrollo humano permanente, respetando los Derechos humanos, en una auténtica democracia y en un proceso de desarme mundial, nacional y local (Tuvilla, 2004). A partir de estas cuatro condiciones se desarrolla el presente escrito, son el esquema fundamental de la propuesta, con la convicción de que sólo a partir de su construcción se tendrán elementos válidos para hablar de una auténtica Paz.

Desarrollo humano como “Buen vivir”

La primera condición para hablar de Paz es el Desarrollo humano, y es claro que no se puede afirmar que hay Paz en el país mientras exista miseria y marginación entre los pueblos. No se puede hablar de Paz cuando se encuentran comunidades en condiciones como la de Batopilas, Chihuahua, que en una comparación internacional se ubica con un indicador de desarrollo más bajo que la del país con menos desarrollo en el mundo, que es Níger (PNUD, 2010).

Si se habla de desarrollo humano como condición para que haya Paz, lo primero es definir y entender qué es el desarrollo humano. En el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), organismo encargado de estar monitoreando las condiciones de nivel de vida de los diversos países y regiones del mundo, se afirma que el Desarrollo humano: “busca enfatizar que la erradicación de la pobreza y la marginación de la pobreza constituye un proceso orientado fundamentalmente a ampliar las libertades humanas” (PNUD, 2010: 14).

Es interesante esa delimitación del desarrollo como un proceso de eliminación de los obstáculos que impidan la capacidad y posibilidad de que las personas puedan elegir entre formas de vida distintas. Por lo tanto, se debe de entender como las condiciones en las que los seres humanos tienen lo necesario para construirse como personas viviendo en una sociedad sin carencias de ningún tipo. Es tener y vivir en condiciones salubres, alimenticias, educativas, es tener un trabajo digno con un salario adecuado para las necesidades de la familia.

Es desarrollar las condiciones de bienestar, del “Buen vivir” de los individuos, de las familias, de las comunidades y de las sociedades. Es cuestionarse a nivel global, nacional, estatal y local qué se está haciendo cuando miles de millones de personas viven en el mundo en condiciones infrahumanas (Ríos, 2009). Cuando en el Estado mexicano más del 50% de la población vive en condiciones de pobreza (CONEVAL, 2010). Sin Desarrollo humano no existe

Paz, es la conclusión lógica de lo anterior.

Lograr el desarrollo humano, requiere, como lo expresa Tuvilla, “un aumento de las opciones de todas las personas y la creación de las condiciones necesarias para lograr la igualdad, de modo que todos puedan alcanzar su pleno potencial” (Tuvilla, 2004:37). ¿Cómo hacer para crear las condiciones necesarias para impulsar y desarrollar su pleno potencial? ¿Cómo educar en la Paz desde una sociedad sin paz? Esas y otras preguntas se pueden formular para iniciar el proceso formativo de educar para la Paz a la sociedad y comunidad en donde se vive.

Cómo pensar y desarrollar mejores condiciones de bienestar para los seres humanos, especialmente para los que no han podido o no se les ha permitido cubrir sus necesidades básicas. Ser portadores de buenas noticias para todos los hombres y mujeres carentes de lo básico para vivir, para todos los marginados de la tierra, de México, del Estado de Sinaloa y para los habitantes del municipio del Fuerte.

La primera cuestión propuesta para iniciar un proceso de Paz, es saber dónde y cómo se vive, reflexionando las posibles causas de la situación de exclusión y marginación de miles de ciudadanos de México y de Sinaloa. Desenmascarar y denunciar: la vida de miseria, de explotación, de desigualdad, de injusticia a la que están sometidos muchos hombres y mujeres. No es obra de la casualidad, no es provocada, ni querida por ellos. Al respecto afirma Mariano Aguirre lo siguiente:

“

La pobreza no es un problema individual, ni familiar, ni está relacionada con peculiaridades culturales de determinados países. Es una consecuencia de estructuras y procesos económicos, de formas de distribución de ingreso, de mayor o menor cantidad de servicios que ofrece el Estado, de la cantidad de empleo que se crea, de la relación de la población y el medio ambiente, y del grado de estabilidad y paz o inestabilidad y conflicto armado que existe” (Aguirre, 1995 en Tuvilla, 2004).

Fundamental es reconocer y aceptar esa gran verdad para empezar a construir a partir de la imaginación, del trabajo y de la solidaridad social y comunitaria un proceso de educación para el Desarrollo humano. La propuesta en este trabajo es el paradigma del *Buen vivir*, como alternativa al “vivir mejor”, definido a partir de los ingresos personales, el consumo y las satisfacciones ofrecidas por la tecnología moderna.

Frente a la modernidad, con su fe ciega en el progreso, “el Buen vivir (*Suma Qamaña* en aymara y *Sumak Kawsay* en quechua) ofrece vivir de manera

diferente, abiertos a todo el mundo y a todas las personas, en busca de una sociedad más fraternal, igualitaria y justa” (Iriarte, 2012:41). Lo que se puede conseguir cuando la lógica es distinta a la vivida en la sociedad actual y en la mayoría de las comunidades del país y del Estado de Sinaloa. Cuando ni siquiera tienen la posibilidad de elegir el trabajo, qué estudiar o dónde ir a revisar su estado de salud, mucho menos cómo vivir. Se vive como se puede y no como se quiere.

La utopía del *Buen vivir* se basa en una concepción cósmica de la realidad. Esta concepción incluye a toda la sociedad humana y a toda forma de vida que hay en la tierra. “No deben existir desigualdades en derechos, ni entre vida de la naturaleza y vida humana, ni entre varón y mujer, ni entre indígenas y no indígenas, ni entre grupos sociales, ni entre extensiones de territorio... debe haber condiciones favorables de vida para todos” (Bremer, 2012:104). Además de ser un principio fundamental en esta propuesta, ha de ser la enseñanza básica para toda la sociedad a partir de la cual se inicia un proceso educativo para empezar a tener *Desarrollo humano* integral e incluyente.

A partir de esta visión de mundo y de *Desarrollo humano*, fundado en el *Buen vivir*, es como se puede construir y manifestar la presencia de la Paz. Es esta forma de vida la propuesta para impulsar y buscar mejores condiciones de vida para los seres humanos. Educar en el *Buen vivir*, es una de las formas como se puede garantizar el futuro de las personas más pobres, ya que se insiste en el ser y no en el tener.

Es una propuesta de “vivencia y convivencia que no se asienta ni en el desarrollo, ni en la noción de crecimiento, sino en nociones diferentes como la convivialidad, el respeto a la naturaleza, la solidaridad, la reciprocidad, la complementariedad” (Dávalos, 2012: 168). En donde nociones como acumulación, explotación y ganancia quedan fuera, es abandonar las actuales formas de producir basadas en la explotación no sólo del ser humano, sino de la naturaleza.

Esta primera condición para alcanzar la Paz se cierra con las siguientes palabras: “como seres humanos debemos de estar comprometidos con el bienestar de los pueblos de la Tierra, a quienes la Declaración del Milenio de Naciones Unidas, ha prometido revitalizar la cooperación internacional, mediante el esfuerzo y el trabajo, para alcanzar Los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), que se traducen en la esperanza de abolir la miseria y lograr un mundo más justo y seguro para todos” (Sotomayor, 2010: 32)

Derechos humanos

La segunda condición para vivir en un mundo de Paz, es respetar los Derechos humanos; en el mundo existen cientos o miles de declaraciones a favor de los derechos humanos. Existen para proteger los derechos de los niños, de los discapacitados, de las mujeres, contra la discriminación de cualquier tipo, a favor de los derechos sociales, políticos, económicos y culturales, etc. Incluso existe una oficina especializada en la ONU (Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos) encargada de tutelar, declarar y definirse mundialmente en torno a los derechos humanos. (OACDH, 2007)

Aún y con el esfuerzo de muchas personas y organizaciones en el mundo y en el país, la violación a los derechos básicos está a la orden del día. Mientras no sean una realidad en el mundo, la paz no será posible. Y se habla de derechos básicos, el primero de los cuales es el derecho a la vida. Mientras no esté garantizada la vida de todos los seres humanos y, una vida digna, la paz estará ausente en las sociedades y comunidades de esta nación y del mundo entero.

Los Derechos humanos se violentan de varias formas en el mundo. Se violan en las situaciones de miseria, de injusticia, de desigualdad. Están ausentes prácticamente en todos los ámbitos sociales, cuando no se paga lo justo a los trabajadores, cuando el salario no garantiza cubrir las necesidades básicas de la familia. Se violentan en el ámbito político, cuando los profesionales de la política sólo piensan en el poder, en ir escalando puestos para tener más posibilidad de dominio y de enriquecimiento. Se violentan en la aplicación de la justicia, cuando ésta se aplica o no a partir del poder, del dinero y de las influencias que se tiene y no a partir del respeto de las leyes. Y se puede nombrar el ámbito educativo, de servicios públicos, etc. Y en todos ellos se encontrarán violaciones a los derechos del ser humano.

¿Pero qué son entonces los Derechos humanos? De acuerdo a la Declaración universal de la ONU, “son el conjunto de libertades y prerrogativas de carácter civil, político, económico, social y cultural que se reconocen a todo ser humano en lo individual y lo colectivo, sin importar raza, nacionalidad, religión o doctrina política” (Declaración Universal de DH, 1948), es decir, el ser humano está primero, antes de toda obra y producción social y cultural. Y afirma los ámbitos de libertad y respeto donde se deben de reconocer. “Deben”, porque en la práctica se violentan y atentan sin ningún pudor en aras de los intereses particulares o de grupo.

Ante la falta de respeto por los Derechos humanos, la pregunta es ¿Qué

hacer para que las personas exijan su cumplimiento? ¿Cómo educar en Derechos Humanos a la sociedad? La respuesta no es única, pero parece obvio que en primer lugar se conozcan y respeten, exigiendo que se vivan y practiquen los derechos de las personas. Se inicia el proceso educativo con la convicción de que todos somos sujetos de derechos y obligaciones; Esta es una de las condiciones indispensables para establecer la Paz.

Sin embargo, aunque ya existen instituciones que tienen como principal tarea educar en los Derechos humanos, aún se está lejos de proceder de acuerdo a ellos, de ahí su intención y cometido: “La Unesco tiene como pilar fundamental construir la paz en la mente de los hombres mediante la educación, la cultura, las ciencias naturales y sociales y la comunicación. En este sentido, sólo a partir de que se cumplan todos los derechos humanos fundamentales podrá existir una paz duradera” (UNESCO, 2010)

La lucha por los Derechos humanos es larga. En la época moderna se inicia con el triunfo de la Revolución francesa, en 1789. Desde entonces se ha dedicado mucho tiempo y esfuerzo para hacerlos posibles, sin escatimar incluso el derramamiento de sangre de hombres y mujeres insignes que lucharon por defender los Derechos de todos, especialmente de los pobres, marginados y sin voz.

Hombres y mujeres como Gandhi, Luther King, Madre Teresa de Calcuta, Digna Ochoa, Monseñor Romero, César Chávez, Rigoberta Menchú, Javier Sicilia y otros muchos, han dignificado la lucha por los derechos de los indígenas, los derechos civiles de la raza negra, de las mujeres, de los pobres, de los campesinos, de las víctimas de la violencia e injusticia y de todos los marginados. En ellos se encarna la valentía y la valía de todo ser humano, que inquieren para defender la dignidad humana a costa de lo que sea, a costa de su propia vida; son muchos luchadores sociales los que han ofrendado su vida por la defensa de los derechos, porque es finalmente la defensa de lo humano, su dignidad, lo que se defiende.

La educación social de los Derechos humanos es una tarea importante, no puede pasar por una sola persona o un grupo de personas, sino por las instituciones ya establecidas en la sociedad, pasa por la familia, la escuela básica, media superior y superior, las iglesias, los organismos orientados y dedicados a su defensa y promoción, como son los centros de Derechos Humanos que no dependen del Estado. Es con ellos y desde ellos que se puede empezar a educar a las personas. La primera y más importante actividad educadora en estas instituciones es la práctica real de los Derechos de las personas. Vivir en

una cultura de respeto por las normas y reglamentos establecidos y juzgados desde el bien común.

Otra institución central en la educación de los Derechos humanos es el Estado, si no se le tiene confianza a quien se le ha confiado la vida pública, entonces se encuentra la vida de las personas, de las comunidades y de la sociedad en una farsa y en un peligro constante. Se le confía la vida pública y lo menos que se le puede exigir es el cumplimiento de su deber. Y el deber central del Estado es establecer una sociedad fundada en un régimen de Derecho, con la intención de vivir en un ambiente justo y equitativo en donde se privilegie el bien común. *El Buen vivir*. Esa es una enseñanza fundamental para todos los ciudadanos, sin la cual es imposible establecer el mínimo respeto por los Derechos de los ciudadanos.

Educar en la Paz, es educar en los Derechos humanos, ya que la “búsqueda de la paz, de una parte, y el desarrollo y respeto, de la otra, son íntimamente interdependientes... la relación es tan estrecha que hace unos pocos días expresé que la cultura de los Derechos humanos y cultura de Paz, son una misma cosa” (Madrazo, 1996: 371-372).

Democracia y sociedad

La Democracia es la tercera condición para establecer la Paz, entendida como el respeto irrestricto de los pueblos a elegir libremente a sus gobernantes y tener la posibilidad de ser elegible, así como exigirles a ser servidores del pueblo, con capacidad de nombrarlos, pero también de removerlos cuando no cumplen con las funciones para las que fueron elegidos. La democracia, por tanto, requiere en primer lugar de la libertad para elegir, pero también elegir sin manipulación y con claridad para elegir con la mayor de las certezas de que es lo mejor que se está haciendo y no fruto de una maniobra teledirigida.

En el país es tiempo de campañas, se observa y escucha el bombardeo de anuncios de los diferentes partidos ofertando propuestas y candidatos. Es un proceso muy importante para los próximos años de México. Es trascendental el ejercicio de votar, por las consecuencias que trae consigo. ¿Pero se puede llamar democracia a lo que se tiene enfrente? A la “venta” de imagen, a la verborrea declarativa de los candidatos para “vender” su palabra, porque es lo que hasta el momento se escucha y se ve. ¿Qué hacer para educar a la ciudadanía en democracia? Que es como decir ¿Qué hacer para que, por la vía

política, se dé la oportunidad de construir la Paz?

Lo primero es definir y clarificar el concepto de Democracia. En sus raíces etimológicas, significa el poder o gobierno del pueblo. A lo largo de la historia de México no se ha vivido en una auténtica democracia, se hace alusión a fraudes electorales, compra de votos, manipulación y abuso de autoridad, corporativismo, etc. Es cierto que han existido intentos de querer vivir atendiendo la voluntad del pueblo, pero muy aislados, incluso la revolución mexicana se gestó bajo el lema: "Sufragio efectivo, no reelección", sin embargo en la práctica del último siglo es difícil encontrar un respeto auténtico e institucional por la democracia.

Tal vez el signo más importante de democratización fue la ciudadanización de los órganos electorales, con la creación del Instituto Federal electoral (IFE), que desafortunadamente en las últimas elecciones, incluso en la presente, ha caído bajo sospecha de parcialidad. Llevando a un sector del país al descontento, la aversión y desacreditación de este organismo descentralizado del Estado.

Educación en la democracia pasa en primer lugar por explicar y entender el régimen político de este país, sus alcances y limitaciones, así como el proceso vivido a lo largo de su historia o por lo menos en la última centuria, a partir de la Revolución Mexicana, por ser el acontecimiento que ha marcado la historia moderna de México.

La educación en la vida democrática pasa por el ejercicio cotidiano de las diferentes instancias en la vida de los ciudadanos, y es penoso reconocer que la vida social y comunitaria opera más a partir de ejercicios autoritarios que democráticos. Baste con revisar cada una de las instituciones, desde las educativas, hasta las gubernamentales para reconocer la lejanía de la vida democrática.

Las personas elegidas a partir del voto de la ciudadanía, una vez que se han hecho merecedores de la confianza de los electores, darles el reconocimiento de mayoría y tomado el puesto, se convierten en "déspotas", en patrones de los ciudadanos, en lugar de asumirse y vivir la vida de servicio, utilizan su poder y posición para enriquecerse y acomodar a familiares, amigos y conocidos en puestos para "servirse" y no para servir. Es lo escuchado en casos como Baja California, Coahuila, El Estado de México y otros que no son tan publicitados.

Por eso, educar en la democracia es educar en el sentido del voto, en el sentido de la participación activa de la ciudadanía, en la participación comunitaria para exigir los derechos derivados de vivir en un régimen democrático. Es exigir a los funcionarios elegidos a cumplir con sus obligaciones derivadas de la elección

del pueblo mediante un proceso electoral.

Sin democracia, no se vive en Paz, cuando en su lugar está la demagogia, es difícil vivir en condiciones de bienestar, en el que se privilegie el bien común y se opere una sociedad en donde la cultura del derecho sea la que impere, por el contrario se vive en el privilegio de los pocos con el malestar de los muchos. La Paz si no es de todos, no es paz.

El Desarme y la violencia

La cuarta condición para establecer la Paz es el desarme. El uso de armas en el mundo y la importancia que los países dan al ejército es escandaloso; existen tantas armas en la mayoría de las naciones y se gasta tanto dinero en ellas, que ese dinero sería suficiente, sin duda alguna, para acabar con la miseria y con el hambre en los países más pobres del orbe. De acuerdo al Instituto para la Investigación de la Paz de Estocolmo (SIPRI), en 2011 se gastaron 1.738 000 millones de dólares en armas (Rizzi, 2012), lo que equivale a 4761 millones de dólares diarios gastados en armas. Tan sólo los Estados Unidos de Norteamérica, gastaron 711,000, China 143,000 y Rusia 71.9,000 millones de dólares. En América Latina, el país que más gastó en armas fue Brasil, con 35.4, 000 millones. México gasta alrededor del 0.5 del PIB, lo que equivale a 64 mil 348 millones de pesos (González, Amador, 2011).

En la actualidad, en el país son las armas, el plomo, la violencia, las que deciden y condicionan la vida de las comunidades y de los seres humanos. Se escucha en la radio, se lee en la prensa y se ve en la televisión, el deseo de establecer un país sin violencia y sin delincuencia, pero con la violencia del Estado, lo que a su vez engendra violencia, muerte y desolación para miles de personas en el país. Esa práctica y visión lleva a que analistas nacionales e internacionales cuestionen y duden que sea la estrategia adecuada, incluso la Corte Internacional de la Haya ha iniciado un proceso de investigación de la violencia en México (Herrera, 2012).

Cuando impera la violencia, las personas tienen poco valor, tal y como se ha demostrado en los últimos tiempos, en el país la violencia es la "mandona", casi 6 años de combatirla con el "poder" del fuego y con las instancias más preparadas del Estado, lo conseguido es una sociedad con miedo y con muy pocas garantías individuales. Los ciudadanos en el país han pasado a ser "desechables" en expresión de los asesinos que mataron a 18 personas en

Jalisco en los primeros días de mayo (Ramírez, 2012).

El desarme es una condición indispensable, no se puede combatir a la violencia sólo con violencia. Eliminar la violencia y, por tanto, establecer la paz, pasa por crear mejores condiciones de vida para los ciudadanos. “Construir la paz significa evitar o destruir todas las expresiones de violencia, la injusticia, el desencuentro, la miseria, la explotación, la incomunicación, la sumisión, las violencias de todo tipo y la desigualdad” (Sandoval, Forero, 2012). Es privilegiar el Buen vivir, sobre el vivir bien. Es privilegiar a todos y a todo el ser humano y no sólo la acumulación de bienes materiales y condiciones de comodidad.

Sin el desarme mundial, nacional y local es imposible la Paz. No se puede buscar establecer escenarios de Paz, violentando la Paz. Sólo a partir de educar en la no-violencia al estilo de los grandes luchadores de la historia, especialmente de Gandhi, se estará en condiciones de vivir en Paz (González, 1985).

CONCLUSIONES

Educación en la Paz, desde una sociedad sin Paz, es un gran reto. En este escrito sólo se insinúan algunas formas, pero es claro que cada una de las condiciones para establecer la Paz necesitan de un estudio profundo y amplio, para estar en mejores condiciones de elaborar una propuesta que responda a las actuales condiciones del país y, especialmente, a las condiciones del Estado de Sinaloa.

“Buen vivir” es el signo más elocuente de la vida de Paz en la sociedad, las personas, organizaciones e instituciones de toda índole tienen el derecho de una vida diferente a estar solamente acumulando. Es necesario plantear que la Paz es fruto del esfuerzo de los ciudadanos con posibilidad de elegir vivir de una forma o de otra y no impuesta por las condiciones sociales y económicas del sistema. Se vive como se puede y no se vive como se quiere.

Educación en la Paz, es por tanto, educación en la solidaridad humana para lograr un desarrollo en todos los que viven en condiciones inhumanas, es tener la sensibilidad y obligación de voltear todos a ver y cambiar la situación de las personas que viven en la miseria, en la violencia, sin esperanza, no porque ellos así lo quieran o lo hayan provocado, sino porque en esa condición los han colocado los hacedores de riqueza, que por construirla, construyen también pobreza.

Establecer la Paz pasa por el respeto de los Derechos Humanos violados

y violentados en las actuales condiciones de lucha contra la delincuencia organizada. Toda persona es susceptible de padecer condiciones adversas a su dignidad. El desarme mundial, nacional y estatal es condición para el respeto de los Derechos humanos.

Pero es claro que también es importante señalar el enorme negocio que representa la industria de las armas, es una de las empresas “legalizadas” que más beneficios económicos trae al sistema basado en la economía de mercado. Se crean armas cada vez más sofisticadas, ofertándolas por igual al crimen organizado y al Estado, se combaten con las mismas armas, tienen el mismo origen, no hay pudor ni intención de detener el tránsito y fabricación de armas. Por eso los organismos internacionales, encargados de procurar la Paz, como la ONU, no cumplirán con su tarea, mientras no denuncien y obliguen a los países productores de armas a disminuir su producción.

Educación para la Paz desde una sociedad sin Paz, representa esfuerzo y solidaridad de todas las instituciones educativas, de organizaciones civiles y ciudadanos comprometidos por crear un mundo mejor.

Por compartir condiciones de bienestar, en el que ninguna persona carezca de lo fundamental para vivir con dignidad, pero que tampoco haya personas acumuladoras de riqueza, ni poder sobre los demás, que se viva en la filosofía del “Buen vivir”.

Sólo a partir del espíritu del “buen vivir”, se podrá garantizar el respeto de los Derechos Humanos, porque implica no violentar, ni dañar al “otro”, porque lo otro es parte del “buen vivir”, que no haya diferencia, ni distancia, ni más privilegio de ninguna índole para nadie.

Los derechos se violentan al considerarse en condiciones de superioridad de uno(s) sobre el otro(s), sea a causa de la riqueza, del saber o del poder. Por eso la declaración universal de los Derechos Humanos habla de prerrogativas y libertades civiles, económicas, sociales, políticas y culturales, sin que medie ningún privilegio para ninguna persona. Se otorga la prerrogativa porque está en condiciones de derecho y no porque sea persona con influencias o con “relaciones” de poder.

La Paz, como realidad holística, sintetizadora del “buen vivir”, del respeto a los Derechos Humanos, de una vida democrática y de un proceso de desarme, requiere que la convivencia y coordinación sea a partir del “Pueblo con poder”, es decir, de la democracia ejercida en y fundamentada a partir del bien común y con una opción de servir y privilegiar a los pobres de este mundo.

La Paz se alcanzará sólo en la medida que la sociedad, sus estructuras e

instancias que la dinamizan sean promotoras del “Buen vivir”, sobre el vivir bien; que todos nos entendamos y seamos iguales y, por tanto, no se falte al respeto, ni se viole los derechos de los demás; que la democracia sea la práctica cotidiana de las decisiones de los ciudadanos y organizaciones y que sea posible vivir sin el sonido de las armas letales que matan al ser humano y lo desvían de su destino final: vivir en armonía social y en la felicidad individual.

BIBLIOGRAFÍA

- Bremer, M. (2012). “Mujer y sumak Kawsay, buen vivir”. *Agenda Latinoamericana*, 2012, pp. 104-105.
- CONEVAL, 2010. Porcentaje de la población en pobreza según entidad federativa, 2010 Estados Unidos Mexicanos. http://www.coneval.gob.mx/cmsconeval/rw/pages/medicion/pobreza_2010.es.do;jsessionid=f9e40263c3931d946fc84ba3cf0c0322b9ff595d468bc6af585816028edf317a.e34QaN4LaxeOa40Ochn0 (12 de mayo de 2012)
- Dávalos, P. (2012). “Sumak kawsay y postneoliberalismo”. *Agenda Latinoamericana*, 2012, pp. 168-169.
- González, L. (1985). *El Secreto de Gandhi*. Editorial Progreso, México.
- González Amador, Roberto (15 de abril, 2011). *Con Calderón aumenta el gasto militar; se estancan salud y educación: BM*, en *La Jornada*, pp.2
- Herrera Medrano, D., 2012. Investiga en México la corte Internacional de la Haya. http://www.lacapital.com.mx/noticia/13587-Investiga_violencia_en_Mexico_la_Corte_Internacional_de_la_Haya (25 de mayo de 2012)
- Iriarte, G. (2012). “Vivir bien, el gran paradigma indígena”. *Agenda Latinoamericana*, 2012, pp. 41.
- La Jornada*, 2012. Recrudece la guerra entre *cárteles* en Nuevo Laredo; ayer, 23 muertos. <http://www.jornada.unam.mx/2012/05/05/politica/002n1pol> (08 de mayo de 2012)
- La Jornada*, 2012. Fallecen 15 personas tras un doble atentado en Daguestán <http://www.jornada.unam.mx/2012/05/05/mundo/031n1mun> (08 de mayo de 2012)
- Madrazo, J., 1996. Derechos humanos y cultura de Paz. <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/20/pr/pr30.pdf> (22 de mayo de 2012)
- OACDH, 2007. Derecho Internacional. <http://www2.ohchr.org/spanish/law/> (17 de mayo de 2012)
- Naciones Unidas, 2012. Derechos humanos. <http://www.ohchr.org/SP/AboutUs/Pages/Sitemap.aspx> (20 de mayo de 2012)
- Pascual Morán, A. (2000). “Violencia, paz y conflicto en el discurso y la praxis pedagógica” en *Pedagogía*. Volumen 34, pp. 47-82.
- Ramírez, J., 2012. Identifican a 9 de los 18 cuerpos en Jalisco: todos eran inocentes. <http://www.animalpolitico.com/2012/05/identifican-a-9-de-los-18-cuerpos-en-jalisco-todos-eran-inocentes/> (18 de mayo de 2012)

Ríos, V., 2009. ¿Qué tan pobres somos? <http://estepais.com/site/?p=25161> (15 de mayo de 2012)

Rizzi, A., 2012. Asia supera a Europa en gasto militar. http://internacional.elpais.com/internacional/2012/04/17/actualidad/1334614207_876033.html (25 de mayo de 2012)

Sandoval Forero, A. (2012). "Estudios para la Paz, la Interculturalidad y la Democracia" en Ra Ximhai vol. 8 Núm. 2, pp.17-36

Sotomayor, P. (2010). *La Paz del futuro: Biocracia*. Octavio Antonio Colmenares y Vargas, editor, México.

Tuvilla, J. (2004). "Cultura de Paz". Fundamentos y claves educativas. Desclée De Brouwer, Bilbao

UNESCO, 2010. Día Internacional de los Derechos humanos, 10 de diciembre. http://portal.unesco.org/geography/es/ev.php-URL_ID=13510&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (25 de mayo de 2012)

Juan Romero Morones

Juanro04@hotmail.com

Licenciado en Filosofía y M.C. en Educación por la Universidad del Valle de Atemajac. Actualmente pertenece al Sistema Sinaloense de Investigadores y Tecnólogos. Ha participado en trabajos de diagnóstico Social para la prevención de los delitos y de las delincuencias en los municipios de S. Alvarado y Guasave, Sinaloa. Docente-Investigador en la Universidad Autónoma Indígena de México.

Fecha de Recepción: 8/ 02/ 2012

Fecha de Aprobación: 12/ 04/ 2012

TRANSITANDO DE UN PARADIGMA DE VIOLENCIA AL PARADIGMA DE LA EDUCACIÓN PARA LA PAZ

Edith Gómez

Resumen

En este trabajo se plantea el contexto nacional y local de la violencia generada por el narcotráfico, así como los modelos de seguridad pública aplicados en Palermo, Italia y Medellín, Colombia, contextos que en su momento tenían todas las características de violencia que hoy México padece, pero que a partir de las implementaciones de dichos modelos, ambas ciudades se transformaron radicalmente.

Palabras clave: Paradigma, Violencia, Educación, Paz.

Abstract

In this work we'll show the national context and the local violence created by the war against the drug trafficking, well as the models of public security applied in Palermo, Italy and Medellin, Colombia; context that in their moment have all the characteristics of violence as Mexico used to have, but at the time that those cities use these models, both of theme changed radically.

Key Words: Paradigm, Violence, Education, Peace.

EL PARADIGMA DE LA VIOLENCIA

México ha sufrido el impacto negativo del paradigma de la violencia, al combatir la violencia con más violencia, orquestada desde el propio Estado "para

Ríos, V., 2009. ¿Qué tan pobres somos? <http://estepais.com/site/?p=25161> (15 de mayo de 2012)

Rizzi, A., 2012. Asia supera a Europa en gasto militar. http://internacional.elpais.com/internacional/2012/04/17/actualidad/1334614207_876033.html (25 de mayo de 2012)

Sandoval Forero, A. (2012). "Estudios para la Paz, la Interculturalidad y la Democracia" en Ra Ximhai vol. 8 Núm. 2, pp.17-36

Sotomayor, P. (2010). *La Paz del futuro: Biocracia*. Octavio Antonio Colmenares y Vargas, editor, México.

Tuvilla, J. (2004). "Cultura de Paz". Fundamentos y claves educativas. Desclée De Brouwer, Bilbao

UNESCO, 2010. Día Internacional de los Derechos humanos, 10 de diciembre. http://portal.unesco.org/geography/es/ev.php-URL_ID=13510&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (25 de mayo de 2012)

Juan Romero Morones

Juanro04@hotmail.com

Licenciado en Filosofía y M.C. en Educación por la Universidad del Valle de Atemajac. Actualmente pertenece al Sistema Sinaloense de Investigadores y Tecnólogos. Ha participado en trabajos de diagnóstico Social para la prevención de los delitos y de las delincuencias en los municipios de S. Alvarado y Guasave, Sinaloa. Docente-Investigador en la Universidad Autónoma Indígena de México.

Fecha de Recepción: 8/ 02/ 2012

Fecha de Aprobación: 12/ 04/ 2012

TRANSITANDO DE UN PARADIGMA DE VIOLENCIA AL PARADIGMA DE LA EDUCACIÓN PARA LA PAZ

Edith Gómez

Resumen

En este trabajo se plantea el contexto nacional y local de la violencia generada por el narcotráfico, así como los modelos de seguridad pública aplicados en Palermo, Italia y Medellín, Colombia, contextos que en su momento tenían todas las características de violencia que hoy México padece, pero que a partir de las implementaciones de dichos modelos, ambas ciudades se transformaron radicalmente.

Palabras clave: Paradigma, Violencia, Educación, Paz.

Abstract

In this work we'll show the national context and the local violence created by the war against the drug trafficking, well as the models of public security applied in Palermo, Italy and Medellin, Colombia; context that in their moment have all the characteristics of violence as Mexico used to have, but at the time that those cities use these models, both of theme changed radically.

Key Words: Paradigm, Violence, Education, Peace.

EL PARADIGMA DE LA VIOLENCIA

México ha sufrido el impacto negativo del paradigma de la violencia, al combatir la violencia con más violencia, orquestada desde el propio Estado "para

inhibir” los delitos relacionados con la delincuencia organizada (narcotráfico principalmente), son de dominio común los efectos dantescos que en menor o mayor medida hemos presenciado o sufrido los mexicanos en algún momento de estos casi seis años de implementado dicho paradigma.

Es evidente que ese modelo ha quedado completamente obsoleto; la violencia se ha recrudecido, se ha multiplicado a escalas insospechadas, ha generado temor en el ciudadano común, en aquel que cumple las leyes, aquel que trabaja honestamente, ha permeado incluso en el pensar y actuar de los niños, quienes han cambiado los juegos tradicionales de “policías y ladrones” al de “sicarios buenos contra sicarios malos” olvidándose por completo de la figura que representa la legalidad, el orden y el respeto: La policía.

Ahora al ciudadano le resulta común la violencia, los actos ilegales de la delincuencia organizada y la fuerza pública, ya no se sabe de quién o de qué protegerse, evidencia de ello encontramos a diario en los diversos medios de comunicación local, estatal y nacional, infinidad de víctimas inocentes que han quedado en medio de batallas campales entre bandas rivales o entre la delincuencia organizada y la fuerza pública, y/o que ha padecido las estrategias fuera de todo marco legal, tales como: retenes, cateos, revisiones corporales, entre otros.

Los resultados del combate al crimen organizado han aumentado los actos de violencia, lejos de disminuir la violencia y los actos ilegales éstos se multiplican como la mitológica Hidra (mitología griega, monstruo de numerosas cabezas que al córtale una cabeza, le salían dos) y se vuelven cada día más violentos, atentando la seguridad de todos los ciudadanos; para ilustrar lo dicho, sólo hace falta recordar que el Estado de Sinaloa ha estado sometido a enfrentamientos entre bandas contrarias de la delincuencia organizada y/o en enfrentamientos directos contra la fuerza pública. Como ejemplo, citaremos algunos hechos ocurridos recientemente donde militares y sicarios se enfrentaron a balazos por varias calles de la Ciudad de Guasave, generando pánico en la población que presencié el enfrentamiento¹. De este encuentro no hubo resultados positivos para las instituciones responsables de la seguridad pública ya que no lograron detener a ninguno de los agresores, pero, desafortunadamente, perdieron la vida tres militares.

Posterior al enfrentamiento armado, se desató una serie de acontecimientos que revelaron la nula coordinación entre las corporaciones policiales y militares para combatir a la delincuencia organizada, ya que el comandante de la Tercera

¹ <http://www.noroeste.com.mx/publicaciones.php?id=752570/> [en línea] consultado el 30 de enero de 2012

Región Militar acusó a la Policía Municipal de omisión del ejercicio de su deber al no prestar auxilio a los militares, tal fue el caso que se atrevió a rebasar los límites de sus funciones e hizo un regaño público al presidente Municipal de Guasave², no conforme con ello se llevaron en calidad de presentados (para investigarlos y deslindar responsabilidades) a la Cd. de Culiacán a 32 elementos de la policía Municipal, entre ellos a su Director³. Hechos como éstos abundan por todo el Estado, a inicios del mes de mayo del 2012 se presentaron nuevamente una serie de enfrentamientos entre delincuentes y el ejército, en esta ocasión en Estación Bamoa, Guasave, dejando como saldo 12 muertos tras dos horas y media de balacera⁴. Otro caso similar se presentó en la sierra de Choix dejando como saldo 20 personas muertas⁵; el recuento parece interminable.

En el contexto nacional, la comisión de delitos (de 2006 a 2010) registró un aumento en el país de un 16 % pasando de 1.5 a 1.8 millones en promedio, durante este periodo los delitos del fuero común representaron entre un 92% y un 93% del total de delitos cometidos en el país. En estos cinco años, los delitos del fuero común aumentaron un 16% y los del fuero federal un 20.6%. (Ver tabla 1)

Tabla 1: Delitos denunciados en el país 2006-2011

Total de delitos denunciados en el país						
2006-2011 ¹						
CONCEPTO	2006	2007	2008	2009	2010	2011
Fuero Común	1,471,101	1,587,030	1,627,371	1,665,791	1,705,882	1,278,598
Fuero Federal	109,629	137,289	136,091	130,946	132,227	100,592
TOTAL DE DELITOS	1,580,730	1,724,319	1,763,462	1,796,737	1,838,109	1,379,190

Fuente: Página oficial México Unido contra la delincuencia

² <http://www.riodoce.com.mx/content/view/12417/40/> [en línea] consultado el 30 de enero de 2012.

³ <http://www.debate.com.mx/eldebate/Articulos/ArticuloGeneral.asp?IdArt=11744872&IdCat=6112> [en línea] consultado el 30 de enero de 2012.

⁴ <http://www.debate.com.mx/eldebate/Articulos/ArticuloPrimera.asp?IdArt=12028546&IdCat=6087> [En línea] Consultado el 14 de mayo de 2012.

⁵ <http://www.debate.com.mx/eldebate/Articulos/ArticuloGeneral.asp?IdArt=12026540&IdCat=6112> [En línea] Consultado el 14 de mayo de 2012.

Por otro lado, la Novena Encuesta Nacional sobre Percepción de Inseguridad Ciudadana en México, realizada por Consulta Mitofsky (2011), reveló que el porcentaje de los delitos de robo, lesiones dolosas, homicidio doloso, secuestro y extorsión, considerados como delitos de alto impacto, aumentaron considerablemente en el periodo 2006-2011; Dicho aumento fue de cinco puntos porcentuales, quedando de la siguiente manera: en 2006 se registró un índice de 46.6%, para el 2010 el índice creció hasta el 51.3%, y para octubre del 2011 el registro fue de 52.3%. Estos porcentajes traducidos en números, nos dan las siguientes cifras: 736,685 en el año 2006; 942,833 en el año 2010 y de 720,727 en cifras reportadas al 20 de octubre de 2011. (Ver tabla 2)

Tabla 2: Índice de delitos de alto impacto 2006-2001

Delitos de Alto Impacto						
2006-2011 ⁶²						
CONCEPTO	2006	2007	2008	2009	2010	2011 ⁴
Robo	545,251	610,730	656,877	680,566	738,138	567,113
Lesiones Dolosas	175,738	189,383	186,585	183,421	176,451	122,216
Homicidio Doloso	11,806	10,253	13,193	16,117	20,585	26,965
Secuestro	733	438	907	1,162	1,284	1,016
Extorsión	3,157	3,123	4,875	6,332	6,375	3,417
Total de los delitos de alto impacto	736,685	813,927	862,437	887,598	942,833	720,727
Porcentaje de los delitos de alto impacto respecto al total de los delitos	46.6%	47.2%	48.9%	49.4%	51.3%	52.3%
TOTAL DE DELITOS	1,580,730	1,724,319	1,763,462	1,796,737	1,838,109	1,379,190

Fuente: Novena Encuesta Nacional sobre Percepción de Inseguridad Ciudadana en México

Las cifras antes señaladas son la manifestación contundente del incremento de la violencia en todas sus formas a lo largo y ancho de todo el país; es incuestionable que todos los Estados de la república han sido seriamente afectados e impactados con la guerra declarada al crimen organizado.

Es evidente que México enfrenta una creciente violencia por la lucha que mantienen los cárteles de la droga entre sí y por la ofensiva que el Gobierno federal mantiene desde diciembre de 2006; el 6 de octubre del año en curso el Periódico Reforma publicó un artículo donde revela que la cifra de asesinatos relacionadas con la lucha del narcotráfico alcanzó los 10,022 durante los primeros ocho meses del 2011; además señala que los estados más afectados los encabezan Chihuahua y Nuevo León, con 1 567 y 1 418 asesinatos respectivamente, seguidos por Guerrero (1 348) y Sinaloa (1 080) (Univisión Noticias, 2011).

Como se observa en el párrafo anterior, Sinaloa se encuentra entre los Estados más afectados por la violencia, noticia que se corrobora en los datos estadísticos de la página oficial de la Procuraduría General de Justicia del Estado de Sinaloa, señalando que al 30 de noviembre del 2011 se tiene un registro de 1 767 homicidios dolosos y maneja una tendencia a la alza desde el 2005 al 2011, siendo hasta el momento el 2010 el año con mayor número de homicidios dolosos (2 251).

Por otro lado, se encuentran los datos estadísticos de la Presidencia de la República, en donde da a conocer la Base de datos de fallecimientos ocurridos por presunta rivalidad delincriminal en el periodo diciembre 2006 a diciembre 2010, reporta que en el estado de Sinaloa en dicho periodo se registraron 4117 ejecuciones, clasificadas de tal manera por la extrema violencia con la que fueron asesinados, señala que se presume que la víctima, victimario o ambos pertenecían a una organización delincriminal. En este mismo rubro, los municipios con mayor índice de ejecuciones fueron: Culiacán (1809); Mazatlán (450); Navolato (370); Ahome (252); Guasave (207). Hacemos la precisión de que sólo se contaron los fallecidos del mes de diciembre del 2006 hasta diciembre de 2010, sin poder precisar las muertes ocurridas en el año 2011. (Presidencia de la República, 2011).

Aunado a lo anterior, la Procuraduría General de Justicia del Estado de Sinaloa revela que los delitos de alto impacto se han incrementado considerablemente desde el año 2005 (1 262), siendo hasta el momento el año 2010 el punto más álgido con 3 177, el año 2011 cerró con 3001 delitos y al 25 de marzo del 2012 el registro es de 179 delitos de alto impacto en Sinaloa. (Procuraduría General

de Justicia del Estado de Sinaloa, 2012).

Es lamentable ver como, efectivamente, el paradigma de la violencia generó mucha más violencia de la que se pudo haber pensado en un inicio. Es evidente que en esta guerra todos han perdido; el ciudadano ha perdido la paz de transitar libremente por las calles por temor a un enfrentamiento armado entre el ejército y bandas criminales o entre bandas contrarias, disputándose el territorio; muchas madres han perdido a sus hijos en muertes violentas carentes de razón; los niños han perdido la tranquilidad que les daba jugar en espacios abiertos; los empresarios han perdido la seguridad por temor a los asaltos, secuestros y extorsiones; los gobiernos (federal y estatal) han perdido la simpatía y la confianza de los ciudadanos ante la creciente ola de violencia.

A lo largo de este escrito se ha relatado la realidad social de Sinaloa, como un entorno que ha afectado gravemente la cultura de la legalidad, empezando por la incapacidad institucional de contener la violencia generada principalmente por el crimen organizado, hasta la tolerancia de la sociedad que encontró en éste una “actividad económica” que momentáneamente ofreció una posibilidad de “mejorar” las condiciones económicas a la población joven y desempleada o subocupada que tiende a buscar medios de subsistencia a base de actividades ilícitas y/o delictivas; para comprobar esta afirmación basta echar un vistazo a los fenómenos sociales ocurridos durante los años de 1976, 1982, y 1995; años de grandes crisis económicas que registraron un incremento en los índices de delitos a nivel nacional.

Evidentemente, la falta de oportunidades es un factor determinante que debilita a los grupos sociales, situación ante la cual se da el contagio social, que genera violencias ante las necesidades cotidianas a las que se enfrentan las familias que no tienen acceso a una alimentación sana, vivienda digna, servicios médicos, educación, vestido y un sano esparcimiento. Todas estas carencias generan conflictos al interior de las familias; violencias producto del estrés, de la incapacidad de llevar a sus hogares lo indispensable para vivir, dichas violencias rebasan los límites de los hogares y se manifiestan en conductas antisociales ante una marcada desigualdad, es decir, se da una ruptura de las normas sociales (anomía), es pues, el fracaso del gobierno al no generar las condiciones de igualdad de oportunidades, que desactive la incursión de sus ciudadanos en actos ilícitos como medio para subsistir.

La magnitud de los delitos de alto impacto ha afectado el ánimo de los ciudadanos, quienes reconocen la necesidad de vivir en un Estado de pleno Derecho, en donde puedan tener oportunidades para desarrollarse como

individuos en beneficio de ellos mismos, de sus familias y de la sociedad; por ello se debe romper la desigualdad social, favorecer y dignificar a los sectores más humildes, llevar el desarrollo hasta ellos, construir espacios públicos, escuelas, bibliotecas, parques; dignificar a los sectores más desfavorecidos porque son quienes más necesitan de oportunidades de desarrollo integral, para desactivar con ello la seducción que representa la delincuencia organizada como medio de subsistencia.

CASOS: PALERMO, ITALIA Y MEDELLÍN, COLOMBIA

¿Se puede combatir la violencia con actos de paz? La respuesta a esta pregunta la vemos contundente y categórica en dos ciudades que fueron golpeadas por el flagelo del narcotráfico y la violencia: Palermo, Italia y Medellín, Colombia. Sí, sí se puede combatir a la violencia con actos inteligentes que restituyan la paz, como lo hicieron en su momento en las ciudades de Palermo y Medellín.

Recordemos que ambas ciudades llegaron a ser las más violentas, las más corruptas debido al narcotráfico. La ciudad de Palermo llegó a registrar entre 150 a 300 crímenes al año⁶, todos vinculados con la mafia, durante la década de los ochentas; por otro lado la ciudad de Medellín alcanzó un índice de 381 homicidios por cada 100,000 habitantes en el año de 1991⁷. En ambas ciudades los niveles de corrupción e impunidad eran altos.

Es a partir de la implementación de nuevos modelos que estas dos ciudades logran salir del fango denso del fenómeno de violencia y corrupción que trae consigo el narcotráfico; en el caso particular de Palermo, implementaron lo que llamaron:

“Modelo Siciliano: “El carro Siciliano”, es descrito por Leoluca Orlando como un carro que tiene dos ruedas; una es la –legalidad–, que tiene a su cargo la ley, la justicia, la fiscalización. En tanto que la otra es la –cultura–, que se edifica en la escuela, en la iglesia, en los medios de información, en la sociedad civil” (Leoluca, 2003a: 152)

En dicho carro:

“ambas ruedas deben avanzar a la misma velocidad, porque si la rueda de la legalidad va más rápido que la de la cultura, el carro no avanza, en todo caso

⁶ Cifra que descendió significativamente a 8 muertes al año después de la implementación del Modelo Siciliano (Leoluca, 2003).

⁷ El índice de homicidios descendió a 26 por cada 100.000 habitantes

gira sobre su propio eje. Es decir, insistir sólo en la ley -en la policía- condena al carro a no avanzar, a girar sobre sí mismo. Entonces los ciudadanos pensarán que estaban mejor antes” (Leoluca, 2003b: 11)

“Como dijo una vez Paolo Borsellino, el valiente magistrado y viejo amigo mío que murió en aras de este nuevo Palermo, -la solución al problema de la Mafia es hacer que el Estado funcione-. En parte, esto se refiere a la justicia, al estado de derecho. También se trata de satisfacer las necesidades humanas en el ámbito cívico, desde la necesidad de empleo que no esté manchado por la colusión con alguna conspiración delictiva, hasta la necesidad de vivir en democracia en medio de una cultura de libertad” (Leoluca, 2003a:15); Es decir, implementar la cultura de la legalidad al mismo tiempo que el Estado combate las causas reales del narcotráfico, -la desigualdad social- a través de oportunidades reales de crecimiento y desarrollo para todos.

Por otro lado está el modelo colombiano impulsado por el ex alcalde de Medellín, Colombia, Sergio Fajardo, quien en conferencia en el Tecnológico de Monterrey llamó a dicho modelo: “Del miedo a la Esperanza”.

El modelo que Sergio Fajardo aplicó, en esencia es similar al Carro Siciliano ya que de forma paralela atiende los efectos, y las causas del narcotráfico, es decir, implementó toda una estrategia para aplicar la ley a quien la violente, atendió de forma inmediata el fenómeno de la violencia con la fuerza del Estado y al mismo tiempo “bombardeó” con oportunidades las zonas más marginadas, las más pobres y olvidadas históricamente.

Esta transformación se dio a partir de cuatro principios: Transformar la política; Construir confianza a través de transparencia en el manejo de los recursos; Construir ciudadanía con la construcción de espacios públicos de encuentro, teniendo como premisa “lo más bello para los más humildes” y calidad en la educación que empieza por la dignificación de los espacios para darle paso a una transformación social profunda.

La política de oportunidades la fundamentó en: Educación pública de calidad, cultura, proyectos urbanos integrales, espacios para el conocimiento tales como: escuelas dignas, parques acuáticos, parques-biblioteca equipados con lo mejor, dignificando espacios para que incidan en un cambio de conducta y se desarrolle el sentido de pertenencia (cuidar lo suyo). En cada uno de estos espacios instalaron Centros de Desarrollo Empresarial Zonal (CEDEZOS) para impulsar la creatividad empresarial de los ciudadanos, otorgando microcréditos para el desarrollo de la cultura emprendedora.

Con todas las acciones estratégicas descritas anteriormente es como

Medellín, Colombia, vivió la transformación “del miedo a la esperanza” basado en un paradigma de paz, cuyo combate fue contra la desigualdad social.

Sin privatizar lo público porque pertenece a todos.

Desinhibir las violencias a través de una política pública de oportunidades: dignificación y/o creación de espacios públicos de encuentro

Desafortunadamente la desigualdad social y falta de oportunidades es un factor determinante que ha debilitado a los grupos sociales, situación ante la cual se da el contagio social, que genera violencias, es decir, se da una ruptura de las normas sociales (anomía), es por ello que el gobierno de los tres niveles debe atender como prioridad esta condición con el objetivo de desmotivar/desactivar la incursión de los ciudadanos en actos ilícitos.

Por lo antes dicho es importante analizar los contextos donde el narcotráfico se ha enraizado; en la mayoría de estos lugares el narcotráfico es visto como un mecanismo de solución a los problemas económicos de una porción de la población, por ello hay que desactivar este “mecanismo” llevando oportunidades de desarrollo a las zonas más vulnerables, tal como ya lo hizo Sergio Fajardo en Medellín, Colombia.

El modelo que plantea Sergio Fajardo ya fue probado y dio resultados positivos, Medellín era una ciudad que tenía más o menos las mismas condiciones que ahora tiene México y especialmente Sinaloa, mi estado. Es posible, claro, con voluntad, transformar el clima de violencia que hoy sufrimos, es posible ir del miedo a la esperanza, combatiendo la pobreza, creando infraestructura educativa y cultural-turística digna que detone las economías locales y a la par impulsar con mayor fuerza los programas de emprendimiento que México ya tiene.

Es importante también vencer al miedo a través de la construcción y/o reconstrucción de espacios públicos de encuentro ciudadano, para que el ciudadano sea quien se apropie de las calles y no los delincuentes. Somos más los que vivimos en el marco de la legalidad, por lo tanto, las políticas públicas deben de estar enfocadas en las mayorías, en atender las necesidades de la población que presenta una marcada desigualdad social.

Educación formal para la democratización de los derechos humanos en México

Tal como sucede en otros estados, en Sinaloa se presentan vacíos en relación a una cultura de legalidad con arraigo, hay desconocimiento de los derechos humanos a pesar de los esfuerzos de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) y las Comisiones Estatales; prueba de ello son los resultados de la Consulta Mitofsky, realizada para la Comisión Estatal de Derechos Humanos Sinaloa (CEDH), en donde revela que sólo el 49% de la población consultada manifestó conocer a la CNDH como una organización encargada de la defensa de los derechos Humanos.

Cuando en la Consulta se les preguntó por el medio de comunicación por cual habían escuchado algo relacionado con los derechos humanos, el 98% (de la población que dijo conocer a la CNDH) respondió que la televisión, y el 60% respondió que también en la radio. Esta consulta debe poner en alerta no sólo a la CEDH, también a quienes desean contribuir a la formación y educación ciudadana, ya que estos datos revelan un porcentaje bajo, en conocimiento de las instancias que protegen los derechos y la lejanía de los medios por el cual se enteraron de su existencia. (CEDH Sinaloa, 2011)

Debido al desconocimiento que la ciudadanía tiene de las leyes, sumado al bajo nivel cultural y económico los mismos ciudadanos han contribuido a generar la corrupción y/o han permitido la violación de sus derechos humanos.

Por lo antes dicho, se hace necesario democratizar los derechos humanos a través de la educación formal, es decir, implementar un curso sobre derechos humanos y sus garantías (las instancias responsables de protegerlos) en todas las instituciones educativas públicas y privadas para asegurar que cada ciudadano tenga un conocimiento pleno de sus derechos y de sus obligaciones.

Es básico para cualquier país construir una cultura cívica, ya que en torno a ésta se encuentra la participación activa y consciente de la población y por ende el establecimiento y/o la demanda de un estado de derecho pleno.

Inteligencia policial (investigación científica)

Vivir en un estado de derecho pleno, es vivir en paz, es respetar las leyes tanto de gobernantes como gobernados, es justicia, es mantener la gobernabilidad ya que para eso fue creado el Estado, para dar orden y certeza jurídica a todos

sus ciudadanos, se debe de empezar a educar a los funcionarios para replicar dicha acción hacia la sociedad, e implantar la cultura de la legalidad, el orden en todos sus aspectos, y sobre todo brindar seguridad pública a sus ciudadanos y con ello iniciar la dinámica implementada en otros contextos mucho más adversos que el de Sinaloa, como lo fueron en su momento Palermo, Italia y Medellín, Colombia, que a partir, de la cultura de la legalidad lograron emerger del fango denso de la violencia, la corrupción y el narcotráfico.

Recordemos que en ambos modelos se atendían las causas y los efectos de la violencia generada por el narcotráfico; pues bien, la parte de los efectos corresponde a la policía, pero a una policía capacitada en inteligencia policial, que atienda el fenómeno del narcotráfico pero con verdadera investigación científica, que brinde resultados contundentes sin necesidad de violentar los derechos de los ciudadanos que viven en el marco de la legalidad.

Es importante también regresar al enfoque de readaptación, o como lo llamó Sergio Fajardo: Reinserción, es decir, atender de forma integral a la parte enferma de la sociedad (delincuentes) con atención psicológica, social, formación y desarrollo de capacidades, para brindar un panorama de oportunidades desde la legalidad y en medida de lo posible éste no vuelva a delinquir.

CONCLUSIONES

A los grandes problemas sociales que México sufre hoy día, se les debe de atender a través del estudio de las realidades locales para poder entender las causas que están generando tantas violencias; una vez detectadas y entendidas éstas, implementar acciones concretas y contundentes para inhibir las violencias sociales.

Hoy por hoy sabemos que la desigualdad social es la principal causa que genera violencias, porque no retomar los modelos que ya han sido probados en otros contextos y no sólo pasar a la historia nacional, también a la internacional como un país que logró reducir al mínimo las muertes relacionadas con el narcotráfico y regresó la seguridad a sus ciudadanos.

Pasar a la historia como un pueblo que se transformó bombardeando las zonas más marginadas con infraestructura educativa, cultural, de recreación y de oportunidades para el desarrollo integral de los individuos.

Es posible transformar nuestra realidad...

“La humanidad no puede liberarse de la violencia más que por medio de la no violencia.” (Mahatma Gandhi).

BIBLIOGRAFÍA

Consulta Mitofsky, Comisión Estatal de Derechos Humanos Sinaloa [en línea]. México. Disponible en: http://www.cedhsinaloa.org.mx/institucional/informes/2011/mitofsky_3.pdf [Consultado el día 17 de diciembre de 2011]

Índice Nacional de Corrupción y Buen Gobierno. Transparencia Mexicana [En línea]. México. Disponible en: http://www.transparenciamexicana.org.mx/documentos/INCBG/2010/1_InformeejecutivoINCBG2010%209mayo2011.pdf [Consultado el 18 de marzo de 2012]

Página Oficial: México Unido Contra la Delincuencia; Novena encuesta nacional sobre percepción de inseguridad ciudadana. [En línea]. México, disponible en: <http://www.mucd.org.mx/novenaencuestapercepcionciudadana1.pdf> [Consultado el día 17 de diciembre de 2011]

Leoluca, Orlando. (2003a). Hacia una Cultura de la Legalidad. La experiencia Siciliana. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

Leoluca, Orlando. (2003b). El Renacimiento de Sicilia... Una experiencia de éxito hacia la legalidad. Disponible en: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/69/LeolucaOrlandoElrenacimientodeSicilia.pdf> [Consultado el 20 de mayo de 2012].

(Footnotes)

1 Datos capturados hasta octubre de 2011.

2 Datos capturados hasta octubre de 2011.

Edith Gómez Valenzuela

Edgova_1@hotmail.com

Maestría: Seguridad Pública y Participación Social; Licenciatura: Trabajo Social en Área Educativa; Colaboradora en: "Diagnostico social, económico y cultural sobre la prevención de la violencia y la delincuencia" en los municipios de Salvador Alvarado, Guasave y El Fuerte. Sinaloa con el capítulo: Cultura de la legalidad; Instructora en la Academia Regional de Seguridad Pública del Noroeste con el tema: Derechos Humanos.

Fecha de Recepción: 9/ 05/ 2012

Fecha de Aprobación: 13/ 07/ 2012

HACIA UN PARADIGMA PACÍFICO: LA PAZ MUNDO, LA PAZ COMPLEJA Y LA PAZ NEUTRA.

Francisco Jiménez-Bautista
Zoraida Rueda-Penagos

Resumen

Este artículo que presentamos se inscribe en un horizonte amplio que presenta los cambios introducidos por el pensamiento complejo y su impacto en el quehacer de las ciencias a partir de mediados del siglo XX, actualizado y completado por el paradigma pacífico. Desde ese cambio histórico presentamos las categorías «paz mundo», «paz compleja» y «paz neutra» como herramientas de análisis contemporáneo que revoluciona el campo de la Investigación para la paz y los Estudios para la paz, refundando esquemas de acción y reflexión para transformar la realidad.

Palabras clave: Complejidad, Paradigma pacífico, paz compleja, paz neutra y paz mundo.

Abstract

This article presented here is part of a broad horizon that contains the changes introduced by the complex thinking and its impact on the work of science since the mid-twentieth century, updated and completed by the peaceful paradigm. Since that historic change it presents the categories "peace world," "complex peace" and "neutral peace" as a contemporary analysis tools that revolution the field of Peace research and peace studies, refunding schemes of action and reflection to transform reality.

Key words: Complexity, Pacific Paradigm, complex peace, neutral peace and

BIBLIOGRAFÍA

Consulta Mitofsky, Comisión Estatal de Derechos Humanos Sinaloa [en línea]. México. Disponible en: http://www.cedhsinaloa.org.mx/institucional/informes/2011/mitofsky_3.pdf [Consultado el día 17 de diciembre de 2011]

Índice Nacional de Corrupción y Buen Gobierno. Transparencia Mexicana [En línea]. México. Disponible en: http://www.transparenciamexicana.org.mx/documentos/INCBG/2010/1_InformeejecutivoINCBG2010%209mayo2011.pdf [Consultado el 18 de marzo de 2012]

Página Oficial: México Unido Contra la Delincuencia; Novena encuesta nacional sobre percepción de inseguridad ciudadana. [En línea]. México, disponible en: <http://www.mucd.org.mx/novenaencuestapercepcionciudadana1.pdf> [Consultado el día 17 de diciembre de 2011]

Leoluca, Orlando. (2003a). Hacia una Cultura de la Legalidad. La experiencia Siciliana. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.

Leoluca, Orlando. (2003b). El Renacimiento de Sicilia... Una experiencia de éxito hacia la legalidad. Disponible en: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/69/LeolucaOrlandoElrenacimientodeSicilia.pdf> [Consultado el 20 de mayo de 2012].

(Footnotes)

1 Datos capturados hasta octubre de 2011.

2 Datos capturados hasta octubre de 2011.

Edith Gómez Valenzuela

Edgova_1@hotmail.com

Maestría: Seguridad Pública y Participación Social; Licenciatura: Trabajo Social en Área Educativa; Colaboradora en: "Diagnostico social, económico y cultural sobre la prevención de la violencia y la delincuencia" en los municipios de Salvador Alvarado, Guasave y El Fuerte. Sinaloa con el capítulo: Cultura de la legalidad; Instructora en la Academia Regional de Seguridad Pública del Noroeste con el tema: Derechos Humanos.

Fecha de Recepción: 9/ 05/ 2012

Fecha de Aprobación: 13/ 07/ 2012

HACIA UN PARADIGMA PACÍFICO: LA PAZ MUNDO, LA PAZ COMPLEJA Y LA PAZ NEUTRA.

Francisco Jiménez-Bautista
Zoraida Rueda-Penagos

Resumen

Este artículo que presentamos se inscribe en un horizonte amplio que presenta los cambios introducidos por el pensamiento complejo y su impacto en el quehacer de las ciencias a partir de mediados del siglo XX, actualizado y completado por el paradigma pacífico. Desde ese cambio histórico presentamos las categorías «paz mundo», «paz compleja» y «paz neutra» como herramientas de análisis contemporáneo que revoluciona el campo de la Investigación para la paz y los Estudios para la paz, refundando esquemas de acción y reflexión para transformar la realidad.

Palabras clave: Complejidad, Paradigma pacifico, paz compleja, paz neutra y paz mundo.

Abstract

This article presented here is part of a broad horizon that contains the changes introduced by the complex thinking and its impact on the work of science since the mid-twentieth century, updated and completed by the peaceful paradigm. Since that historic change it presents the categories "peace world," "complex peace" and "neutral peace" as a contemporary analysis tools that revolution the field of Peace research and peace studies, refunding schemes of action and reflection to transform reality.

Key words: Complexity, Pacific Paradigm, complex peace, neutral peace and

world peace.

INTRODUCCIÓN. DEFINICIÓN DE PARADIGMA

Con los cambios viene sufrido hoy el mundo, ¿pueden las personas y la sociedad en la segunda década del tercer milenio seguir pensando y actuando igual que hace cien o más años? Y en el campo de la producción del conocimiento científico y tecnológico, ¿se pueden hoy sustentar las investigaciones con postulados que no han tenido en cuenta los avances científicos de las últimas décadas? Como la respuesta a estos interrogantes es obvia, las dejamos como referencia en este artículo cuyo objetivo es revisar la necesidad de actualizar a los tiempos los paradigmas del programa que nos ocupa dentro de la Investigación para la paz y los Estudios para la paz.

Partimos entonces de que tanto las ciencias naturales, como las sociales, están reajustando su epistemología a los últimos hallazgos que, quiérase o no, han permeado el enfoque, la forma de percibir los objetos, las nociones, los sujetos y sus relaciones. En unas cuantas décadas pasamos de las ciencias de verdades exactas y únicas, a la relativa y, a la que reconoce el *caos*, la *incertidumbre* y la *complejidad*. Además, a la que pone en cuestión la alianza estratégica de la tecno-ciencia como modo de legitimar un tipo de racionalidad y unos discursos que se trasponen a la sociedad de forma hegemónica. Que en palabras de Immanuel Wallerstein:

«[...] si consideramos la incertidumbre como la piedra angular para construir nuestros sistemas de saber, quizás podamos construir concepciones de la realidad que, aunque sean por naturaleza aproximativas y nunca deterministas, serían herramientas heurísticas útiles para analizar las alternativas históricas que nos ofrece el presente en el que vivimos» (Wallerstein, 2004).

Hemos enunciado que hay evidencia científica para renovar las maneras de percibir la realidad y que, necesariamente debe determinar estas nuevas formas de pensar, valorar y actuar en la comunidad científica que se pueda, a su vez, comunicar a la sociedad. Debemos comenzar por transformar el pensamiento dicotómico para reformar el conocimiento. La propia UNESCO viene desarrollando un trabajo para promover entre los países miembros esta actualización como quedó consignado en *Las Nuevas Dinámicas de la Educación*

Superior y de la Investigación para el Cambio Social y el Desarrollo, o en Gestión de las transformaciones sociales (UNESCO 2002-2003).

El problema surge cuando esta transformación epistémica no se ha asumido en el propio mundo de las ciencias sociales y/o dado a conocer lo suficiente. Importante destacar que los llamados nuevos paradigmas refrendan la obligación científica de evitar cualquier totalitarismo, unanimismo y homogenización en el mundo social. Pero mientras tanto conviven con viejos esquemas epistemológicos difíciles de sustentar desde las nuevas teorías que, no siendo precisamente una simple tendencia, ni otro modelo, sino el resultado de hallazgos que deberían transformar de una vez por todas las mentalidades.

Recordemos que un paradigma no nace en un momento preciso y singular en el tiempo, sino más bien por la confluencia en un periodo de tiempo de una serie de coincidencias, que lo hacen emerger. A la manera de Thomas Kuhn, el paradigma se entiende como el conjunto de prácticas que definen una disciplina durante un periodo específico de tiempo. En la «Introducción» de su obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), Kuhn se refiere a éste concepto como el conjunto de prácticas que definen una disciplina científica en un determinado periodo de tiempo.

Más recientemente, Edgar Morin explica que el paradigma se sitúa en el núcleo de las teorías y aclara que utiliza este término no solo para el saber científico, sino para cualquier conocimiento, cualquier pensamiento, cualquier sistema *noológico*. Y señala:

«Un paradigma contiene, para cualquier discurso que se efectúe bajo su imperio, los conceptos fundamentales o las categorías rectoras de su inteligibilidad al mismo tiempo que el tipo de relaciones lógicas de atracción/repulsión (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos o categorías. De este modo los individuos conocen, piensan y actúan en conformidad con paradigmas culturalmente inscritos en ellos. Los sistemas de ideas están radicalmente organizados en virtud de los paradigmas» (Morin, 1992: 218).

Desde esta perspectiva, los paradigmas articulan imaginarios, representaciones, ideas, palabras, nociones, conceptos, categorías, discursos y formas de organización que dominan nuestras mentalidades. Se advierte que los paradigmas actúan como ordenamientos mentales que utilizamos para asociar conceptos y comprender, y para excluir aquello que pertenezca a otro enfoque. Para Morin esta definición de paradigma además de tener un carácter semántico, es de procedimiento lógico e ideológico y dirige, orienta, gobierna nuestros racionamientos personales y sociales, inscritos en contextos que lo

asumen y legitiman (Morin, 1992: 218).

Así pues, el mundo de la vida cotidiana, al igual que el de los diferentes campos, como el académico, está gobernado por sistemas de ideas.

«Un sistema de ideas está constituido por una constelación de conceptos asociados de forma solidaria y cuya disposiciones establece por los vínculos lógicos (o aparentemente tales) en virtud de axiomas, postulados y principios de organización subyacentes; un sistema de ideas produce en su campo de competencia enunciados que tienen valor de verdad y, eventualmente, predicciones sobre todos los hechos y eventos que en él deben manifestarse...

Mediadores entre los espíritus humanos y el mundo, los sistemas de ideas adquieren consistencia y realidad objetiva a partir de su organización» (Morin, 1992: 132).

En la concepción de paradigma de Thomas Kuhn el autor nos da a entender que un paradigma comporta una manera especial de entender el mundo, así como, de explicarlo y manipularlo; a la vez que proporciona modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica. Asegura que

«Quizá la ciencia no se desarrolla por medio de la acumulación de descubrimientos e inventos individuales [...] Cuanto más cuidadosamente estudian, por ejemplo, la dinámica aristotélica, la química flogística o la termodinámica calórica, tanto más seguros se sienten de que esas antiguas visiones corrientes de la naturaleza [...] Si esas creencias anticuadas deben denominarse mitos éstos se pueden producir por medio de los mismos tipos de métodos y ser respaldados por los mismos tipos de razones que conducen, en la actualidad, al conocimiento científico. Por otra parte, si debemos considerarlos como ciencia, entonces ésta habrá incluido con-juntos de creencias absolutamente incompatibles con las que tenemos en la actualidad» (Kuhn, 2004: 8).

Thomas Khun (2004: 44) opinaba que «Debido a que exige la destrucción de paradigmas en gran escala y cambios importantes en los problemas y las técnicas de la ciencia normal, el surgimiento de nuevas teorías es precedido generalmente por un periodo de inseguridad profesional profunda». Es decir, un período en el que lo que se cuestiona precisamente es si la ciencia se halla en la dirección correcta.

Hoy se ha puesto de relieve el paradigma de la complejidad, como diría Josep Redorta «Una nueva forma de pensar: el conflicto desde el paradigma de la complejidad» (Redorta, 2004: 46), y nos indica que el «*Paradigma de la Complejidad*» nos sirve para comprender mejor el fenómeno del conflicto y de la intervención en conflictos. Siguiendo la advertencia de Manuel Castells (1999: 91; cf.: Redorta, 2004: 48): «El pensamiento sobre la complejidad debe

considerarse un método para comprender la diversidad, en lugar de una metateoría unificada».

Igualmente, Karl Popper (1994: 122), señala que «el progreso científico no consiste sólo en la acumulación o aclaración de hechos, sino en ideas osadas y revolucionarias que a continuación se critican y examinan minuciosamente».

El mismo Khun (2004: 32-33) a quien nos estamos refiriendo, lo expresó con claridad al opinar que «Por el contrario, el proceso de aprendizaje de una teoría depende del estudio de sus aplicaciones, incluyendo la práctica en la resolución de problemas, tanto con un lápiz y un papel como con instrumentos en el laboratorio». Es, en cierto sentido, una crisis entre lo que definiremos como pensamiento lineal y pensamiento no lineal, pero como destacó el mismo Khun «El significado de una crisis es la indicación que proporcionan de que ha llegado la ocasión de rediseñar las herramientas» (Khun, 2004: 49).

Los neocartianos Dilthey, Windelbaud, Rickert, Weber profundizan en la separación entre sujeto y objeto, viendo al propio hombre a la vez como sujeto y objeto. Por lo tanto, la ciencia se divide en ciencias interpretativas y descriptivas. Con Habermas se consolida la dicotomía. Ahora la ciencia puede ser «hermenéutica» (interpretar para entender) y «no hermenéutica» (entender sin interpretar) (Redorta, 2004: 50-51).

Por todo ello, la esencia del paradigma de la complejidad se basa en el pensamiento no lineal: a) *Las relaciones causa-efecto son desproporcionadas*, b) *Indeterminación en el comportamiento*, c) *Discontinuidad o continuos cambios de entender en un fenómeno* e d) *Impredecibilidad*. Y por todo ello, todo el conjunto de teorías que podemos adscribir a dicho paradigma pueden ser las siguientes:

- Teoría de los conjuntos borrosos.
- Teoría de los fractales.
- Teoría de las estructuras disipativas (caos).
- Teoría de la autopoiesis.
- Teoría de atractores.
- Teoría de catástrofes.
- etc.,

Como señala Redorta (2004: 52), el nuevo paradigma nos ayuda a pensar desde lo simplificado a lo complejo, de lo cartesiano a lo no cartesiano y, por tanto, de lo racional a lo intuitivo, de lo analítico a lo sintético, de lo reduccionista a lo holístico y, en resumen, de lo lineal a lo no lineal.

Igualmente, cualquier propuesta de paradigmas está amenazada sobre todo por las «anomalías» (Lakatos, 1983; Kuhn, 2004), estos fenómenos no son explicables a través de ninguna de las teorías construidas en torno a un paradigma. No hay que olvidar que la acumulación de «anomalías» hace del paradigma existente un referente insatisfactorio. Pongamos un ejemplo, a todo el conjunto de teorías anteriormente señaladas sucede como al inicio de la modernidad, cuando el sistema de esferas imbricadas en otras esferas utilizadas para prever el movimiento de los planetas, se volvió muy complicado y problemático, y por ello fue abandonado. Llegó Copérnico colocó el Sol en el centro del sistema solar, para edificar un nuevo paradigma alrededor de esta hipótesis audaz.

Una parte de este conocimiento ordinario, lo que suele llamarse sano sentido común o buen sentido, sería la que confiere una relación de continuidad entre este conocimiento ordinario y la ciencia; por tanto, al igual que ésta, es racional y objetivo, y ambos tipos de conocimiento (el sentido común y el conocimiento científico) son críticos y aspiran a la coherencia, intentan adaptarse a los hechos y no a caer en especulaciones incontroladas. Como señala Bunge:

«[...] hoy, que vivimos bajo un sistema heliocéntrico, todos ‘sabemos’ que es la Tierra la que gira alrededor del Sol, y no al revés. Sin embargo, si nos situáramos dentro de las estrictas reglas de lo que significa ‘saber’ en sentido científico, muy pocos saben que eso es así. Saber científicamente eso que todos, de manera común, damos por sabido, exige una alta especialización, años de trabajo, dominio de las Matemáticas y de una serie de técnicas al alcance de pocos; ni siquiera cada científico parte de cero para recorrer el camino que los viejos científicos renacentistas siguieron para producir lo que hoy conocemos como ‘revolución copernicana’. Simplemente, aceptamos comúnmente que ello es así, mientras que los especialistas parten de ese y otros saberes acumulados para falsar parte o la totalidad de la teoría vigente durante un tiempo» (Bunge, 1985: 20).

Hoy en un mundo de Ciencias Sociales y Humanas en crisis, «La mayor parte de los descubrimientos se producen en espacios no explorados, es decir, en las orillas localizadas más allá de los confines de una disciplina» (Dogan y Pahre, 1993: 167). En este contexto, los científicos que trabajan en distintas disciplinas no formulan las mismas preguntas, aunque estudien los mismos fenómenos. De forma que un objeto de estudio para ser comprendido de forma más integral, más sistémica y que responda a la compleja realidad de la que da cuenta, requiere de un enfoque investigativo que evite el aislamiento epistemológico disciplinar para que no esté fragmentado.

¿QUÉ ENTENDEMOS POR UN PARADIGMA PACÍFICO?

Frente a las otras crisis que persisten en la realidad social del mundo, económicas, políticas y culturales y, que conllevan mucho sufrimiento humano, puede parecer inapropiado y prematuro hablar de un «paradigma pacífico» en Estudios para la paz, y no digamos en las Ciencias Sociales y Humanas. En nuestra opinión, el alma de un intento de «paradigma pacífico», reside en algo más que en una defensa intelectual de pensar por cabeza propia. En la Historia de Occidente, los movimientos pacifistas se han dirigido hacia las dimensiones ontológicas, morales, estéticas, emocionales, valores, etc., de la humanidad para poner su enfoque en aquello que surge como necesidad de la propia realidad compleja. A veces se han centrado precisamente en aquellas dimensiones que estaban siendo reprimidas por algunos sistemas de pensamiento. En otras ocasiones buscaban la evocación nostálgica de aquellas dimensiones olvidadas o no expresadas por el mundo de la ciencia (Jiménez, 2011).

Sin embargo, hoy en la globalización se ha convertido en un tema recurrente dentro de la comunidad científica, por tal motivo, no nos debe sorprender la existencia de una variedad de bibliografía sobre este tema y sobre temas relacionados ni las expresiones sobre dicho concepto que suelen aparecer, por ejemplo: «aldea global», «economía mundo», «ciudad global», «mundo sin fronteras», «tecnocosmos», «capitalismo global», «moneda global», «hegemonía global», «fin de la geografía», «fin de la historia», etc. (Ianni, 1996), que en la crisis del 2008 nos lleva arrastrando varios años. Nosotros recuperamos tres conceptos que consideramos de una gran utilidad: «*sistema mundo*» de Immanuel Wallerstein (2006), «*sociedad mundo*» de Edgar Morin (2005) y «*cultura-mundo*» de Lipovetski y Serrat (2010) y nosotros añadimos un cuarto que vamos a denominar «paz mundo» y que iremos desarrollando poco a poco. Sin prisa, bajo la premisa «*Transformar conflictos para buscar la paz*» (Jiménez, 2011).

La globalización, como estrategia homogeneizadora del capitalismo, es un instrumento ideológico que tiene un lenguaje propio. A saber «los materiales de una ideología son el lenguaje y las manifestaciones prácticas, denominadas discursos» (Sodré, 2005). Por todo ello, nuestro símbolo central del pacifismo «*paz mundo*», parte de la premisa y defensa del ser humano. De nuevo, el reto consiste en enfrentarse a nuestros miedos personales y gritar fuerte: *debemos trabajar por un mundo de paz*.

¿Por qué la paz? porque subyace como dimensión transmutada de estadios

y situaciones conflictivas de la realidad en que vivimos, constituida por una sociedad dura, agresiva y violenta. Y porque del mismo modo que hemos planteado la necesidad de incorporar los nuevos paradigmas a la investigación en Ciencias Sociales y Humanas, reconocemos que desde la perspectiva del paradigma de la complejidad, *la paz* está implicada en la tensión, por lo que se convierte en un estado conflictivo transformado, un hallazgo propio del devenir, paso superior, estado de alerta, consecuencia provocada por varios factores (el azar, la voluntad y la acción).

¿Por qué la paz? porque urge invocarla en estos días, finales del 2011. Venimos de una crisis comenzada en el 2008, la sociedad acaba siendo un conglomerado de individuos a la deriva, sin autoridades moralmente creíbles y sin referentes colectivos en los que echar el ancla y evitar el naufragio de la sociedad. La sola palabra crisis nos evoca un nuevo infierno. Es el miedo que se ha convertido en nuestra diaria compañía, el pánico a asumir la responsabilidad individual, el abandono colectivo, todo ello nos obliga a reflexionar sobre esta nueva realidad y a buscar alternativas que compensen la pérdida de antiguas referencias en muchas personas; la ausencia de referencias éticas, tradicionales y valores, y el derrumbamiento de pautas culturales capaces de frenar los actos violentos destructivos, etc., son los que se hacen presentes en la actualidad.

Este contexto parece esfumarse en algunas referencias ideológicas de peso o en *sistemas de ideas*, principios como la humildad, la solidaridad, la cooperación, etc. Es necesario volver atrás y cambiar las perspectivas, las percepciones y los comportamientos para lo cual es oportuno construir unos escenarios nuevos de paz, desde un nuevo paradigma, digamos «*pacífico*».

¿Por qué saber pacífico? El saber pacífico se ha convertido en uno de los desafíos epistemológicos, ontológicos, metodológicos y antropológicos, además, nosotros añadimos los axiológicos y eco-socio-políticos, que emergen de una reflexión sobre la construcción social del mundo actual (Jiménez, 2011). Como señala Enrique Leff, hoy convergen y se precipitan los tiempos históricos abriendo perspectivas de una complejidad, donde se amalgaman lo natural, lo tecnológico y lo simbólico; donde se resignifican tradiciones filosóficas e identidades culturales ante la cibernética, la biotecnología y la comunicación electrónica (Leff, 2000).

La paz se ha convertido en uno de los grandes megatemas del debate intelectual en este inicio de siglo XXI. *Los Estudios para la paz* carecen de una adecuada sistematización al interior de los ámbitos universitarios y por ello, si se quiere, de una elevada tensión entre enfoque ideológico o pre-científico

y como no, un grado relativo de legitimidad científica, que podría serle otorgado por su objeto de estudio en institución *disciplinar, interdisciplinar o transdisciplinar*.

¿Qué significa lo pacífico? Podemos admitir la conveniencia de construir este tipo de conocimiento como un conjunto relacional de nociones de diversa entidad disciplinar, como por ejemplo, la teoría de paz o la teoría de conflictos o la teoría del desarrollo. Esta opción no suele resultar verdadera puesto que:

a) Las supuestas certezas científicas son rebatidas por la realidad social (o más bien, por sus formaciones hegemónicas del poder), como la oposición entre la teoría de mercado (oferta y demanda) y la teoría de conflictos;

b) La condición de una calidad de vida básica para toda la humanidad puede ser temporalmente suspendida *sine die* en nombre del despliegue teórico de otras lógicas (por ejemplo: completar la acumulación antes que la distribución o como se expresa hoy en la Unión Europea, pagar la deuda antes que invertir); y

c) El avance de las fronteras del saber se ha consumado en torno a una infinita especialización funcionalmente necesaria para la legitimación endógena de cada campo científico pero crecientemente incapaz de asumir las condiciones complejas de problemáticas pacíficas.

Sin embargo, creemos que la cuestión pacífica, es decir, lo fenoménico y lo problemático, entendida desde una perspectiva crítica relacional de *saberes disciplinares* pre-existentes, abarca desde un punto de vista *epistemológico*, tres aspectos:

a) *Los fenómenos pacíficos* son los hechos de realidad en que se articulan elementos de sociedad y elementos de naturaleza: se trata de una expresión de la cultura histórica, según la cual la humanidad define niveles de instalaciones más o menos complejas de grupos sociales en la naturaleza, básicamente a partir de estrategias de adaptación/transformación de dicho soporte.

b) *Los problemas pacíficos* son algunos fenómenos en los que la articulación de elementos sociales y naturales adolece de defectos de racionalidad (cualquiera que sea la definición que le demos: desde la relativista, culturalista o historicista). Podría decirse, además, que la entidad epistémica de problema (en la articulación sociedad/naturaleza) se congenia con entidad social de conflicto (suscitado entre diversos sujetos del colectivo social).

c) *Los conceptos pacíficos* son los instrumentos teóricos que permiten distinguir los problemas en los fenómenos, o sea, delimitar el campo de lo

ambiental como un conjunto de fenómenos derivados en problemas: a esta construcción conceptual puede llamarse *Teoría o Estudios para la paz* (Jiménez, 2009a y 2009b).

Sin embargo, el *concepto* emerge como modo de lectura de ese proceso que transforma lo *fenoménico* en *problemático*. Es decir, los fenómenos y los problemas revisten dos formas complementarias de manifestaciones: el *espacio* y el *tiempo*.

Algunas de las características de *paradigma pacífico* van unidas a los siguientes planteamientos:

- Dimensión: *Finalidad de los Estudios para la paz*.
- Científica: *Objeto/Sujeto/Estrategia metodológica científica*.
- Epistemológicos: *Paradigma pacífico*.
- Axiológica: *Racionalidad pacífica*.
- Ideológica: *Crítica pacífica a la hegemonía de la violencia*.
- Tecnológica: *Proyectos/Agendas pacíficas*.
- Técnica: *Instrumentos de resolución, gestión y transformación pacífica*.

Si las racionalidades históricas precedentes (por ejemplo, la racionalidad productiva de Marx, la racionalidad instrumental de Weber o la historicista/relativista de Foucault), si estas racionalidades históricas precedentes se construyeron mediante la priorización de unos valores o sistema de valores preferentes (la maximización del beneficio, por ejemplo), la racionalidad pacífica se constituirá por una parte como una forma de correlación y superación de tal espectro de valores y por otra parte, como el reconocimiento históricamente contemporáneo o postindustrial de la necesidad de anteponer axiológicamente el control de la relación entre sociedad y naturaleza en términos de sustentabilidad a largo plazo: las generaciones futuras.

Para la configuración de un paradigma pacífico, desde un punto de vista epistemológico reconocemos el concepto de paradigma –como lo propuso Khun y propone Morin– en tanto reordenamiento crítico de los saberes constituidos previamente, formulación de la llamada condición de ruptura epistemológica y emergencia legitimada de un nuevo campo científico de conocimiento. Por ello, los posibles postulados de un nuevo paradigma, entre ellos, apuntamos a:

- Teoría para la paz.
- Teoría de conflictos.
- Estudios para la paz.

- Antropología para la paz.
- Cultura de paz.
- Comunicación para la paz (todos implica una relación un vínculo)
- Derecho Humano a la paz, etc.

Son muy importantes los *Estudios para la paz*, estos no deben convertirse en una rama aparte dentro de cualquier disciplina. El éxito o el rechazo de una determinada perspectiva han venido a depurar el volumen y el desprestigio del producto social que emerge bajo una rúbrica concreta, llamémosle, por ejemplo, *Estudios para la paz*.

Las posiciones están en juego todos los días, el espacio de las revistas científicas, la legitimidad de los temas de las tesis, la oferta de becas de investigación por parte de los Ministerios de Educación y otros, etc., todo ello depende de las estructuras que producen una aquiescencia o rechazo de determinados temas a investigar. Discutir en estos términos huele a determinismo ambiental o social donde se asume que los senderos convencionales son los adecuados e inmutables. Salirse de una *Agenda de Paz* optimista y positiva se convierte en algo peligroso. Hablar de violencia, de pobreza, etc., no son los temas a plantear en un mundo donde la percepción que, desde el mismo lenguaje, quieren hacernos creer es que no existen problemas, conflictos o crisis.

Tan pronto como se constituyen como ramas distintas dentro de la Investigación para la paz, su mensaje se diluye en beneficio de otras disciplinas, llámese, Historia para la paz, Educación para la paz, Antropología para la paz, etc., es decir, aquellas disciplinas que están fuera de los Estudios para la paz e ideológicamente no van a desarrollar los planteamientos críticos propios de un «paradigma pacífico».

Tal y como nosotros lo entendemos, *la paz*¹ debería considerarse más adecuadamente como la levadura de una masa para hacer pan, en lugar de una rebanada de pan aparte dentro del ámbito de las Ciencias Sociales y Humanas, como le ha sucedido a las Facultades de Ciencias Ambientales, secuestrando la Ecología para un grupo de iniciados mandarines.

El siglo XXI requiere el Renacimiento de la PAZ un espíritu ecuménico y no separatista. Se exigen méritos en campos específicos pero también una preocupación por el «todo». Todo ello nos puede llevar a replantear cuál puede ser el «conflicto» más grande de nuestro tiempo (por ejemplo, en los países desarrollados el paro; y en los países de economías emergentes, la pobreza y

¹ Igual diríamos para la ecología y el género.

desigualdad en sus distintas formas), y animamos a todos a buscar vías para resolverlo o superarlo por medio de acciones pacíficas responsables entre los seres humanos.

Aquí y ahora queremos abrir los debates de las *ciencias pacíficas*, en las cuales, la designación plural –análogamente a las ciencias sociales y humanas o las naturales– alude a un grado de definición del campo fenoménico tanto como al carácter inesperado de tal campo. Se olvida, que los discursos científicos dentro de las distintas disciplinas han sido, y son, utilizados para legitimar violencias culturales, y una forma de ejercer violencia directa y violencia estructural. La ciencia como discurso refleja los intereses e inquietudes de una sociedad o de una parte de la misma, este es el caso de los hacedores científicos violentos y los hacedores científicos pacíficos.

Entre ciencia y sociedad se produce una influencia *bi-direccional*, por lo tanto, no se puede desligar el discurso científico de los intereses y valores de los científicos que hacen ciencia. Lo científico ha estado siempre en la elaboración del conocimiento de la Investigación para la paz como ciencia práctica que ha contribuido a la consolidación del término de paz que vamos a encontrar en este texto, y por lo tanto, de conflicto.

LA COMPLEJIDAD COMO PRAXIS

Hoy nos movemos en los paradigmas de la comunicación, de la complejidad u otros paradigmas. Quizás el más activo constituye el paradigma de la complejidad. Seguro hemos escuchado decir, ¿qué es eso de *le complexité*, *le complexité*, etc. O, en palabras de Nicolis, «complexity, a new paradigma» (Nicolis y Nicolis, 2007: 1-3).

La *paz compleja* es un concepto auto-eco-organizado de la sociedad (Morín, 2001), dentro de lo que denominamos pensamiento complejo, según el cual el sistema y las partes hablan del todo, pero no son el todo. Por otra parte, no olvidamos que la elaboración, revisión y reflexión sobre el ciclo histórico de la *Investigación para la paz* nos saca del lugar acotado por los *Estudios para la paz* y nos ubica en un terreno amalgamado o híbrido.

Los primeros autores de los *Estudios para la paz*, la mayoría de ellos formula marcos teóricos dentro de las Ciencias Humanas como historiadores y filósofos que han cumplido con esa etapa primera, y por qué no decirlo, de forma excepcional, con una misión primordial de producir epistemologías.

Por ejemplo, el énfasis en el método documental-argumentativo ha dado resultados muy interesantes a algunos de estos intelectuales.

Esta primera generación no ha tenido las angustias de investigación de disciplinas sociales en las que los métodos son parte de su estatuto y legitiman la teoría con el movimiento que pasa por lo empírico en esa conexión que es la praxis (teoría/objetos sensibles). Sin embargo, para las nuevas generaciones (no de edades, sino de enfoques) de la *Investigación para la paz* es imprescindible el conocimiento que sale de la universidad y se realiza con las personas que se mueven en ese mundo, del objeto de investigación donde la paz se halla comprometida. Hoy se ve necesario un cambio generacional dentro de la Investigación para la paz en un esfuerzo de hacer avanzar a dichos estudios. Los investigadores para la paz comienzan a acomodarse en pensamientos que no enfrentan los problemas que existen dentro de la sociedad: crisis, pobreza, violencia, etc., que serían los verdaderos problemas dentro de la Investigación para la paz.

Desde este punto de partida los *Estudios para la paz* que se han venido planteando en los últimos años en libros, artículos, simposios, seminarios, congresos, ponencias, talleres y/o discusiones son recibidos como un aporte para construir, no solo las estratégicas conceptuales y metodológicas de los *Estudios para la paz*, sino una concepción misma de la paz, desde lo que denomina Zoraida Rueda (2009) la categoría de *paz compleja*, la cual se intenta explicar de forma similar a como Edgar Morin expone su noción de *sujeto complejo*, de quien dice que es Autónomo (A) a la vez Dependiente (D).

En el caso particular de los *Estudios para la paz y los conflictos* es importante introducir en nuestro *sistema de ideas* o matriz conceptual, el *paradigma de la complejidad* (Morin, 2001), más específicamente desde la crítica del principio de la lógica aristotélica del *tercero excluido*, según el cual: p o no p. El denominado *principio del tercero excluido* dice que dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas ambas: dados los enunciados (*A es x*) y (*A es diferente de x*) sólo uno de los dos puede ser verdadero, al mismo tiempo y dentro de la misma relación.

Para entenderlo de mejor forma, Morin transita sobre los nuevos hallazgos de la Microfísica y los aportes que hace el Premio Nobel Prigogine desde las leyes de la Termodinámica con la paradoja onda/corpúsculo para actualizar con un nuevo paradigma las Ciencias Sociales, con su teoría del *pensamiento complejo* basada en la paradoja continuidad/discontinuidad. Ese movimiento tetralógico de la realidad que nos señala Edgar Morin (Morin, 2001).

Hemos funcionado toda la vida dando por hecho que el *principio del tercero excluido* es una verdad absoluta en todos los casos. O al menos que no tiene sino una forma de *leerse*. Pero desde el *pensamiento complejo*, si y no a la vez, es un juicio posible, es la *paradoja de la complejidad* (Rueda, 2009). Sin embargo, es Edgar Morin (2000) quien nos lo ejemplifica con un ejercicio muy pedagógico. Dice, diga yo, y cuando esto sucede, de cada uno de esos yo se puede decir que son únicos, esenciales, individuos autónomos, individuo puro. Pero en el mismo acto de decir-pensar-representar yo, ese yo dice algo de sí mismo y a la vez de los otros: la lengua, los padres, la historia, la cultura, etc., aparece el *individuo-sujeto-sujetado* que es el *sujeto complejo*, caracterizado por ser *autónomo/dependiente* a la vez. Y que cuando dice algo de sí mismo se objetiva, toma cierta distancia para observar una distinción propia en la que ese «yo-es-otro en él», de quien se dice algo particular. Es lo que se explica con el nombre de la *paradoja del segundo orden* o de los *sistemas observados* que señala Foerster (Foerster, 1991).

Por tanto, cuando hablamos de una paz compleja nos enmarcamos en el pensamiento complejo tal y como lo presenta Morin (1997), al asumir una óptica *tetralógica* de interacciones *caos/orden/desorden*. La complejidad implica comprender la realidad como una organización en movimiento que pasa por el caos y el desorden, inclusive sin responder a una norma estricta, es decir, gran parte de las veces, de forma azarosa (Rueda, 2009). Así, cuando decimos *complejo* no estamos calificando la realidad como podríamos estar calificando nuestra existencia como complicada, ni difícil, etc., sino que estamos sustantivando las particularidades de la esencia *holística* de la realidad sin hacer una negación de lo que *es como es* (Jiménez, 2009b).

Como señala Zoraida Rueda, «*asumo que decir Paz Compleja pueda parecer una especie de tautología*» (Rueda, 2009). De igual forma que nos señalaría el *pensamiento único*, a fin de cuentas, no es muy distinto del sistema mitológico secularmente utilizado por la «gran derecha» para expresarse (y dominar) sin necesidad de auto pronunciarse. Todo esto es un pensamiento construido a base de combinar astutamente aquellas figuras retóricas que un buen día de los sesenta delató Barthes, con esas tautologías del tipo: «el mercado es el mercado» y punto (Jiménez, 2009c).

Se imaginan, si pudiéramos decir: verdad compleja o realidad compleja, de vida compleja y aún peor, del propio pensamiento complejo. Pero no lo es del todo, gracias a que la historia de las ideas y de la axiología, responsables de la historia de las prácticas culturales, se ha desarrollado desde un enfoque

que pone en choque los antagonismos: buenos-malos, verdades-mentiras, bien-mal, razón/sensibilidad, civilización-cultura, Dios-razón, inteligencia-sensibilidad, teoría-práctica, paz-violencia, política-guerra, hombre-mujer, violencia legal-terrorismo, amor-odio, inteligentes-brutos, ateos-ignorantes, perfección-imperfección, estructura-acción, desarrollo-subdesarrollo, capitalismo-comunismo, ciudadano-extranjero, yo/otro y un largo etcétera.

En este marco conceptual no se trata de naturalizar la violencia, ni la paz, sino de complejizarla. Es decir, de evidenciar que los antagonismos se regulan entre sí, aunque no son capaces de hacerlo por sí solos en la mayoría de los casos. Lo que nos llevará a concluir que los sistemas se amalgaman en un movimiento que es a la vez cultural/natural (eco) y que puede hacer que los conflictos transiten hacia la violencia o se nutren hacia la paz y en todo caso, que su transformación sea producto de un pensamiento crítico, intencional, no casual, porque aunque se reconozca el azar en estos transcurso, hay que decir que cuando existen mediaciones simbólicas (identidades, valores, prácticas culturales, mitos, etc.) habrá siempre intentos de dominación (apropiación de las ganancias del sistema) y a la vez resistencia a la dominación, porque son partes de la misma organización.

El conflicto, se nos olvida, es connatural a las organizaciones como parte del re-acomodamiento de sus miembros en el espacio social/tiempo en torno a los beneficios obtenidas por los sujetos. Son objetos en la lucha que ponen en juego la potencia de sí mismo (Bourdieu, 1999). Por todo ello, el significado de conflicto, siendo una tensión natural, implica un vocablo *neutral* sin ninguna carga semántica positiva ni negativa. Es decir, que en el momento mismo en el que se sucede el conflicto ahí mismo emerge una suerte de *paz neutra*, que se rompe hasta tanto no tome una dirección hacia algún polo de las contradicciones antagonicas, dicotómicas.

De ahí que el conflicto como tal, tanto «empírico» como en la semántica del lenguaje tiene características de *neutralidad*, como lo es el agua, el sol, la vida, etc. Lo que rechaza por principio el uso negativo o positivo de dicha categoría. El conflicto promueve una utilización sustantiva, real, compleja, es decir, que exige ver el matiz, el pliegue, la situación, etc. En definitiva, huir de las miradas absolutas y dicotómicas. Sin olvidar, que la *paz neutra* constituye un esfuerzo personal y activo para reducir las violencias culturales y simbólicas que existen en nuestro entorno (Jiménez, 2011).

Por todo ello, trabajar un sistema de ideas complejo para construir una epistemología de *paz mundo*, desde donde partimos a la hora de construir

un *paradigma pacífico*, lo utilizamos como se usa en la modernidad y la postmodernidad la categoría de *pensamiento racional*, como garantía de comprensión rigurosa de los objetos y los sujetos de producción de conocimiento y la realidad de las ciencias en contraposición al pensamiento mitológico, religioso o metafísico. Pensamos que este sistema de ideas que entronca con la categoría *paz mundo, paz neutra y paz compleja*, está constituido por categorías sustantivas, no adjetivas. Neutra y neutralidad y compleja y complejidad, debe ser tenidas como unas categorías equivalente en el paradigma pacífico al concepto de razón y racionalidad, que no debemos de olvidar dentro del campo de las investigaciones universitarias.

Esto nos obliga a tomar las categorías y conceptos de nociones provenientes de autores y disciplinas distintas que nos conducen a la hibridación o amalgama de conocimientos y métodos que trascienden a los espacios de la especialización y nos lleven a concepciones interdisciplinarias y multidisciplinarias para llegar al campo interpelando de forma legítima la aprehensión misma del objeto desde sus propias necesidades de producción de conocimiento. Producto de nuestra propia distinción transdisciplinar de lo que entendemos por *Estudios para la paz*, este paradigma pacífico establece un diálogo con todas las disciplinas.

En la actualidad, nadie está en condiciones de dominar más de un segmento científico. El enfoque moderno de las ciencias recomendaba ir a la fuente original y especializarse en una sola fuente y tema. La ciencia postmoderna ha devenido Filosofía y Literatura en muchos de sus trabajos. Contemporáneamente, se recomienda para hacer el proceso de objetivación que evite la tentación de hacer Filosofía y Literatura desde las Ciencias Sociales y Humanas, acudir a las mediaciones o a la lectura que otros estudiosos han hecho sobre otros autores y nociones, lo que facilita la hibridación y amalgama del saber científico.

No obstante, surgen críticas a la investigación inter, trans y multidisciplinar «Consideramos que la ‘interdisciplinariedad’ suele ser una estrategia pobre de investigación, puesto que implica el conocimiento exhaustivo de dos o más disciplinas y, en la actualidad, nadie puede dominar dos disciplinas y conservar la profundidad requerida para asegurar el progreso científico» (Dogan y Pahre, 1993: 138-139). Más allá de las críticas, enfrentaremos esta sospecha. Ese es el riesgo que debemos asumir para afrontar las crisis de la ciencia de objetos sin sujetos o de objetos que están en el sujeto-investigador.

El objeto de estudio más adecuado de la Investigación para la paz es el ser humano en sociedad y en relación/tensión con su entorno. Por tanto es aceptable realizar investigaciones con los tres enfoques, o mejor aún, hacer todas

las investigaciones con los tres enfoques (empíricos, positivistas y humanistas), en casi todas nuestras investigaciones solemos utilizar dichos planteamientos (Jiménez, 1997 y 2004). Solemos leer en el ambiente intelectual, que tenemos que construir una teoría menos geométrica y más hermenéutica, menos racional y más relacional, y *¿por qué no construir nuestros conocimientos desde todas las aristas o formas de conocer?*

A MODO DE CONSIDERACIONES FINALES

* *Primero*, el paradigma pacífico debe reconocer la tensión *paz/violencia* como paradoja desde el pensamiento complejo. Respecto a la cuestionada para algunos y defendible para otros, aparición de la idea de violencia cuando se presenta la idea de paz, creemos que la elección entre uno y otro es producto de las estructuras mentales organizadas por la racionalidad dialéctica antagónica que, de no ser comprendida adecuadamente afecta las condiciones de producción de la propia realidad, el *ser* mismo de esa realidad y las formas de *interacción* con esa realidad. Morin (2000) señala en clave de complejidad que las paradojas aparecen como problemas de la mirada de observador y no del observado.

* *Segundo*, el *paradigma pacífico* en clave de pensamiento complejo permitirá leer la dicotómica *violencia-paz*, desde el enfoque *paz compleja* que se sobrepone al tercero excluido y asume la transformación en la paradoja *paz/violencia(conflicto)*. Hay que decir que el conflicto desde este enfoque es también parte del transcurso de las realidades naturales y sociales.

* *Tercero*, la idea de conflicto en clave de complejidad y de *Paradigma pacífico* debe ser comprendido como esas tensiones reguladoras del sistema, que se vuelven más, o menos tirantes, dependiendo de los intereses de las partes de la organización. Por tanto, los conflictos están en el mismo entramado reticular en el que se encuentran la violencia y la paz, su grado dependerá de cómo se gestione. Los conflictos son intrínsecos a uno y otro lado de las partes. Así, cuando se diga conflicto, no se debe hacer mayor escándalo sobre el fenómeno, toda vez que es un movimiento propio que surge de la *auto/eco/organización* de los miembros en los diferentes sistemas.

* *Cuarto*, la paz idealizada no existe, existe una *paz compleja*. ¿Qué significa que exista *paz compleja*? Que cuando hay conflicto también «casi» hay paz, gracias a un movimiento que articula el tejido social, porque si bien el caos es

latente, el orden también lo es.

* *Quinto*, en el marco de existencia de la *paz compleja* el conflicto expresado en la ecuación «el ó yo» o del tercero excluido es incompleta. Porque la *paz compleja* es la misma convivencia *dialógica*, amplia, mayoritaria, incluyente, alegre y que permanece, con mayor o menor intensidad, como un faro iluminando el horizonte brumoso de las guerras, los conflictos violentos o cualquier conflicto que se quiera tramitarse desde la invisibilización de los «otros». Devenir *paz compleja* nos aleja de las posiciones unilaterales, de la inteligencia dialéctica en la que la supresión (muerte, vencimiento y desaparición) de los opuestos es solo una consecuencia cultural debida a un una manera de ver las cosas.

* *Sexto*, la *paz compleja* nos obliga a trabajar desde el reconocimiento de que la interacción simbólica de los sujetos suele provocar tensiones por la búsqueda de una mejor ubicación en el espacio social y por tanto debe evitar las posiciones polarizantes y en cambio acercarse mediante discursos y acciones que construyan zonas de encuentro hacia un significativo compartido basado en la ecuación *yo gano/tú ganas*.

* *Por último*, en este marco teórico de la *paz compleja*, consideramos que sí la revolución es posible hoy en día, este va unido a la idea de paz, y en especial al concepto de paz neutra y paz mundo. Por ello, la paz neutra y la paz mundo como paradigma pacífico debe ser considerada como una aproximación a lo que en ciencias denominamos paradigma científico. En el marco de un paradigma pacífico, la paz neutra tiene pretensiones de sustantivo, y nombra lo que no se puede simplificar; es decir, la categoría que le da un tipo de percepción a la realidad. No olvidamos que la paz neutra es una categoría activa, compleja, sencilla, amplia y multidimensional y multifactorial. Trabajar con ella implica emplear como método la acción y el diálogo, ya que con estos dos instrumentos aprendemos a vivir y construir una sociedad basada en la búsqueda de la verdad, la justicia social, el amor y la libertad, y que se construye a sí misma con el fin de obtener un entorno pacífico para la convivencia de todos los ciudadanos (Jiménez: 2011: 197).

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre (1988) Espacio Social y Poder Simbólico, en *Cosas Dichas*, Buenos Aires, Gedisa, pp. 127-142.
- Bourdieu, Pierre (1997) *El nuevo capital, en Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, pp. 33-46.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Lóic (1995) Respuestas. Por una Antropología Reflexiva, México, Grijaldo.
- Bourdieu, Pierre (1999) *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Bunge, Mario (1985) La investigación científica, Barcelona, Ariel.
- Dogan, Matei y Robert, Pahre (1993) *Las nuevas ciencias sociales: la marginalidad creadora*, México, Grijaldo.
- Foerster, Heinz Von (1991) *Semillas de la Cibernética*, Barcelona, Gedisa.
- Ianni, Octavio (1996) *Teorías de la Globalización*, México, Siglo XXI.
- Jiménez Bautista, Francisco (1997) *Juventud y racismo. Actitudes y comportamiento en Granada*, Granada, IMFE.
- Jiménez Bautista, Francisco (2004) *Las gentes del área metropolitana de Granada*. Relaciones, percepciones y conflictos, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Jiménez Bautista, Francisco (2009a) *Saber pacífico: la paz neutra*, Loja, Ecuador, UTPLoja.
- Jiménez Bautista, Francisco (2009b) Hacia un paradigma pacífico: la paz neutra, en *Convergencia, núm. Esp.*, México, pp. 141-190.
- Jiménez Bautista, Francisco (2009c) Desarrollo social y conflictos en Granada (España): desde la globalización perfecta a lo local imperfecto, en López Velásquez, Adriana P. et alii [Eds.] *Equidad y Desarrollo*, Bogotá, Universidad de La Salle, pp. 247-302.
- Jiménez Bautista, Francisco (2011) *Racionalidad pacífica. Una introducción a los Estudios para la paz*, Madrid, Dykinson.
- Kuhn, Thomas S. (2004) *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E.
- Lakatos, Imre (1983) La metodología de los programas de investigación científica, Madrid, Alianza Editorial.
- Lipovetsky, Gilles y Serrat, Jean (2010) *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*, Barcelona, Anagrama.
- Morin, Edgar, (1992) *El método IV. Las ideas*, Madrid, Cátedra-Teorema.
- Morin, Edgar (1999) *Los siete saberes necesarios para la educación del*

futuro, Paris, UNESCO.

Morin, Edgar (1997) *Pensamiento Complejo*, Madrid, Paidós.

Morin, Edgar (2000) *La noción de sujeto*, en *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, en Fried Schnitman, Dora (Comp.), Buenos Aires, Paidós, pp. 64-69.

Morin, Edgar (2001) *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

Morin, Edgar (2005a) Una mundialización plural, en De Morães, Dênis (Coord.) *Por una comunicación. Los media, globalización cultural y poder*, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, pp. 277-291.

Nicolis, Gregoire y Nicolis, Catherine (2007) *Foundations of Complex Systems*, New Jersey, World Scientific.

Popper, Karl R. (1994) *Conjeturas y Refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona, Paidós.

Redorta, Josep (2004) *Como analizar los conflictos*, Barcelona, Paidós.

Rueda Penagos, Zoraida (2009) *El presidente colombiano Álvaro Uribe Vélez, Violencia Simbólica o la dominación del significado en el discurso*, Granada, Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, Diploma de Estudios Avanzados [xerocopiado].

Sodré, Muniz (2005) La globalización como neobarbarie, en Moraes, Dênis de (Coord.) *Por una comunicación. Los media, globalización y poder*, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam, pp. 11-26.

Wallerstein, Immanuel (2004) *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa.

Wallerstein, Immanuel (2006) *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Madrid, Siglo XXI.

UNESCO (2009) *Conferencia Mundial de la Educación Superior: Las Nuevas Dinámicas de la Educación Superior y de la Investigación para el Cambio Social y el Desarrollo*. Paris.

Francisco Jiménez Bautista

fjbautis@ugr.es

Doctor en Humanidades por la Universidad de Almería. Profesor Titular de Antropología social e Investigador del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, España. Sus líneas de investigación son: Teoría e historia de la paz y los conflictos; Antropología urbana y exclusión social; y, Conflictos culturales, migraciones y racismo. Entre sus múltiples artículos y libros destacan: *Juventud y Racismo* (1997); *Las gentes del área metropolitana de Granada. Relaciones, percepciones y conflictos* (2004); *Las migraciones de retorno en Andalucía* (2005); *Hablemos de paz* (2007); *Saber pacífico: la paz neutra* (2009), y *Racionalidad pacífica. Una introducción a los Estudios para la paz* (2011).

Zoraida Rueda Penagos

zoraidarueda@yahoo.com

Doctoranda del Instituto de la Paz y los conflictos de la Universidad de Granada, España. Estudios de master en Investigación Social Interdisciplinaria en la Universidad Distrital de Colombia. Por cerca de diez años ha sido profesora de Comunicación Organizacional y de Periodismo en la Universidad Central de Bogotá. Sus líneas de investigación son Estudios de Comunicación para la paz y el cambio social, desde el enfoque del lenguaje e Interpretación Cultural; Poder, Política y Sujetos Colectivos; e Identidades y Subjetividades. Asesora y Consultora en estrategias de Comunicación política y de ciudad

Fecha de Recepción: 27/ 05/ 2012

Fecha de Aprobación: 30/ 06/ 2012

LOS HABITUS DE LA PAZ.
TEORÍAS Y PRÁCTICAS
DE LA PAZ IMPERFECTA

Abraham Osorio Ballesteros

Título: *Los Habitus de la Paz. Teorías y Prácticas de la Paz Imperfecta*

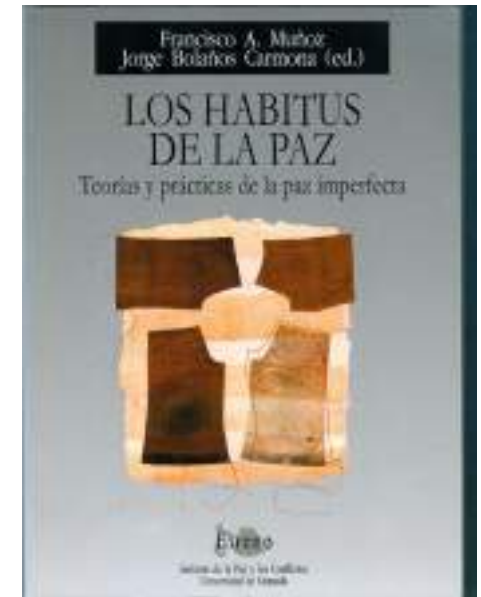
Editores: Muñoz, Francisco y Jorge, Bolaños.

Editorial: Eirene/Instituto de la Paz y los Conflictos Universidad de Granada

No. de páginas: 414

Lugar: España

Año: 2011



Este libro constituye un trabajo interdisciplinario en su sentido más lato. Deviene de las discusiones generadas por un grupo de investigadores de diferentes perspectivas que, en el marco de las investigaciones para la paz, han generado una serie de reflexiones y sugerencias sobre el tema, desde la línea denominada: “paz imperfecta”. Una línea novedosa que parte de la idea de la imperfección humana y que, por lo tanto, considera que la paz nunca es perfecta y que siempre hay que estarla construyendo.

El objetivo del libro es presentar las preocupaciones, debates y sugerencias de los investigadores, también denominados “imperfectólogos”, cuyos trabajos –en mayor

o menor medida- alientan un giro epistemológico en donde se pretende liberar el pensamiento de la paz de muchas de las ataduras de la violencia para darle importancia a las propias fenomenologías, dinámicas y logros de la misma, que sirva al empoderamiento pacifista.

El primer artículo de Francisco Muñoz y Jorge Bolaños, *La praxis (teórica y práctica) de la paz imperfecta*, tiene como propósito central presentar la idea de la complejidad como un marco teórico viable –y hasta necesario- para comprender los conflictos y la paz, y vincularlos con la idea de la paz imperfecta. Una vinculación que no es fácil de lograr porque obliga a realizar imaginativos juegos intelectuales, como dicen los autores, pero que puede resultar fructífero puesto

que con ello se está en posibilidad de “adoptar un punto de vista holístico, ecológico, naturalista y [...] profundamente humanista, que incardina sinérgicamente al ser humano con el resto de los seres vivos, ligado a la naturaleza y al cosmos [...]” (Muñoz y Bolaños, s.f.:16), tan necesario para la comprensión y resolución de los conflictos.

La propia idea de complejidad también permite comprender que la paz es la búsqueda de los equilibrios dinámicos puesto que ésta nunca se logra, lo cual, a decir los autores, refuerza la propuesta del giro epistemológico y ontológico, que estudia a los seres humanos desde una complejidad conflictiva y dinámica en la que es posible alcanzar determinados niveles imperfectos de equilibrio y que toma en cuenta la condición compleja de los entes, respectivamente. Aspectos que igualmente son necesarios de considerar en la investigación sobre paz, sobre todo porque ayudan a evitar las ingenuidades tan comunes en el tema y renuevan la mirada sobre la paz, al dejar de considerarla como una realidad aislada.

Finalmente, la idea de complejidad propuesta por los autores del artículo, insta a considerar el concepto de mediación que es uno de los medios por excelencia para prevenir y regular los conflictos. Toda vez que aborda las dinámicas dialécticas de los mismos así como los habitus de los seres humanos que: “incluyen las cualidades y predisposiciones de los [mismos] [...] para adaptarse y gestionar la conflictividad de su entorno” (Muñoz y Bolaños, s.f.:29). Cuestión central para la paz, ya que posibilita el empoderamiento pacifista que entre otras cosas consiste en reconocer la capacidad de los sujetos para arreglar sus diferencias.

El segundo artículo de Francisco

Muñoz y Cándida Martínez, titulado “*Los habitus de la paz*”, ofrece algunas ideas teóricas sobre el habitus para pensar las dinámicas sociales del cambio y, por lo tanto, para pensar la construcción de la paz, de la gestión pacífica de los conflictos y el desarrollo de las potencialidades humanas. Lo anterior con base en la idea de que este concepto reconoce “las posibilidades de acción de las personas y los grupos dentro de los sistemas en los que se hayan insertos y, llegado el caso, en su posibilidad de transformación” (Muñoz y López, s.f.:57). Es decir, reconoce la capacidad que tienen los sujetos para cambiar las situaciones que les aquejan, como los son los conflictos o la violencia. De hecho, para estos autores, los habitus pueden ser entendidos como instancias de paz imperfecta.

Ahora, como los escenarios de los habitus son múltiples, estos autores también indican algunos habitus de paz imperfecta en varios comportamientos: en la especie en general y en la conducta de género. Indicando que los seres humanos y las mujeres, respectivamente, tienen capacidades individuales y colectivas que pueden desarrollar y que pueden incidir en la regulación de determinados conflictos.

Vinculado con esta idea, los autores también enfatizan en la postura de la praxis pública y política de la paz imperfecta, que implica concederle más espacio público y político a la paz, así como a los a las personas y a todo tipo de grupos, asociaciones, organizaciones e instituciones para proyectar mejores futuros. Futuros que estén lo más cercanos posibles y que sean profundamente críticos y combativos con la violencia del presente.

El tercer artículo de Juan Manuel Jiménez Arenas, denominado *Pax Hominida. Una aproximación*

imperfecta a la evolución humana, abre la discusión sobre los habitus de la paz desde una postura antropológica. Presenta una discusión somera sobre los comportamientos que hoy pueden ser considerados pacíficos (como los cooperativos, altruistas y filantrópicos) con el objetivo de evidenciar que éstos han estado presentes desde hace millones de años, garantizando el éxito de la especie humana. Cuestión ciertamente reveladora pues, además de contradecir algunas tesis de autores reconocidos (como Hobbes), que parten de modelos antropológicos negativos, es decir, de modelos que presuponen que los humanos (particularmente masculinos) son violentos por naturaleza, desde la mayoría de las presunciones sobre las conductas violentas de los hombres que se han institucionalizado en el imaginario social actual.

El aporte del artículo, en este sentido, radica en que abona elementos para la constitución de la idea de que la paz, y no violencia, es parte de la naturaleza humana. Naturaleza que se refleja en varios ejemplos de cooperación entre los homínidos ancestrales.

El siguiente artículo de Irene Comins Mingol, Sonia París y Vicent Martínez, *Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado*, presenta un conjunto de ideas que son actualizaciones de otros análisis y debates desarrollados “en la Cátedra UNESCO de Filosofía de la Paz de la Universidad Jaume I de Castellón y del Instituto de la Paz y Conflictos de la Universidad de Granada [...]” (Comins, Albert y Martínez, s.f.:95). Actualizaciones que parten de la noción de paz imperfecta, que para estos autores no implica una paz absoluta como objeto intencional de un conciencia cerrada en sí misma y aislada de los demás; sino que, antes

bien, una paz diversa que se muestra en las interacciones humanas, siempre de una manera dinámica y que, por lo tanto, los lleva a hablar de paz en plural o de paces. Cuestión que ya es una importante inversión epistemológica -y hasta política-, puesto que a partir de ello buscan cambiar la perspectiva de estudiar la paz desde la paz e incluir los saberes de los actores para hacer las paces.

Elemento, este último, que tratan de destacar particularmente con la idea de reconocimiento recíproco que consideran un medio básico y fundamental “en la práctica de la transformación pacífica de los conflictos por cómo puede influir en la configuración de la identidad de cada persona” (Comins, Albert y Martínez, s.f.:105). Sobre todo porque reconoce a los actores como interlocutores válidos.

En esta misma lógica, y para complementar sus ideas, estos autores también tratan de mostrar las sinergias que existen entre la filosofía del cuidado y la teoría de la paz imperfecta. Y lo hacen a partir de la explicación de tres líneas de trabajo que llegan a calificar como ontológica, epistemológica y axiológica. La primera de ellas indica que dado que el ser humano es complejo e imperfecto, las prácticas del cuidado dan respuesta a esa naturaleza deficitaria y carencial, mismas que son expresiones del carácter constructivo, dinámico y volcado al exterior de la paz. La segunda, que ante el ostracismo que ha recibido el cuidado y la paz en el ámbito de la academia, al no considerarse objetos de estudio suficientemente científicos, uno de los grandes retos de las investigaciones sobre la paz es elucidar y visibilizar los aportes de cuidar como una de las capacidades de los seres humanos para vivir en paz. Finalmente, la tercera línea indica entre otras cosas

que:

“las tareas del cuidar no sólo son importantes por su contribución al sostenimiento de la vida, sino también por los valores y capacidades que genera en los sujetos que se desenvuelven. La práctica del cuidar [por lo tanto] lleva consigo el desarrollo de una serie de habilidades como son la empatía, el compromiso, la paciencia, la responsabilidad o la ternura que son elementos constituyentes de una Cultura de paz” (Comins, Albert y Martínez, s.f.:121).

El quinto artículo de Tiziano Telleschi, *Lo valioso: apuntes para un modelo de integración en valores*, reflexiona primeramente sobre las nuevas identidades que surgen como consecuencia de las rupturas, modificaciones y recomposiciones provocadas por los contactos entes culturas distintas para, posteriormente, plantearse algunas preguntas sobre los requisitos necesarios para la cohesión social así como para manejar la conflictividad que de ella se deriva. Interrogantes que llevan al autor italiano a plantear la idea de que el encuentro debe afrontarse no sólo por el lado económico, social o político, sino también por el lado de los valores, en la medida en que esto permite la construcción de una mentalidad cultural cosmopolita ética que, para el autor, es el ámbito de la medida de la interculturalidad que supone el reconocimiento mutuo de las culturas. Sobre todo porque “el cosmopolitismo se entiende como una propensión a comprometerse con los demás [...] [y] una inclinación intelectual y estética de apertura hacia experiencias culturales divergentes [...]” (Telleschi, s.f.:129).

Una de las contribuciones más

importantes de este artículo radica, entonces, en que propone un modelo de interculturalidad fundado en el uso sociológico de los dispositivos de los valores culturales, que amplía la sensibilidad hacia los demás y camina sobre los pasos de una mentalidad cosmopolita donde el “universalismo sensible a las diferencias” del que habla Habermas constituye una práctica cotidiana.

El sexto artículo de María Lidón Escrig, denominado *Ayuda mutua, redes de reciprocidad igualitaria y paz*, presenta una serie de reflexiones sobre el concepto de ayuda mutua y reciprocidad, profundizando en el conocimiento de un tipo de redes alternativas de intercambio no mercantilista, llamados “Bancos del Tiempo”, que para la autora constituyen herramientas valiosas de participación social y de empoderamiento pacifista de la ciudadanía y, por tanto, representan ejemplos de paz imperfecta estructural y cultural.

Apoyándose en la idea paz imperfecta así como en la propuesta de Galtung, la autora explica entre otras cosas que el nexo de unión entre la ayuda mutua y la paz se pueden presentar a través de las necesidades humanas básicas. Lo anterior porque:

“La satisfacción progresiva y dinámica de esas necesidades humanas básicas es condición necesaria para la paz, y la ayuda mutua, la reciprocidad y todos los valores culturales, creencias, virtudes, actitudes y prácticas que acompañan a la ayuda mutua – empatía, confianza, solidaridad, cooperación, reconocimiento, entre otros- contribuyen a la paz imperfecta personal, social y cultural” (Escrig, s.f.: 159).

Cuestión que resulta llamativa y contundente porque como lo clara

la autora, cuando recurre a Marcel Mauss, “los pueblos consiguen sustituir la guerra, el asilamiento y el estancamiento, por la alianza, el don y el comercio, oponiendo la razón a los sentimientos y el deseo de paz a las brusca reacciones” (Mauss, citado en Escrig, s.f.:159).

El séptimo artículo de Carlos José Herrera y Evelyn Garrido, *La reconciliación como programa político: propuesta de agenda gubernamental*, presenta un enfoque teórico novedoso construido a partir del neo-institucionalismo y de las políticas públicas para plantear la reconciliación como proyecto político, en el marco de los sistemas democráticos. Enfoque que, a decir del autor, pretende partir de experiencias de implementación de programas políticos de reconciliación y presentar un esquema tridimensional de reconciliación tan necesario no sólo para el contexto colombiano de los autores, sino también para otras latitudes, que pretenden generar procesos de paz.

Si bien el trabajo no llega a hacer uso sustancial de la idea de paz imperfecta como el resto de los artículos, ofrece pistas que, hay que decirlo, pueden utilizarse para trabajar en las paces. Sobre todo porque se incardina en una lógica no causal o reduccionista de la reconciliación.

El octavo artículo de Esperanza Hernández, *Diplomacias populares no violentas: prácticas de paz imperfecta en experiencias de construcción de paz de Colombia*, ofrece sugerentes caracterizaciones –e incluso aportaciones- de grupos de la sociedad civil que alientan “diplomacias populares no violentas” en Colombia y que representan prácticas de paces imperfectas o inacabadas, en tanto cuanto desarrollan diferentes iniciativas civiles para la Paz. Cuestión particularmente interesante para los

interesados en el tema, puesto que trae a colación la idea que la gestión de los conflictos no es competencia única de los Estados, sino también de los ciudadanos. Sobre todo porque a lo largo del tiempo han demostrado ser capaces de generar alternativas valiosas para la paz. En este sentido, la idea de diplomacias no violentas busca reconocer esas prácticas y logros concretos de los sujetos que, entre otras cosas:

“[...] Evidencian un ejercicio comunitario de poder pacífico transformador y empoderamientos [sic] pacifista generados en la complejidad de los contextos donde encuentran su origen y del mismo desarrollo de su labor de construcción de paz. [...]

[...] [Manejan] optimismos inteligentes que encuentran su origen en sus cosmovisiones y culturas [...] [que] hacen ruptura con las violencias, tomando distancia de ellas, resistiendo pacíficamente a las mismas [...]

[...] Generan bienestar en los colectivos donde surgen estas experiencias. [Particularmente porque] en ellas siempre están presentes: el respeto por la vida en todas sus expresiones, la identidad, las culturas, la autonomía o la autodeterminación, el territorio, la unidad la solidaridad, la justicia, la participación y la integridad de las comunidades.

[Y porque comprenden] [...] la paz como proceso perfectible. [...]” (Hernández, s.f.:122).

Aspectos, sin duda, sobresalientes para la paz como lo señala la autora, pese la idealización de algunos de ellos.

El noveno artículo de Alfredo Witschi Cestari, *Paz imperfecta, cooperación y conflicto armado. El caso de Afganistán y el impacto de los años 1989-2001*, presenta un amplio y sugerente análisis sobre la problemática de este país desde la perspectiva de las paces que se podrían y deberían alcanzar en él. Desarrolla una retrospectiva con la cual trata de mostrar que las paces afganas han estado marcadas por una constante conflictividad derivada por las intervenciones que han tenido varios países en el territorio Afgano, desde por lo menos la intervención rusa que llevó a la llamada primera República de Afganistán. Ofrece por consecuencia una serie de datos sobre esta nación que, si bien, resultan complicados entender para los lectores no conocedores de la misma, al final dejan una enseñanza para investigadores y público en general de otras latitudes que: la voluntad política es también necesaria para la conformación de una paz más duradera y estable. Sobre todo en contextos plagados de intereses externos y conflictivos, en donde distintos rivales buscan imponer su voluntad a consta de los habitantes. Y es que no olvidemos que en varios momentos de la historia afgana, la voluntad política de los centros de poder se impuso con el sacrificio de sus aliados afganos, al estar centrada en la derrota y la expulsión del adversario global y no en la recuperación de la normalidad y la construcción de paz en el país.

Esto no significa, evidentemente, que los afganos hayan podido crear paces en sus propios territorios, pues al parecer lo llegaron a implementar en algunos momentos, sino que antes bien cuando las que lograron desarrollar fueron constantemente vulneradas por la intervención constante de otros países. Lo cual

reconoce aún más la necesidad de la voluntad política.

El décimo artículo de Mahamed Nouri, *Reflexiones y prácticas en torno a la construcción de la paz imperfecta en Marruecos*, ofrece una discusión en torno a dos temas complementarios y sinérgicos relacionados con la construcción de la *Cultura de Paz*. Cuestión que aplica tanto para Marruecos como para la relación que mantiene con España. Países que han vivido las secuelas y heridas de los conflictos de rasgos violentos y que, según el autor, sus actores están obligados a atemperar y cicatrizar con reflexiones históricas críticas que reconcilien su pasado. En este sentido, el artículo tiene el objetivo de “[...] hacer que este pasado no siga hipotecando y rigiendo [...] [e]l futuro común así como asentar las bases de unas nuevas relaciones fundadas en la gestión pacífica de los conflictos y la restauración de la confianza [...] de la sociedad marroquí así como entre los dos países ribereños” (Nouri, s.f.:311).

Así, en el caso de la sociedad marroquí, el autor ofrece un análisis sobre el pacto llamado “Alternancia Consensual” establecido a finales de la década de 1990 entre los dos actores más fuertes del escenario político marroquí, la monarquía y el bloque democrático formado por partidos nacionalistas, que permitió que, por un lado, el conflicto del poder que había ocasionado graves arbitrariedades se tomara desde una perspectiva pacífica y positiva, y por otro, se reconociera el carácter imperfecto y procesal de la paz. Lo cual más allá de sus problemas ha llevado a que en Marruecos corran nuevos aires. Por otro lado, para el caso de las relaciones hispano-marroquíes, el autor ofrece algunas ideas que podrían abonar para ello. Siendo algunas de las más importantes el reconocimiento, que

no es un estado anímico pasajero sino un valor superior, puesto que permite hacer un buen uso de la memoria para no distorsionar el pasado y evitar radicalismos. Asimismo, y como complemento a ello, el autor presenta algunas acciones que según él pueden fomentar la paz imperfecta en Marruecos y la consolidación de la cultura de paz en las relaciones hispano-marroquíes.

El siguiente artículo de Eduardo Andrés Sandoval Forero, denominado *Otra paz posible e imperfecta en las autonomías indígenas zapatistas*, analiza algunas resistencias de los indígenas zapatistas quienes tradicionalmente han sido objeto de diferentes formas de violencia por parte del Estado mexicano y un sector de la sociedad que pretenden invisibilizarlos física y simbólicamente. En términos particulares, hace una descripción de las respuestas pacíficas que los indígenas mayas han generado a través de la construcción de la autonomía indígena en cerca de 40 municipios, luego de que el Estado se negó a acatar los acuerdos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas y generó un cerco militar en la zona, se presentaron asesinatos masivos y selectivos por parte de fuerzas paramilitares y se presentó una campaña de desinformación e invisibilidad por parte de los medios de comunicación en contra del movimiento indígena en México. Así, uno de los ejemplos llamativos que destaca el autor es el caso de Los caracoles y otros municipios que ante las violencias del Estado, han optado por el desarrollo de varios sistemas, como el educativo. Con el cual otorgan prioridad a los idiomas y culturas indígenas, que no sólo les permite conservar su cultura sino que también les genera condiciones óptimas para enfrentar las realidades adversas. Y es que las

autonomías indígenas no sólo implican determinaciones territoriales, sino también –como lo señala el propio autor– la acción colectiva pacífica que se materializa a través de formas de vida, pautas culturales y maneras de relacionarse que configuran distintos laberintos de paz.

El doceavo artículo de Purificación Ubric, titulado *Gaia y las semillas de la paz. La propuesta de Vandana Shiva*, presenta una singular aproximación de la paz a partir de una cosmovisión puntera en el mundo, como lo es la hindú Vandana Shiva que, desde el ecologismo, presenta una sugerente propuesta para transformar el mundo en un hogar de paz, acorde con la paz imperfecta, inspiradora del presente libro. En este sentido una las cuestiones que destaca la autora es cómo la propuesta de Vandana Shiva alienta métodos no violentos para enfrentar la violencia cometida contra la ecología que también se concibe como una violencia hacia los hombres. Sobre todo porque se entiende que la propuesta de Vandana Shiva se fundamenta en la preservación de la diversidad de la vida y de las culturas y, por tanto en la concepción de la tierra como una familia, que excluye la dominación y la explotación.

El treceavo artículo de Ederne Aranguren, *El trabajo social en clave de paz*, ofrece algunas ideas sobre las aportaciones del trabajo social para la creación de condiciones sociales, institucionales y económicas que permitan a los otros y a las otras adquirir suficiente fuerza para disentir, resistir y proponer nuevas alternativas en un plano de igualdad y de horizontalidad. Lo anterior, bajo el entendido de que el trabajo social es una profesión de la esperanza que trata de resolver problemas para generar concordia y paz, y lo que con ello se relaciona como: el bienestar y

la calidad de vida. De hecho, el autor dirá que el trabajo social ha sido un precursor y activista de una cultura de paz, que permite no sólo la solución de los conflictos sino también el empoderamiento de los sujetos.

Finalmente, el catorceavo artículo de Juan Codorniu, *Indicadores sociales de cultura de paz*, presenta una propuesta para evaluar la Cultura de Paz mediante lo que él denomina como indicadores sociales, que ponen énfasis en las potencialidades y capacidades humanas. Los cuales descartan la construcción de rankings y el establecimiento de comparaciones entre países, por considerar que tal empeño no contribuye a fomentar la cultura de paz y porque cada cultura tiene sus propias características que es difícil evaluar. En este sentido, la contribución de este artículo radica en que presenta la idea de indicadores sociales para destacar las potencialidades humanas.

Considerando todos estos trabajos y cada una de sus aportaciones, se puede argumentar entonces que este libro constituye una referencia obligada para los interesados en investigar la paz pero también, incluso, para otros actores que desde diferentes posiciones atienden el tema en cuestión, tanto porque ofrece una pléyade de conceptos actualizados como porque presenta diferentes elementos teóricos y prácticos que pueden ser retomados o considerados.

Abraham Osorio Ballesteros

sub_abraham@yahoo.com.mx
 Doctor en Ciencias Sociales.
 Coordinador de la Maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo FCPyS - UAEMex.

Fecha de Recepción: 05/ 03/ 2012

Fecha de Aprobación: 25/ 03/ 2012

MIGRACIONES Y CULTURA DE PAZ. EDUCANDO Y COMUNICANDO

Concepción Noemí Martínez Real

Título: *MIGRACIONES Y CULTURA DE PAZ: Educando y Comunicando Solidaridad.*

Editores: Eloísa Nos Aldás, Eduardo Andrés Sandoval Forero y Alex Iván Arévalo Salinas.

Autores: Gloria Abarca obregón, Alex Iván Arévalo Salinas, Raquel Cabral, Shirley Vanessa Castedo Vaca, Martim Dos Santos, Rafaela García López, Amaral Palevi Gómez Arévalo, Sophia Herrero Rico, María Martínez Lirola, Maximiliano Martín Vicente, José Ignacio Martín Galán, Eloísa Nos Aldás, Raquel Reynoso Rosales, María Auxiliadora Sales Ciges, Eduardo Sandoval Forero y Víctor Silva Echeto.

Editorial: DYKINSON, S.L. MADRID.

No. de páginas: 291

Año: 2012

En la *introducción* del libro, los/la editores/a destacan la intensificación de los controles para la migración - detenciones policiales por perfiles étnicos y redadas - como parte de los cambios de la política migratoria, en muchas partes del mundo y en Europa en especial a partir de la detonación de la crisis económica.

En este apartado se identifican las consecuencias que la población inmigrada está viviendo a partir de



la proliferación de barreras físicas y mentales: dificultad de integración social, afectando sus derechos fundamentales y el rechazo – discriminación y racismo- por parte de la población a la cual inmigran, que los culpabiliza del alza en los índices de desempleo sin reconocer la responsabilidad de otros actores como son los bancos, empresas y gobiernos en la pasividad para establecer mayores controles al sistema financiero.

Por otra parte los/la editores/a también hacen referencia a las causas de la migración por razones económicas, por considerar que comúnmente estas no suelen analizarse en la crítica a la inmigración, por ejemplo, la expoliación de los recursos naturales en la periferia

la calidad de vida. De hecho, el autor dirá que el trabajo social ha sido un precursor y activista de una cultura de paz, que permite no sólo la solución de los conflictos sino también el empoderamiento de los sujetos.

Finalmente, el catorceavo artículo de Juan Codorniu, *Indicadores sociales de cultura de paz*, presenta una propuesta para evaluar la Cultura de Paz mediante lo que él denomina como indicadores sociales, que ponen énfasis en las potencialidades y capacidades humanas. Los cuales descartan la construcción de rankings y el establecimiento de comparaciones entre países, por considerar que tal empeño no contribuye a fomentar la cultura de paz y porque cada cultura tiene sus propias características que es difícil evaluar. En este sentido, la contribución de este artículo radica en que presenta la idea de indicadores sociales para destacar las potencialidades humanas.

Considerando todos estos trabajos y cada una de sus aportaciones, se puede argumentar entonces que este libro constituye una referencia obligada para los interesados en investigar la paz pero también, incluso, para otros actores que desde diferentes posiciones atienden el tema en cuestión, tanto porque ofrece una pléyade de conceptos actualizados como porque presenta diferentes elementos teóricos y prácticos que pueden ser retomados o considerados.

Abraham Osorio Ballesteros

sub_abraham@yahoo.com.mx
 Doctor en Ciencias Sociales.
 Coordinador de la Maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo FCPyS - UAEMex.

Fecha de Recepción: 05/ 03/ 2012

Fecha de Aprobación: 25/ 03/ 2012

MIGRACIONES Y CULTURA DE PAZ. EDUCANDO Y COMUNICANDO

Concepción Noemí Martínez Real

Título: *MIGRACIONES Y CULTURA DE PAZ: Educando y Comunicando Solidaridad.*

Editores: Eloísa Nos Aldás, Eduardo Andrés Sandoval Forero y Alex Iván Arévalo Salinas.

Autores: Gloria Abarca obregón, Alex Iván Arévalo Salinas, Raquel Cabral, Shirley Vanessa Castedo Vaca, Martim Dos Santos, Rafaela García López, Amaral Palevi Gómez Arévalo, Sophia Herrero Rico, María Martínez Lirola, Maximiliano Martín Vicente, José Ignacio Martín Galán, Eloísa Nos Aldás, Raquel Reynoso Rosales, María Auxiliadora Sales Ciges, Eduardo Sandoval Forero y Víctor Silva Echeto.

Editorial: DYKINSON, S.L. MADRID.

No. de páginas: 291

Año: 2012

En la *introducción* del libro, los/la editores/a destacan la intensificación de los controles para la migración - detenciones policiales por perfiles étnicos y redadas - como parte de los cambios de la política migratoria, en muchas partes del mundo y en Europa en especial a partir de la detonación de la crisis económica.

En este apartado se identifican las consecuencias que la población inmigrada está viviendo a partir de



la proliferación de barreras físicas y mentales: dificultad de integración social, afectando sus derechos fundamentales y el rechazo – discriminación y racismo- por parte de la población a la cual inmigran, que los culpabiliza del alza en los índices de desempleo sin reconocer la responsabilidad de otros actores como son los bancos, empresas y gobiernos en la pasividad para establecer mayores controles al sistema financiero.

Por otra parte los/la editores/a también hacen referencia a las causas de la migración por razones económicas, por considerar que comúnmente estas no suelen analizarse en la crítica a la inmigración, por ejemplo, la expoliación de los recursos naturales en la periferia

del sistema-mundo, por parte de las empresas multinacionales; el comercio y el tráfico de armas que intensifica los conflictos internos; y la explotación laboral, entre otras.

Su propuesta es la deslegitimación de la violencia hacia el diferente, para lo cual consideran necesario replantear el papel que están cumpliendo los medios de comunicación y el sistema educativo en el aprendizaje formal e informal de las identidades, especialmente por su influencia en la construcción de imaginarios.

Al reto anterior responde la investigación multidisciplinaria realizada y fructificada en esta magnífica obra, que retoma los pensamientos de célebres trabajadores de la paz. Citan a Martin Luther King, teólogo y líder de los derechos civiles, que reivindicó los derechos de los afroamericanos en Estados Unidos, para quién un sinnúmero de conflictos mundiales se originan por una *“ética centrada en la tribu, la nación o la raza. Vemos a la gente como judíos o gentiles, católicos o protestantes, chinos o americanos, negros o blancos. No pensamos en ellos como hermanos humanos, hechos de la misma manera que nosotros”*.

Retoman la tesis de inspiración kantiana que indica que *“nadie tiene originariamente más derechos que otro a estar en un determinado lugar de la tierra, porque compartimos el derecho de propiedad común de la superficie de la misma tierra”* y destacan la interpretación sobre la misma y sobre el derecho cosmopolita o derecho público de la humanidad, que realiza Vicent Martínez Guzmán, doctor en Filosofía, fundador del Master de Estudios para la Paz, Conflictos y Desarrollo y de la cátedra UNESCO de Filosofía de la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón de la Plana en España.

Al final de este apartado subrayan la importancia que tiene la Comunicación y la Educación para la Paz, como sustento del derecho cosmopolita y la ciudadanía mundial intercultural, como factores clave en el proceso de inculcar un pensamiento crítico que ayuda a ver más allá de lo aparente para detectar las causas de los conflictos, en la reivindicación de los derechos de las mayorías y en la formación de públicos y ciudadanos comprometidos ante la defensa de quienes viven la injusticia.

Es un texto de fácil lectura, que nos presenta un caleidoscopio de interpretaciones sobre el fenómeno de la migración y su problemática en varias partes del mundo, basadas en sólidos conocimientos científicos y además provistas de un cálido tinte humanista que nos reconforta y nos permite fortalecer la esperanza de que este mundo lo podemos cambiar para que todos y todas tengamos una mejor vida, independientemente de cuál sea el lugar en donde hayamos decidido vivir, al fin y al cabo, *el planeta tierra es uno solo y los seres humanos somos sus habitantes*.

El contenido de la obra está organizado en 2 partes: Parte I: Migraciones y Educación para la Paz y la Parte 2: Migraciones y Comunicación para la Paz. Y se nutre de una serie de investigaciones de campo, realizadas en la ciudad de Castellón de la Plana, en la comunidad Valenciana, por graduados del Máster Universitario Internacional en Estudios para la Paz, Conflictos y Desarrollo de la Universitat Jaume I de Castellón, que actualmente están escribiendo sus tesis doctorales en la misma universidad.

Los/las autores/as de los capítulos que conforman esta obra, son miembros del Instituto Interuniversitario de Desarrollo y Paz (IUDESP) e investigadores de

reconocida trayectoria.

Parte I: MIGRACIONES Y EDUCACIÓN PARA LA PAZ

En esta primera parte se analiza un aprendizaje inclusivo, participativo e intercultural que promueve la convivencia pacífica.

A continuación presentamos de manera sucinta lo que presenta cada uno/a de los/las autores/as.

1. SOPHIA HERRERO RICO, reflexiona sobre la posibilidad de educar para la Paz a través del reconocimiento del valor de cada persona, de las competencias y poderes para hacer las paces que todos y todas tenemos y del reconocimiento de la diversidad como parte de la riqueza de la humanidad, lo cual incide en el fortalecimiento de la capacidad que tenemos como seres humanos para hacer las paces.

Presenta a la Educación para la Paz (EpP) como la vía por excelencia para construir las bases de la convivencia pacífica y coexistencia entre las personas de diferentes contextos, religiones y culturas, con la posibilidad de liberar a las nuevas generaciones de las limitaciones del etnocentrismo e interesarlas por el conocimiento de otras culturas, sociedades, estilos de vida y pensamientos.

Para lograr los objetivos de la EpP, Herrero Rico propone aplicar el modelo REM de EpP, interpretado desde la Filosofía para hacer las paces de Vicent Martínez Guzmán, el cual es un modelo *reconstructivo* porque se centra en la reconstrucción de las competencias del ser humano para hacer las paces y *empoderador* porque al hacer realidad esas competencias, tenemos el poder de transformar nuestros conflictos por medios pacíficos.

2. AUXILIADORA SALES CIGES

Y RAFAELA GARCÍA LÓPEZ, complementan la propuesta de EpP, al resaltar la importancia de la formación intercultural de los profesores, recomendando que se recupere en la práctica docente el ejercicio de la investigación-acción, como parte de la metodología que les permitirá innovar y lograr cambios significativos en los procesos educativos volviéndolos no solo más eficientes, sino también más humanos.

3. GLORIA ABARCA OBREGÓN Y

AMARAL GÓMEZ ARÉVALO, realizan un ejercicio de reconocimiento del “otro/a”, al realizar investigación de campo y “darles el micrófono” a tres estudiantes de Rumania, inmigrantes, representativos del mayor colectivo de extranjeros en Castellón de la Plana, para que digan “su palabra” sobre su percepción sobre el sistema educativo y las relaciones interpersonales con sus compañeros/as autóctonos y el profesorado, en dicha ciudad; todas, acciones enmarcadas en la Ética dialógica o Ética comunicativa, que nos permite reconocer a todas las personas como interlocutores válidos, en la explicación y comprensión de los problemas que vivimos, así como en la búsqueda de soluciones a los mismos.

4. SHIRLEY VANESSA CASTEDO

VACA, desde su experiencia profesional y educativa en países como Bolivia y Puerto Rico, destaca la importancia de la EpP enfocada desde un tratamiento de multinivel, que asuma el conflicto como parte de nuestras vidas y nos permita trabajar con él desde la perspectiva *conflictual no-violenta*, concibiéndolo como una oportunidad para reconstruir las relaciones humanas.

Su propuesta educativa busca

que los actores involucrados en un conflicto, desarrollen las competencias del manejo creativo de los conflictos, aplicadas a la negociación, el diálogo y la mediación, asumiendo valores tales como: la solidaridad, la tolerancia, el respeto a la vida, la amistad y el amor, entre otros.

5. RAQUEL CABRAL. En la misma línea de investigación, que Gloria Abarca Obregón y Alex I. Arévalo Salinas, indaga en los procesos de memoria colectiva de inmigrantes rumanos en la ciudad de Castellón de la Plana, identificando cuales son algunos de los cambios que han operado en la identidad de este colectivo, como resultado de la aculturación que han vivido. A diferencia de los discursos mediáticos, que hacen hincapié en las experiencias conflictivas de los mismos, la autora destaca las experiencias de relaciones armoniosas y pacíficas entre ellos, desmitificando así, el estereotipo negativo de los mismos.

Parte 2: MIGRACIONES Y COMUNICACIÓN PARA LA PAZ.

Esta segunda parte pretende develar tanto los estereotipos y prejuicios que tenemos sobre personas de otras culturas, como el ejercicio de los medios masivos de comunicación que difunden -ignorando la responsabilidad que tienen con la educación y sensibilización de los ciudadanos- un discurso público etnocentrista y discriminatorio a través de series televisivas, películas, publicidad engañosa y prensa escrita. Esta sección, al igual que lo plantea Eloísa Nos Aldás, tiene también como finalidad plantear discursos alternativos que deslegitimen la violencia y la injusticia en los discursos

sociales.

6. VÍCTOR SILVA ECHETO. Analiza el impacto de las migraciones en la construcción de la identidad y la alteridad. Parte del reconocimiento de que los inmigrantes pueden desestabilizar y producir cambios en las políticas de control que buscan defender y mantener una identidad nacional homogénea y rígida.

Maneja y explica conceptos relacionados con el proceso de inmigración, tales como *paralegal y extranjerías* entre otros, y cuestiona la etiqueta de *extranjero* que se le impone al inmigrante, la cual representa un verdadero estigma en sus vidas.

7. RAQUEL CABRAL. Presenta como "el norte", es un constructo que le ha permitido a los medios de comunicación, transmitir en el sur, la idea de que esa zona es una tierra de riquezas inagotables, desarrollo y felicidad. Realiza una crítica inteligente al tipo de desarrollo imperante en el norte, retomando los planteamientos de Esteva, quien afirma que con la idealización del norte, se produjo un desmantelamiento de la totalidad del mundo y se creó una realidad fragmentada e imaginaria.

Destaca la importancia de manejar discursos que sean alternativos ante el llamado "sueño americano o europeo", ya que el proceso identificado como *desarrollo* es más bien un *mal desarrollo*, según José Ma. Tortosa, teórico del *sistema mundo*, y su idealización, entre otros factores, es una de las causas que provocan la inmigración en esta parte del mundo. Considera que los discursos alternativos les permitirían a los habitantes del sur, descubrir los fuertes intereses políticos y económicos de la expulsión y atracción de la inmigración.

8. JOSÉ IGNACIO MARTÍN GALÁN. Su interés y trabajo de investigación se centra en la influencia de la información televisiva en la percepción social que tienen los españoles sobre la población de otros países, culturas y religiones y por ende sobre los inmigrantes. Su aportación en este libro es parte de su tesis doctoral: *La espiral de la paz. Violencia cultural para inventar la guerra y la comunicación alternativa para reaprender la paz; hacia una alianza de civilizaciones*; incluimos el título completo de su trabajo, porque es tan explícito que nos da una idea de la riqueza del mismo.

9. MARTIM DOS SANTOS. Analiza el discurso de la cobertura mediática de los diarios más importantes de Canadá y España, sobre el fenómeno de la inmigración.

Su hipótesis de trabajo buscó evidenciar si los/las inmigrantes de países empobrecidos son retratados de forma mayoritariamente negativa y si el discurso de los medios contribuye a la discriminación y la exclusión social de las personas inmigradas en las sociedades de acogida del norte, constituyendo una forma de violencia cultural. Su investigación dio resultados diferentes para cada diario y país, arrojando datos interesantes sobre el tratamiento de la inmigración, como algo natural y poco negativo en el caso de *The Globe and Mail* (Canadá) aunque presenta pocas noticias del tema, lo cual puede significar el menosprecio del mismo. Por otro lado, el caso del diario español *El País*, presentó una mirada escasamente positiva de la inmigración, aunque no la criminaliza.

10. MARÍA MARTÍNEZ LIROLA. En la misma línea de investigación

que Martim Dos Santos, analiza los discursos que reproducen la ideología y relaciones de poder en la sociedad, su investigación de campo es realizada en la ciudad de Alicante, España, y se centra en dos diarios locales.

Nos explica que la inmigración en Europa es considerada uno de los principales problemas sociales y tiene la cobertura más amplia en los medios de comunicación debido a que la mayoría blanca que tiene el poder y una ideología racista, la percibe como un riesgo para su estabilidad. Desde la perspectiva de la Investigación para la paz, destaca que los discursos que se transmiten en los diarios, también podrían contribuir a fomentar la esperanza y la paz y permitir a los diferentes grupos étnicos vivir de una forma pacífica en la sociedad.

11. MAXIMILIANO MARTÍN VICENTE. Cierra el bloque de artículos sobre la influencia de la prensa en la representación o percepción social de los colectivos de inmigrantes. Interesado en explicar cómo se presenta este fenómeno en su país, Brazil, describe el tratamiento informativo que sobre la inmigración de bolivianos, realiza el diario *Folha* de Sao Paulo. Destaca la necesidad de realizar cambios significativos en la política de Brazil, que permitan tratar más justamente a los inmigrantes que recibe.

12. EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO. Presenta un artículo nutrido de conceptos y reflexiones sobre el fenómeno de la migración de manera integral, gracias al cual podemos comprender las causas, desarrollo y consecuencias del mismo, tanto en las personas como en las comunidades emisoras y receptoras. Pone énfasis en el hecho de que las consecuencias negativas de la migración pueden

aminorarse en la medida en que el intercambio cotidiano y permanente de la comunidad de origen y de destino aliente la estancia del inmigrante.

Explica que lo anterior es posible, gracias al desarrollo de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (NTIC) así como por el establecimiento de redes sociales que vinculan lo propio y lo nuevo en los lugares de llegada, conformando así, verdaderas comunidades transnacionales que fomentan la solidaridad entre grupos de migrantes, la cual mitiga los costes y las penalidades que los migrantes sufren en el traslado y la llegada.

Destaca el uso de las NTIC en la comunicación migratoria para la Paz, poniendo como ejemplo diversos esfuerzos del movimiento asociativo de inmigrantes, que dotan a sus miembros de capacidades para desenvolverse de una manera adecuada en los lugares de residencia, crear espacios de información para la defensa de sus derechos, capacitación laboral, de instrucción para aprender sobre la cultura de la sociedad receptora sin dejar a un lado la propia, y para la elaboración y concreción de proyectos de co-desarrollo.

13. ELOÍSA NOS ALDÁS Y ALEX

IVAN AREVALO SALINAS. Cierran con broche de oro este libro, que demuestra el compromiso de todo/as los/as autores/as, con el establecimiento de mejores condiciones de vida y respeto total a los derechos humanos de cualquier persona que decida cambiar su lugar de residencia, independientemente del motivo que la orille a esto. Eloísa y Alex describen el impacto que la crisis económica en España y en el ámbito internacional tiene, no solo en la percepción de la población autóctona sobre los inmigrantes, sino sobre estos últimos.

Analizan en particular dos respuestas de la ciudadanía a la crisis económica: el movimiento de los indignados y el respaldo electoral a los partidos conservadores; desmitifican los prejuicios y estereotipos que se generan en los discursos que criminalizan a los inmigrantes, dado que estos fortalecen el clima de xenofobia y racismo en España.

Como una forma de sensibilizar a la población proponen el reconocimiento y visibilización de las contribuciones que realizan los/las inmigrantes en España. Y finalmente nos brindan información sobre las acciones del pueblo y el gobierno de España para lograr la promoción de la igualdad y la no discriminación, acciones que permitirán la integración de los inmigrantes y la promoción de una convivencia pacífica.

Porque creemos que otro mundo es posible, recomendamos la lectura completa de esta obra multidisciplinaria y elaborada desde la perspectiva de los Estudios para la Paz, llena de conceptos claves para entender de manera integral el fenómeno migratorio actual, de anhelos humanistas y de propuestas sobre las infinitas posibilidades de acción que tenemos los ciudadanos del mundo en el ámbito de la Educación para la Paz y la Comunicación para la Paz, para crear mejores condiciones de vida y respeto a los derechos humanos de todos y todas los/las inmigrantes en el mundo entero.

Concepción Noemí Martínez Real

noemireal03@yahoo.com.mx

Maestra en Estudios para la Paz y el Desarrollo.

Profesora de la UAEMex.

Fecha de Recepción: 16/ 05/ 2012

Fecha de Aprobación: 23/ 06/ 2012