

The background of the cover is an abstract, textured composition. The upper half is dominated by vibrant red and dark blue hues, with a grainy, almost painterly quality. The lower half transitions into a darker, more monochromatic blue, with subtle, swirling patterns that suggest movement or depth. The overall effect is one of intellectual intensity and artistic complexity.

FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD

Revista de pensamiento y diálogo de saberes

NÚMERO 1 • ABRIL 2024



Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada (by-nc-nd): No se permite un uso comercial de la obra original ni la generación de obras derivadas.



Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra, bajo las condiciones siguientes:



Reconocimiento – Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el licenciador:
Filosofía e Interculturalidad. Revista de pensamiento y diálogo de saberes.

La autoría de cualquier artículo o texto utilizado del libro deberá ser reconocida complementariamente.



No comercial – No puede utilizar esta obra para fines comerciales.



Sin obras derivadas – No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

© 2024 Filosofía e Interculturalidad. Revista de pensamiento y diálogo de saberes.

© Las autoras y los autores.

Algunos derechos reservados. Esta obra ha sido editada bajo una licencia Reconocimiento-No comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional de Creative Commons.

Se requiere autorización expresa de los titulares de los derechos para cualquier uso no expresamente previsto en dicha licencia. La ausencia de dicha autorización puede ser constitutiva de delito y está sujeta a responsabilidad.

Consulte las condiciones de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

Comunidad de enseñanza aprendizaje en torno al Título Propio de Experta/o Universitaria/o en Interculturalidad, Justicia y Cambio Global de la Universidad de Oviedo

ISSN: 3020-9242

Título clave: Filosofía e interculturalidad

Edificio Departamental - Campus de Humanidades

33011 Oviedo - Asturias

985 10 43 61 / 985 10 95 62

filosofiaeinterculturalidad@gmail.com

www.interculturality.org

Editorial

Presentamos aquí el primer número de la revista Filosofía e Interculturalidad, concebida desde sus inicios como un espacio abierto y plural, que aspira a dar acogida a la expresión filosófica en un sentido amplio, como pensamiento y como acción. Es por ello por lo que en este espacio se admiten publicaciones en formato escrito, pero también vídeos o fotografías, y que no se realizará revisión por pares. Frente a la “cultura del paper” y el “fetichismo de la indexación”, en un contexto de mercantilización de la ciencia, proponemos una plataforma de expresión que no constriña, con formatos rígidos, la creatividad de investigadorxs tanto académicxs como autodidactas, en todas las fases de su carrera, con una especial atención a aquellas personas que se inician en la escritura y el hacer filosófico. En los próximos números, como en este, se buscará recibir tanto a jóvenes que publican sus primeros textos como a autorxs con carreras ya consolidadas, favoreciendo también el encuentro y el diálogo intergeneracional.

Esta revista nace en relación con la comunidad de enseñanza-aprendizaje que se ha ido desarrollando desde el año 2020 en torno al Título Propio de Experto/a Universitario/a en Interculturalidad, Justicia y Cambio Global pero aspira a acoger temas de interculturalidad, filosofía comparada, filosofía y pensamiento en general, teniendo en cuenta líneas de trabajo emancipatorias que contribuyan a ampliar el espectro del pensamiento y la acción humana, con especial sensibilidad por la perspectiva de género, ruralidades, perspectivas ecologistas, animalistas y altermundistas.

En este primer número, contamos con la participación de autorxs de diferentes disciplinas con trabajos en español, inglés y francés, incluyendo artículos de investigación y reseñas. Confiamos en seguir ampliando el equipo de autorxs, así como el científico y editorial, y os animamos a participar en los próximos números.

El equipo editorial de este primer número lo componen: Desirée Martos Cañete, Hugo Rodríguez Braga, José Antonio Méndez Sanz, Noelia Bueno Gómez y Salvador Beato Bergua.

<https://interculturality.org/filosofia-e-interculturalidad-2/>
filosofiaeinterculturalidad@gmail.com

Filosofía e Interculturalidad. Revista de pensamiento y diálogo de saberes.

Número 1. Abril, 2024.

Contenido

La expresión filosófica del presente y la *cultura del paper*: una crítica. Noelia Bueno Gómez. *Páginas 1 – 8.*

Les échanges interculturels ou “l’ubuntutisation” de la société camerounaise. Frances Nguiffo Ma’ag. *Páginas 9 – 33.*

La apuesta por la interculturalidad para hacer frente al mundo agitado contemporáneo: Un diálogo entre distintos saberes decoloniales. Desirée Martos Cañete. *Páginas 35 – 49.*

Arte, ciencia, literacidad. José Antonio Méndez Sanz. *Páginas 51 – 68.*

Epistemologías decoloniales, colaboración social intercultural y prácticas eco-culturales agroecológicas alternativas para la sustentabilidad integral ante el *maldesarrollo* desde una universidad del Sur Global: la UVI-Selvas (Veracruz, México). Jesús Moreno Arriba. *Páginas 69 – 115.*

Justice as unity: tracing virtue in the context of diversity in Africa. Benjamin Timi Olujohungbe & Philip A. Edema. *Páginas 117 – 132.*

La mirada insertada de la Asturias rural. Hugo Rodríguez Braga. *Páginas 133 – 146.*

La experiencia de la tortura frente a la banalidad del mal: la crítica de Jean Amery a Hannah Arendt. Lola Amandi Rodríguez. *Páginas 147 – 156.*

La tortura; un análisis comparativo entre Jean Amery y Hannah Arendt. Paula Arias
Cancio. *Páginas 157 – 166.*

La violencia, el (no)diálogo y el medio rural: análisis de *As bestas* (2022). Desirée Martos
Cañete. *Páginas 167 – 171.*

La expresión filosófica del presente y la *cultura del paper*: una crítica

Noelia Bueno Gómez

buenonoelia@uniovi.es

Resumen

Desarrollar hoy en día una carrera académica, en el ámbito de la filosofía como en el resto de las disciplinas, exige la elaboración de un tipo de textos académicos con formato *paper*, que deben ser publicados en un determinado tipo de revistas científicas bien posicionadas en las listas internacionales, y en inglés. A continuación, planteo una reflexión crítica acerca del tipo de estructura textual que exige un *paper* académico y las constricciones que ésta supone para la expresión y la metodología filosóficas, así como la repercusión de dos condicionantes más: el requerimiento de utilizar el inglés y el elevado coste de las publicaciones abiertas en las revistas mejor posicionadas en las listas internacionales. Analizaré finalmente el potencial de otros formatos y estructuras textuales alternativas para la realización y difusión de una filosofía libre y abierta, que se expresa en todas las lenguas y se traduce, que conoce su tradición pero que es, sobre todo, capaz de afrontar creativamente los retos del presente.

La filosofía, las metodologías filosóficas y las limitaciones del formato *paper*

Bueno Gómez, N. (2024). *La expresión filosófica del presente y la cultura del paper: una crítica*. *Filosofía e Interculturalidad*, 1, 1-8.

**FILOSOFÍA E
INTERCULTURALIDAD**

Número 1. Abril, 2024. Pág. - 1 -

Se ha convertido ya casi en tópico el siguiente chiste malo entre quienes nos dedicamos a la filosofía: hoy ni Kant ni Descartes hubieran llegado alcanzado el puesto de catedráticos, puesto que no han escrito *papers* ni han publicado en revistas indexadas en las que tendrían que haber recibido un gran número de citas en su momento. Tampoco lo han hecho Ortega y Gasset, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir o Edith Stein, por mencionar a una serie de filósofas y filósofos contemporáneos. Tampoco Newton o Darwin. El sistema de producción científica y filosófica que existe en la actualidad, basado en la “cultura del paper” y el denominado “fetichismo de la indexación” en un contexto de mercantilización de la ciencia y de hegemonía cultural del inglés y lo anglosajón.

La producción filosófica ha tenido que adaptarse progresivamente, a partir de la implantación del modelo de indexación en los años 60 (el Science Citation Index fue creado en 1964 por Eugene Garfield), al formato *paper*, en el que no encajarían en absoluto piezas filosóficas clave de nuestra tradición como los *Diálogos* de Platón, la *Carta a Meneceo* de Epicuro, el *Libro de la vida*, de Teresa de Ávila, la *Declaración universal de los derechos de la mujer y la ciudadana*, de Olimpie de Gouges, los aforismos de Nietzsche o los diarios de Simone Weil. La filosofía, entendida como la libre expresión del pensamiento (expresión informada, meditada y profundamente arraigada en la experiencia), no puede quedar limitada al marco de un artículo científico, diseñado además para las contribuciones de las ciencias cuantitativas.

El *formato paper* impone una estructura estandarizada, que incluye un título, un *abstract* o resumen, una serie de palabras clave, una introducción, explicación de la metodología, estado del arte, resultados del estudio y conclusiones. Que se requiera una misma estructura textual y de organización de los contenidos para la publicación de un experimento que prueba la eficacia de una vacuna contra la Covid-19, una corrección matemática a algún aspecto de la teoría de la relatividad general o la justificación de la pertinencia del concepto weiliano de desgracia para la filosofía social actual no es algo que debamos dar por sentado. La estructura estandarizada del *paper* responde a un intento por homogeneizar la producción científica (y, por extensión, a las ciencias sociales y a las humanidades), que a su vez responde al proceso de indexación, en torno al cual quedan ocultas relaciones económicas y de poder tras una apariencia de objetividad y racionalidad en la selección de la excelencia científica y académica. La excelencia se mide cada vez menos por la calidad de las contribuciones y más por el medio (la revista) en la que son publicadas, en la medida en que se seleccionan los artículos de acuerdo a criterios que solo en una pequeña parte tienen que ver con el juicio de expertos o la originalidad, y en gran medida responden a aspectos editoriales y de visibilidad, como subrayan algunos estudios

(Rozembulum et. al. 2015), de modo que se confunden calidad editorial de la revista con calidad científica del trabajo.

La filosofía no es ni aspira a ser una ciencia, y, como el arte, no se encuentra cómoda en formas universalizadas que limitan formas de expresión que le han sido propias durante más de dos milenios, como el diálogo, la disertación, el tratado, el género epistolar, el ensayo (en el sentido de Montaigne), las declaraciones de principios, los aforismos, géneros orales (la conferencia, la entrevista, el monólogo...) e incluso las narraciones y la poesía filosóficas. El pensamiento y la argumentación pueden valerse de todos estos (y otros) modos de expresión (que incluirían también otros medios de expresión filosófica no textuales, como la performance, la fotografía, la pintura, la escultura...), de igual o mayor calidad que exposición de ideas en el formato del *paper*. La filosofía, además, debe mantenerse en los límites de lo pensable y lo categorizable, debe situarse en la frontera entre lo que ha sido pensado de una determinada forma tal y como ha sido pensado y lo que puede ser pensado de otro modo, procurando, además, mover las categorías que permiten precisamente *pensar la realidad de otro modo*. Para eso, debe poder valerse de todo medio de expresión del pensamiento, y debe además mantener constantemente la autocrítica, esto es, volver sobre su propia tradición, sus propias categorías, medios de expresión y metodologías. Solo así puede mantenerse en esa frontera tan difícil. Por todo ello, reivindicamos la necesidad de plataformas alternativas de producción filosófica que no constriñan la expresión.

Cuestionando el modelo de publicación actual: las indexaciones de las revistas, el mercado de las publicaciones y la filosofía

¿Qué son la *cultura del paper* y el *fetichismo de la indexación*? ¿Cómo se justifican de cara a la academia y a qué dinámicas e intereses responden? La *cultura del paper*, a la que se refieren diferentes autores (también se habla de la *cultura de la indexación*) es la tendencia a que sea el artículo científico en el formato al que me he referido antes el que predomine como medio de comunicación de los resultados de la ciencia, más que el libro u otro medio de expresión (normalmente las contribuciones a congresos o las actas de congresos publicadas en libros, aunque son requeridas como méritos por las instituciones académicas y las agencias de evaluación de las carreras investigadoras para que los y las investigadores puedan acceder a los puestos de trabajo, no son valoradas como los artículos). En este sentido, los y las investigadores no tienen elección a la hora de presentar sus resultados: el *paper* es indispensable para hacer una carrera científica hoy. Eso hace que los propios proyectos de investigación se conciben

desde el principio con el enfoque a la producción de artículos destinados a ser publicados en revistas de calidad. Todo el método científico y el proceso de investigación queda determinado por el objeto final esperado, como si éste fuera en definitiva el fin de la ciencia (y no otro tipo de fines, como el desarrollo de mejores sistemas de comunicación o avances en salud o en protección del medio ambiente, por poner algunos ejemplos).

Pero no solo se trata de escribir y publicar *papers*, sino de publicarlos en revistas indexadas. El *fetichismo de la indexación* se refiere al proceso por el que la indexación, esto es, la inclusión de las revistas científicas en determinados listados internacionales, de acuerdo a si cumplen o no determinados requisitos de calidad editorial, pasa de ser un indicio de calidad de una publicación, esto es, una pista o una información que puede ayudar a valorar su calidad, a convertirse en objeto de seducción y valoración por sí mismo. Lo que acaba por desear la comunidad científica es publicar en revistas indexadas, es decir, incluidas en listados como el de la Web of Science, Scopus, Scielo, o Latindex como un fin valioso en sí mismo. El fetiche sustituye el valor real de la publicación (su calidad) por la imagen casi mítica que el pertenecer a la lista le proporciona.

Pero, además, para que una revista pueda acceder a los índices de calidad preestablecidos, debe cumplir con criterios internacionales entre los que se incluyen criterios de impacto en bases de datos de las revistas que ya están incluidas en las listas de calidad, de modo que se trata de una pescadilla que se muerde la cola. Solo formando parte de las publicaciones ya incluidas en el núcleo central de lo considerado excelente se puede acceder a la excelencia. El espacio para vías alternativas de publicación es muy estrecho, no da prestigio a los y las académicas y no se considera igualmente válido para su CV a la hora de competir por puestos de trabajo que las publicaciones indexadas, al margen de su calidad.

A esto se suman otros aspectos que ponen en cuestión la objetividad, de acuerdo a parámetros de calidad estrictamente científicos, de los procedimientos para declarar hoy en día qué sea la excelencia en la producción científica. Como señalan Maximiliano Salatino y Osvaldo López en un artículo reciente, los indicadores cuantitativos hegemónicos son determinados por una serie de empresas científicas ubicadas en los centros del sistema académico mundial, que por supuesto coinciden con los centros del poder económico y político. Son empresas, y por tanto se rigen de acuerdo con criterios de productividad, y no de acuerdo a intereses filantrópicos como la ampliación del acervo del conocimiento humano. Las editoriales que están detrás de las grandes revistas tienden a publicar los artículos con acceso restringido (previo pago de tasas de acceso para poder acceder a sus contenidos), aunque no pagan a los

investigadores/as por sus trabajos. El incentivo de los/as investigadores/as es hacer su CV, pero no ganar dinero con las publicaciones; sus sueldos serán pagados por los organismos para los que trabajan, públicos o privados, cuyo prestigio, posición y beneficios económicos dependen a su vez de la producción científica de sus trabajadores/as, medida en términos de publicaciones en revistas indexadas. Aquí surgen varios problemas.

El primero de ellos consiste en que, cuando las investigaciones son financiadas por fondos públicos pero a su vez existen fuertes presiones para publicar en editoriales privadas, que cobran para acceder a los contenidos de los artículos, el dinero público que se invierte en investigar no da lugar a una producción científica abierta y de acceso libre (como cabría esperar para el caso de la inversión de fondos públicos), sino a contenidos solo accesibles a quienes pueden pagárselos o trabajan en instituciones con suficiente presupuesto como para pagar el acceso a las revistas. Se trata, claramente, de una dinámica biopolítica de apropiación del saber para obtener de él beneficios económicos que no repercuten ni en quienes lo producen, ni en primera instancia en quienes se esperaría que se beneficiaran de él.

En segundo lugar, los y las investigadoras necesitan acceder a los contenidos de las revistas de pago para poder producir artículos publicables en revistas indexadas. Para poder citar es necesario tener acceso a los trabajos de determinadas revistas, y solo si se trabaja en un centro académico económicamente bien situado se puede competir a nivel internacional.

Con esto quiero poner de manifiesto que es mucho más difícil producir ciencia en las periferias de los centros de poder, que coinciden con los centros académicos de prestigio, aunque se disponga de un cierto nivel de recursos y existan talento y creatividad, puesto que, si se permanece al margen de los circuitos académicos oficiales, es muy difícil ingresar a ellos. En paralelo, en la carrera, tan competitiva, por los puestos académicos, ocurre que no se tienen en cuenta la calidad de trabajos que quizás no han podido ser admitidos en revistas indexadas por razones como las mencionadas, que no tienen que ver con la calidad de las investigaciones sino con la revista donde están publicadas.

En el caso específico de la filosofía, todos aquellos trabajos que permanecen fuera de los márgenes de las formas de expresión hegemónicas quedarían, así, excluidos del conteo de méritos necesario para acceder a un puesto o a una evaluación positiva de

la carrera investigadora. Además, ¿cómo puede ejercer la filosofía su espíritu crítico, ¿cómo puede pensar en la frontera, en los límites, si se le impone una estructura tan rígida y a la vez se le exige someterse a los criterios dominantes, orientados en buena medida por las lógicas empresariales de las editoriales? A la editorial le interesará no solamente la calidad del artículo, sino las citas que incluye y que sea citable a corto plazo, de manera que pueden quedar excluidos, por criterios editoriales, trabajos que a medio y largo plazo pueden resultar interesantes, o que no siguen tendencias temáticas en auge.

El inglés como lengua vehicular de la ciencia

A todo lo anterior se suma una nueva dificultad para quienes hacemos ciencia y filosofía en las periferias (me incluyo porque trabajo en una universidad de provincias de lengua no inglesa): el idioma vehicular de la ciencia hoy es el inglés, y, si bien por un lado esto puede suponer facilidades a la hora de acceder a contenidos producidos en cualquier lugar del mundo, a la vez es una consecuencia de un proceso de hegemonía cultural que impone una lengua con su cultura sobre las otras y sus culturas. De igual modo que los criterios para la inclusión de las revistas en los listados de prestigio internacional obvian los contextos de publicación tan diferentes, pues, como señalan Salatino y López (2021), no tienen en cuenta las idiosincrasias particulares de cada país, tampoco se tiene en cuenta la desventaja de quienes proceden de contextos culturales no anglosajones. En el caso de las humanidades, incluyendo a la filosofía, la lengua no es meramente un medio de comunicación. En la medida en que la filosofía trabaja con las categorías y los conceptos, explora y cuestiona los existentes y propone otros nuevos, para comprender mejor el presente y desentrañar relaciones de poder o estructuras de opresión, entre otros cometidos, y en la medida en que se enraíza en la experiencia del/la filósofa y es el fruto de su pensamiento, necesita de un dominio total de la lengua en la que se expresa. Para poder hacer filosofía es preciso habitar la lengua en la que se expresa, haberla vivido y experimentado. Solo así somos capaces de explorar los límites de los conceptos. Por eso, es muy difícil hacer filosofía en otra lengua que no es la que habitamos (no tiene que ser la lengua materna, pero sí una lengua correlacionada con su contexto cultural), lo que no es óbice para que no se pueda experimentar con otras lenguas, aprenderlas, o realizar interesantes ejercicios de traducción cultural.

El uso predominante del inglés en el ámbito de las humanidades puede llegar a parecer justificado por la idea de que es un idioma “neutral”, que todos podemos aprender y manejar y en el que podemos comunicarnos. Esa es la pretensión, al menos. Sin embargo, no hay idiomas neutrales. Los idiomas están cargados culturalmente, y el inglés, como señala Thing'o (2017), ha sido una lengua impuesta

en muchos lugares del mundo, impuesta junto con la cultura de los colonizadores en las naciones colonizadas. También ha ocurrido así con el español, por cierto (solo que el español, hoy en día, no es la lengua hegemónica de la ciencia). Hacer filosofía en inglés, como hacerla en español, en alemán o en ruso, no consiste en pensar unos pensamientos que luego ponemos en un idioma o en otro. La lengua es mucho más que un vehículo de expresión, porque lo que evocan las palabras en cada idioma, lo que las inscribe en una u otra tradición de pensamiento, es muy distinto.

Para, como sostiene Thiong'o, desplazar el centro del poder, el centro cultural y económicamente hegemónico, tenemos que pensar las periferias en los idiomas periféricos, y mostrar que son tan válidos para la expresión científica y filosófica como las lenguas hegemónicas, aunque eso suponga una mayor inversión en traducción.

Conclusión: retos de la expresión filosófica actual

Algunas respuestas a los problemas planteados son aquellas vinculadas a la denominada “ciencia abierta”, todas aquellas políticas destinadas a que el prestigio de las revistas no esté reñido con el requerimiento de pagar tasas de acceso a sus contenidos, o sea, a publicar en modalidad de “Open Access”. Algunos organismos europeos ya están trabajando en esa línea. Por ejemplo, el Austrian Science Fund exige a sus investigadores/as que publiquen en modalidad de acceso abierto, y para ello destina un considerable presupuesto a pagar a las revistas por estas publicaciones. Sin embargo, el problema de esta tendencia es que, de nuevo, las editoriales sacan una gran ventaja económica de la inversión pública. ¿Por qué no crear revistas y medios de publicación prestigiados en base a sistemas de evaluación cualitativos referidos a la calidad y originalidad de los trabajos y totalmente accesibles?

Hasta cierto punto, es una cuestión que depende de las políticas nacionales de cada país: son las agencias evaluadoras nacionales las que determinan qué criterios exigen a sus investigadores/as para progresar en sus carreras académicas. Pero pienso que también los propios investigadores/as podemos trabajar contracorriente (hasta cierto punto, pues si vamos totalmente contracorriente quedaremos fuera de la academia) seleccionando y publicando contenidos de calidad, pero no necesariamente indexados, y producidos en otros idiomas distintos del inglés, y creando revistas y alianzas que permitan abrir espacios de expresión humanística y científica alternativos. Para la filosofía esto es crucial, y si no ocurre así, o bien no podrá responder bien a los retos del presente, como pueden ser la necesidad del pensamiento crítico, de pensar lo virtual, los desafíos de la tecnociencia, los nuevos conflictos y

relaciones de poder en relaciones cada vez más virtualizadas, las nuevas biopolíticas digitales que coexisten con la biopolítica y la necropolítica previamente existentes, los procesos de hegemonización cultural asociados a la globalización, las desigualdades económicas, la opresión, etc.; o bien no podrá hacerse filosofía en la academia.

Bibliografía

- Maximiliano Salatino y Osvaldo López, “El fetichismo de la indexación. Una crítica latinoamericana a los regímenes de evaluación de la ciencia mundial”, *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad. Revista CTS*, 16 (46), 2021, 73-100.
- Ngugi wa Thing’o, *Desplazar el centro. La lucha por las libertades culturales*. Barcelona, Rayo Verde Editorial, 2017.
- Rozemblum, Cecilia, Unzurrunzaga, Carolina, Banzato, Guillermo, & Pucacco, Cristian, “Calidad editorial y calidad científica en los parámetros para inclusión de revistas científicas en bases de datos en Acceso Abierto y comerciales”, *Palabra clave*, 4(2), 2015, 64-80.

Les échanges interculturels ou “l’ubuntutisation” de la société camerounaise

Frances Nguiffo Ma'ag
francemaag@gmail.com

Résumé

Le Cameroun est actuellement meurtri par de nombreuses crises sociopolitiques. La plus névralgique est le repli identitaire. Celui-ci est le fait pour chaque ethnie de se replier sur elle-même de rejeter l'autre. Cela impacte négativement sur le patriotisme, tout en fragilisant l'unité nationale. C'est ainsi que l'émergence de l'injustice, de la mort sociale et du tribalisme y battent leur plein. Pourtant, dans cette Afrique en miniature¹, de part et d'autre, on observe la diffusion des éléments culturels à travers la tétralogie ethnique qui la compose. Cela tend à donner un visage unique à l'identité socioculturelle de ce pays, bien que ce soit par devers les Camerounais. C'est tout l'intérêt de ce propos, dont l'objectif principal est de mettre en lumière le contraste « *ubuntutisation* » -repli identitaire² dans la société camerounaise. A cet effet, cette investigation est adossée sur une démarche éclectique. Celle-ci intègre succinctement le diffusionnisme, la géographie culturelle qui consiste à décrire les traits civilisationnels les plus émergents du patchwork culturel qui caractérise le Cameroun. L'approche comparée quant à elle, consiste à mettre en exergue les ressemblances et les dissemblances entre les différents peuples du Cameroun. L'approche qualitative consiste à collecter les données de terrain par les interviews, entretiens, et en fin l'endosémie culturelle. Toutes ces approches permettent de démontrer qu'en s'imbriquant les uns dans les autres, chaque peuple prend un peu de l'autre et cède un peu de lui à l'autre. Ces échanges tendent à unir les Camerounais malgré eux et parallèlement font mourir le phénomène oxymorique³ de la politique.

Mots clés

Interculturalité, identité culturelle, échanges interculturels, *ubuntutisation*, diversité culturelle.

¹ Surnommée toute l'Afrique en un pays par Roger Bernard Onomo Etaba ainsi pour sa diversité géographique, linguistique, culturelle, climatologique, minière et humaine.

² Propagation du concept d'Ubuntu de Nelson Mandela et de Desmond Tutu.

³ Tandis que les hommes politiques tentent de diviser, les échanges interculturels tentent d'unir les peuples par devers eux.

Intercultural exchanges or the "ubuntutization" of Cameroonian society. Cameroon is currently bruised by many sociopolitical crises. The neural nerve is the identity decline, which is the fact for each ethnic group to fold on itself, to reject the other. This has a negative impact on patriotism, while weakening national unity. This is how the emergence of injustice, social death and tribalism are in full swing. However, in this Africa in miniature, on both sides, we observe the diffusion of cultural elements through the ethnic tetralogy that composes it. This tends to give a unique face to the socio-cultural identity of this country, by devers Cameroonians. This is the interest of this, whose main objective is to highlight *ubuntutization* throughout cameroonian society. For this purpose, this investigation is backed by an erectic approach. This briefly incorporates cultural geography which consists of describing the emerging civilizations of the cultural patchwork that characterizes Cameroon. The comparative approach consists of highlighting the similarities and dissimilarities between the different peoples of Cameroon. The qualitative approach consists of collecting field data through interviews. All these approaches make it possible to demonstrate that by interweaving with each other, each people takes a little from the other and gives a little from of itself to the other. These exchanges tend to unite Cameroonians in spite of themselves and at the same time, kill the oxymoronic phenomenon of politics.

Keys words

Interculturality, cultural identity, intercultural exchanges, *ubuntutization*, cultural diversity.

Introduction

Pays situé en Afrique centrale, avec une ouverture sur l'océan Atlantique, le Cameroun a une superficie de 475 442 Km². Il est subdivisé en dix régions et regroupe une population de plus de 30 millions d'habitants répartie dans près de 300 groupes ethniques. Le Cameroun détient une diversité culturelle et géographique exceptionnelle : la savane, la forêt tropicale, l'océan, des zones désertiques ; et comme langue officielles nous y avons le français et l'anglais, c'est ce qui lui donne l'appellation d'« Afrique en miniature ». Le Cameroun est actuellement meurtri par des crises multiformes qui font de lui un paradoxe culturo-politique. La société civile a tendance à unifier son identité par les échanges culturels interethniques. Cela est sans doute dû aux déplacements des peuples à l'intérieur du triangle national. Par phénomène de diffusionnisme culturel, on peut comprendre comment plusieurs peuples empruntent des items culturels venus d'ailleurs, par simple rencontre de ces différents peuples. La parenté s'observe aussi par acquisition d'éléments copiés dans d'autres cultures. Il se produit donc une certaine '*ubuntutisation*' de la société camerounaise. Cette '*ubuntutisation*' devrait être un facteur de cohésion sociale national et de patriotisme. A contrario, cette Afrique en miniature sombre de plus en plus dans les replis identitaires. Cela est aussi visible à travers l'émergence des différents foyers conflictogènes : l'Extrême-Nord avec Boko Haram⁴ et la guerre du NOSO⁵. A cela s'ajoute un néologisme désignant de manière péjorative l'appartenance à certaines ethnies ou certaines chapelles politiques. Notamment les mots comme : « B.A.S⁶, tontinard⁷, sardinards⁸ ».

⁴ Organisation terroriste d'idéologie salafiste djihadiste fondée par Mohamed Yusuf en 2002 dont les actions sont la lutte armée, le terrorisme, des attentats-suicides, prises d'otages et autres au Cameroun, Nigéria, Mali, Niger et Tchad.

⁵ Groupe séparatistes Camerounais constituant les deux régions anglophones du Cameroun Nord-Ouest et le Sud-Ouest (NOSO) ayant créé ce qu'on a appelé « la crise anglophone au Cameroun »

⁶ Brigade Anti-Sardinard qui est un mouvement de la diaspora camerounaise qui boycotte les artistes soutenant l'actuel président de la République Camerounaise.

⁷ Nom forgé par Owona Nguini, enseignant d'université pour désigner les citoyens appartenant à la même aire culturelle que le professeur Maurice Kamto président du parti politique MRC. De plus, la tontine est dans l'esprit camerounais un élément appelé « identité bamiléké »

⁸ Néologisme forgé et popularisé par le journaliste Paul Chouta. C'est tout camerounais qui volontairement ou non collabore à la pérennisation du système colonial au Cameroun.

Méthodologie

Pour mener à bien cette investigation, il est judicieux d'expliquer sommairement les outils heuristiques qui sont au centre de ces analyses. Tour à tour, il s'agit de la géographie culturelle, du diffusionnisme, de l'approche comparée, l'approche qualitative et de l'endosémie culturelle.

Géographie culturelle

En substance, la géographie culturelle a pour vocation de mettre en lumière des caractères physiques et humains les plus émergents d'une société. Elle facilite aussi la délimitation des régions ethnographiques, des aires linguistiques et/ou culturelles. En même temps, elle permet de cerner des phénomènes de diffusion de traits culturels. Bien qu'il soit difficile de représenter des traits culturels, étant donné leur caractère complexe et mouvant, la géographie culturelle par la cartographie simplifie la visualisation de la distribution des données collectées sur une période donnée. Elle est aussi un outil heuristique dans la mesure où elle aborde des questions de représentation de certains phénomènes. Ceci requiert une grande rigueur scientifique.

Par ailleurs, Blanchard précise que d'autres chercheurs, dont l'approche est moins sensible à la représentation des détails, choisissent de présenter les différentes ethnies par zones. Eux par contre, s'appuient sur leurs propres travaux de collecte sur le terrain, ce qui semble plus proche de la réalité. Le principal critère permettant aux chercheurs d'opérer une distinction entre les différentes ethnies est le critère de la langue. En enrichissant cette vision, nous observons qu'en plus du fait que la langue soit un indicateur ethnique, les éléments révélateurs d'une socioculture précise, et de manière irrécusable. Elle est aussi la vitrine d'autres arts et manifestations culturelles. Elle permet aussi de rendre plus visibles les spécificités d'une communauté donnée. C'est pourquoi sa fusion à la géographie permet de mieux cerner les traits culturels des grands groupes ethniques du Cameroun. Ainsi, on se fera une idée globale des traits civilisationnels des grands groupes ethniques du Cameroun. Il va sans dire qu'on mettra en première ligne leurs musiques traditionnelles et urbaines, ciment de l'expression profonde de leur culture.

Il convient aussi de noter que certains groupes sont très proches du point de vue des traditions, même s'ils ne partagent pas la même langue. Ce qui aboutit à une répartition ethnique en groupes géographiques, séparés en sous-catégories en fonction de leur classement linguistique. De manière sommaire, la géographie culturelle permet de mettre en lumière les traits culturels inhérents aux ethnies du Cameroun. Notamment les origines migratoires, les langues, les organisations socioculturelles, et autres pratiques culturelles qui lui sont propres.

Le diffusionnisme

Le diffusionnisme voit le jour au XIX^e siècle. Il a la prétention de remplacer les lois de l'évolution par celles de la diffusion. Selon ses défenseurs, l'existence de traits culturels similaires dans des sociétés différentes s'explique par leur diffusion à partir d'un petit nombre de « foyers culturels⁹ » (Dortier, 2013). C'est en Allemagne que ce courant puise ses racines. Se fixant sur la forme et le mode de fabrication des arcs africains, Friedrich Ratzel met en lumière le rôle des mouvements migratoires comme « processus civilisateurs » permettant la diffusion des techniques.

En outre, Leo Frobenius lance le postulat des « cercles culturels » (« *Kulturkreise* »), foyers de civilisation, qui se déploient sur une zone donnée. Cette idée le mène à la formulation de l'hypothèse d'influences méditerranéennes sur les civilisations africaines. Ainsi il classe celles-ci en plusieurs cultures différentes. Ce n'est pas le cas de l'« *hyperdiffusionnisme* » sans lendemain britannique. Pour Eliot Smith et William Perry en particulier, il faut voir l'Égypte ancienne comme le berceau de la civilisation humaine. L'anthropologie culturelle américaine, à la suite de F. Boas, a diversifié l'étude des processus de contact et de transfert culturels, par différentes voies. Notamment : la dispersion migratoire, l'emprunt, l'imitation ou l'acculturation. C'est dans ce sens que le concept d'« *acculturation* »¹⁰ est approfondi par Herskovits. Sous un autre angle, Lowie définit la culture comme « *un manteau d'Arlequin fait de pièces rapportées* » et Kroeber se présente comme le théoricien des « *aires culturelles* ». Néanmoins, Boas et ses disciples utilisent les thèses diffusionnistes tout en les mettant

⁹ Jean François Dortier, Dictionnaire des sciences sociales, édition Sciences Humaines, Auxerre Cedex-France, septembre 2013, 464 pages.

¹⁰ Processus par lequel un groupe humain assimile tout ou partie des valeurs culturelles d'un autre groupe humain.

à distance. Pour l'école américaine, les phénomènes d'emprunt d'une société à une autre sont toujours transformés par les sociétés réceptrices. Le diffusionnisme a donc eu le mérite en science sociale, particulièrement en anthropologie, de souligner l'importance des contacts entre les civilisations pour la transmission des valeurs culturelles. Dans le cadre de la présente communication, ce courant permet de mettre en lumière les échanges interculturels entre les peuples camerounais. Puisque le Cameroun comme bon nombre de pays connaît des déplacements des personnes d'une région à une autre, il est évident que certains peuples adoptent des pratiques culturelles venues d'ailleurs, et parfois par devers eux.

Approche qualitative

- La collecte des données

Conformément à la méthode retenue, la collecte des données s'effectuera selon les différentes déclinaisons propres à la méthode qualitative à savoir, la recherche documentaire, les interviews et les entretiens.

- L'échantillonnage

L'une des exigences de la méthode qualitative étant la réduction du champ exploratoire en vue d'une construction du sens, et pour dégager la compréhension qui découlera des analyses et de l'examen de la situation problématique, il sera question pour nous dans cette démarche de ne retenir majoritairement que les personnes ressources, et autres acteurs du champ social qui est d'actualité dans la présente recherche. Ces derniers présentent l'avantage d'avoir une vision globalisante. C'est dire de façon prosaïque que ne seront interviewées ici que les personnes à créditées d'une certaine expérience socioculturelle du Cameroun.

- L'observation

En effet, cette opération donne lieu à une description détaillée des structures et autres items culturels de la tétralogie ethnique du Cameroun. Selon les aires culturelles on mettra un accent particulier sur les traits culturels les plus émergents qui en sont le ciment de l'identité.

Endosémie culturelle

Élaborée par Mbonji Edjenguele¹¹, c'est une approche qui permet à l'anthropologue de mieux s'imprégner des items culturels d'une communauté, selon le sens que celui-ci y revêt. En substance, l'auteur de ce paradigme le définit comme étant la propriété pour une structure de posséder du sens à l'intérieur de sa construction, du fait d'un agencement particulier de ses constituants, du fait d'un ordonnancement d'éléments culturels dont la fonctionnalité et la pertinence font sens à la fois individuellement et collectivement. Dans une socioculture donnée, ledit sens peut être su ou ignoré, conscient ou inconscient, compte tenue d'une part de la participation ou non à telle ou telle activité du groupe ordonnant l'item à explorer ; d'autre part du degré d'imprégnation ou de maîtrise des valeurs du groupe ou du sous-groupe. Dans la même veine, il mentionne que l'endosémie stipule également que toute culture articule ses actes, ses pratiques, ses modèles de comportement autour d'une sphère de sens, un lieu de justification sociale évidente ou à déchiffrer, sans laquelle et hors de laquelle tout trait culturel serait bizarre au contact de l'étranger. En approfondissant la définition de ce paradigme, l'auteur souligne à grands traits que l'endosémie est aussi la reconnaissance de l'existence du sens à l'intérieur de toute culture et l'exigence du recours à ce sens intrinsèque, inhérent, endogène dans l'entreprise ethno-anthropologique. Selon le père de ce paradigme, le sens du dedans d'un élément culturel est similaire à un dictionnaire dont il faut se doter pour la compréhension d'une langue. Il va sans dire que le sens exact des pratiques sociales d'un peuple ne peut s'obtenir que par référence au dictionnaire culturel dudit peuple. C'est pourquoi, selon l'auteur, chaque socioculture élabore son dictionnaire, son code de sens que le chercheur doit fouiller s'il veut expliquer avec exactitude les aspects culturels d'une communauté donnée.

En s'inspirant de l'endosémie culturelle, nous établirons une certaine proximité avec certains détenteurs du savoir pratique et mystique de certaines us et coutumes qu'on trouve dans chacune des aires culturelles du Cameroun. Non seulement il sera davantage question pour nous de mieux connaître leurs valeurs à l'intérieur de ces groupes ethniques, mais aussi et surtout pour observer leur déplacement et leur intégration à l'intérieur de cette Afrique en miniature.

¹¹ Mbonji Edjenguele, *l'Ethno-Perspective ou la Méthode du discours de l'Ethno-Anthropologie culturelle*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2005, p. 95-97.

Approche comparée

Elle est définie comme l'ensemble des procédés qu'utilise un chercheur en vue de vérifier les hypothèses de recherche. Dans le cadre de la présente recherche, nous aurons recours à la description qui consiste à dépeindre une société ou une pratique culturelle pour en dégager les caractéristiques. On se servira également de la comparaison qui consiste à mettre en parallèle deux ou plusieurs éléments culturels, afin d'en déterminer les ressemblances et les dissemblances qui leur sont inhérentes. C'est à travers les différences et surtout les ressemblances observées entre les peuples camerounais que sera mise en exergue l'unification du visage de l'identité culturelle du Cameroun. C'est à cela que nous en viendront à « *l'ubuntutisation* » de la société camerounaise. Bien-sûr que nous ne manquerons pas de montrer la réalité oxymorique qui s'y dégage, du fait des multiples travers de gouvernance.

Résultats

- L'aire culturelle grassfields

C'est la partie du Cameroun qui regroupe les régions de l'Ouest, du Nord-Ouest et une partie du Sud-Ouest. Elle est constituée d'un relief de hautes terres, entrecoupées de cours d'eaux aux chutes spectaculaires, avec une végétation caractérisée par un ensemble de chaînes montagneuses, de hautes altitudes se situant en bordure de « forêts sacrées ».

Cette aire a une structure organisationnelle sociale faite de royautes. De fait, elle est caractérisée par la présence des monarques. Le Fon ou Feu chez les Bamiléké et le Sultan chez les Bamouns. Dans chaque communauté la vie est réglementée par le pouvoir central du roi. Ce dernier est le lien entre les ancêtres et la communauté. C'est le roi qui impose la dynamique de développement de sa communauté.

L'architecture, les événements festifs, l'art culinaire, la pharmacopée, la médecine ancestrale, la médecine tradispirituelle, les pratiques sociales et l'artisanat constituent le patrimoine culturel de l'Ouest et du Nord-Ouest. Les vestiges archéologiques découverts dans cette aire géographique, ont été daté à trente mille ans avant Jésus-Christ. Ils vivent pour la plupart essentiellement de l'agriculture, de l'élevage, de la chasse et du commerce.

- **L'aire culturelle Fang-Béti**

Elle englobe les régions du Centre, de l'Est et du Sud, elle est à majorité couverte de forêt. Cette aire possède encore des familles de chimpanzé et de grand Gorilles (parc de la Mefou), elle est le deuxième massif forestier le plus important d'Afrique. De nombreuses espèces de reptiles et d'insectes vivent au cœur de la forêt. Les populations chrétiennes et animistes vivent de l'agriculture, de la pêche, de l'élevage, de la chasse et de la cueillette. La langue prédominante ici est l'Ewondo. Ce sont des communautés égalitaires. Il n'y a pas de suprématie du chef ou notable sur les autres membres de la communauté. Ils sont communément appelés les Ekang

- **L'aire culturelle Sawa**

Elle couvre la région du littoral, du Sud-Ouest, et une partie du Sud. Sa végétation est faite de mangrove, de prairie et de forêt. Le relief est constitué de vallées, de plaines et de très belles plages qui forment la côte Atlantique. Douala, Limbé, Kribi et Buéa sont les principales villes ubiquistes.

Les populations ici sont animistes et chrétiennes bien qu'attachées à leurs traditions.

- **L'aire culturelle Soudano-Sahélienne**

Les grandes villes de cette aire sont ; N'Gaoundéré, Garoua et Maroua. Le septentrion camerounais a une végétation très diversifiée, elle est constituée de savane et de steppe. Elle a une proximité avec le désert. On y trouve de grands félins. Cette aire regroupe plusieurs ethnies dont les fulbés, Mafa, Arabes-shoa, Toupouri, Massa, peuls ; Moundang, Haoussa, Bornouan, Dourou, Koma etc. La communauté est structurée en castes et royaumes appelés Lamidats. Le lamido, monarque s'occupe de la gestion du royaume avec un collège de conseillers et des organes déconcentrées dans les villages appelés djaoro ; lawan. Ils sont musulmans, chrétiens et animistes. Ils sont très enracinés dans leurs cultures. Ils vivent de l'agriculture, de l'élevage, de la pêche et de l'artisanat.

Analyse interprétation et discussion

Les différents tableaux présentés *supra* font état de ce que les peuples camerounais bien qu'apparemment différents sont parentés en ce qui concerne spécifiquement les ressemblances, entre les peuples camerounais, il convient de noter qu'elles sont à la fois innées et acquises. Pour le deuxième type de ressemblance, ce sont les différents

déplacements, des peuples au sein du triangle national qui conduisent inexorablement à la diffusion des éléments culturels d'une ethnie à une autre. Ainsi, pour une raison ou pour une autre, un citoyen peut se retrouver dans une région autre que celle dont il est originaire. Cela l'oblige donc à épouser les réalités socioculturelles de la communauté qui l'accueille. Un autre phénomène peut aussi se produire, toujours dans le cadre des échanges culturels lorsque les ressortissants d'une même aire géographique se constituent en communauté au sein des régions dans lesquelles ils sont allogènes. On voit donc émerger, sur leur territoire d'accueil des multiples foyers des villages allogènes. Ces regroupements-là, sont des cordons culturels qui non seulement permettent aux ressortissants d'une même région de se mettre ensemble de temps à autres, de valoriser leur culture d'origine et d'impacter irrémédiablement sur la culture de la région d'accueil. On peut citer par exemple la communauté Baméka dans le Noun. Le sultan Ibrahim Njoya¹² ayant eu vent de l'installation de certains ressortissants Baméka sur ses terres qui étaient travailleurs, leur a octroyé des terres à *Momo* et un quartier porte leur nom cela va sans dire qu'ils ont transmis aussi leurs valeurs culturelles aux Bamouns.

Aussi bien à Douala, qu'à la capitale économique, on retrouve les représentations des communautés allogènes, particulièrement celles des grassfields et de l'aire soudano sahélienne. Par conséquent, on observe une dualité réception-transmission des valeurs socioculturelles. C'est ainsi qu'on peut observer l'adoption de la tontine à l'échelle nationale et internationale comme modèle d'épargne traditionnel hérité des grassfields. Dans la même veine, les mariages interethniques, découlent aussi de la rencontre entre les différents peuples. De ces mariages interethniques naît l'hybridation des noms. Il peut donc arriver qu'un enfant se voit attribuer un nom qui est révélateur d'une culture autre que celle de son père, du fait de l'appartenance ethnique de sa mère. A rebours, il peut aussi arriver, qu'un individu, porte soit un nom composé, du fait de cultures métissées ou de l'exigence d'un de ses grands-parents maternels, sachant que la société africaine en général et le Cameroun en particulier sont adossés sur un système patriarcal et à la limite phallocratique.

¹² Monarque Bamoun (1889-1933).

En s'adossant sur l'onomastique¹³ qui est l'étude du nom, il ressort que d'une aire culturelle à une autre, de manière innée et surtout de manière acquises (mariages interethniques) les mêmes noms ont tendance à se répandre au sein de la tétralogie culturelle camerounaise. Le tableau ci-dessous en est une illustration.

Onomastique							
Aire grassfields	Dongo Ndongo Mba	Kana Kala Ntamark Taamba	Woudam Mbamo Ndjomga		Sa'a Sah	Nkimo	
Soudano-sahéliens			Woudam Mbamo Djomga	Abah Zoa Zoua Dang	Sah	Kitmo	Guelé
Ekangs	Dongo Ndongo Mba Mbah Mbang	Kana Kala Ntamark Tamba		Abah Zoa Zoua Dang	Sa'a		Nguélé
Sawa	Mba Mbang	Ntamark					Nguélé Guélé

De même, sur le plan vestimentaire, de plus en plus, il y'a un retour aux sources. Le tissu pagne, L'obom, le daim brodé, la paille et le ndop sont de plus en plus revalorisés sur le territoire national, surtout depuis que les Chinois ont vulgarisé le ndop sur tissu nylon. Du coup, l'art vestimentaire n'est plus un indicateur de reconnaissance ou un indicateur d'identification ethnique, parce que d'une culture à une autre on a tendance à retrouver les mêmes types de vêtements.

Concernant le mariage, la dot existe naturellement dans toutes les aires géographiques du Cameroun. En pays Grassfields, elle a connu un élément nouveau qui est le « toquer porte¹⁴ ». Originellement, cette pratique culturelle est propre aux Ekangs et aux Sawa. Mais de nos jours, elle fait partie intégrante des us et coutumes Bamilékés

¹³ C'est la technique, l'étude, la science autour du nom. Le nom tire son origine des éléments animaliers, végétaux, minéraux, astro, divin, de l'univers etc. Le patronyme a toujours un seul sens et une signification. Puisque le nom est aussi porteur de sens et de signification, il exerce une charge sémantique sur celui ou celle qui le porte.

¹⁴ Patriarche Jean-Marie Baméka Takougoum entretiens réalisés le 4/04/2023.

par phénomène d'emprunt. Le « toquer porte » est la deuxième étape du mariage. Il consiste en la présentation des deux familles. Le garçon qui veut prendre femme s'en va dans sa future belle-famille avec ses parents (père, mère, oncles, tantes, frères et sœurs, cousins et cousines...) avec de multiples présents et en retour il est accueilli avec sa famille par un somptueux festin offert par la famille de sa future épouse. Pendant cette étape, la famille du garçon et de la fille a des messagers qui servent de porte-parole. Le messager de la famille de la fille, généralement, le chef de famille, va prendre la parole pour s'enquérir du pourquoi il y'a autant de personne dans sa cour, en retour, le messager de la famille du garçon va prendre la parole et dire le pourquoi de leur présence au sein de cette famille. Ils vont par exemple dire qu'ils ont aperçu une perle chez eux et ils sont venu s'enquérir des modalités pour l'emporter avec eux. Ce jeu de mots, et de poèmes entremêlés va servir à amuser et permettre aux deux familles de mieux se connaître dans cette prise de contact générale. A la fin des pourparlers, une liste de la dot sera communiquée à la famille du garçon et les deux familles pourront partager joyeusement le festin et se séparer amicalement. C'est après le toquer porte que l'homme et la femme qui désirent se marier sont officiellement fiancés. Par la suite la dot peut être programmée.

En plus des déplacements multiformes à l'intérieur du Cameroun, la crise économique des années 1990 ayant entraînée la dévaluation du Franc CFA (francs des Colonies Françaises d'Afrique) par deux fois de suite, a favorisé l'émergence d'un boom au niveau de l'art culinaire. Le fait de ne pas forcément vivre dans sa région d'origine tout en subissant la conjoncture économique, oblige les camerounais à apprendre les us et coutumes des aires dans lesquelles ils se trouvent. Inéluctablement, l'adoption des mets de la région d'accueil s'impose à ceux-ci ; c'est le phénomène d'adaptation.

C'est ainsi que nous verrons les Grassfields consommer du sanga¹⁵ ou kwem¹⁶ chez les Ekang et un soudano-sahéliens consommer du Ndolé¹⁷ Sawa. Les aires culturelles s'imbriquant les unes dans les autres à travers le peuple camerounais créent une identité¹⁸ culturelle à visage unique. De fil en aiguille, on donc a pu observer

¹⁵ Potage de graines de maïs et légume avec du jus de noix de palme.

¹⁶ Feuilles de manioc pilées avec du jus de noix de palme.

¹⁷ Légume amer aux arachides et aux crevettes.

¹⁸ Amine Maaluf la définit comme étant l'ensemble des apparences culturelles.

comment certains mets traditionnels se sont imposés dans le temps à l'échelle ethnique, tribale et nationale. Par exemple, le sanga¹⁹ qui est un met originaire des Ekangs se retrouve dans presque toutes les ethnies du Cameroun. De même le taro à la sauce jaune ou noire²⁰ et le eru²¹ qui sont des mets originaires des Grassfields et d'une partie des Sawa (le Sud-ouest) se retrouvent aussi bien chez les Ekang, chez les Sawa, et une partie du peuple Soudano Sahélien (principalement ceux qui ont vécu pendant une période donnée dans la zone des Grassfields et/ou Sawa). Le Ndolè²² bien qu'existant dans toutes les aires géographiques du Cameroun, c'est le ndolè Sawa qui est le plus consommé aussi bien dans le terroir qu'à l'extérieur.

Somme-toute, la notion d'identité culturelle s'est tellement répandue au Cameroun, qu'elle se matérialise aussi par le phénomène de tontine²³ (ayant pris racine dans les Grassfields). Ce phénomène de tontine s'est répandue dans toutes les aires géographiques du pays. C'est un modèle économique que les peuples des Grassfields ont développé, pour pouvoir s'entraider et financer plus aisément leurs projets. C'est ainsi que même à l'extérieur du pays les Camerounais se réunissent en association, pour se venir aide les uns les autres. De fait, les tontines deviennent un autre moyen de resserrer les liens amicaux et/ou de parenté²⁴.

¹⁹ Potage de maïs aux légumes et aux jus de noix de palme.

²⁰ Le taro est un tubercule de la famille Araceae, qui est cuite et pilée jusqu'à obtention une pâte grisâtre et lisse. Elle s'accompagne de sauce jaune faite à base d'huile rouge et de sel gemme ou de sauce noire faite à base des aubergines écrasés. Ces deux sauces contiennent une panoplie d'épices, de viandes et de poissons qui leur donnent un goût très spécial.

²¹ Feuilles d'okok ou *Gnetum africanum* est associé avec le water leaves ou le *talinium fruticosum*, puis avec les crevettes et diverses viandes, poissons séchés et de l'huile rouge avec pour accompagnement le couscous de tapioca ou de manioc.

²² Encore appelé vernonia, ce légume est préparé avec des arachides, des viandes des crevettes et de l'huile raffinée avec pour accompagnement les célèbres miondo, les bâtons de manioc, les plantains ou divers tubercules.

²³ Association qui réunit des épargnants sur une durée déterminée.

²⁴ Olivia Meumeu Djatche « Une association de tontine de femmes camerounaise à Liège » Université de Liège, Faculté des Sciences sociales 2021-2022 page 13

Musiques et danses

- Le Makossa : courant musical émergent de l'aire culturelle Sawa

La musique est l'un des éléments culturels le plus dynamique d'une société. Elle est généralement la vitrine des autres aspects d'une culture et d'une société. Elle a souvent le pouvoir de rassembler plusieurs peuples. C'est dans ce sens que Jean Maurice Noah fait observer que le Makossa est :

(...) le genre musical qui, le premier, avait réussi, avant le football, à fédérer la diversité culturelle camerounaise et à promouvoir le label Cameroun à l'échelle mondiale. Le Makossa a donc historiquement joué le rôle de ciment de la mystique de l'unité des camerounais dans un environnement local multi-ethnique et pluriculturel. Toutes les familles culturelles camerounaises ne consommaient que du Makossa au point que la langue duala, langue de prédilection du Makossa, était devenue de fait, après le français et l'anglais, la troisième langue officielle du Cameroun. En outre, l'odyssée du morceau Soul Makossa de Manu Dibango a contribué à faire connaître le Cameroun à travers le monde²⁵.

Le makossa en d'autre terme est donc le courant musical ayant fédéré en premier les camerounais. Dans toutes les régions du Cameroun, on a dansé le makossa. C'est une musique trans-ethnique par laquelle les Camerounais aussi bien de l'intérieur du pays que de la diaspora s'identifient. Quand on sait quel symbole représente la musique pour l'espèce humaine, on peut affirmer sans risque de se tromper, que le premier visage que revêt l'unité nationale du Cameroun est essentiellement culturel, spécifiquement encore musical. Puisque c'est aussi à travers la musique qu'on pénètre le dédal de l'univers socioculturel d'un peuple, la diffusion du makossa tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays est une arme de destruction des barrières ethniques et toute forme d'attitude inhérente au repli identitaire, le makossa doit ou devrait constituer le premier palier de « *l'ubuntutisation* » de la société camerounaise. Il va sans dire que cela est envisageable dans la mesure où ce courant réunit tous les Camerounais dans toutes les dimensions : notamment la dimension philosophique, esthétique, éthique, économique voir diplomatique. Le makossa est donc ce miroir dans lequel on peut connaître en profondeur la société camerounaise. C'est dans ce

²⁵ Jean Maurice Noah, *Le Makossa, une musique africaine*, Paris, l'Harmattan 2010, p. 18. Cité par Patrick Ntsama *Patrimoine culturel et théâtre lyrique : de l'étude de la marginalité de l'opéra camerounais à l'esquisse d'un programme poétique et d'une œuvre expérimentale* 14 janvier 2022 FALSH, Université de Yaoundé I.

sens que Socrate affirme que : « Si on veut connaître un peuple, il faut écouter sa musique. »

Les Pères-fondateurs du Makossa sont : Nelle Eyoum, Mouelle Guillaume et Ebanda Manfred (compositeur de *Amio*, devenu un tube mondialement célèbre, repris par de nombreux artistes tels que la camerounaise Bebe Manga, l'ivoirienne Monique Seka, le franco-antillais Henri Salvador). Auxquels on peut ajouter le Grand-père Lobe Lobe Rameau, musicien et peintre.

En exploitant ces éléments endogènes, ce courant musical assure la description de la spiritualité du peuple Sawa. Un recours constant à ces notes musicales propre à ce courant met en exergue les pirogues. Ces pirogues sont l'une des spécificités des Sawa. Les artifices harmoniques permettent de rendre compte de l'univers mystique Sawa. Celui-ci exerce aussi une grande influence sur les compositions musicales de cette ethnie. Celle-ci se répercute aussi bien sur les compositions religieuses que sur les compositions profanes. Le Makossa bien qu'ouvert aux éléments culturels extérieurs a une base endogène²⁶ solide.

Par la variation des registres, le Makossa est une musique qui peut bien mettre en lumière les différentes classes sociales qu'on retrouve dans la communauté Sawa. Notamment, la section des cuivres a toujours assuré le prestige esthétique de cette musique. Le Makossa est aussi un courant musical ouvert à toutes les harmonies créées par la science. C'est dans ce sens que Noah fait observer ce courant musical à une compénétration de jazz, de blues de rock and roll et des colorations musicales qui ont données naissances aux opéras extra-occidentaux. C'est pourquoi ce courant musical est facilement exportable à l'échelle internationale.

Somme-toute, le makossa est l'élément culturel par lequel tous les Sawa se reconnaissent dans les pratiques artistiques.

²⁶ Eric-Mathias Owona Nguini, *La controverse Bikutsi-Makossa : musique, politique et affinités régionales au Cameroun 1990*. Cité par Jean Maurice Noah, *Le Makossa, une musique africaine moderne*, op., cit., p.19.

- Les Musiques sahéliennes au Cameroun

Adala Gildo²⁷ fait observer qu'avant d'entrer en profondeur dans cet exposé, il convient de rappeler que la musique soudano-sahélienne a des priorités qui se diffusent dans une très grande partie l'Afrique. Le Cameroun a le privilège de regorger l'essentiel de l'édifice musical du courant sahélien. Ce genre musical avec le temps a aussi su traverser les frontières. A l'origine, les activités artistiques et musicales sont, depuis un lointain passé, étroitement liées aux traditions sociales et culturelles du septentrion. Cette société est organisée de manière hiérarchisée. Avec des us et coutumes solidement ancrés chez ces peuples, le modernisme peine à s'y installer. Ceci est perceptible dans la lenteur avec laquelle le système musical évolue dans de cette région.

En écoutant aussi les anciens disques de la région, on est marqué par les génies des années 70 : Ali Baba et Abdou Benito, comme initiateurs du mouvement de modernisation des musiques traditionnelles du Nord – Cameroun tels que. Notamment : le *Ngoumba* et le *Ngandjal* (Ali Baba a lancé l'expression Soul Ngandjal.) Chemin faisant, la nouvelle génération de musiciens, évoluant dans le groupes relativement bien structurés et soutenus par le réseau des Alliances Franco-Camerounaises, dont celles de Garoua et de Ngaoundéré, est à considérer comme un souffle nouveau dans l'expression de ce courant musical.

On peut noter dans cette génération les artistes ci-après : Faadah et Kawtal. Ces derniers ont, d'ores et déjà, acquis une audience nationale et internationale. Wainabé et Wakili. Ces deux derniers groupes étant basés respectivement dans les AFC de Garoua et de Ngaoundéré.

On peut également citer d'autres groupes de même acabit, basés à Yaoundé ou à Douala, tels que le groupe Garaya d'Oumarou Moussa, un musicien ayant longtemps flirté avec le Jazz, les Frères Tingling.

Le modernisme des Faadah-Kawtal, Wainabé et Go, pourrait, à juste titre, être comparé à ce qui se fait par exemple dans la région du Wassoulou au Mali, initié par des musiciens n'appartenant ni à la tradition des Griots, ni à l'environnement de ces derniers.

²⁷ Adala Gildo, in *Les musiques des quatre aires culturelles du Cameroun*, inédit, p.8

Autrement dit, cette nouvelle musique, qu'on qualifie volontiers de mi-traditionnel et de mi-moderne, constitue une expérience digne d'être suivie avec beaucoup d'intérêt, et traduit également un appel ou mouvement, certes prudent, mais irréversible de la jeunesse musicale et artistique, qui veut à tout prix se libérer de certains carcans et modèles anciens, moyenâgeux, rétrogrades.

On peut dire de manière globale que l'une des caractéristiques de la musique du septentrion c'est le Kalango et la Caraya. Ceux-ci sont respectivement la percussion et la guitare épique. La pentatonique est la gamme dominante de cette musique. La flûte traditionnelle y intervient aussi pour l'expression des émotions mélancoliques. Les trompettes symbolisent la puissance, la royauté et la divinité dans l'ensemble des musiques du septentrion.

Le Bikutsi : l'aire culturelle Ehang

Toute pratique artistique émerge dans un contexte socioculturel bien précis. Jean Maurice Noah précise que, le Bikutsi est un genre musical qui est né dans un contexte socioculturel phallocratique, traduisant un mode de vie spécifique d'organisation des rapports sociaux du point de vue de la distribution des individus selon les sexes²⁸. Une telle organisation, reléguant les femmes au second rang de la société, a provoqué en elles des frustrations et des révoltes que leur imposait ce statut marginal et a fini par réveiller leur génie créateur dans la musique. Celle-ci à l'instar du Blues et des negro-spirituels aux États Unis était leur mode privilégié de revendication de leur humanité, comme tel fut le cas des Noirs américains. On a aussi vu les femmes de la société des « seigneurs de la forêt » libérer leur imaginaire par la création de nombreux artifices langagiers, une gestuelle, des cursives, des chorégraphies et des chansons qui, sous un regard holistique, ont fait de ce genre artistique, une musique et une danse qui expriment les aspirations du genre féminin. C'est à juste titre que Jean Paul Holstein affirme : « l'art est, assurément, le reflet d'une société, du niveau de culture des citoyens, de la qualité de leur sensibilité, mais aussi de son organisation interne et des rapports qui la régissent »²⁹.

²⁸ Jean Maurice Noah, *Le Bikutsi du Cameroun, Ethnomusicologie des seigneurs de la forêt Yaoundé Cameroun*, 1994, P21.

²⁹ Jean Paul Holstein, *Espace musical dans la France contemporaine, Paris-collection « que sais-je »* 1988 P43.

On peut comprendre à partir de cette pensée de Holstein que, pour le genre féminin, meurtri par l'ostracisme qui était imposé par les hommes ; marque en milieu Ekang, l'aurore du féminisme qui par beaucoup de circonstances, s'est imposé dans la société contemporaine.

Par ailleurs, l'une des manifestations du caractère phallocratique de la société Ekang est que la femme y est essentiellement muselée. Tel que le mentionne Jean Maurice Noah, sa place est aux chevets des lits conjugaux, des rites d'initiation, strictement réservés aux femmes, les séances de bain collectif au marigot, et, somme-toute pas d'espace d'expression.

Philippe Laburthe-Tolra ne manque pas de souligner à grands traits l'esprit démocratique et libéral comme l'une des caractéristiques essentielles des peuples Ekang. À contrario, les femmes n'y ont toujours pas bénéficié des vertus de cette culture. Ceci est si perceptible au niveau du droit à la parole qu'il mentionnera que : « la femme sera marginalisée, réduite au silence, soumise à de multiples interdits qu'elle considérerait comme de pures brimades destinées à marquer sa sujétion, elle est dominée ».

« Les hommes sont considérés dans cette société comme détenteurs exclusifs de la sagesse » et le monopole de la clairvoyance. Bien plus, les valeurs éthiques interdisent à la femme « bien éduquée » de se montrer au milieu des hommes assemblés. Également, elle ne doit pas parler en présence des hommes. En cas de nécessité, elle doit rester discrète. C'est dans cette vision qu'un proverbe Beti affirme : « Minga à kokobo à zaan bod » ; une femme ne parle pas au milieu des hommes.

Réduites au statut d'infériorité sociale, dans une société patriarcale et phallocratique, les femmes étaient donc résolues à la résignation et au silence. Cette situation les obligeait ainsi à se regrouper entre elles et à créer des mécanismes de consolation à travers de diverses inventions, dont le Bikutsi semble avoir été la plus atypique pour l'établissement de leur plate-forme d'expression et de diffusion de leur philosophie. À cet effet, elles usent de tous les moyens dont dispose l'être humain, pour l'expression de ses états d'âmes et de ses aspirations. C'est dans ce sens que Jean Marque Ela affirme : « à travers le rythme du Bikutsi, les gestes du corps, les éclats de rire et la violence des paroles, les femmes font irruption dans l'espace public, à partir des mots très simples qui mettent en lumière les problèmes cruciaux du pays des

chants rebelles qui témoignent de la dimension. Politique de la créativité culturelle des femmes africaines (...) c'est bien la révolte et la rupture qui s'expriment en chansons ».³⁰ En substance, voilà ce qu'on peut sommairement retenir du contexte d'émergence du Bikutsi, genre musical le plus en vue des peuples EKANG.

Toute musique est caractérisée par un ou des thèmes. Le genre musical des « seigneurs de la forêt » n'échappe pas à ce principe qui est universel. C'est pourquoi il est important à présent, de se faire dans le chant Bikutsi.

Tout comme le Makossa, le Bikutsi a souvent su traverser les frontières géographiques et culturelles des cercles Ekangs. Ce courant musical à partir des « têtes brûlés » s'est répandu dans toutes l'étendue du territoire et se hisser à l'échelle mondiale. Tous les Camerounais ont chanté (ou chantent) et dansé le Bikutsi. Ce genre musical a tellement atteint une telle ascendance qu'il figure déjà dans certains dictionnaires de la musique. Dans le cadre du présent propos, en plus d'être l'expression du moi interne des Ekangs, nous retenons qu'à la suite du Makossa, le Bikutsi contribue lui aussi à l'unification du visage identitaire de la société camerounaise. Telle qu'indiqué supra avec le Makossa, une certaine « *ubuntutization* » se construit à travers le Bikutsi. Très rares sont des manifestations festives où cette musique n'est pas jouée.

- **Le Benskin : courant musical dominant de l'Aire culturelle Grassfield**

En ce qui concerne la musique dite moderne, les deux métropoles de la région, Bafoussam (en zone francophone) et Bamenda (en zone anglophone) connaissent depuis les années 70, une évolution continue, en matière de création musicale, directement inspirée du folklore local. Les artistes rivalisent de talent, et se disent très attachés à la tradition. C'est le cas pour la région de Bamenda, du Prince Afo – Akom, considéré comme le digne successeur du regretté Francis Dom.

À Bafoussam, la musique moderne ou urbaine, a désormais un nouveau nom : Ben – Skin (courber le corps), qui est un traitement moderne, voire une adaptation au goût du jour, des différents rythmes de la région tels que, le Mangambeu, le Danjé, etc...

³⁰ Cité par Patrick Ntsama Patrimoine culturel et théâtre lyrique : de l'étude de la marginalité de l'opéra camerounais à l'esquisse d'un programme poétique et d'une œuvre expérimentale 14 janvier 2022 FALSH, Université de Yaoundé I.

Parmi les grands noms de ce courant musical, on peut citer : Tala André – Marie, "Ray Charles" camerounais, et père du "tchamassi", qui a adopté, par la suite de Ben – Skin, Pierre Didy Tchakounte, San Fan Thomas, le regretté Tchana Pierre (qui a évolué avec un très Grand succès, dans la Salsa), Elvis Kemayo, Nya Soleil etc...

Ici comme partout ailleurs, la relève se fait sentir, et les musiciens de la nouvelle génération de la région, sont résolument engagés à imprimer de nouvelles pulsations à cette musique. Il s'agit de : Rigobert Samo (fils spirituel de Tchana Pierre), Tche – Tche, Sakam, Samour Pape, Prince Kentamg (disciple de Tala André – Marie), Fontaniel et Tala Jeannot, ces deux derniers faisant actuellement feu de tout bois.

Tout comme les autres genres musicaux, le Bensikin s'est aussi imposé dans l'ensemble des régions du Cameroun. Cela est dû aux différents déplacements des ressortissants de l'ouest camerounais. Le Bensikin s'est aussi exporté par la virtuosité de certaines de ses icônes susmentionnées.

A tout prendre, le visage unique que tend à revêtir l'identité socioculturelle du Cameroun, est le fruit d'une longue marche jonchée des déplacements des peuples au sein du territoire national. Ajouté à cela, des crises économiques et des mariages interethniques. Puisque les peuples au plan culturel s'enrichissent mutuellement, deux types de ressemblances émergent au sein du triangle national : une ressemblance innée, et surtout une ressemblance acquise. Cette dernière a pour corollaire « *l'ubuntutisation*³¹ » de la société camerounaise. Nous entendons par ce terme le fait que le destin se forge à partir de la communauté. Il va à rebours du cartésianisme de René Descartes, dont la fondation ontologique a pour emblème la célèbre formule « Je pense donc je suis ». De façon pratique, l'ubuntutisation, prône des valeurs morales adossées sur le principe de l'altérité³². Celles-ci célèbrent la pédagogie de l'épanouissement collectif : « On est un être humain à travers d'autres êtres humains. Nul ne vient au monde achevé. Nul ne saurait penser, marcher, se conduire s'il ne l'avait appris de ses frères. Chacun a besoin de l'autre pour acquérir son humanité. Je

³¹ Vient du mot Ubuntu qui est un concept développé en Afrique du Sud par Desmond Tutu et Nelson Mandela. Ce concept développe l'idée que la communauté humaine est une et indivisible.

³² Caractère de ce qui est autre distinct. L'altérité met donc en jeu à la fois mon rapport à autrui c'est-à-dire ma rencontre avec l'autre et le sentiment que j'en tire de ma différence. C'est aussi une attitude de disponibilité pour le prochain.

suis parce que les autres sont ». ³³ C'est dans ce sillage que Seydou Badian fait observer que l'homme n'est rien sans les hommes, parce qu'il est accueilli sur terre à la naissance par les hommes et il retourne à la terre à sa mort par ces derniers.

Toutes ces considérations faites, la densité culturelle du Cameroun tend à prendre un visage unique. Il est donc absurde d'observer cette flambée de replis identitaires, du tribalisme, et toutes ces autres formes de ségrégation socioéconomiques battre leur plein au Cameroun actuellement. Comment des peuples apparemment différents mais qui sont très parentés par des traits innés et surtout acquis se liguent-ils les uns contre les autres ? Comment au sein de tous les grands groupes ethniques du Cameroun on retrouve d'un côté, ceux qui adhèrent à la cohésion nationale et de l'autre ceux qui la pourfendent ? A coups sûrs, une telle situation ne peut émaner que des travers de gouvernance. Ceux-ci ont pour leitmotiv la redistribution inéquitable des richesses. Par conséquent les riches s'enrichissent davantage et les pauvres s'appauvrissent davantage, la reproduction sociale est donc biaisée. Ces injustices multiformes entraînent une certaine hégémonie de la classe dirigeante qui prend en hontage tout un pays. Pourtant la classe dirigeante ne représente même pas les cinq pour cent de la population camerounaise. Cette oppression des gouvernés rend le succès très aléatoire au Cameroun et le divise en deux principales tribus : les aristocrates et les esclaves. Au sein de cette dernière classe, on peut noter une cohorte de frustrations multiformes. La conséquence la plus fâcheuse est la mort sociale qui anéantit les jeunes issus de la classe gouvernée. D'après Zurn, la mort sociale peut concerner quiconque vit et meurt dans un réseau de relation, c'est-à-dire que l'être humain vit et meurt dans une relation non humaine. Elle survient toujours en décalage avec la mort physique. La mort sociale est maintenant et pas encore, elle a commencé il y'a longtemps et ne finit jamais, elle est habituellement qualifiée de complète, de permanente, de totale. Par conséquent, la vitalité sociale qui a été perdue par les jeunes camerounais perdure. C'est ainsi que l'on peut rencontrer des jeunes de plus de quarante ans se trouvant encore en train de vivre dans la case parentale, à la charge de leur famille quémendant le pain quotidien, parce qu'ils sont sans emploi. Les vraies victimes du régime politique en place au Cameroun, qui attendent patiemment et en silence leur mort physique. Ces jeunes perdent le sentiment d'appartenance, perte de l'histoire, perte de la culture, de la langue. Ils finissent par être désorientés et perdent enfin leur identité dans la société.

³³ Desmond Tutu 2008, préface 'inspiration et paroles du Dalaï-Lama- Compassion' éditions Acropole.

Echanges interculturels		
Aires géographiques	Ressemblances	Dissemblances
Aire grassfields	<p>Etapas du mariage : Présentation, le toquer porte (ici est un emprunt de chez les Ekangs), la dot, le mariage civil et/ou religieux.</p> <p>La notion de parentalité. Le veuvage</p> <p>Festival : le Nguoun, le Nsem, le Todjom, le Nguimou, le Lela...</p> <p>Art culinaire : la banane malaxée, le taro sauce jaune/noire, le eru, le ndolé, le pélé macabo, le koki,</p>	<p>La dot de la jeune fille se passe exactement comme celle de sa mère. Le beau-fils fait les présents de la même manière que son beau-père avant lui. La dot est vraiment un symbole.</p> <p>La dot se déroule avant l'assise pour le mariage traditionnel.</p>
Soudano-sahéliens	<p>Etapas du mariage : idem que dans les autres aires. Mais chez les musulmans, le mariage religieux précède le mariage civil.</p> <p>La notion de parentalité</p> <p>Le veuvage</p> <p>Festivals : fête du coq, le kadoma, le nyem nyem, le tokna, le massana, le sao kotoko</p> <p>Art culinaire couscous de mil, de sorgho ; de maïs, fonio, ... accompagnés d'une très grande variété de sauces de légumes (gombo, baobab, moringa, ndolé, kèlèn kèlèn...), le koki,</p>	<p>La dot est symbolique chez les chrétiens et quasiment inexistante chez les musulmans. C'est chaque famille qui décide du présent que le gendre doit offrir.</p>
Sawa Ngondo	<p>Etapas du mariage : Présentation, le toquer porte, la dot (chaque famille donne le contenu), le mariage civil et/ou religieux.</p> <p>La notion de parentalité</p> <p>Le veuvage</p> <p>Festivals : ngondo, mboglia, festac, mpo'o</p> <p>Art culinaire : le ndolé, miondo, le eru, l'okok, le pélé macabo, koki</p>	<p>La dot est assez considérable mais moins que chez les Ekangs. C'est seulement la famille proche de la mariée qui consomme la dot.</p>

Ekangs	<p>Etapas du mariage : Présentation, le toquer porte (ici est un emprunt de chez les Ekangs), la dot (ici elle est assez impressionnante), le mariage civil et/ou religieux.</p> <p>La notion de parentalité</p> <p>Le veuvage</p> <p>Festivals : kanga, mvet,</p> <p>Art culinaire sanga, kwem, fiang ewondo, nam ewondo, koki, banane malaxé, pélé macabo.</p>	<p>La dot ici est faramineuse et exorbitante, carrément au-delà de tout entendement ; c'est tout le village qui doit consommer la dot. C'est la condition sine qua. none pour un mariage civil et religieux. Autrement, le village lancerait des foudres au couple. Parfois même des décès sont recensés. Ici, la dot est un obstacle financier.</p>
--------	--	--

Conclusion

Le Cameroun est de plus en plus semblable à un champ de bataille dans lequel plusieurs contradictions s'affrontent sans répit. Pourtant, la tétralogie ethnique de cette Afrique en miniature ne cesse de s'enrichir chaque jour grâce aux échanges interculturels tributaires des déplacements des peuples qui la constituent. La diffusion des différents items culturels d'une communauté à une autre, tend à unifier l'identité socioculturelle du Cameroun. Cela devrait renforcer ipso facto le patriotisme et l'unité nationale. Le paradoxe le plus patent est donc « *l'ubuntutisation* » de la société camerounaise face aux injustices multiformes causées par la classe gouvernante. C'est pourquoi, à l'épilogue de ce propos, il est judicieux de rappeler que la préoccupation centrale qui l'a structuré est la mise en lumière du paradoxe sociétal camerounais « *ubuntutisation-repli identitaire* ». En toile de fond, il ressort que la société camerounaise est caractérisée par la tétralogie ethnique, « *l'ubuntutisation* » et la mort sociale. Par une approche éclectique ayant intégré le diffusionnisme, l'approche comparée, l'approche qualitative, nous avons étudié la mosaïque culturelle du Cameroun, les ressemblances culturelles entre les peuples. Urbi et orbi, nous pouvons déclarer que seule une meilleure redistribution des ressources humaines et matérielles peut faire de « *l'ubuntutisation* » un véritable facteur de cohésion sociale, pour un Cameroun debout et en marche vers son émergence totale.

Bibliographie

- Sources orales

François Bingono Bingono, PHD en anthropologie, Patriarche et coordonnateur du pôle des détenteurs de l'art divinatoire au ministère de l'Art et de la Culture. Patriarche Takougoum Jean Marie.

Madame Honnorine Dikando.

Matriarche Lucienne Noutcha.

Monsieur Alphonse Nzokou.

Patriarche Jean Marie Takougoum.

Une Matriarche mère de prêtre catholique.

- Ouvrages spécialisés

Benedict Anderson, *Réflexions sur le Nationalisme*, Verso, édition révisée, 2006.

Ernest-Marie Mbonda *Une décolonisation de la pensée : étude de la philosophie afrocentrique*, Paris, Sorbonne, 2021.

Frantz Fanon *les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte et Syros, 2002.

Frantz Fanon *Peau noire Masques blancs*, Du Seuil, 1952.

Noelia Bueno Gómez et Salvador Beato Bergua *Intercultural Approches to Space and Identity*, édition Nova Science, 2022.

Patrick Roland Ntsama *Patrimoine culturel et théâtre lyrique : de l'étude de la marginalité de l'opéra camerounais à l'esquisse d'un programme poétique et d'une œuvre expérimentale* 14 janvier 2022 FALSH, Université de Yaoundé I.

Paul Abouna *Le Pouvoir de l'Ethnie : introduction à l'ethnocratie* édition Harmattan Cameroun, 2011.

- Ouvrages généraux

Covadonga María González Blanco *Société Saharienne, une société en transformation* Université d'Oviedo, Février 2023.

Dietz Gunther *Interculturality* Université Veracruz, Mexique.

Du pluralisme médical au nomadisme thérapeutique : une proposition critique à partir des processus de stratification sociale et des stratégies de vie revue de sciences sociales n° 85 Avril Mai Juin 2020.

Ndidi Nwaaneri *Development theory in the African context* Visiting scholar, Loyola University Chicago.

Olivia Meumeu Djatche *Une association de tontine de femmes Camerounaises* à Liège
Université de Liège, Faculté de Sciences sociales 2021-2022.

Panikkar Raimondo *la plénitude de l'homme : une christophanie* Actes Sud
Spiritualité 2007.

Schaller Kakmeni Yametchoua *La problématique de la dot en Afrique : libéralisation
ou marginalisation de la femme africaine ?* Université d'Oviedo 2023.

Dictionnaire

Dictionnaire Petit Robert Couleur en français 1986

- Webographie

https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Soci%C3%A9t%C3%A9_africaine_de_culture&oldid=178135273

<https://www.bak.admin.ch/etc/designs/core/frontend/guidelines/img/bg-striped.png>

https://matheo.uliege.be/bitstream/2268.2/14910/4/Olivia%20MEUMEU%20_%20M%C3%A9moire%202021-2022.pdf

La apuesta por la interculturalidad para hacer frente al mundo agitado contemporáneo: Un diálogo entre distintos saberes decoloniales

Desirée Martos Cañete

UO270599@uniovi.es

Resumen

El presente artículo trae consigo un análisis del impacto que tienen para la salud mental los modos de vida acelerados que se producen en las sociedades posmodernas occidentales. En este sentido, y desde una perspectiva intercultural, se tratará de ofrecer un marco de referencia con otras formas de existencia no coloniales ni etnocéntricas, convirtiéndolas en una herramienta de aprendizaje. Asimismo, se exponen una serie de ejemplos ilustrativos que nos permiten reflexionar acerca de nuestro contacto con la naturaleza y el medioambiente y cómo este puede proporcionarnos mayor «quietud» y «alivio» dentro de la lógica agitada e imperante que rige el actual mundo contemporáneo.

Palabras clave

Mundo acelerado, interculturalidad, salud mental, perspectiva decolonial, sabidurías insurgentes, neoliberalismo.

A commitment to interculturality in order to face our contemporary turbulent world: A dialogue between different decolonial knowledges. This article provides an analysis of the impact on mental health of accelerated lifestyles in postmodern Western societies. In this sense, and from an intercultural perspective, it will try to offer a frame of reference with other non-colonial and ethnocentric forms of existence, turning them into a learning tool. In addition, a series of illustrative examples are presented that allow us to reflect on our contact with nature and the environment and how this can provide us with greater “stillness” and “relief” within the agitated and prevailing logic that governs today's contemporary world.

Keywords

Fast-paced world, interculturality, mental health, decolonial perspective, insurgent wisdoms, neoliberalism.

Introducción

Magnus Fridh, autor de *El arte de la quietud en un mundo agitado*, escribió al inicio de su obra que «En ocasiones, simplemente sentarse en silencio y no hacer nada es una de las cosas más inteligentes que una persona puede hacer, hoy por hoy» (Fridh, 2021). En un paradigma actual, donde presenciamos una conceptualización del tiempo medida en términos sistémicos mayormente expansivos y acelerados, cobra sentido prestarles atención a estas líneas aquí citadas.

El ritmo temporal del siglo XXI se ha visto incrementado cada vez más durante las últimas décadas. Es por ello por lo que numerosas patologías mentales como la ansiedad, el estrés, la depresión o el síndrome de fatiga crónica aparecen en primera fila de gran parte de los estudios que tienen que ver con el bienestar y la salud de las personas. Existen distintas definiciones culturales de la salud que se corresponden con un punto de vista intersubjetivo y/o multicultural. Este mismo tiene que ver con las propias cosmovisiones de las comunidades, así como con los saberes tradicionales heredados y las estructurales de poder dominantes que reproduzcan los discursos y las categorías hegemónicas.

Podemos asociar el aumento de las nuevas métricas temporales, por lo que se refiere a este análisis del malestar generalizado del panorama global occidental —entendiéndose este como una *forma de estar* en la realidad posmoderna—, con cuatro hechos principales: 1) La alta demanda de la flexibilización laboral; 2) El hiperconsumo de bienes y servicios; 3) El camino hacia las sociedades altamente tecnologizadas que se ha producido hasta nuestros días; 4) La desvinculación con el mundo rural y con la naturaleza.

2. La estructura del ethos sociocultural occidental y sus contradicciones en la salud mental

La estructura sociocultural del mundo capitalista ha venido cambiando en relación con las distintas transformaciones que se han producido, especialmente, en el entorno laboral. Parte de la «esencia» de las actuales sociedades posmodernas tiene que ver con una completa flexibilidad laboral de los individuos, el trabajo precario, la adaptación al teletrabajo, el vacío social, el alejamiento de las comunidades rurales, la extrema

competitividad, el individualismo y una eterna retroalimentación del sistema neoliberal fomentada bajo la lógica de la «autoexplotación».

Guillermo Rendueles, psiquiatra y ensayista, ha profundizado sobre estos temas en su obra *Psicologización, pobreza mental y desorden neoliberal* (2022). En ella, el autor realiza una crítica en relación con cómo en nuestras sociedades se tratan los problemas sociales —sobre todo aquellos que tienen que ver con la salud mental de las personas— de un modo individualizado y no como parte de un proyecto social común; produciéndose así grandes masas de individuos ‘perfilados’ dentro del sistema económico, médico, institucional y sociopolítico. Aspectos como el aumento de la flexibilidad laboral³⁴, el exceso de positividad, o, entre otros, el hecho de que en nuestra época la vida laboral se encuentre acompañada de un tenaz neoliberalismo, son parte del dilema social-clínico que se hace eco por parte de las subjetividades contemporáneas occidentales. Algo que bien señala el filósofo surcoreano Byung-Chul Han en *La sociedad del cansancio* (2012) al exponer que estamos viviendo un aumento de las enfermedades neuronales dentro de nuestro marco temporal. De tal manera, lo que ataca al individuo posmoderno no viene mayoritariamente del exterior, sino, más bien, de su interior; de su propio ritmo personal, psíquico y fisiológico. La denuncia de Han se presenta respecto a la autoafirmación personal que se ve inscrita en el ideal de la libertad moderna. Una libertad del sujeto contemporáneo regida por un exceso incesante de productividad: queremos tener éxito —sea cual sea el precio—, ser emprendedores, ser autosuficientes, estar ocupados, consumir todo tipo de entretenimiento, dejarnos llevar por un mar de sobreabundante positividad. Sin embargo, esta situación conlleva que se estén extendiendo de forma desmesurada fenómenos como el *burnout* (síndrome del trabajo quemado), el estrés crónico, la depresión, la fatiga residual o, entre otros, el agotamiento emocional.

Las redes sociales y el aumento de las plataformas digitales acrecientan todavía más el ritmo rápido y vertiginoso de nuestra sociedad. Como señala Carlos Javier González Serrano: «Nos movemos de un lado a otro sin recapacitar en la importancia del

³⁴ Un asunto que trata de forma bastante reveladora Richard Sennett en su obra *La corrosión del carácter* (1998) al analizar el «nuevo capitalismo». El autor determina que la concepción del trabajo se ha transformado significativamente en nuestras sociedades occidentales. Así pues, el nuevo mundo global capitalizado promueve, cada vez más, una extrema flexibilidad para los individuos, lo cual arremete contra nuestra visión de compromiso, permanencia y tranquilidad laboral.

tránsito: de casa al trabajo o al centro de estudios, y vuelta a casa», lo hacemos, al mismo tiempo, «hipnotizados y narcotizados, en los escasos entreactos de los que disponemos, con un sinfín de aplicaciones y aparatos tecnológicos que mantienen nuestra capacidad de desear constantemente despierta y espoleada en medio del infierno de lo igual» (González Serrano, 2022). Hemos diseñado un sistema mundo totalmente acelerado e hiperconsumista a través del cual permanecemos moldeando, constantemente, una forma de *estar en el mundo* que se presenta a sí misma como una crisis contemporánea en la que la salud mental juega un papel primordial como nunca lo había hecho.

Un aspecto que enfatizar es cómo, dentro de este etnocentrismo imperante y de los propios valores neoliberales de Occidente, el servicio sanitario se encuentra altamente mercantilizado. Dentro de las bases del propio modelo socioeconómico que impregna, sin límites, cualquiera de las esferas vitales, los pacientes pasan de ser «ciudadanos» a considerarse «meros clientes». De esta forma, se pierde la dimensión profunda que genera malestar y sufrimiento en el ser humano, así como el resto de los anclajes socioculturales que envuelven su condición personal, haciéndole, además, esclavo del mercado de los fármacos. Tomemos de referencia el ejemplo que expone Carlos Eduardo Román en su artículo *Contradicciones del sistema y mundo de la vida desde un tiempo acelerado* (2015):

Ejemplo de ello son los enfermos crónicos, a cada persona que se le diagnostique diabetes o hipertensión, por nombrar solo estas dos enfermedades, es un consumidor, un cliente fijo. Industria y mercado farmacéutico van de la mano en lo que se denomina farmacodependencia. Uno no puede vivir sin el fármaco porque los médicos amenazan de muerte al paciente, si no toma el medicamento, se muere (Román, 2015).

Ante las circunstancias de este orden económico demandante, el autor añade que: «Esta situación produce riesgos para la integración social y la regulación funcional por los procesos individualistas que produce en términos de desigualdad social y podrían desembocar en actitudes anómicas», ya que, siguiendo sus palabras: «no todas las personas tienen los mismos recursos económicos para satisfacer la oferta del mercado con el consumo, marcándose una diferencia social entre los que tienen y los que no» (Román, 2015). En el caso de la salud mental, esto se observa patentemente en el trato a los pacientes que, debido a las largas listas de espera por parte de la seguridad social que se establece en la mayoría de los países europeos, no todos

pueden costearse una terapia privada ni obtener un seguimiento eficaz acorde a sus necesidades. De igual modo, sucede que muchas de las personas recurren con facilidad a la automedicación cuando presentan una dolencia psíquica en su organismo; tal es, por ejemplo, el abuso que se presenta de las benzodiacepinas (diazepam, clonazepam, clordiazepóxido, etc.), uno de los medicamentos tranquilizantes e inductores del sueño más utilizados en el mercado actual.

En su estudio acerca de la curación chamánica como una posible vía epistemológica frente a la actual crisis contemporánea, presentándola como un «Occidente herido», Ana María Llamazares defiende lo siguiente:

Debido al proceso global de occidentalización que ha sufrido el planeta en los últimos siglos, hoy los padecimientos nos alcanzan a todos, occidentales y no occidentales. Aunque no de la misma manera y con la misma intensidad, nos alcanzan a todos. Y así como es un compromiso global encontrar salidas a la crisis ambiental, económica, social y ética, también es una necesidad de todos y cada uno de nosotros encontrar vías de sanación. Sanación del planeta y su biodiversidad. Sanación de las sociedades y las economías. Sanación de nuestros cuerpos que duelen y se enferman cada vez más. Sanación del alma que se desgarran inexorablemente (Llamazares, 2013).

De acuerdo con la propuesta lanzada por esta autora y considerando hasta aquí el esquema expuesto en relación con la estructura del *ethos* sociocultural occidental —un esquema del que como sociedad hegemónica y colonial somos partícipes de primera mano—, cabría reflexionar acerca de una serie de cuestiones esenciales para lo que concierne. En primer lugar: ¿es acaso nuestro ‘modelo de salud’ y de ‘bienestar social’ imperante, e incluso el modo que llevamos a cabo del *vivir mismo*, —entendiéndose esta expresión como un *modo de existencia* en términos generales unido a un nuevo capital acelerado que busca conseguir una transcendencia global y mayoritaria a través de distintas formas de sometimiento—, referente para el resto de los lugares del mundo?

Debemos repensar, desde distintos marcos interdisciplinarios, así como desde una perspectiva intercultural, cómo se entiende —y se expande— el concepto de «salud» en Occidente; cómo se capitalizan los conceptos biomédicos; cómo se entrelazan las relaciones de poder con las sociedades contemporáneas; cómo se vinculan, asimismo, las relaciones laborales con las relaciones de existencia y, continuando este mismo sentido, tomar partida para analizar otros contextos que permanezcan

descentralizados y otorgarles valor en sí mismos. Este es el punto en el que se encuentra el interés personal del presente escrito; con él se pretende poder desvelar algunos ‘puntos ciegos’ que se encuentran dentro del modelo hegemónico, monocultural y globalizador que rige nuestro sistema mundo actual y ofrecer así distintas alternativas para tratar la salud mental, el bienestar social y nuestras *formas de existencia* en general.

Por consiguiente, pasaremos a exponer tres casos que ilustran, de una manera decolonial, otros procedimientos a la hora de vivir, así como otros afrontamientos de las dolencias y de la búsqueda del bienestar social. Finalmente, subrayaremos *grosso modo* la importancia de los beneficios que aporta para nuestra salud la unión con la naturaleza y el cuidado del medioambiente junto con el resto de las especies; más aún si tenemos en cuenta las implicaciones que suscita un mundo acelerado como el nuestro.

3. Perspectivas que van más allá de la conmoción epistemológica de los paradigmas científico-culturales dominantes

Partiendo de una necesidad epistemológica, holística e intercultural, en este apartado nos centraremos en mostrar tres casos específicos que amplían las concepciones y los parámetros desde los que, en el escenario actual, se comprende la salud mental, la medicina, la naturaleza y el bienestar del sujeto humano, así como de aquello que involucra al entorno medioambiental en su conjunto.

De modo sucinto, dicho análisis permanecerá recogido en las siguientes tradiciones atávicas: 1) El chamanismo; 2) La filosofía andina; 3) El budismo. Si bien estos ‘saberes’ aquí mencionados parecen moverse de forma bastante separada entre ellos, comparten las raíces de aquello en lo que debemos empezar a reflexionar, nutrirnos y otorgarle un valor mayor en nuestros días de malestar, desenfreno y aceleración.

1) El chamanismo

Los orígenes del chamanismo se remontan de forma muy diversa a distintas sociedades globales desde épocas prehistóricas; permaneciéndose sus prácticas vinculadas con el poder espiritual de los chamanes, figuras nativas de las comunidades consideradas curanderos que obtienen su ‘poder’ mediante la fuerza de la naturaleza. Uno de los temas fundamentales del conocimiento chamánico es el que se relaciona

con la capacidad para realizar curaciones tanto de enfermedades físicas como de trastornos del espíritu (Llamazares, 2013).

Detrás de las múltiples características que puedan envolver los fundamentos epistemológicos que se generan en relación con el chamanismo, destacaremos el papel de la sanación, la cual se comprende en estos términos bajo una representación fuertemente espiritual. Cabe añadir que, al hablar de «sanación», debemos tener en cuenta que se trata de un concepto multidimensional, complejo e integrador de la salud. Durante siglos las tradiciones del chamanismo se han apoyado en la premisa de que el ‘sistemamundo’ y las distintas manifestaciones que se producen de la vida se encuentran afectadas por una dimensión ampliamente profunda y delicada de la espiritualidad, así como de la interioridad subjetiva. De tal manera, la verdadera sanación de la persona no se comprende únicamente a través de la integración de la técnica, sino que necesita de numerosas vías sanadoras; vías que sean físicas, psicoterapéuticas y espirituales:

Para iniciar un trabajo de sanación es fundamental conocer la naturaleza y el origen de las heridas que causan dolor, y explorar con la razón cuáles serían las mejores formas de alivio y superación de los problemas. Pero la sanación no se alcanza exclusivamente por la vía intelectual, ni por las vías sensibles y somáticas, sino por la integración de todos estos caminos con la vía espiritual. Toda sanación requiere una reparación amorosa de las heridas infligidas. Y esto implica tener paciencia, ser cuidadosos y confiar en el tiempo propio de los procesos naturales, que siempre es más lento que el tiempo de nuestra mente y nuestros deseos (Llamazares, 2013).

Precisamente, esta necesidad de ser «pacientes», junto con las carencias que se presentan en nuestra forma de comprensión del mundo —y a distintas escalas— en relación con el afecto y lo espiritual, es algo de lo que nos vamos deshaciendo en la actualidad.

Nos asusta el tiempo y, por ello, intentamos buscar soluciones rápidas, las cuales se anclan a un sistema de mercado que manipula constantemente nuestros deseos: la salud se observa, por consiguiente, como un equivalente a lo que es una cadena de comida rápida. Como se ha señalado líneas atrás, dicho hiperaceleracionismo afecta soberanamente a nuestro mecanismo fisiológico, siendo parte del origen que causa dolor. Acercarnos a los conocimientos que se encuentran en el chamanismo nos introduce de lleno a comprender la salud como un procedimiento lento y, a su vez,

como «un proceso complejo que supone restablecer un equilibrio que podríamos llamar ‘energético’ entre los distintos planos de la persona: somático, emocional, intelectual y espiritual» (Llamazares, 2013).

Quizá, algo por lo que apostar dentro del sistema médico contemporáneo, sería el hecho de producir una interrelación de dichos planos —somático, emocional, intelectual y espiritual— comprendiéndolos en sí mismos dentro de una postura de unión y de equilibrio. De igual modo, y algo que se presenta sustancialmente en la concepción de la práctica chamánica, la unión con la naturaleza y las demás especies vivientes son elementos altamente beneficiosos para nuestra salud y para nuestro sentido de pertenencia, el cual también incide de modo determinativo en nuestro bienestar y nos permite recuperar la capacidad de actuar lento y pausado.

Retomándonos de nuevo a lo que, de forma relevante, expone la licenciada en ciencias antropológicas Ana María Llamazares en su artículo:

Vemos entonces, que al hablar de ‘sanación’ estamos hablando de algo que trasciende el plano de las enfermedades físicas o incluso psicológicas, para las cuales podríamos aplicar más estrictamente los términos “curación” (para las dolencias físicas) o “psicoterapia” (para las dolencias psíquicas o psicológicas). No se trata de eliminar síntomas ni atacar agentes patógenos, sino de algo mucho más difícil. La sanación es un proceso complejo que supone restablecer un equilibrio que podríamos llamar “energético” entre los distintos planos de la persona: somático, emocional, intelectual y espiritual (Llamazares, 2013).

A lo largo de los últimos años, la curación chamánica ha provocado cierto interés en disciplinas como la sociología, la antropología y, entre otras, la etnografía. Sin embargo, debido a las circunstancias de malestar que se presentan en la actualidad dentro del paradigma occidental moderno—sobre todo aquellas que tienen que ver con nuestros padecimientos anímicos que se anteponen en nuestro ritmo de vida cada vez más acelerado, así como con la falta del cuidado y de la sabiduría del medioambiente que tanta falta hace para con los ciudadanos— resulta mayormente valioso conocer otras formas de convivencia e incentivar la toma de contacto con otras prácticas terapéuticas y de pensar dentro de una perspectiva mayor, abierta al diálogo y global.

El contacto con las prácticas chamánicas que, de forma breve, hemos incluido en el escrito permite ampliar nuestra propia cosmovisión —dominante y dominadora—,

especialmente aquella que se vincula con la curación. Siguiendo este esquema, pasaremos ahora a introducir varios elementos clave que se presentan en la filosofía andina y en el budismo.

2) La filosofía andina

El mundo andino es un buen ejemplo, dentro de este marco de perspectivas que se han querido tratar, para construir un ‘puente’ intercultural. Uno de los conceptos más importantes vinculados con su pensamiento es el ‘Vivir Bien’. Tal y como expone Pablo Solón, activista y diplomático boliviano: «El concepto de Vivir Bien (o Buen Vivir) cobró relevancia internacional a finales del siglo XX, coincidiendo con la búsqueda de alternativas frente a los horrores del neoliberalismo», así pues, «aunque son traducciones vulgares de los conceptos andinos *suma qamaña* y *sumaq kawsay*, Vivir Bien y Buen Vivir reflejan una cosmovisión indígena de vivir en armonía con la naturaleza y con nosotros mismos» (Solón, 2020).

Esta armonía con la naturaleza y con nosotros mismos fundamentada en los sistemas de las sabidurías, las prácticas y la organización de los pueblos nativos de los Andes se encuentra, al mismo tiempo, categorizada por trece principios: 1) *Suma Manq’ aña*: Saber comer, saber alimentarse, no es equivalente a llenar el estómago, es importante escoger alimentos sanos; 2) *Suma Umaña*: Saber beber; 3) *Suma Thokoña*: Saber bailar, entrar en relación y conexión cosmotelúrica, toda actividad debe realizarse con dimensión espiritual; 4) *Suma Ikiña*: Saber dormir; 5) *Suma Irnakaña*: Saber trabajar; 6) *Suma Lupiña*: Saber meditar, entrar en un proceso de introspección; 7) *Suma Amuyaña*: Saber pensar; 8) *Suma Munaña, Munayasiña*: Saber amar y ser amado; 9) *Suma Ist’ aña*: Saber escuchar; 10) *Suma Aruskipaña*: Hablar bien; 11) *Suma Samkasiña*: Saber soñar; 12) *Suma Sarnaqaña*: Saber caminar.; 13) *Suma Churaña, Suma Katukaña*: Saber dar y saber recibir (Estado plurinacional de Bolivia, Ministerio de Relaciones Exteriores, 2016).

Se trata, en gran sentido, de una expresión diacrónica de la vida en relación con la modernidad neoliberal occidental que presenciamos en nuestros días. Más aún si tenemos en cuenta su conciencia ecosistémica (vivir en armonía con la naturaleza, estar siendo en ella) y su concepción acerca de la «comunidad» en un sentido colectivo, priorizándola así respecto a la figura del individuo solitario; una figura que escenifica muchos de nuestros comportamientos y modos de (no) relacionarnos y que, de igual modo, acrecenta el tratamiento de las distintas políticas sanitarias.

Tenemos una oportunidad de abrir un diálogo que deconstruya el marco de la actual ‘crisis sanitaria’ que, como mundo agitado y acelerado, provocamos y presenciamos. Desde este planteamiento, podemos contraponernos a un fenómeno que recubre — y pretende recubrir las concepciones no occidentalizadas del universo— los escenarios de las sociedades que, teóricamente, mejor están diseñadas y preparadas para hacer frente al malestar de sus ciudadanos. Occidente necesita un encuentro con múltiples diálogos en clave intercultural. El pensamiento de los pueblos andinos supone un punto de partida entre culturas y responde a la exigencia de un sistema que está ya en fuerte cuestionamiento.

3) *El budismo*

Por último, trataremos la perspectiva budista para presentar varios puntos de encuentro con los dos ejemplos anteriores; estos son: la salud espiritual de la mente, la vinculación con la naturaleza y el cuidado del cuerpo. La historia del budismo es realmente amplia e incluye muchas escuelas donde se ha tratado la comprensión de la naturaleza de la mente. Bajo este enfoque, se ha optado por incorporarlo en el escrito para destacar sus prácticas orientales ligadas a la quietud mental y al pensamiento meditativo. Aspectos que parecen haberse desligado completamente de las bases de nuestras sociedades capitales, consumistas e hiperconectadas de occidente, donde el silencio parece no tener cabida. En un artículo en el que se abordan estas cuestiones respecto al ‘beneficio del silencio’, Edith Sánchez expone que «Rynan Zenji ha señalado que las principales enfermedades modernas provienen de la incapacidad para guardar silencio y quedarnos quietos», así pues, «el mundo vive demasiado acelerado. Las personas se atiborran de deseos y de metas y esto también las llena de tensiones y miedos en la lucha por conseguirlos o fracasar en el empeño» (Sánchez, 2023).

Bajo la lógica actual, resulta significativo poner en activo el valor de los beneficios que presentan para nuestro bienestar vital prácticas como las del budismo zen o las del budismo tibetano. La lentitud, el silencio, la respiración, la calma y, especialmente, la meditación resultan ser buenas estrategias para hacer frente a las dolencias de nuestro marco conceptual. Ahora bien, ya no basta con hacer un diagnóstico de nuestra época. Hay que lanzar propuestas y fomentar los múltiples diálogos para así intentar paliar, si es que esto fuera posible, los síntomas que se hacen eco en los individuos dispersos, estresados, deprimidos, ansiosos y necesitados de los

fármacos y las sustancias que consumen, ya no solo para estimularse y activarse, sino también para descansar y *desconectarse*.

Cabe, en consecuencia, preguntarse ¿cómo radicalizar los procesos y dinámicas de la aceleración que transcurren en el capitalismo sanitario actual y los síntomas que dicho sistema genera? ¿Cómo conseguir encontrar el beneficio del silencio cuando los flujos del mercado, los ritmos digitales y las acciones más cotidianas se ven impregnadas por un turbocapitalismo que no hace más que impedirte que pares o que no tengas momentos de calma? ¿Cómo luchar contra un malestar que, a nivel político, económico y social, no se comprende desde su interior? ¿Cómo frenarse a una misma en la situación actual de aparente malestar y agotamiento? ¿Cómo quedarse en un estado de quietud?

En un artículo titulado *Cuerpo, mente y salud en el budismo de Chih-I (o Zhiyi, autor chino del siglo VI)*, Juan Masiá Clavel señala un aspecto que guarda relación con lo que aquí concierne:

Parecería, por lo que acabamos de ver, que se le da una importancia muy grande a lo mental, como si con el control mental fuésemos a curarlo todo. Tampoco es eso. En efecto, para pacificar la mente hace falta, a su vez, mucho control del cuerpo, concretamente de la respiración. En todas las tradiciones orientales de entrenamiento, desde las artes marciales a la meditación, pasando por la estética del adorno floral, de servir un té, o de esmerarse en la caligrafía, se le da una importancia extraordinaria a la respiración (Clavel, 2007).

El reto al que nos enfrentamos, tanto individual como colectivamente, consiste en establecer una ruptura epistemológica que ponga en tela de juicio el carácter etnocéntrico dominante que se proclama a sí mismo como ‘visión hegemónica totalizadora’ del mundo. Tenemos mucho de lo que aprender y servirnos entre culturas: incluyendo una reflexión crítica que, desde la interculturalidad, llegue al fondo de la problemática colonial y monocultural. Más allá de sus manifestaciones hermenéuticas que se vinculan con la vía religiosa, el budismo presenta un subconjunto de prácticas y tradiciones que implican una mejoría en el control de nuestras emociones más recurrentes, a la par que aumentan el estado de nuestra conciencia y promueve una sensación de mayor relajación aliviando así el estrés y el estado agitado. Algo que, mayoritariamente, tanta falta nos hace en los ritmos de nuestro mundo occidental. Tal y como enunciaba al principio del escrito mientras aludía a la obra de Magnus Fridh: «En ocasiones, simplemente sentarse en silencio y

no hacer nada es una de las cosas más inteligentes que una persona puede hacer, hoy por hoy» (Fridh, 2021).

5. Mediación intercultural: una invitación al diálogo para paliar la aceleración

El *do it fast* que se hace eco en la cultura occidental presenta en nuestros días un contexto hiperacelerado que, mayoritariamente, conlleva un malestar en la salud física, emocional y mental de sus ciudadanos. Al evaluar la aceleración social observamos una serie de elementos clave que, cada vez con mayor índole, se adentran en la base de nuestras sociedades. Si tomamos en consecuencia todo lo expuesto, podemos concluir que urge una nueva perspectiva que promueva el ‘cuidado de la lentitud’.

La articulación entre «interculturalidad», «salud mental», «bienestar» y «mundo actual» ha de comprenderse bajo una dimensión que busque romper con la visión etnocéntrica predominante. Una dimensión que incluya lo espiritual; donde la paciencia cognitiva, así como la conciencia medioambiental jueguen un papel primordial. En este mundo en crisis, el legado de las sabidurías decoloniales y la búsqueda de lo holístico suponen una importante competencia cognitiva. Es por ello por lo que el estudio del chamanismo, así como el de la sabiduría autóctona andina y el del budismo son un buen ejemplo de integración sobre estas formas de comprensión y, al mismo tiempo, solo una muestra de lo que el intercambio transversal de conocimientos puede llegar a promover y beneficiarnos verdaderamente como mundo ‘globalizado’ e interconectado.

Bibliografía

- BERIAIN, Josetxo (2008). *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- CLAVEL, Juan Masiá (2007). Cuerpo, mente y salud en el budismo CHIH-I (o ZHI-YI, autor chino del siglo VI). *Thémata Revista de Filosofía*, 39, pp.387-390.
Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3310432>
- ESTERMANN, Josef (2015). *Más allá de Occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad, descolonización y el Vivir Bien andino*. Bolivia: Editorial Abya-Yala.

- FRIDH, Magnus (2021). *El arte de la quietud en un mundo agitado*. Trad. por Pontus Sánchez Jiménez. Barcelona: Koan Ediciones.
- GONZÁLEZ, Carlos Javier (2022). Lentitud y atención como rebelión en un mundo acelerado, *Ethic.es*. Recuperado de <https://ethic.es/2022/07/lentitud-y-atencion-comorebelion-en-un-mundo-acelerado/>
- GUERRERO, Patricio (2016). *Colonialidad del saber e insurgencia de las sabidurías otras: Corazonar las epistemologías hegemónicas, como respuesta de insurgencia (de)colonial*. Tesis (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Letras y Estudios Culturales, pp. 1-372. Recuperado de <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/5139/1/TD067-DECLA-Guerrero-Corazonar.pdf>
- HAN, Byung Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Trad. por Arantzazu Saratzaga). Barcelona: Herder.
- KWEE, Maurits (1990). *Psychotherapy, meditation and health. A cognitive-behavioural perspective*. London: East-West.
- LLAMAZARES, Ana María (2013). Occidente Herido: el potencial sanador del Chamanismo en el Mundo Contemporáneo. *Diversidad.net*. 7, pp. 67-104. Recuperado de https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/28753/CONICET_Digital_Nro.6063bdfc-9243-4517-8147-5c45a3eece42_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- LLAMAZARES, Ana María (2015). Arte chamánico visionario. Una invitación al cambio de paradigmas. *Revista Cultura y Droga*, 20 (22), pp. 13-35. Recuperado de [http://vip.ucaldas.edu.co/culturaydroga/downloads/Culturaydroga20\(22\)_02.pdf](http://vip.ucaldas.edu.co/culturaydroga/downloads/Culturaydroga20(22)_02.pdf)
- MUÑOZ, Rubén (2010). *El acceso a los medios sanitarios en la diversidad cultural: mediación intercultural en el ámbito sanitario y terapias interculturales en salud mental, estudio de caso en Bélgica y España*. Tesis doctoral inédita de la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, pp. 1-527. Recuperado de https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/4602/30684_mu%c3%b1oz_martinez_ruben.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- PEREIRA, Claudio (2020). *Visiones ancestrales para soñar un futuro post-pandemia. Reflexiones sobre la sabiduría andina del buen vivir desde una cuarentena de Valparaíso*. Koru Transformación, instituto de Ecopsicología Chile –

- Colombia. Recuperado de <https://korutransformacion.com/visiones-ancestralespara-sonar-un-futuro-post-pandemia-reflexiones-sobrelasabiduria-andina-del-buen-vivir-desdeunacuarentenaen-valparaiso/>
- RENDUELES, Guillermo (2022). *Psicologización, pobreza mental y desorden neoliberal*. Madrid: Irrecuperables.
- ROMÁN, Carlos Eduardo (2015). Contradicciones del sistema y mundo de la vida desde un tiempo acelerado. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 7(1), pp. 114-130. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5454157>
- SÁNCHEZ, Edith (2023). La filosofía budista que te invita a hacer nada y ganarlo todo, *Lamentesmaravillosa.com* Recuperado de <https://lamenteesmaravillosa.com/la-filosofia-budistaque-te-invita-a-hacer-nada-y-ganarlo-todo/>
- TENA, Carlos (2011). *La conciencia transpersonal. Diálogo entre la razón y la mística en la actualidad posmoderna*. Estados Unidos: New Publisher.
- WILLIAMS, Florence (2017). *The nature fix: Why nature makes us happier, healthier, and more creative*. Nueva York: W. W. Norton Company.

Arte, ciencia, literacidad

José Antonio Méndez Sanz

jatokero@gmail.com

Resumen/argumento

El asunto de fondo que se debate en estas páginas es el alcance de la literacidad como proceso de constitución del ciudadano de la república desde su capacidad para aprehender y manejar creativamente los (sistemas de) signos que, se entiende, articulan su cultura: la cuestión de la paideia. Y, específicamente, abordándolo desde el esclarecimiento del papel (y, a la vez, del estatuto) del arte y de la ciencia en este proceso, lo que llevará no solo a su revisión sino al cuestionamiento de la propia noción de cultura como sistema de signos y de la literacidad como referida a apropiación y manejo (capitalización) de los mismos.

1. Noción de literacidad

Entiendo por literacidad, como punto de partida, una adquisición/posesión efectuada de los signos culturales en tantos cuantos niveles podamos descomponer la noción de ciudadano culturalmente estructurado: individual, de género, de clase, de cultura, de sociedad, de estado...

Esta posesión, por su parte, puede entenderse correlativamente como proyecto que ha de cumplirse también desde la desposesión: como todavía no que ha de alcanzarse, como alienación que ha de superarse, como opresión que ha de emanciparse, como hegemonización que ha de posthegemonizarse³⁵.

Pero ello, desde una salvaguarda clave que iré desarrollando: en primer lugar, se trata de una posesión o de una expropiación que no se recorta en un horizonte de plenitud: ni desde una idealización sin tiempo (alcanzar mediante un proceso de apropiación el fondo inmutable de la referencia de los signos), ni desde un progreso orientado hacia un fin que lo plenifica.

No se trata, por ello, de alcanzar algo que tenemos, sino de abrirnos a un podemos. En segundo lugar, se trata de algo fundamentalmente dado como efectuación: no consiste en una respiración teórica o ideal sino en una realización concreta que, sin embargo, no está orientada a la conclusión: es, también aquí, un poder ser incluso dentro de su máxima activación: la activación, frente a la mera postulación, es imprescindible, pero, en cuanto así dada, se abre inmediatamente a la indefinición respecto al concluir en cuanto tal y, también, al concluir en algo determinado.

³⁵ Y ello sin perjuicio de que se recupere como sistema sígnico pleno el de los oprimidos. Se plantea aquí una cuestión que requeriría un análisis en profundidad: cómo mantener a la vez la positividad de los signos del oprimido (de la oprimida, de l@s oprimid@s, de les oprimides) y la aspiración emancipatoria que busca sacudir una opresión que, una vez vencida, abre un curso de acción donde los signos tradicionales del oprimido entran en un juego más amplio y no siempre en la misma línea de los signos de partida; una sacudida que hace que, incluso, el empeño de mantener aquellos signos sea regresivo o directamente reactivo, puesto que muchos son ambiguos (por ejemplo, los ligados al género femenino, como ciertas formas de cuidado estructural que, fue, a la vez, una forma de sumisión pero también de dignidad y autovaloración).

Nos encontramos, por tanto, vistas las cosas desde una lógica tradicional, en un campo paradójico. Y ello, porque la literacidad pertenece al orden de los acontecimientos, no de las esencias o de los conceptos o de los procesos orientados al y definidos por el cierre. Porque es ella misma un acontecimiento que compone sin resolver momentos contradictorios.

Se trata, por consiguiente, de algo no enmarcado (no totalizado) y no lineal (no encadenado sin rozamiento en una lógica de autoposición).

Tiene, en origen, un elemento que traduce emancipatoriamente la lógica intelectualista que está en la raíz platónica de la filosofía occidental, lógica que nos hace pensar que se agota en ella, que se cumple plenamente en sí misma, que nos inclina peligrosamente a una inercia, en el fondo, aristocrática y monoteísta, profundamente encadenante si la tomamos por la atmósfera que ha de respirar este proceso.

Este elemento, traducido al lenguaje de estas páginas, consiste en suponer que lo que hay se totaliza en unos sistemas de signos que transparentan la estructura del haber como realidad en sí, en unas estructuras que pueden componerse como unidad y unicidad; que existe un modo de aprehenderlos plenamente congruo; y que esa aprehensión debe guiar nuestra acción, y que la guía especialmente en aquellos que de modo más excelso la logran (y que, por ello, deben gobernarnos: saben/pueden).

Esta forma de ordenar lo que hay y que traduce una ontología de corte aristocratizante (basada en un capital que se posee como ser y que determina el orden también del valer; ordenada; dualista; jerárquica ...) está en la raíz de la paideia recibida: el ciudadano pleno es el sabio pleno/el dueño, el propietario del secreto (capital) del ser; el ciudadano debe absorber y manejar los sistemas de signos así establecidos en cuanto le capacitan para el conocimiento del ser y en cuanto le posibilitan para el pleno hacer público.

Esta literacidad aristocrática (una forma de economía, un manejo de lo que hay) se hace poco a poco democrática (liberal, podríamos decir) y luego socialista. Por decirlo de forma rápida: liberalismo y socialismo no hacen sino incorporar, extender una ontología que, al penetrar en sistemas en gran medida rivales (totalizaciones contrapuestas, en el límite), se convierte en metaontología: pasa al orden de los

supuestos más allá de las posiciones contradictorias, ya no es una opción, sino que toda opción la presupone. Hegemoniza más allá o más acá de los aparentes contenidos rivales de las diferentes visiones de la ciudad y, por ende, de la ciudadanía.

La visión aristocratizante es absorbida por los antaño despreciados pecheros, por los burgueses, que aceptan su idealidad cuando acceden (y para acceder) al gobierno de la ciudad, al nombramiento de sus elementos. Y es aceptada por los alienados obreros que se ciudadanizan finalmente, como se ve en las paradojas del leninismo y sus vanguardias del proletariado, en esa excelencia: y aquí ya, en los elementos burgueses y, sobre todo, en los proletarios, con un refuerzo especial, con una afirmación de segundo grado: la de la conciencia. Una afirmación que ahonda el poder de penetración metaontológico de esa lógica aristocrática.

En efecto, en el universo de la aristocracia, la identificación entre la propia posición y el ordenamiento (ser y valer) de lo real es inmediata: para el aristós, su palabra es logos y nomos a la vez; no necesita un doble acto para afirmarse porque respira su propio pneuma, porque es propietario sin discusión de todos los territorios (capital y apropiación son idénticos, instantáneos). El burgués, por el contrario, ha de desarrollar un proceso activo y cognitivo, un esfuerzo notorio y lúcido de su carácter de empeño: no es la instantaneidad de la conquista bendecida por los dioses o de la intuición intelectual (noesis), no es la propiedad respaldada sumisamente (por miedo o por resignación o incluso por convicción) por el ser conquistado y asimilado a la propia voluntad, al propio deseo. El burgués accede de otro modo al ideal: por el esfuerzo en un tiempo no fluido, sino compuesto de instantes; y es consciente de que ha tenido que ganar su posición. Pero este esfuerzo puede traducirse todavía en una estructura cognitiva/activa que, siendo más compleja que la del aristócrata (la noesis se despliega o cumple ahora en un proceso de mediaciones que permanecen como reales –y que, en el platonismo, se evacuaban– y que tornan el cuerpo real y el social más complejo: sensibilidad, imaginación, entendimiento ...). Aún así, de algún modo, hay como una naturalidad en ese proceso: basta el conocimiento asociado al trabajo honesto para alcanzar el ser y la legitimidad de su manejo: la posesión de los sistemas sígnicos está ligada a una paz de fondo y a una paz final: la paz del tiempo como progreso

El proletariado, sin embargo, acepta esta sumisión al orden metaontológico establecido añadiendo un elemento clave: la conciencia. Ni intuición, ni mero entendimiento/razón: la conciencia, la afirmación de segundo grado, es necesaria para

medir el estatuto y el desgarró de la posición de la que se parte y la fuerza de una rebelión ontológica que es, sin embargo, como estoy señalando, una sumisión metaontológica.

El tener conciencia como algo más que el saber ganado en una línea de profundización en la estructura única o inmediata de lo real o la sabiduría originaria que sería, sin más, ser poniendo esa estructura como obviedad, introduce un elemento de confirmación que reduplica el calado de la posesión y, a la vez, entierra en un nivel más hondo los supuestos que aquí se confirman y, a pesar de la aparente rebelión contra los que los pusieron, se heredan.

Es cierto: originariamente la conciencia (conciencia de clase, afirmación de una visión de las cosas que no es la ideología de los poderosos, división del acceso a la determinación de lo real en diferentes miradas) es un elemento que permite articular la posición. Se marca aquí una primera determinación de la aceptación del orden establecido por los otros, del orden del otro, del orden otro: una aceptación necesaria, al menos así lo ha sido históricamente, para articular el propio campo en una posición que parte como sometimiento; como un sometimiento que niega incluso la posibilidad de que haya algo como la propia posibilidad de una tal posición³⁶.

Pero, fatalmente, se introduce aquí una segunda determinación: en la construcción secuencial de la propia posición (una construcción que exigió, por cierto, grandes combates) se incorpora la metaposición de la posición que se combate como indiscutida: toda economía obrera (en nuestro caso, toda economía signica) está orientada hacia un ideal de apoderamiento, de posesión, de capitalización en el que el “darse cuenta”, en el que la concienciación o concientización marca la profundidad de la posición entendida como un apropiamiento sin restos de aquello de lo que hay que apropiarse, de aquello que hay que manejar para actuar en plenitud de acción bien ordenada.

³⁶ Esto se ve, por ejemplo, en la concepción ortodoxa del marxismo que entiende que la revolución proletaria solo es posible como subsiguiente a la creación y maduración de un capitalismo burgués. Es cierto que “proletariado” remite a “capitalismo burgués”, pero podemos ver latir aquí, más allá de esto, la idea de que no es posible saltar un orden en el combate por la igualdad: la noción de que la realidad histórica es una secuencia bien ordenada, una maduración que no admite otra lógica que la prevista. La sorpresa ante una revolución que solo podía haber tenido lugar en Inglaterra no sacudió del todo este logicismo teórico (y, en última instancia, aristocratizante).

2. Revisando de la noción de literacidad

Decía antes que literacidad puede ser entendida como “adquisición/posesión efectuada en varios niveles de subjetividades de los sistemas de signos que constituyen las culturas”.

¿Cómo leer esto desde lo que acabo de decir, desde este rapidísimo panorama que busca replantear la noción misma de posesión, clave primera en nuestra tradición (por activa o por pasiva: por tenencia o por expropiación), cómo replantear la noción de literacidad?

Podríamos decir, desde nuestra lectura actual de la historia efectuada (lectura que es, sin más, una de las posibles, pero que se compone con una idea de historia lejos de todo en sí, de todo campo acotado), que hay que revisar metaontológicamente todas las nociones. En este caso, resituar, ante todo, el término adquisición/posesión (en su doble dimensión de (i) propiedad-capital-capitalización y de (ii) estatuto de los signos que se apropian y traducen la referencia a ese capital, el estatuto del sentido).

Es esta una tarea necesaria, pero que desborda el propósito de estas páginas. Basten, por ello, unas breves indicaciones al respecto.

Aquilatar el sentido de la literacidad (es decir, pensar la paideia, la ciudadanización que coaliga –y define- conocimiento y acción) implica reconocer que su planteamiento primario presupone una ontología (mejor, una metaontología, puesto que se trata de algo común a ontologías que totalizan lo que hay de forma contradictoria o, al menos, en infradeterminación) que ha de ser revisada y transcendida, descentrada (apartada del centro y, a la vez, hecha en apartamiento de todo centro).

La literacidad no puede ser entendida (hoy) como una apropiación consciente (reduplicada, como hemos visto), como si hubiera una protoestructura de realidad que, en forma directa o en forma de algo reprimido por la alienación (por el poder, por la hegemonía: y que, por ello, exigiría no una mera aprehensión sino una aprehensión doblada por una conciencia), nos estaría esperando para hacer cristalizar la realidad como sentido, como orden, como composición sin residuos. Es este mismo movimiento (dejando de lado su carácter positivo o reactivo, su carácter

poderosamente posicional o su carácter emancipatorio) es en sí mismo lo que hay que desplazar.

Se sobreentiende (esto es, para mí, evidente) que, ciertamente, la literacidad ha de tener un momento emancipatorio (y no solo meramente ilustrado) y, por ello, no solo nos ha de llevar a la incorporación a la ciudad de los des-letrados y de sus signos, de las literacidades oprimidas y descapitalizadas económica y simbólicamente, sino a su eficaz efectuación (sin la cual la literacidad no acontece).

Lo que intento señalar es que, supuesta una república con todas las voces en situación de efectuar sus manejos sígnicos, la cuestión capital, clave del futuro es, en mi opinión: redimensionar la metaontología heredada y reconstruir a partir de este redimensionamiento nuevas posibilidades ontológicas, si es el caso, o, como mínimo, revisar las existentes o, lo que quizá se quiere apuntar aquí, ir hacia algo distinto de lo que denominamos ontología (entendiendo por ontología determinación/efectuación del haber desde su reducción a realidad o ser que lleva aparejada la cuestión de su sentido).

La cuestión del arte y de la ciencia y su relación material y formal (concreta y estructural) con la literacidad será el lugar aquí elegido para mostrar las líneas incipientes de esta tarea.

3. El estatuto de la ciencia y la literacidad

De algún modo, podemos afirmar que lectura que hacemos de lo que denominamos ciencia, como especificación/dilatación de lo que podemos denominar filosofía, ella misma parte señera del pensamiento occidental, corre parejas con el trazado de este marco que ahora tratamos de revisar y modificar. Y, de modo específico, su relación con lo que denominamos arte (teniendo presente siempre la cuestión de la literacidad) nos mostrará la necesidad de un replanteamiento metaontológico de toda esta red de miradas.

La ciencia occidental (que habría abierto la plenitud de su posición en nuestro siglo XVII con los *Principia* de Newton) representaría el cumplimiento del ideal del platonismo y, a la vez, suministraría una base firme para una determinación de la literacidad en el sentido de la definición dada más arriba. De algún modo, todo el

campo de los fenómenos observables (celestes y terrestres: todo lo real) se reducía a un conjunto de signos (aquí, fórmulas matemáticas) que permitían explicarlo y, sobre todo, predecirlo. He aquí el máximo nivel de significación posible desde la postulación por Parménides de que pensar y ser se dicen de la misma manera, son una sola cosa: significativo y significado abrochados sin residuo. Ser y conocer perfectamente abrochados: he aquí la posibilidad de aprehensión y manejo de todas las claves de lo real (podríamos decir, uniendo a Newton y a Leibniz: incluso de la realidad del dios). He aquí la posibilidad de un orden del ser, del conocer, del aprender, del operar. Literacidad suprema, modélica: ejemplar. Guía perfecta de la conducción ciudadana.

Si la ciencia (hija de la filosofía dominante en occidente) es algo es la posibilidad perfecta de la literacidad: una literacidad modélica (prototípica) y practicable. Conocer es aprehender estos signos conforme a los cuales acontece la totalidad, manejarlos ciudadanamente es construir una sociedad de aprendizaje científico tecnológico practicable de modo lineal (conozco los signos, los aplico y obtengo el rédito debido): conocimiento sumo, actuación exitosa. Posesión y autoposesión.

Este modelo tan atractivo (atractivo en su platonismo, en un aristocratismo que nos convierte en los mejores por referirnos o poseer un capital que nos capitaliza al máximo; atractivo en su enorme potencia –que tan bien conocemos y que nos ha convertido, a Occidente en potencia imperante y a nuestra especie en la especie aparentemente más exitosa) late todavía (lo hemos visto en la definición de partida) como paradigma del ser letrado, que presupone esta concepción del signo. Incluso en el marxismo, incluso en las filosofías o pedagogías de la liberación (caso de Freire, por ejemplo). Ciertamente, respecto a visiones de lo real sustentadas en lo arbitrario de un poder que se sostiene por la fuerza de su apoderarse, supone una dilatación inconmensurable de las posibilidades de lo humano: una restricción terapéutica que posibilita un manejo con libertad liberal o incluso socialista.

Lo que se proponga como revisión de este modelo en modo alguno se ha de plantear no como regresión sino como una ampliación que obliga a reconfigurar no solo el campo sino su campalidad. Pero se trata, esto es ya ineludible, de una ampliación que ha pasado por ahí.

Esta noción de ciencia, que es nuestra y ha sido la nuestra hasta hace poco, esta idea de significación ejemplar que se fue extendiendo de la física a la química y de ahí a la biología, sociología, psicología ... y que hizo que los denominados saberes humanísticos adoptaran/adaptaran su metodología o hicieran suya su ambición (así, la hermenéutica de Dilthey, por ejemplo, que habla de comprensión frente a interpretación, pero que adopta el modelo del esclarecimiento absoluto como tenor del proceso epistemológico, sosteniendo incluso que la comprensión es más potente todavía que la explicación, porque permite aprehender incluso la intimidad de lo singular y no solo estructuras universales), esconde desde el comienzo un pliegue doloroso, como se ve en los escritos de Newton sobre la alquimia, que no se atrevió a publicar en vida y que muestran que su posición real no coincidía con la magnífica exposición de los *Principia* (una de las obras capitales del pensamiento occidental, si no la obra capital).

Esta ciencia, que (así lo explicamos nosotros) alimentó como saber teórico una práctica tecnológica que nos ha llevado a un dominio (así lo denominamos nosotros) de la naturaleza y a un imperar económico, político e ideológico, ve, en la cumbre de su éxito (Hilbert pensaba al filo del siglo XX que la matemática estaba a punto de cerrarse como sistema perfecto de estructuración profunda de la realidad, de completarse) un final de legitimidad desde lo inicialmente prescrito. Esta ciencia no solo consagra una determinación aristocratizante de lo que hay (su determinación como realidad, como un en sí ordenado, jerarquizado y accesible), no solo tiene una ocultación en su origen (la del inmenso mundo de una cualidad que no se sabía traducir en cantidad), no solo está dotada de un poder seducción (por su simplicidad, elegancia y éxito explicativo, predictivo y aplicativo) que afecta todo lo que se quiere conocer, no solo hace que los demás saberes y haceres adopten su mirada y, a la vez, vean en ella su cumbre, su conclusión, sino que, quizá de forma no tan paradójica, en su poderoso despliegue, en el desarrollo de su propia potencia, en el momento de mayor poder de intervención en lo que hay, acaba desfondándose, desajustándose de su cimiento.

De algún modo, podemos decir que la ciencia como representación esquemática, como lógica, como representación de una realidad que es en sí, que está y estuvo y estará así siempre ahí independientemente de nosotros, aunque nosotros somos el lugar donde su estructura se hace consciente y se da/recoge sógnicamente, porque nosotros somos también esa misma estructura, se cumple a sí misma como proyecto

epocal: no como realidad atemporal sino como maduración de una posición que se abre paso en lo que hay (que es suscitada y tolerada en y por ese haber) pero que no lo aprehende sin residuo por estar predestinada a apoderarse de su estructura secreta (bien por noble noesis –intuición directa- bien por el esfuerzo más burgués del entendimiento o bien por el duro trabajo desalienador la autoconciencia proletaria). La ciencia se realiza a sí misma como un producto temporal: su cronología no está situada de raíz o desemboca en una eternidad, en un siempre (*aei*), sino que es kairótica.

La ciencia se revela así no como una indagación que alcanza el fundamento teórico de lo real y lo articula como un sistema de signos aprehensibles, aprendibles y manejables, no como el fundamento de nuestra instalación teórico-práctica en el cosmos (y, a fortiori, como paradigma y primera literacidad obvia) sino como una afloración de la creatividad, de lo que se viene entendiendo por arte desde el siglo XIX. Como un hacer realizativo, creador (en sentido estricto) de realidad; no como una actividad contemplativa que se prolonga en una acción no realizativa (en sentido estricto) sino simplemente prosecutiva o desplegada de la anterioridad de un en sí absoluto.

Que nosotros sigamos insistiendo en la primacía de la literacidad científica (como contenido y como modo de comprender el saber) tiene que ser revisado desde aquí: no porque se trate de desplazar esta modalidad de formación del ciudadano (esta *paideia*) en beneficio de otras; al contrario: sino porque de lo que se trata es de emprender, nada más y nada menos, un proceso de reubicación de su determinación. De su alcance ontológico (realizativo) y su alcance metaontológico (que implica la revisión de sus supuestos, su examen: sin que esto hable en contra de su pertinencia; lo que se discute en la dimensión de su posicionalidad). De su alcance en la construcción de la ciudad (de sus cuerpos) desde la *paideia*: su tenor político.

4. El arte y la literacidad

Acabo de decir que la ciencia es (ni más ni menos) una modalidad de la creatividad humana³⁷ y ello nos sitúa ya de lleno el otro término en el que se apoya este discurso, “arte”, siempre con la vista puesta en la noción de literacidad.

Si decíamos que la ciencia, en su acepción usual de conocimiento riguroso de la estructura profunda de la realidad (o dicho de otro modo, como acción humana que determina el acceso a/el manejo de lo que hay³⁸ primariamente como conocimiento y –en la misma doble operación- obra la reducción –porque le es posible y tolerada- de ese haber a realidad en cuanto totalidad estructurada y previamente dada o plenamente dable en cuanto meta que aglutina en un fin de la historia todas las posibles trayectorias que ocurren o pueden ocurrir en ella) es el sueño profundo de la filosofía occidental y, de algún modo, prolonga su impulso inicial, ¿qué sucede con el arte (occidental) y, desde ahí, cuál es la relación entre ambos?

El estatuto del arte en la tradición occidental (denominamos así a la que se inicia en la Grecia del siglo VI a.C.) dominante (denomino así a la de raíz parmenideana-platónica), visto desde la filosofía, es sumamente complejo, en modo alguno lineal, y una sencilla aproximación a nuestro origen lo pone de manifiesto, con consecuencias que también despliegan y desmienten la obviedad con la que se suele aceptar el estatuto recibido de la filosofía.

Hay que añadir, como elemento clave desde el que aquí hablo, que toda esta cuestión se juega en el terreno de la paideia, donde queremos inscribir nosotros la literacidad. Parto de la aseveración de que el pensamiento griego (basta leer cualquier obra de Platón para entender esto) no nace de un interés puramente cognoscitivo sino de una acuidad política: cómo fundar una ciudad (y cómo formar al ciudadano: cómo letrar, diríamos hoy, aunque en un principio se trataba de una cultura fundamentalmente

³⁷ No entraré ahora (aunque se debería) en la conexión de esta creatividad con la de otras formas de vida (sería pertinente sostener la tesis que vida y creatividad son sinónimos, con todas las distinciones que haya que hacer; e incluso que seres “inertes” –desde esta clasificación- también pueden ser aproximados a la creatividad. Y ello sin necesidad de recurrir a ningún tipo de charlatanería ni abaratar el poder del razonamiento).

³⁸ Es importante señalar que ese “haber” no tiene estructura de realidad: de objeto o superobjeto, de acontecimiento o supraacontecimiento. No es un receptáculo (supra) espacio-temporal.

oral o como ordenar el cuerpo ciudad/ciudadano desde la literalidad como capital) que perdure, que se conserve (*soteria*): que no se disuelva, por ejemplo, en guerra civil (*stasis*), por una contradicción interna, estructural. Cómo fundar y alimentar y gestionar la polis ordenada es la gran cuestión.

El pensador que se plantea con toda crudeza esta cuestión es, ya lo he señalado, Platón. Y lo hace en varias obras; para lo que nos interesa aquí: *Ion*, *Politeia* y *Gorgias*.

En las dos primeras (especialmente en la primera) considera que el creador artístico (en su doble dimensión de poeta creativo y de técnico artístico, volveré ahora sobre esto) no puede contribuir a la consolidación de la ciudad, puesto que su decir es irracional (*alogos*) y mina la base de la república y porque, por otra parte, no posee tampoco propiamente una competencia técnica precisa: el ser y el conocer que maneja no tienen verdadera entidad. Por ello, tampoco el arte debe formar parte basilar de la *paideia*. Dicho de otro modo, lo artístico no es epistémico ni habla de lo verdaderamente real: ni su formalidad ni su materialidad son propiamente políticas. Son amenaza o incompetencia. Irracionalidad e impericia. De algún modo, la creatividad –signos, marcas– que proponen no se inscribe en el horizonte de la literacidad, elemento clave de la *paideia*³⁹.

En el *Gorgias*, rechaza la posibilidad de la ciudad (estable; para él: basada en la justicia) puede ser trazada por unas filosofías (diríamos hoy) pragmáticas, la sofística, la retórica, basadas no en el acceso intelectual a una realidad de ideas eternas, modelo del mundo fenoménico y guías de la acción, sino en la posibilidad de construir argumentos verosímiles y convincentes que provoquen una acción común (y hagan acontecer lo real, que ya no preexiste sino que se obra). Lo que aquí rechaza Platón es la posibilidad de una creatividad no frenada por una teoría preestablecida (una creatividad sólo limitada -en realidad, ampliada- por lo que la efectúa/por lo que efectúa: la práctica).

El estatuto de la ciudad platónica, que es una ciudad estructurada desde un ideal guerrero aristocratizado aparentemente extendido a los que vayan siendo considerados ciudadanos (o al *anthropos* en general, si se quiere, como después se

³⁹ Este tema, desde una perspectiva parcialmente diferente a la que aquí se esboza, es tratado por María Zambrano en su obra *Filosofía y poesía*.

leerá), excluye, de entrada, constitutivamente al, diríamos, artista, al creador (sea poeta o sea retórico), excluye, podemos añadir, la posibilidad de la ciudadanía creativa: la literacidad es obediencial, por así decir. Por ello, su estructura profunda y la de aquellas ciudades que la siguen (las nuestras) no es democrática metaontológicamente en ningún momento, sino siempre deudora de un pasado o de un futuro en acto, en sí, que sitúa como territorio del ser no un haber posibilitativo sino lo que denominamos *prima facie* realidad (en sí/para sí preestablecido: un en sí/para sí que puede ser ahistórico, como en Platón, o histórico, como en las filosofías de corte hegeliano). Este ideal, como ya he señalado, en cuanto principio de distribución de cuerpos por jerarquías en una línea de sentido ascensional, nos ha marcado metaontológicamente, como fuerza operativa dentro de ontologías que han rivalizado, incluso, a muerte.

El platonismo señala el valor de la ciencia (*episteme*) y rechaza el valor ciudadanizador del arte y del manejo de signos creativo (de signos, volveré sobre ello) no anclados a o tensados por una referencia, significantes flotantes. Apuesta, por así decir, por una paideia (educación y ciudadanía), por una literacidad aristocratizante, segregadora, obediencial; y desvirtúa, por ello, la creatividad democrática en sentido radical: lo que hoy llamaríamos el mundo de la imaginación. Una creatividad que, incluso, rompe la noción de signo, más allá de su debilitamiento en la noción de signifiante flotante: no solo libera el signo de su referencia intrínseca a una realidad dada o esperada, sino de toda estructura de “señal”.

Pero, ¿cuál es exactamente el arte que Platón excluye de la paideia, de la ciudadanización (o, al menos, excluye como *eidos*, como atmósfera de la incorporación sostenedora la ciudad⁴⁰) y el arte que va aconteciendo desde aquí en nuestra tradición? Porque, hecha esta salvedad inicial, que indica una opción, la filosofía que cristalizará en la ciencia y llega hasta nosotros, es ya claramente de matriz platónica (y esto vale para el aristotelismo recibido y para todo el conglomerado de filosofías cristianas a través de las cuales se efectuó este modo de ver las cosas). Y, sin embargo, esto no sucede con el arte: el arte va deviniendo abandonando el lugar que

⁴⁰ Del mismo modo que sucede con la retórica, lo artístico se podría incorporar –y así se hizo después en la ciudad platonizada como disciplina ancillar en general; y así se hizo, por ejemplo, en su momento, de forma específica, al priorizar lo artístico como parte de la formación de la mujer, lo que efectúa esta ancillaridad doblemente.

le asignó Platón y cambiando de estatuto ontológico y epistemológico. Para entender el lugar que ocupa el arte en la determinación actual de la literacidad –de una literacidad no platonizante- desde su relación con la ciencia debemos detenernos aquí un momento, porque el concepto de lo artístico ha sufrido, desde entonces, una mutación radical. Ha pasado de ser algo de rango muy inferior a la ciencia (y de matriz diferente: *alogos* versus *logos*) y de estar excluido de la ciudadanización a envolver epistémicamente a la ciencia y ser la nueva atmósfera de la *paideia*: a ser el territorio material y formal de la literacidad (aunque, para ello, por decir así, haya que entenderlo de una nueva forma: ni como obra que imita, ni como encuadrado en la idea de belleza, sino despejado como creatividad).

El arte que rechaza Platón tiene una doble dimensión: es lo que hace el poeta en cuanto poeta (nosotros diríamos, el arte en cuanto creatividad, en cuanto “discurso” sobre lo real: la poesía o, con mayor hondura, la *poiesis*, el hacer como creación, el hacer creativo) y lo que hace como perito en un territorio (su habilidad para componer manejando los recursos que tiene a mano: acciones, modos de relatarlas, caracteres, figuras literarias, disposición escénica y actoral; esto, que los griegos denominan *techne*, es lo que es propiamente el *ars*, el término latino que traduce *techne* y que se define como el dominio del conjunto de reglas que permite hacer-fabricar algo). Y, en ambos casos, es algo ligado sobre todo al arte de la palabra (no todavía con decisión a la imagen visual: la pintura, la escultura, la arquitectura, tienen –contaminadas por la mano, por el trabajo con la ruda materia- un estatuto inferior a las artes de la palabra, donde podríamos incluir también ciertos tipos de música y danza).

El concepto de arte que nosotros manejamos hoy (y que data, al menos, del romanticismo del siglo XIX) no se refiere, por tanto, al *ars/techne* originario (que ha derivado en “artes y oficios”) sino más bien a la *poiesis* (aunque esta retiene todavía cierto vínculo con el dominio técnico del territorio) liberada en gran medida de la *techne*: una *poiesis* que ejecuta el visionario, el genio, el creador, ahora sí, por antonomasia.

Además, es un arte que se recupera no solo como epistémico (ya lo es, en cierta medida, en Aristóteles) sino como lo profundamente conocedor, ahondando y

transformando la noción de episteme y, por ende, desde sus signos ya validados como cognitivos, la noción de realidad recibida⁴¹.

Por otra parte, su centro definidor se ha desplazado de las artes de la palabra a las visuales, radicalizando/plasmando el estatuto del signo en un sentido, diríamos, revolucionario, amplísimo, poderosísimo: haciéndolo más agudo y colocándolo (en el momento en que se cree alcanzar el mayor poder presentativo o representativo), como sucede también en la ciencia, al borde de su autorrefutación. Y, demás, este mismo centro, en su dimensión valorativa, ha pasado de la imitación/disfrute ligados sea a la idea de belleza o la obra de arte (o a ambas) al fin de la obra como orientada a significación y a la sustitución de la idea de belleza por la irrupción plásticamente inabsorbible de lo deinótico (lo sublime, lo tremendo, lo abisal) y, fundamentalmente, por la noción de creatividad.

Se mezclan, en esta torsión, elementos de diverso signo que, desde sí y desde su relación con lo que llamamos ciencia, combinan radicales transformaciones y, a la vez, el mantenimiento de constantes metaontológicas; cuestiones todas ellas de hondo calado para una noción actual de literacidad como la que aquí, y desde este ángulo, exploramos.

5. Arte y ciencia

Hay entonces una cuestión decisiva: aunque el ascenso del estatuto del arte (y del artista) desde una posición no epistémica de su hacer (que, a una, priva de entidad a su obrar y a sus obras) y desde su exclusión como educador para la ciudadanía hasta su aclamación como guía visionario de la ciudad; aunque este ascenso, digo, recae en el aristocratismo (está, en el fondo, hegemonizado por él), libera un elemento que desdice la confirmación metaontológica del mismo que corre parejas (de forma no

⁴¹ Podemos decir que el arte va siendo cada vez más una realización desrealizadora. En el sentido de que, renunciando y descomponiendo la imitación (clave en la definición clásica de arte), efectúa un proceso de desobjetivación de lo dado como real y, desde la desconexión de sus signos con las cosas que tenían que representar, abre paso –efectúa– al juego con esos elementos descompuestos, con su densidad y con el modo de nombrarla. Los signos artísticos son, también ellos, significantes flotantes que acabarán autorrefiriéndose y llevarán al arte a no inscribirse primariamente en el horizonte de la significación sino de la creatividad pura más allá de los sistemas sgnicos o simbólicos y de su posición en referencia a unos significados: al significado, al sentido.

tan paradójica) con el cumplimiento del proyecto de la ciencia occidental que culmina con su desfondamiento teórico.

No se trata, por supuesto, de un casual encuentro eidético, sino de una de las expresiones de la profunda transformación que está aconteciendo en la consistencia de nuestras sociedades a lo largo, sobre todo, de los últimos doscientos años y que no viene sino a acelerarse desde el último medio siglo hasta aquí.

Es cierto, lo artístico actual repite pulsiones aristocráticas (como la idea de genialidad visionaria que arranca a la realidad su secreto y nos lo transmite y nos abre camino), del mismo modo que todavía lo hace la ciencia cuando se considera a sí misma una disciplina pura. Pero hay algo más: el arte, en su largo camino, ha ido despejando un nuevo territorio que, de algún modo, lo cumple como arte aristocrático, lo desborda (como la ciencia fue cumplida y desbordada por sus efectuaciones): el de la creatividad. Una modalidad del ser que no se agota en el estricto campo del arte convencional (de las bellas artes, de la idea de belleza, de la imitación, de la fruición, del gusto). Una modalidad que muestra a la ciencia, por otra parte, que ella misma es un modo del arte, una modalidad de la creación, de la ficción y no una radiografía de lo real. La ciencia occidental se cumple descubriéndose como (desfondándose en) creatividad (lo que acentúa también el valor creativo de sus implicaciones prácticas, si así queremos leer la tecnología⁴²).

Reparemos en las torsiones que posibilitan el alejamiento de lo aristocrático: la ciencia se cumple y se desfonda como modélico proyecto lógico que, como sistema de signos perfecto, alcanzaría la estructura de lo real, lo real como lógica; el arte se descubre como creatividad más allá de la referencia a la idea de belleza o a su plasmación en una obra, una creatividad que incluye a la ciencia como una de sus expresiones y que se descubre como no abrochada a un sistema de signos, de sentido.

Y, en esta torsión, apuntar un cambio metaontológico, un cambio que toca el corazón de la noción de literacidad: arte y ciencia se alejan de lo real: dejan de ser sistemas de signos que se refieren a, que significan o se validan en ese referir y en esa referencia,

⁴² Si así queremos seguir leyendo la tecnología: porque, desde aquí, apunta otra posible consideración de la misma que vas más allá de mera ciencia (lógica) aplicada e invierte los términos de la causación: la ciencia sería, más bien, una fabricación del hacer.

dejan de estar constituidos también por una lógica estricta. No se entienda aquí que se vuelven arbitrarios: al contrario, se trata de un proceso absolutamente riguroso que opera, por así decir, por pasos contados desde la posición original y no se extravía de ella. No hay, pues, retroceso, sino desbordamiento, ampliación y cambio de lógica.

La disolución de la realidad como referencia⁴³; del conocer como proceso con sentido; del tallado del signo como punto de partida de un proceso de significación, de apuntar/retrotraerse hacia o desde un fundamento o un cierre (aunque sea por la concreción violenta o hegemónica de un significante flotante en un significado), todo esto apunta a un cambio metaontológico.

Dicho de otro modo, la sociedad del conocimiento, la sociedad postindustrial o postmoderna (no importa ahora la denominación) nos abre a un tipo diferente de ciudadanía, de literacidad.

6. Cierre

Estamos asistiendo a un proceso altamente perturbador: (i) la ciencia se convierte en una modalidad de la creatividad artística (de un que durante mucho tiempo fue epifenoménico respecto a ese saber aparentemente definitivo de la estructura de lo real); (ii) pero la creatividad (de la que arte, en sentido tradicional, y ciencia, en sentido convencional, son expresiones) se descubre como un hacer no ligado (capitalizado, dotado de sentido) a referencialidad alguna, no ligado a posesión de signos (puesto que no hay tales signos ni tal posesión: los propios signos ver como su propia índole de signos se deshace como un movimiento de reflujo de la pérdida de referenciación más allá incluso de la flotabilidad); (iii) la literacidad (eje de la paideia) deja de ser pura absorción de un sistema de signos prefigurados que luego se practican con mayor o menor penetración y pasa a ser libre juego de la creatividad más allá de la estructura del sentido (y del capital y de la propiedad) tradicional.

La ciudadanía que incorpora este nuevo tipo de literacidad está aconteciendo en e instalando, por consiguiente, un nuevo tipo de ciudad y una nueva modalidad de “realidad”: no preordenada, no orientada, no dada ni siquiera en la estela del sentido

⁴³ La realidad es un acontecimiento: es adjetiva, no sustantiva, por decir así. La acción humana es realizativa. Y lo es por cauces no totalmente preestablecidos ni orientados.

o del signo. Por supuesto, mucho menos en la de la unidad o la del bien: una ciudad postaristocrática.

Los órdenes aristocráticos (jerarquizados) quedan atrás como referencia de lo que está siendo todavía en gran medida, pero también como lo que hay que desfondar. De este modo, la literacidad no obediencial, ni siquiera apropiadora, por supuesto no capitalizada, se abre paso como posibilitación radical de/en un nuevo haber.

Bibliografía

- Dilthey, W. (1927/2000): *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid: Itsmo.
- Méndez Sanz, J. A. (2007): “Antropología y ontología”, en Herrera, A. (ed.): *De animales y hombres*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 333-356.
- Méndez Sanz, J. A. (2012): “Tesis sobre el cambio metaontológico”, *Eikasia* (46), pp. 145-160.
- Newton, I. (1725/1982): *Principios matemáticos de la filosofía natural y su sistema del mundo*, Madrid: Editora Nacional.
- Newton, I. (2018): *Cuadernos alquímicos*, Madrid: Hermida Editores.
- Platón (IV a.C./1981): *La república*, Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Platón (IV a.C./2000): *Gorgias*, Madrid: CSIC.
- Platón (IV a.C./2016): *Ion*, Buenos Aires: Colihue.
- Zambrano, M. (1937/1987): *Filosofía y poesía*, México D.F.: FCE.

Epistemologías decoloniales, colaboración social intercultural y prácticas eco-culturales agroecológicas alternativas para la sustentabilidad integral ante el *maldesarrollo* desde una universidad del Sur Global: la UVI-Selvas (Veracruz, México)

Jesús Moreno Arriba

jmorenoarriba@usal.es

Resumen

En la Sierra de Santa Marta, en el SE del estado de Veracruz (México), prevalece un proceso de *maldesarrollo/subdesarrollo sostenido*. Esta noción se refiere a las políticas públicas/gubernamentales que con planes extractivistas y paternalistas de “desarrollo” ganadero y forestal devastan el medio socio-natural y legan secuelas antropológicas de dependencia. Así, pobreza, presión antrópica sobre los recursos naturales, vulnerabilidad y emigración rural de población local, son fenómenos de gran impacto socio-territorial. En consecuencia, el objetivo es buscar paradigmas epistemológicos alternativos al desarrollo hegemónico, que contribuyan a mejorar la vida de las comunidades campesinas, tanto indígenas como mestizas. Con enfoque transdisciplinar (Geografía, Antropología, Historia Ambiental y Educación), y tras una revisión bibliográfica, mediante metodología cualitativa y mirada *decolonial* (compartiendo entrevistas semiestructuradas y abiertas con actores protagonistas de la investigación), se ha analizado un proyecto de gestión de recursos naturales y agrosilvopastoriles desde el ámbito la educación superior universitaria intercultural vinculado al Ambientalismo Social Mexicano, las Epistemologías del Sur y las Geografías/Territorialidades Otras. Desde una perspectiva de colaboración participativa e intercultural con las poblaciones campesinas, se fomentan prácticas eco-culturales alternativas, basadas en modelos de desarrollo otros: *etnodesarrollo*, *participación*, *empoderamiento*, *diálogo/ecología de saberes*, *ecología política*, *agroecología* o *interculturalidad* para la *sustentabilidad integral* (socio-ecológica, socioeconómica, sociocultural y socioeducativa). En el caso de estudio, desde la Universidad Veracruzana (UVI), sede regional Selvas, se están articulando saberes locales y conocimientos científicos-técnicos en la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo. Frente al *maldesarrollo*, estas experiencias, más allá del simple crecimiento económico, colaboran a reforestar el territorio y a disminuir la pobreza y

Moreno Arriba, J. (2024). *Epistemologías decoloniales, colaboración social intercultural y prácticas eco-culturales agroecológicas alternativas para la sustentabilidad integral ante el maldesarrollo desde una universidad del Sur Global: la UVI-Selvas (Veracruz, México)*. *Filosofía e Interculturalidad*, 1, 69-115.

**FILOSOFÍA E
INTERCULTURALIDAD**

Número 1. Abril, 2024. Pág. - 69 -

vulnerabilidad campesina; generando avances en el desarrollo humano y el empoderamiento del campesinado del Sur Global.

Palabras clave

Sierra de Santa Marta (Veracruz, México), *maldesarrollo*, alternativas al desarrollo, universidades interculturales, diálogo/ecología de saberes, sustentabilidad integral.

Decolonial epistemologies, intercultural social collaboration and alternative agroecological eco-cultural practices for integral sustainability in the face of mis-development from a university in the Global South: UVI-Selvas (Veracruz, Mexico). In Sierra de Santa Marta, Southeast of the state of Veracruz (Mexico), prevails a process of *mis-development/sustained underdevelopment*. This notion refers to public/governmental policies that, through an *extractivist* and paternalistic approach regarding livestock and forestry “development”, degrade the social and natural environment and leave behind consequences of anthropological dependency. Thus, poverty, anthropogenic pressure on natural resources, vulnerability and rural emigration of the local population are phenomena of great socio-territorial impact. Consequently, we aim to search for alternative epistemological paradigms to hegemonic development, which contribute to improving the life of rural communities. With a transdisciplinary approach (Geography, Anthropology, Environmental History and Education), and after a bibliographic review, using qualitative methodology and a *decolonial* perspective (sharing semi-structured and open interviews with protagonists of the research), five heterogeneous non-governmental management projects have been analyzed. Projects of natural, *agroforestry* and *pastoral* resources which are linked to *Mexican Social Environmentalism, Epistemologies of the South and Other Geographies/Territorialities*. From a perspective of participatory and intercultural collaboration with rural population, alternative eco-cultural practices are proposed, based on alternative development models: *ethnodevelopment, participation, empowerment, dialogue/ecology of knowledge, political ecology, agroecology* or *interculturality for integral sustainability* (socio-ecological, socioeconomic, sociocultural and socioeducational). In the case study, the Universidad Veracruzana (UVI) is articulating local knowledge and scientific-technical knowledge in the Bachelor's Degree in Intercultural Management for Development. In the face of *mis-development*, these experiences, beyond simple economic expansion, collaborate to grow the territory and reduce pastoral poverty; promoting human development and the empowerment of the rural community of the Global South.

Keywords

Sierra de Santa Marta (Veracruz, Mexico), *mis-development*, alternatives to development, intercultural universities, dialogue/ecology of knowledge, integral sustainability.

1. Introducción: políticas desarrollistas y paternalistas en la Sierra de Santa Marta

Según Léonard y Foyer (2011: 20-24), entre la década de 1980 y principios del siglo XXI, en las políticas rurales mexicanas, tras un largo período de desarrollo *autocentrado* e intervención estatal en los mercados, que culminó con la crisis del petróleo de los primeros años setenta, se sucedió una fase de repliegue del dispositivo público, de promoción del sector privado y de inserción competitiva en los mercados internacionales. Esta etapa se coronó en 1994 con la ratificación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (en adelante TLCAN).

En los noventa, la agresiva incursión de programas gubernamentales como PROCAMPO (Programa de Apoyos Directos al Campo), PROCEDA (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos) o Alianza para el Campo⁴⁴, establecen un nuevo ciclo de impactos socioambientales. Estas políticas son acciones programáticas focalizadas a privatizar al productor. El subsidio de subsistencia para los grupos más vulnerables, que difícilmente permitirá abandonar las condiciones de pobreza extrema de los campesinos, está condicionado a la reconversión productiva, de una economía campesina a la de mercado.

Este modelo de desarrollo ha producido una evolución dual del sector agropecuario, con fuertes disparidades y brechas socioespaciales. Por una parte, una franja de agricultura –tanto familiar como empresarial– integrada a los mercados y, por otra parte, caso de la Sierra de Santa Marta (Veracruz), un sector mayoritario de hogares campesinos, predominantemente indígenas. Estos últimos se han convertido en las principales víctimas de las políticas públicas de liberalización, con un porvenir acotado por la evolución de los mercados de trabajo y de las políticas sociales. Por tanto, urge encontrar *alternativas al desarrollo* que contribuyan a mejorar la realidad integral de las comunidades campesinas, tanto indígenas –*Nahuas* y *Popolucas*– como mestizas de la Sierra de Santa Marta.

⁴⁴ El primer programa subsidiaba la producción de maíz, aún a costa del desmonte sin siembra, y el segundo propició la parcelación ejidal total, sin dejar tierras de uso comunal (forestales o de pastos de libre acceso).

1.1. El desarrollo como un discurso y sus posibles alternativas

En su caso, como afirma Unceta (2012: 39), a lo largo de las últimas décadas la economía del desarrollo y, más en general, los estudios sobre desarrollo, entendidos de manera amplia como el análisis de las condiciones capaces de favorecer el progreso y el bienestar humanos, atraviesan por una cierta crisis. Frente al vigor y la relevancia de los debates habidos durante la segunda mitad del siglo XX, pareciera que en la actualidad estos estudios han ido perdiendo importancia en el ámbito de las Ciencias Sociales y Humanas, en favor de enfoques centrados en el corto plazo y/o en el análisis coyuntural de realidades particulares.

No obstante, la crítica del desarrollo ha establecido una clara distinción entre los usos previos de la palabra *desarrollo*⁴⁵ y el que adquirió a partir del 20 de enero 1949, cuando Harry Truman, el día de su toma de posesión como presidente de los Estados Unidos de América, acuñó políticamente el término *subdesarrollo*. En su discurso inaugural Truman anunció al mundo entero su concepto de “trato justo”. Un componente esencial del concepto era su llamamiento a los Estados Unidos y al mundo para resolver los problemas de las “áreas subdesarrolladas”:

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes [...] Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor [...] Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático [...] Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman, 1964[1949], citado en Escobar, 1998: 19).

Desde entonces se modificaron las connotaciones del *desarrollo-subdesarrollo*, para asociarlo únicamente con el experimento de la posguerra, surgido de un ejercicio hegemónico norteamericano. Sin embargo, a partir de los años 70, las expectativas de

⁴⁵ En este manuscrito se emplea básicamente la letra *cursiva* para destacar, mediante un reconocimiento más fácil, algunos términos que se consideran esenciales dentro del conjunto del significado argumental del texto.

un progreso acumulativo, ilimitado y universal implícitas en el antidemocrático paradigma y/o *discurso desarrollista* comienzan a resquebrajarse.

El conjunto de estos marcados fracasos vino a poner de manifiesto que el desarrollo, tal como había sido concebido por sus estrategias al finalizar la Segunda Guerra Mundial, había derivado en un fenómeno capaz de empobrecer a personas y sociedades, de generarles graves pérdidas (de capacidades, de identidad, de recursos naturales, etc.), de restringir derechos y libertades y de provocar nuevos desequilibrios y desigualdades. En definitiva, el modelo de desarrollo había en buena medida fracasado. Pero, además dicho modelo había contribuido a consolidar un sistema mundial basado en profundas *asimetrías* entre unas y otras zonas del planeta, y en un balance de poder claramente favorable a los países llamados desarrollados.

Desde la economía del desarrollo son varios los autores (Amín, 1990; Slim, 1998; Tortosa, 2001) que han utilizado el término “*maldesarrollo*” para dar cuenta de algunos o de todos estos fracasos, que han acabado por afectar, aunque de distinta manera, tanto a países considerados desarrollados como a otros llamados subdesarrollados, así como a la configuración general del sistema mundial. En los últimos años, la consideración del *maldesarrollo* cobraría todo su sentido vinculando su análisis al de algunas de las principales fuerzas que operan en la *globalización*. El mismo afectaría al conjunto de la humanidad, aunque sus expresiones no siempre sean las mismas en unos y otros lugares.

En este contexto y frente a los devastadores efectos producidos por el *maldesarrollo*, en las últimas décadas se han ido abriendo paso distintos enfoques que cuestionan ideas, conceptos, teorías y modelos apenas discutidos con anterioridad. Algunos lo hacen subrayando la necesidad de revisar la relación entre fines y medios para el logro de un objetivo, el *bienestar humano*, que sigue considerándose como una meta universal. Para ello se plantea la necesidad de que el *crecimiento económico* ceda su supremacía a la consideración de otros asuntos, como el incremento de *capacidades* o la *sustentabilidad integral*.

Otras corrientes, como el *posdesarrollo*, basándose en el análisis del desarrollo como un *discurso*, defienden la negación del desarrollo como objetivo universal, al tiempo que reclaman la necesidad de analizar la realidad social al margen, o más allá, de las referencias propias de la *modernidad*. Este debate plantea la conveniencia de un

esfuerzo teórico y práctico orientado a la redefinición del concepto de desarrollo como el propositivamente pretendido en el presente artículo de investigación.

En esta coyuntura, en la literatura vienen surgiendo otras ideas, conceptos, teorías y modelos que, entre otras cuestiones, crean una atmósfera de respaldo a los *modelos alternativos*. En este contexto, la constatación de esos resultados manifiestamente negativos ha originado propuestas, no solo teóricas, sino también prácticas, de *alternativas al desarrollo* hegemónico como, por ejemplo, el *etnodesarrollo*, la *participación*, el *empoderamiento*, la *ecología política*, la *agroecología*, la *interculturalidad*, etc. Entre estas nuevas opciones se encuentran también nociones enmarcadas en las decoloniales *Epistemologías del Sur* como el *diálogo de saberes*, la *ecología de saberes* y la *colaboración social intercultural*; como las anteriores todas ellas también con un enfoque hacia la *sustentabilidad integral* (socio-ecológica, socioeconómica, sociocultural, socioeducativa e incluso hasta sociopolíticamente) ante los estragos causados por el *maldesarrollo*.

Conforme a Gudynas y Acosta (2011: 73-76), las ideas contemporáneas sobre el desarrollo, se incide de nuevo en este aspecto, de marcado corte eurocéntrico y neocolonialista hegemónico, comenzaron a formalizarse en la década de 1940 como una fuerza homogeneizadora y *homogeneizante* asimétrica. Sus líneas principales no fueron únicamente delineadas para ser implementadas en América Latina sino también en otras regiones del mundo, y se basaban en aplicar un conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para superar el “subdesarrollo” y alcanzar aquella “deseada” condición del “desarrollo”. Sin embargo, a lo largo de estos últimos decenios, prácticamente todos los países han intentado acatar ese supuesto recorrido lineal. No obstante, en realidad, en todas estas áreas “subdesarrolladas” o “en vías de desarrollo” se observa es un patente “*maldesarrollo*”, existente incluso en países considerados como “desarrollados”.

Estas emergentes nociones alternativas decoloniales proporcionan un ejemplo de al menos mejores prácticas que las llevadas a cabo hasta entonces por parte del modelo de desarrollo convencional y oficial hegemónico, colonialista y eurocéntrico. Dentro de su diversidad, estos emergentes *modelos alternativos* comparten un enfoque endógeno frente a la externalidad del modelo dominante; una opción por la integralidad frente a la sectorialización economicista; una preocupación por la sustentabilidad ante la depredación de los ecosistemas; una transversalidad del género

para hacer del “desarrollado” y de la “desarrollada” una arena de empoderamiento, etc.; pero, como se anticipaba en párrafos precedentes, sin renunciar a las propias categorías culturales.

A su vez, culturas en los *márgenes*, en espacios locales, “redefinen el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables” (Escobar, 2014: 93). Este fin, si bien es ambicioso para sus limitadas posibilidades actuales, es una de las pretensiones esenciales del proyecto socioeducativo y socio-ecológico alternativo de gestión de recursos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros y ecoturísticos que se ha analizado en la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México). Más concretamente, en el capítulo V de este artículo, se presenta, como estudio de caso, la síntesis de la experiencia eco-social de la Universidad Veracruzana Intercultural sede regional de Selvas (en adelante UVI-Selvas).

2. Marco teórico-conceptual: *alternativas otras para la sustentabilidad integral*

Hace más de medio siglo, Albert Einstein advertía que no es posible resolver los problemas que hemos creado con la misma forma de pensamiento con la que los hemos engendrado. Esto parece ser lo que ocurre en el escenario local actual, donde los conflictos socioambientales y eco-culturales que se solían explicar desde las ciencias ecológicas y sociales, de forma disociada, han cambiado y la realidad ha alcanzado insospechados niveles de complejidad socio-filosófica. A su vez, sujetos del *neoliberalismo* a ultranza de las últimas décadas, los aparatos ideológicos –de izquierda, centro y/o derecha– parecen no poder resolver los múltiples problemas que aquejan a los territorios tropicales y poblaciones indígenas y mestizas campesinas de Mesoamérica, en particular, y del planeta en general.

Sin embargo, los emergentes movimientos sociales plantean como alternativa, la necesidad de generar un cambio, tanto de paradigma como conceptual, traducido en instrumentos sociopolíticos, en la forma en que estamos transformando nuestro entorno social y natural.

No obstante, como previene Escobar (1999), “no existe naturalmente ninguna solución mágica o paradigma alternativo que pueda ofrecer una solución definitiva a los evidentes fracasos del desarrollismo capitalista” (1999: 68). Por lo tanto, es necesaria mucha experimentación; que de hecho se está llevando a cabo en muchos lugares, por lo que se refiere a buscar combinaciones de conocimiento y de poder, de

veracidad y de práctica, que incorporen a los grupos locales como productores activos de conocimiento (hacedores de conocimiento). Por consiguiente, “si el discurso del desarrollo es una práctica con condiciones, reglas y transformaciones históricas y no una mera ‘expresión del pensamiento’, ergo es necesario cambiar el discurso para cambiar la praxis” (Bretón, 2010: 13). Así, durante la segunda mitad del siglo XX en el ámbito del desarrollo se viene produciendo: 1.º) Un devastador efecto provocado por el reduccionismo conceptual y metodológico que ha ido imponiéndose en ciertos ámbitos académicos para afrontar el análisis de fenómenos mucho más complejos que en épocas anteriores; 2.º) Unas manifiestas muestras de limitaciones teóricas y metodológicas del llamado pensamiento oficial sobre el desarrollo para interiorizar y cambiar el discurso en torno a algunos de los retos más importantes que en la actualidad condicionan el bienestar de los seres humanos y la proyección del mismo hacia las futuras generaciones; y 3.º) Como se avanzaba en el capítulo introductorio, en los últimos años, al socaire de un conjunto de posicionamientos críticos que cuestionan abiertamente la capacidad del crecimiento económico para superar el “subdesarrollo” y generar “desarrollo”⁴⁶, entendido este como un incremento en el bienestar de las personas, se han ido abriendo paso distintos enfoques que cuestionan ideas y conceptos impuestos por la concepción desarrollista surgida como una fuerza hegemónica tras la II Guerra Mundial.

En este marco, en la literatura desde los años setenta vienen surgiendo emergentes corrientes de pensamiento que, como ya se ha afirmado, crean una atmósfera de respaldo a los *modelos alternativos al desarrollo*. Entre ellos, recordemos que se encuentran el *etnodesarrollo*, la *participación*, el *empoderamiento*, la *ecología política*, la *agroecología*, el *diálogo de saberes*, la *ecología de saberes*, la *colaboración social intercultural*, la *interculturalidad* o la *sustentabilidad integral*. Sin embargo, estas nociones frecuentemente han sido manipuladas y hasta *fetichizadas* en el entorno de agencias, organismos multilaterales y desde el centro neurálgico de la industria del desarrollo, el Banco Mundial.

La construcción de determinados espacios de acción en torno a la praxis estos modelos teóricos emergentes facilitan proyectos de intervención a partir de iniciativas autodenominadas “*alternativas*” (Narotzky, 2010: 127).

⁴⁶ Esto es lo que ha sido denominado por algunos autores/as (Unceta, 2012; entre otros/as) como “*maldesarrollo*”.

2.1. Alternativas al desarrollo hegemónico para la sustentabilidad integral

Siguiendo a Gudynas (2012: 270-271), advertir que es necesario identificar la orientación de esas alternativas. Dada la íntima relación entre las ideas del desarrollo y el *extractivismo*, estas serán también alternativas al *desarrollismo extractivista*. Esto implica retomar una distinción defendida por el *posdesarrollismo*. Así, para Escobar (2005), los *desarrollos alternativos* son ajustes necesarios para minimizar los costos socioambientales y mejorar su contribución socioeconómica. Es decir, modificaciones instrumentales, que persisten dentro de las bases conceptuales del desarrollo. De ahí que, las vías de salida requieren encontrar verdaderas *alternativas al desarrollo*.

Mientras, las alternativas al desarrollo pasan por discutir la ideología del desarrollo, sus modos de entender la naturaleza y la sociedad, sus instituciones, y sus defensas discursivas. Estas alternativas apuntan a romper el cerco de la racionalidad contemporánea.

Como señala Tomé (2013: 235), en numerosas ocasiones los discursos de la “modernización ecológica”, la “sostenibilidad”, el “consumismo verde” o la mercantilización y comercialización de la “Naturaleza” como un espectáculo cultural, revelan “el vigor increíble con que los intereses dominantes han tratado de contener, formar, desmitificar y embarrar el contemporáneo debate sobre la naturaleza y el medio ambiente” (Harvey, 1993: 39). Efectos que, por lo demás, pueden trasladarse del mismo modo tanto a la inacción *neoconservacionista* de aquellos que, olvidando que nos hallamos en un “*mundo postnatural*” (Mckibben, 1990: 55), en el que la “Naturaleza” ha sido abolida (Blühdorn, 2007), aspiran a una naturaleza *intransgredible*, como a la actuación inicua de quienes la consideran como un mero factor de producción, un laboratorio en que probar mudanzas genéticas, o en un patio colmado con la basura que originamos. Más aún cuando la “acumulación de capital” busca simultáneamente “proteger y degradar el mundo biofísico” (Castree, 2008: 150) y cuando la aparente confrontación entre *desarrollo* y *conservación* puede ocultar una pugna entre dos formas diferentes de mercantilizar la naturaleza que genera profundas desigualdades y desequilibrios eco-sociales (Santamarina, 2006).

Sin embargo, nuevas corrientes constructivistas y fenomenológicas están contribuyendo a la deconstrucción del concepto de naturaleza, resaltando que la

naturaleza es siempre una naturaleza marcada, significada, geo-grafiada. Dan cuenta de ello los estudios de la *geografía ambiental* (Porto-Gonçalves, 2001) o de la nueva *antropología ecológica* (Descola y Pálsson, 2001), que muestran que la naturaleza es producto no de una evolución biológica, sino de una *coevolución* de la naturaleza y las culturas que la han habitado. Son estas “*naturalezas orgánicas*” (Escobar, 1999) las que entran en conflicto con la naturaleza capitalizada y tecnologizada por una cultura globalizada, que hoy impone su imperio hegemónico y homogeneizador, bajo el dominio tecnológico y el signo unitario del mercado.

Por el contrario, la noción de *sustentabilidad integral* adoptada desde el Ambientalismo Social Mexicano y puesta primigeniamente en práctica en Los Tuxtlas y la Sierra de Santa Marta por el Proyecto Sierra de Santa Marta A.C.⁴⁷ (en adelante PSSM); de cuyas experiencias esencialmente emanan otras iniciativas, como el estudio de caso sintetizado en este artículo, la UVI-Selvas, trata de impulsar nuevos modos de organización social y tipos vida, de ser un sustantivo y no un adjetivo que califique al desarrollo o a cualquier otro modelo existente.

2.2. Algunos posibles modelos alternativos al desarrollo hegemónico

Partiendo de la constatación de que una de las principales causas del fracaso de tantos y tantos proyectos de desarrollo en aquellos países, que según su *índice de desarrollo humano* (IDH) son considerados como “subdesarrollados” y en “vías de desarrollo”, fue su escasa adecuación al marco cultural de las poblaciones destinatarias, surge la propuesta alternativa del *etnodesarrollo*, entendiendo por tal: “El ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfil, 1982: 133).

Por otro lado, desde el enfoque del *desarrollo participativo*, Rahnema y Bawtree (1996) perciben la *participación* como un instrumento de mayor eficacia, así como una nueva fuente de inversión: los procesos participativos suministran a los proyectos de desarrollo lo que más necesitan para evitar las trampas y fracasos del pasado, a saber: a) un conocimiento cercano de las realidades en el terreno con el

⁴⁷ que no cuentan los
Asociación Civil.

técnicos extranjeros y los burócratas estatales; b) redes de relaciones que son esenciales tanto para el éxito de los proyectos en curso como para las inversiones a largo plazo en las áreas rurales; y c) la cooperación a nivel local de organizaciones capaces de llevar a cabo las actividades de desarrollo.

Por su parte, el enfoque del *empoderamiento*, con énfasis especial en el de género, está relacionado con el acceso y control de tres tipos de poderes: a) el social, entendido como el acceso a la base de riqueza productiva; b) el político, o acceso de los individuos al proceso de toma de decisiones, sobre todo aquellas que afectan a su propio futuro; y c) el psicológico, entendido en el sentido de potencialidad y capacidad individual (Friedman, 1992: 33).

Conforme a Marcellesi (2012: 4), la *ecología política* se entiende como un sistema de pensamiento político global y autónomo que responde a unas necesidades históricas concretas. Leff (2003: 7) previene que las corrientes dominantes de pensamiento que alimentan la acción ecologista van complejizando la naturaleza, pero no logran salir del cerco de naturalización del mundo y de las estrategias de poder, que han atravesado en la historia las *relaciones sociedad-naturaleza*.

La ecología política es por ello el terreno de una lucha por la *desnaturalización* de la naturaleza: de las condiciones naturales de existencia, de los desastres naturales, de la ecologización de las relaciones sociales. No se trata tan sólo de adoptar una *perspectiva constructivista* de la naturaleza, sino *política*; donde las relaciones entre seres humanos, entre ellos y con la naturaleza se construyen a través de *relaciones de poder* (en el *saber*, en la *producción*, en la *apropiación* de la naturaleza) y los procesos de normalización de las ideas, discursos, comportamientos y sociopolíticas.

De acuerdo con Leff (2003: 26), la ecología política se establece en el encuentro, confrontación e hibridación de estas *racionalidades desemejantes* y heterogéneas de relación y apropiación de la naturaleza. Más allá de pensar estas racionalidades como opuestos dialécticos, la ecología política es el campo en el cual se están construyendo –en una historia ambiental cuyos orígenes se remontan a una historia centenaria– nuevas *identidades culturales* en torno a la defensa de las naturalezas *culturalmente significadas* y a estrategias novedosas de aprovechamiento sustentable de los recursos, de los cuales basta citar la configuración de la identidad del *seringueiro* y su invención de las reservas extractivistas en la amazonia brasileña, y la de las poblaciones negras

afro-descendientes del Pacífico de Colombia. Estas incipientes *identidades* se han conformado a través de luchas de *resistencia*, *afirmación* y *reconstrucción* del *ser cultural*, frente a las estrategias de apropiación y transformación de la naturaleza que promueve e impone la *globalización económica*. Porto Gonçalves (2001) ha caracterizado a estos procesos culturales como “*movimientos de re-existencia*”.

Por consiguiente, el problema a resolver por la ecología política no es sólo el dejar atrás el esencialismo de la *ontología occidental*, sino el principio de universalidad de la ciencia moderna. Pues la ciencia ha generado, junto con sus universales *a priori*, al *hombre genérico* (seres humanos genéricos) que se convirtió en el principio de discriminación de los *hombres diferentes* (seres humanos diferentes). De esta manera, los derechos humanos norman y unifican al tiempo que segregan y discriminan. Por ello, la ecología política debe salir a la deconstrucción de todos los *conceptos universales y genéricos*: el hombre [ser humano], la naturaleza, la cultura, etc.; pero no para pluralizarlos como “hombres” [seres humanos], “naturalezas” y “culturas” (con sus propias *ontologías y epistemologías*), sino para construir los conceptos de su *diferencia* (Leff, 2003: 34).

Dentro de las corrientes de pensamiento y prácticas novedosas que se presentan como modelos emergentes, y que en los últimos lustros se postulan como alternativas posibles al modelo de desarrollo convencional y oficial, se encuentra la *agroecología*. Para Hecht (1999: 15) y otros/as defensores/as de la agroecología, el uso contemporáneo del término data de los años setenta, pero la ciencia y la práctica de la agroecología son tan antiguas como los orígenes de la agricultura. Durante este lapso de tiempo, el término ha llegado a significar muchas cosas.

La agroecología a menudo incorpora ideas sobre un enfoque de la agricultura más ligado al medio ambiente y más sensible socialmente; centrada no sólo en la *producción* sino también en la *sostenibilidad ecológica* del sistema de producción. A esto podría llamarse el uso normativo o prescriptivo del término, porque implica un número de características sobre la sociedad y la producción que van mucho más allá de los límites del predio agrícola. En un sentido más restringido, la agroecología se refiere al estudio de fenómenos netamente ecológicos dentro del campo de cultivo, tales como relaciones depredador/presa, o competencia de cultivo/maleza. De este modo:

A medida que los investigadores exploran las agriculturas indígenas, las que son reliquias modificadas de formas agronómicas más antiguas, se hace más notorio que muchos sistemas agrícolas desarrollados a nivel local, incorporan rutinariamente mecanismos para acomodar los cultivos a las variables del medio ambiente natural, y para protegerlos de la depredación y la competencia. Estos mecanismos utilizan insumos renovables existentes en las regiones, así como los rasgos ecológicos y estructurales propios de los campos, los barbechos y la vegetación circundante (Hecht, 1999: 15).

Por lo tanto, el *modelo agroecológico* se sustenta sobre la integración de dos enfoques: la *visión ecológica* y la *perspectiva social*.

A) *Visión ecológica*: Según Hecht (1999: 19), en el corazón de la agroecología está la idea que un campo de cultivo es un *ecosistema* dentro del cual los *procesos ecológicos* que ocurren en otras formaciones vegetales, tales como ciclos de nutrientes, interacción de depredador/presa, competencia, comensalía y cambios secuenciales, también se dan. La agroecología se centra en las *relaciones ecológicas* en el campo y su propósito es iluminar la forma, la dinámica y las funciones de esta relación. En algunos trabajos, está implícita la idea que, por medio del conocimiento de estos procesos y relaciones, los sistemas agroecológicos pueden ser administrados mejor: con menores impactos negativos en el medio ambiente y la sociedad, más sostenidamente y con menor uso de insumos externos.

Como resultado de lo anterior, un número creciente de investigadores/as en las ciencias agrícolas y de áreas afines, han comenzado a considerar el predio agrícola como un tipo especial de ecosistema, un *agroecosistema*, y a formalizar el análisis del conjunto de procesos e interacciones que intervienen en un *sistema de cultivos*. El marco analítico subyacente le debe mucho a la *teoría de sistemas* y a los intentos teóricos y prácticos hechos para integrar los numerosos factores que afectan la agricultura (Altieri, 1999[1983]).

B) *Perspectiva social*: Hecht (1999: 19) señala que los sistemas agrícolas son una interacción compleja entre *procesos sociales*, externos e internos, y entre procesos biológicos y ambientales. *Factores sociales*, tales como el colapso en los precios del mercado o cambios en la tenencia de las tierras, pueden destruir los sistemas agrícolas tan decisivamente como una sequía, explosiones de plagas o la disminución de los

nutrientes en el suelo. Por otra parte, las decisiones que asignan energía y recursos materiales pueden aumentar la *resiliencia* y recuperación de un ecosistema dañado. Para Hecht (1999: 19) los *sistemas agrícolas* son artefactos humanos y las *estrategias agrícolas* no sólo responden a presiones del medio ambiente, presiones bióticas y del proceso de cultivo, sino que también reflejan “estrategias humanas de subsistencia y condiciones económicas” (Ellen 1982):

Factores tales como disponibilidad de mano de obra, acceso y condiciones de los créditos, subsidios, riesgos percibidos, información sobre precios, obligaciones de parentesco, tamaño de la familia y acceso a otro tipo de sustento, son a menudo críticas para la comprensión de la lógica de un sistema de agricultura. En especial cuando se analizan las situaciones de los pequeños campesinos fuera de los Estados Unidos y Europa, el análisis de la simple maximización de las cosechas en sistemas de monocultivo se hace menos útil para la comprensión del comportamiento del campesino y de sus opciones agronómicas (Bartlett, 1980, Chambers, 1983, citados en Hecht, 1999: 19).

Inciendiando en esa misma idea, para Altieri (1999: 9), la *sustentabilidad* no es posible sin preservar la *diversidad sociocultural* que nutre a las agriculturas locales. Una producción estable solo se puede llevar a cabo dentro del contexto de una *organización social* que proteja la integridad de los recursos naturales y que asegure la *interacción armónica* de los seres humanos, el *agroecosistema*⁴⁸ y el medio ambiente. En definitiva, desde esta perspectiva, las exigencias para desarrollar una agricultura sustentable no son sólo biológicas o técnicas, sino también sociales, económicas y políticas.

Además de las alternativas expuestas anteriormente, en México diversos investigadores han abordado el tema de la *interculturalidad* a partir de los *sistemas de saberes colectivos* y también, aunque en menor medida, el *diálogo de saberes* (Leff, 2003 y 2011; Santos, 2007; Bastidas, 2009; Argueta, 2011, Castilleja, 2011; Castillo, 2011; Díaz-Tepepa et al. 2011; Dietz et al., 2011; Gutiérrez y Gómez, 2011; Lazos, 2011; Hersch, 2011; Zolla, 2011; Moreno-Arriba, 2014; entre otros/as).

⁴⁸ Los términos *agroecosistema*, *sistema agrícola* y *sistema agrario* han sido utilizados para describir las actividades agrícolas realizadas por grupos de gente. *Sistema de alimentación*, en cambio, es un término más amplio que incluye producción agrícola, distribución de recursos, procesamiento y comercialización de productos dentro de una región y/o país agrícola (Krantz et al., 1974). De este modo, el énfasis está en las interacciones entre la gente y los recursos de producción de alimentos al interior de un predio o incluso un área y/o unidad geográfica específica (Altieri, 1999: 47-48).

Siguiendo a Bastidas (2009) en este artículo para la revista Filosofía e Interculturalidad se entiende el *diálogo de saberes* más que como una propuesta teórica-conceptual y metodológica, como una *posición ontológica* fundamentada en el *respeto* y en la práctica de *relaciones horizontales y democráticas*. Parte de reconocer al otro como sujeto responsable y actor de su propio destino, y a los humanos como seres inconclusos, que se construyen en su relación con el otro y con el mundo. Entonces, el diálogo de saberes es un *proceso comunicativo* en el cual se ponen en interacción dos *lógicas* diferentes: la del *saber cotidiano local* y la del *conocimiento científico-técnico* o “*experto*”, con una clara intención de comprenderse, apreciarse y ayudarse mutuamente.

Así, los *sistemas de saberes* son parte de la *memoria colectiva* (Gutiérrez y Gómez, 2011), se encuentran en competencia (Castilleja, 2011), se construyen continuamente (Lazos, 2011), se experimentan y se innovan (Díaz-Tepepa et al., 2011), y que se expresan bajo condiciones de asimetría (Zolla, 2011). Entonces se preguntan para qué y para quién es el diálogo de saberes (Hersch, 2011). Para otros este diálogo debe darse en el marco de una nueva *racionalidad ambiental* (Leff, 2011) y construirse como un *espacio de conocimiento* (Castillo, 2011).

Para tratar de resolver lo anterior, Argueta (2011: 11) plantea la idea de tender *puentes* entre diversas disciplinas que usualmente no se comunican mucho entre sí, al enfocarse en temas en apariencia distantes. Más aún, el citado autor propone no sólo contribuir en la construcción de un *diálogo interdisciplinario* sino abrir también las posibilidades de un nuevo *diálogo transdisciplinario*. No se trata sin embargo de una coincidencia sencilla, sin diferencias; pues justamente en esa articulación comienzan nuevas preguntas sobre las posibilidades del diálogo entre académicos y actores sociales, entre actores sociales y sectores gubernamentales o entre éstos y los académicos. Esta actitud lleva a estos autores a abogar por una suerte de *diálogo de saberes*.

Si se comprenden estas *diferencias* no es posible ignorar o desvalorizar las visiones y civilizaciones indígenas (por lo demás disímiles entre sí), como tampoco idealizarlas; en su lugar se trata de comprender y buscar mecanismos de *diálogo* y colaboración a partir de ellas en la producción de conocimiento. En este sentido, la *colaboración intercultural* implica para los autores citados establecer y sostener *diálogos* y *relaciones interculturales* de *valoración* y *colaboración mutua*.

Ello implica, caso de las prácticas y experiencias alternativas en el manejo y gestión de recursos naturales de las comunidades indígenas campesinas, una *pluralización de perspectivas de saberes* más allá del saber científico y del sistema experto institucionalizado.

Empero, Toledo (2011: 469) advierte que la difusión académica, fundamentalmente teórica o conceptual, en la que rara vez han participado los miembros de las *culturas tradicionales*, ha jugado sin duda un papel importante para poner al descubierto una cierta *violencia epistemológica*: el carácter asimétrico e impositivo de la construcción y/o aplicación de conocimientos en aquellos escenarios donde se confrontan lo “*tradicional*” y lo “*moderno*”.

A tenor de todo lo precedente, en el trabajo de investigación que se sintetiza en este artículo se adopta, asume y entiende por *sustentabilidad integral*:

Un compromiso efectivo de contribuir a la conformación de una nueva etapa civilizatoria, basada en el conocimiento, que armonice la vida de los seres humanos consigo mismos y entre sí, que promueva el desarrollo socioeconómico con equidad y practique una actitud respetuosa del medio ambiente para conservar en el largo plazo la vitalidad y diversidad de nuestro planeta [...] como un conjunto de relaciones entre sistemas (naturales y sociales), dinámica de procesos (energía, materia e información) y escalas de valores (ideas, ética, etc.) (Jiménez Herrero, 2000: 109).

2.3. Epistemologías decoloniales y colaboración social intercultural

Asimismo, como describe Haraway (1995), la *posmodernidad* está marcada por el fin de los universalismos y los esencialismos; por la emergencia de entes híbridos hechos de organismo, símbolos y tecnología; por la imbricación de lo tradicional y lo moderno. Por consiguiente, el problema a resolver por enfoques y *modelos emergentes de desarrollo* con visiones *críticas, transformadoras y globales*, que vinculan permanentemente los aspectos ecológicos y sociales, no es sólo el dejar atrás el esencialismo de la *ontología occidental*, sino el principio de *universalidad* de la ciencia moderna. Para ello resulta ineludible un cuestionamiento de la ciencia, de la *colonialidad del conocimiento científico* “experto” y, en general, de toda *episteme occidental*. Semejante actitud ha conllevado el abogar por una suerte de *diálogo de saberes*, de *ecología de saberes* y/o de *colaboración social intercultural*.

Se trata, a fin de cuentas, de “interrelacionar y con ello de *descolonizar* diversos saberes legos, populares, tradicionales, urbanos, campesinos, provincianos, de culturas no occidentales (indígenas, de origen africano, oriental, etc.) que circulan en la sociedad” (Santos, 2005: 69). Es en este contexto asimétrico, en el que varios autores latinoamericanos han desarrollado en los últimos años una propuesta conceptual y metodológica, frecuentemente recurriendo a las ya mencionadas nociones de *diálogo de saberes* y *diálogo intercultural*:

Se parte de la “colonialidad del saber” (Lander, 1993) y del desafío de generar cauces innovadores para diversificar el “cocimiento” universal y académico, para relacionarlo con conocimientos indígenas, locales, “*etnociencias*” subalternas y saberes alternativos, que en su confluencia pueden y deben *hibridizarse* y fertilizarse mutuamente, construyendo así nuevos cánones diversificados, “enredados” y “*glocalizados*” de conocimiento” (Mignolo, 2005; Walsh, 2003; Escobar, 2007).

En consecuencia, la propuesta teórica y metodológica alternativa pretende lograr una “*construcción intercultural del saber*” (García-Canclini, 2004), que se basa en la larga tradición latinoamericana de *colaboración* estrecha entre movimientos sociales y grupos de base, por un lado, e intelectuales y académicos activistas, por otro lado. Este tipo de práctica socioeducativa puede ser aprovechada para una novedosa “*colaboración social intercultural* en la producción de *saberes* y *conocimientos*” (Mato, 2008).

Entre los diferentes tipos y formas de conocimientos se propone por tanto un “*diálogo de saberes*” (Leff, 2003; Santos, 2007; Argueta, 2011; Toledo, 2011; entre otros). No obstante, la metáfora del *diálogo* no logra ocultar ni el carácter *asimétrico* de dicho acto comunicativo ni la conflictividad inherente a tal puesta en diálogo. Como enfatiza uno de los promotores de este tipo de diálogo, los saberes pueden ser complementarios en la práctica campesina cotidiana, pero a menudo no son fácilmente subsumibles o incorporables al saber canónico, al *conocimiento científico*:

El saber (ambiental), con su criticidad de la razón dominadora, no es *internalizable* en los paradigmas científicos y no se disuelve su diversidad y diferencia en la totalidad del conocimiento objetivo ni en el saber de fondo que posibilita un consenso de saberes a través de una racionalidad comunicativa. Este “Otro” del conocimiento no se deja tematizar ni sistematizar; su “concepto” se retrae de todo afán de concreción y objetividad (Leff, 2003: 22).

En el contexto de América Latina son sobre todo los *saberes* ecológicos y ambientales, tanto de los pueblos indígenas como de otros grupos campesinos los que se comienzan a estudiar, sistematizar y entrelazar mutuamente (Leff, 2003; Santos, 2006). Ello implica, en el caso de del manejo y gestión de recursos endógenos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros y ecoturísticos por parte de las comunidades indígenas y mestizas campesinas locales, una *pluralización de perspectivas de saberes* más allá del *saber científico* y del *sistema experto institucionalizado*.

Empero, Toledo (2011: 469) advierte que la difusión académica, fundamentalmente teórica o conceptual, en la que rara vez han participado los miembros de las *culturas tradicionales*, ha jugado sin duda un papel importante para poner al descubierto una cierta *violencia epistemológica*: el carácter asimétrico e impositivo de la construcción y/o aplicación de conocimientos en aquellos escenarios donde se confrontan lo “*tradicional*” y lo “*moderno*”.

No se trata sin embargo de una coincidencia sencilla, sin diferencias; pues justamente en esa articulación comienzan nuevas preguntas sobre las posibilidades del diálogo entre académicos y actores sociales, entre actores sociales y sectores gubernamentales o entre éstos y los académicos. Conjuntamente, *colaboración intercultural* quiere decir establecer y sostener *diálogos y relaciones interculturales* de *valoración y colaboración mutuas*, que sean de doble vía. Diálogos y formas de colaboración honestos y respetuosos, de interés recíproco, que partan de reconocer que hay *diversidad* de contextos y de *prácticas intelectuales* y de *saberes*.

Desde el punto de vista de Mato (2008), los problemas más difíciles de resolver para desarrollar formas y experiencias específicas de *colaboración intercultural* son los de “*traducción*”. No obstante, con este término, el autor no alude tan sólo a los problemas de traducción de palabras e ideas de una lengua a otra; sino a los de visiones de mundo, sensibilidades y sentido, que son problemas de *comunicación intercultural*. Sobre estos últimos son sobre los que debemos trabajar con cuidado en cada caso y contexto, dado que la *colaboración intercultural* en la producción de conocimientos es imprescindible y ventajosa para todos. Por su parte, Boaventura de Sousa Santos (2006) reclama la necesidad de ampliar los llamados *diálogos interculturales*, “a menudo limitados de forma *esencializante* a intercambios epistémicos entre ‘representantes’ de determinadas culturas, religiones o civilizaciones, hacia una ‘*ecología de saberes*’” (Santos, 2006). Esta mirada más integral y ecológica incluiría

todo el “conjunto de prácticas que promueven una nueva convivencia activa de saberes con el supuesto de que todos ellos, incluido el saber científico, se pueden enriquecer en este diálogo” (Santos, 2005: 70).

Haciendo hincapié en la forma en cómo construimos el conocimiento, Santos (2009) reivindica la necesidad de una “*Epistemología del Sur*” que recupere los conocimientos y prácticas de los grupos sociales que, a causa del *capitalismo colonial* y los procesos coloniales, se colocaron históricamente y sociológicamente en la posición de ser sólo objetos o materias primas de un conocimiento dominante o “*Epistemología del Norte*”, considerado durante siglos como el único válido. Desde esa perspectiva, este autor enfatiza la necesidad de superar los distorsionantes legados de la llamada *racionalidad occidental* y propone la *visibilización* y el reconocimiento de los actores ignorados y los saberes no convencionales sometidos a un sistemático “*epistemicidio*” por el *paradigma dominante*. Para ello, Santos (2006) plantea una *sociología insurgente*:

Un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo a partir de cinco modos de producción de ausencias en la racionalidad occidental que nuestras ciencias sociales comparten (Santos, 2006).

El procedimiento que el autor propone para alcanzar esa alternativa consiste en sustituir las *monoculturas*⁴⁹, presentes en nuestras ciencias sociales, y según las cuales opera nuestra racionalidad, por cinco *ecologías*: 1) La ecología de los saberes. 2) La ecología de las temporalidades. 3) La ecología del reconocimiento. 4) La ecología de la *transescala*, y, finalmente, 5) La ecología de las productividades.

Por otra parte, a partir del *modelo educativo descolonial*, Walsh (2003) propone desarrollar entre los diferentes actores e intermediarios una construcción epistémica de la *interculturalidad*, basada en un incipiente *diálogo de saberes*. Se supone que estos nuevos y viejos intermediarios, indígenas y no indígenas, gubernamentales y no gubernamentales, pueden y deben entablar un diálogo que propicie el intercambio

⁴⁹ Para Santos (2006) la producción de ausencias en nuestra racionalidad occidental, que las ciencias sociales comparten, se produce a partir de: 1) la monocultura del saber y del rigor; 2) la monocultura del tiempo lineal; 3) la monocultura de la naturalización de las diferencias; 4) la monocultura de la escala dominante y 5) la monocultura del productivismo capitalista.

de sus respectivos saberes comunitarios y escolares, institucionales y “*movimentales*” (Leff, 2003; Rist, 2002) del así denominado *conocimiento tradicional*, que en América Latina se ha autodefinido fundamentalmente como *conocimiento indígena*.

Como veremos más adelante en el capítulo empírico cualitativo que se expone en este texto, algunas de estas propuestas, que tienen en común la reivindicación del *diálogo* y la construcción de espacios para la *articulación de saberes*, sobre la base de la *inclusión* y de la *interculturalidad*, se están concretando en la última década en el ámbito educativo en varios países de América Latina, incluido México, en el surgimiento de universidades interculturales.

Estas instituciones educativas terciarias alternativas son en ocasiones impulsadas por organizaciones indígenas, a veces por universidades “convencionales”, caso de la UVI, desde la Universidad Veracruzana (UV), y otras más por agencias gubernamentales de educación. Estas instituciones interculturales de educación superior (IIES), fundamentalmente dedicadas a atender las necesidades y demandas de educación terciaria de comunidades de pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina, incluyen y ponen en relación en su *currículum* contenidos propios tanto de los *saberes*, modos de producción de conocimiento y formas de aprendizaje de las respectivas tradiciones indígenas y/o afrodescendientes, así como de la ciencia y/o “*saberes occidentales*”. Al respecto, en el capítulo V del presente manuscrito se presenta el caso de estudio de la UVI-Selvas.

2.4. Nuevas geografías y territorialidades otras

Por su parte, Porto-Gonçalves (2001) habla de una “*Nueva Geografía*” que, convergiendo con De la Cadena y Blaser (2002), entre otras cuestiones, reconoce que el *planeta* es uno, pero los *mundos* son muchos. Ni un mundo ni una tierra. El territorio y el terruño son un locus; un espacio en el que se asienta la cultura apropiándose de la tierra: simbolizándola, significándola, marcándola, *geografiándola*.

En este marco, frente a la globalización económica, que resulta totalmente insustentable porque desvaloriza a la naturaleza, al tiempo que *desterritorializa* y desarraiga a la cultura de su lugar frente al mercado, hoy se reafirman las geografías de las culturas (Porto-Gonçalves, 2001). Así, generan una “tensión de territorialidades” (Porto-Gonçalves, 2001: 10). En este sentido, Porto-Gonçalves

(2002: 230), introduce una útil distinción entre *territorio*, *territorialización* y *territorialidad*:

El territorio es una categoría densa que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación. Territorialización crea las condiciones para las identidades. Territorialidades las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social. (Porto-Gonçalves, 2002: 230).

Por consiguiente, estamos frente a un mundo en búsqueda de nuevas territorialidades reales y realizables, de *territorialidades otras*. Y esto parece que esto lo comprenden muchos movimientos sociales mejor que los Estados. De esta manera, lo que está en juego con la resiliencia, resistencia y *re-existencia* que estos grupos presentan a la *des-territorialización* de la globalización neoliberal es una verdadera *re-invencción* de otras racionalidades territorializadas. Al hacerlo, “redefinen el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables” (Escobar, 2014: 93). Así, el *extractivismo sensato* se correspondería con los *desarrollos alternativos* y las *extracciones indispensables* sólo serán construyendo *alternativas al desarrollo*. Para imaginar estas alternativas es necesario examinar los horizontes conceptuales que sustentan “las alternativas de salida del *extractivismo depredador*⁵⁰, para pasar a prácticas sensatas y de allí a las indispensables” (Gudynas, 2011: 391-392).

En este marco, prácticas socio-territoriales *decoloniales* y alternativas como las que comenzaron a desarrollarse en la Sierra de Santa Marta desde los años noventa del siglo XX, articulan una potencialidad de cómo podría ser el mundo en otro contexto. Por esta razón, es en estos espacios locales donde “no solo se incuban, sino que se experimentan y analizan nuevos imaginarios e ideas acerca de cómo re-ensamblar lo socio-natural” (Escobar, 2010: 46-47).

⁵⁰ Conforme a Gudynas (2011, pp. 391-392), actualmente se reconocen tres fases en el recorrido de las *alternativas*: 1º) *Extractivismo depredador*: corresponde a la situación actual, donde la actividad se hace a gran escala, el valor de los productos obtenidos no incluye los costos sociales y ambientales, y estos se externalizan. Representan apenas economías de enclave orientadas a la globalización. 2º) *Extractivismo sensato*: se aplica para emprendimientos extractivistas que cumplan realmente con las normas de responsabilidad empresarial eco-social de cada Estado y donde se internalizan sus impactos. La orientación exportadora global se reduce drásticamente y 3º) *Extractivismo indispensable*. Etapa final, donde permanecerán aquellos proyectos extractivistas que sean realmente necesarios bajo otro tipo de desarrollo.

2.5. Ambientalismo Social Mexicano: lógica participativa y prácticas agroecológicas

Algunos pensadores mexicanos fueron pioneros en la articulación de los aspectos socioambientales en diversas áreas. Ello marcó a generaciones de universitarios que posteriormente participarían en el *ambientalismo social* y, en muchos sentidos, serían portadores del concepto de *sustentabilidad integral*. Una de las figuras clave de esta tradición intelectual es Efraín Hernández Xolocotzi, pionero de la *agroecología* en México y un precursor de la *etnobotánica* por sus enfoques y sus *métodos multidisciplinarios* muy innovadores para su época, que se deben tanto a la agronomía y la botánica como a la ecología y la antropología. Los trabajos de Hernández Xolocotzi, desde los años setenta, contribuyeron también a la revaloración de las *prácticas tradicionales campesinas* e indígenas y al surgimiento de una importante escuela de agroecología. Sobre la base de una agricultura campesina nutrida de conceptos agroecológicos, se fundó toda una serie de *experiencias productivas* promovidas por centros de investigación y organizaciones no gubernamentales y realizadas en el ámbito local de las comunidades rurales, entre las que se encuentra la Sierra de Santa Marta.

A su vez, en México, en el contexto de la negociación del TLCAN, bajo la presidencia de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), frente a unas políticas ambientales federales institucionalizadas e impuestas por la comunidad internacional, surge el *Ambientalismo Social Mexicano*, con un pensamiento y una praxis más dinámica, menos institucional y procedente de la sociedad civil; en la confluencia de los medios universitarios, de iniciativas militantes y de las comunidades locales.

Desde una *óptica participativa* con las poblaciones indígenas campesinas, en 1993 nace un actor que marcará un hito en el terreno de la *sustentabilidad* en el ámbito del sur veracruzano, la asociación civil PSSM. Una experiencia pionera y nodriza de una nueva generación de ONG vinculadas al *Ambientalismo Social Mexicano* que, entre otras trascendentes cuestiones, contribuirá decisivamente a divulgar una versión maximalista e integral del desarrollo; con bastante antelación a que la idea institucional de *desarrollo sustentable* se plantee la necesidad de articular los aspectos ambientales, económicos y sociales.

Todas estas nociones epistemológicas, teóricas y conceptuales alternativas a la modernidad y al desarrollo hegemónico incluidas en este marco teórico-conceptual, no solo son presunciones de los/as investigadores/as, sino que se deducen de los discursos y la praxis de algunos movimientos sociales e intelectuales próximos; como se pone de relieve en el estudio de caso en la Sierra de Santa Marta, la UVI-Selvas.

Hasta entonces, en la Sierra de Santa Marta los procesos gubernamentales dejaban fuera a las comunidades locales de decisiones vitales para su futuro. Es el caso del procedimiento seguido para la declaración de la Reserva de la Biosfera de Los Tuxtlas (en adelante RBLT), sin un trabajo previo de concertación con las comunidades, las instituciones de gobierno y las organizaciones civiles. Así, la sustentabilidad de muchos proyectos resulta extremadamente endeble porque no se logra transformar a los actores locales en *sujetos sociales* con capacidad de *agencia* para dirigir su propio proceso de desarrollo, orientar las acciones que pueden proporcionarle mayor bienestar, encauzar las aportaciones de los agentes externos y/o de dialogar con sus propuestas.

3. Área geográfica de estudio: La Sierra de Santa Marta (Veracruz, México)

La región del Sotavento veracruzano, ubicada al sureste del estado de Veracruz (México), en el extremo noreste de Mesoamérica, se caracteriza por una extensa planicie, interrumpida hacia el sur por las estribaciones septentrionales del sistema montañoso de Los Tuxtlas.

La Sierra de Santa Marta es uno de los dos macizos volcánicos que conforman la subregión de Los Tuxtlas. El macizo sureste corresponde a la Sierra de Santa Marta o de Soteapan, configurada de norte a sur por los volcanes de Santa Marta (1.550 msnm) y San Martín de Pajapan (1.270 msnm), sureste del litoral veracruzano del golfo de México. Geográficamente, esta región istmeña, que abarca una superficie de 150.000 ha, se sitúa a 150 km al sur del puerto de la ciudad Veracruz y a 25 km al noreste de dos grandes aglomeraciones urbanas industriales de alcance federal, Minatitlán y Coatzacoalcos (figura 1).

Figura 1. Localización geográfica de Los Tuxtlas y la Sierra de Santa Marta.



Fuente: composición cartográfica adaptada a partir de Guevara, Laborde y Sánchez (2004).

La Sierra de Santa Marta es el núcleo con mayor concentración de población indígena dentro del Sotavento veracruzano. En sus seis municipios, los datos censales reflejan el predominio de la población de *autoadscripción* indígena, sobre los totales demográficos municipales (tabla 1). Esta población originaria convive junto a inmigrantes mestizos, asentados sobre todo en las tierras de la planicie costera de la Sierra, a raíz de los procesos de colonización agrícola y ganadera de los años setenta y ochenta del siglo XX.

Tabla 1. Población municipal de *autoadscripción* indígena en la Sierra de Santa Marta (2021).

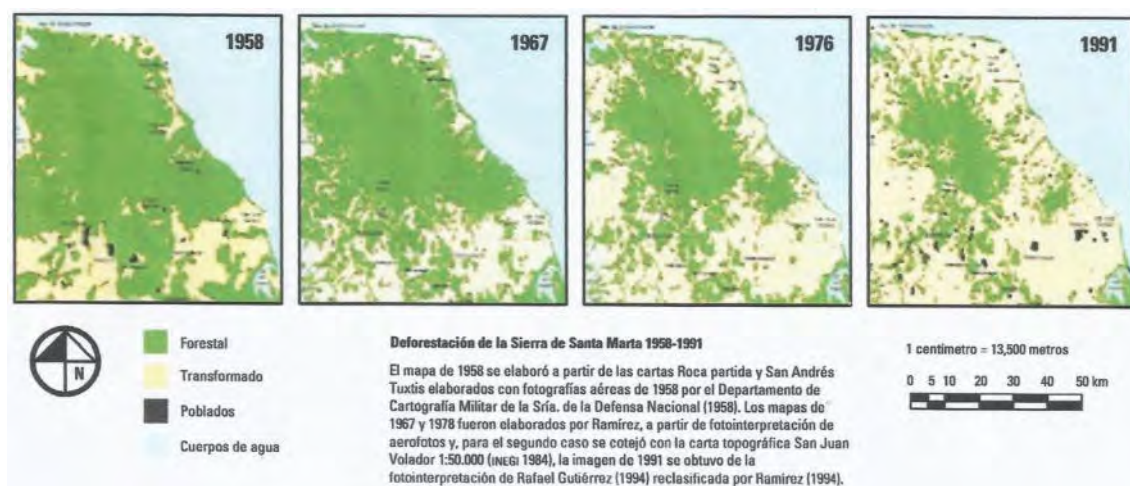
Municipio	Población total (miles)	Población indígena (miles)	Población indígena sobre el total (%)	Origen étnico Predominante
Catemaco	45.383	39.868	87,84	<i>Nahuas, Popolucas y mestizos</i>
Hueyapan de Ocampo	39.795	34.902	87,7	<i>Popolucas</i>
Mecayapan	15.210	13.046	85,77	<i>Nahuas</i>
Pajapan	14.071	12.239	86,98	<i>Nahuas</i>
Soteapan	27.486	23.143	84,19	<i>Popolucas</i>
Tatahuicapan de Juárez	12.488	10.518	84,22	<i>Nahuas, Popolucas y mestizos</i>
TOTAL	154.433	133.716	86,58	

Fuente: elaboración propia a partir de datos del Censo de Población y Vivienda de 2020. Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI 2021).

En esta región, como lo atestiguan diversos vestigios arqueológicos, se asentaron grupos *Olmecas* y posteriormente *Zoques*, *Popolucas* y *Nahuas*, descendientes directos de la cultura Olmeca, y con influencias de las culturas Teotihuacana, Totonaca y Maya. Estos pobladores originarios “supieron adaptarse a las condiciones de la selva tropical para practicar la agricultura y aprovechar los recursos que les ofrecían las selvas y bosques de la montaña” (Blom y La Farge, 1926). Una gran diversidad de ecosistemas y tipos de vegetación, así como un rango altitudinal que va desde el nivel del mar hasta los 1.550 msnm del volcán Santa Marta, le confieren un rango importante desde la perspectiva de la *biodiversidad*.

Sin embargo, durante las últimas décadas ha prevalecido un proceso denominado “*subdesarrollo sostenido*” (Chevalier y Buckles, 1995: 126). Esta noción hace referencia a las políticas públicas/gubernamentales –federales y estatales– que aceleraron este proceso, mediante el apoyo planes *extractivistas* y *paternalistas* de “desarrollo” ganadero y forestal, dependientes de *insumos externos*. Así, hoy predomina un modelo de producción primaria que se caracteriza, en unos casos, por la *sobreexplotación* de algunos recursos (Figura 2), sin ningún tipo de plan de regeneración de los mismos; y, en otros, por *subutilizar* las posibilidades de producción en un medio rural rico en recursos endógenos, pero pobre en el manejo que de ellos se hace.

Figura 2. Proceso de deforestación en Los Tuxtlas y la Sierra de Santa Marta (1958-1991).
Fuente: Mapas adaptados a partir de Blanco (2006: 282).



Los impactos más dramáticos de estas transformaciones en los usos del suelo, a raíz del intenso ritmo de *colonización antrópica* y *monocultivo ganadero*, han sido: 1.º) Una

brusca *deforestación* entre las décadas de los 50 y los 90. Según el PSSM, de 1958 a 1991 se perdieron 65.780 ha de selvas, es decir, el 63% de la superficie forestal de 1958 (figura 2). 2.º) La pérdida de la autosuficiencia alimentaria del maíz, por el acaparamiento de tierras de *milpas* de policultivo de subsistencia para su transformación en pastos ganaderos.

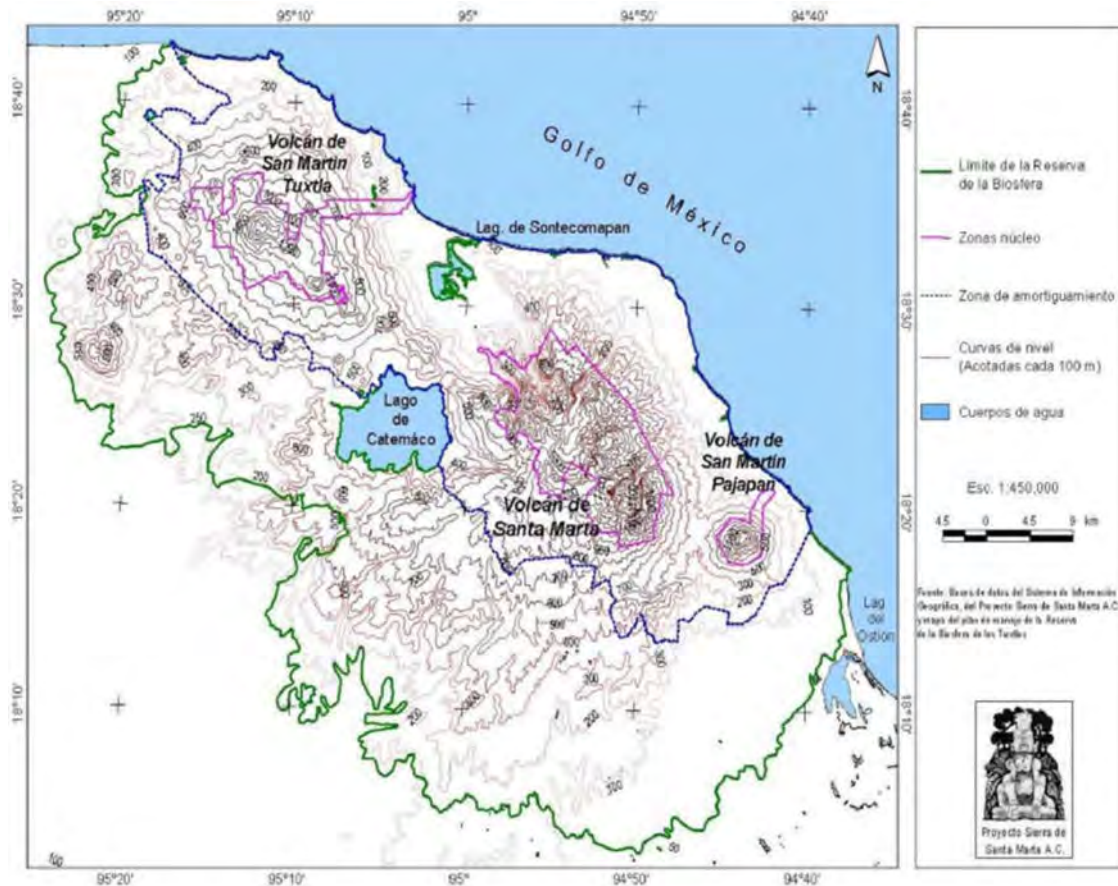
Desde los años 50 se aplicaron políticas públicas, como la Marcha hacia el Mar, el PRONADE (Programa Nacional de Desmontes) o la Ley de Tierras Ociosas, que expropiaba a los ejidatarios parcelas “improductivas”, con selva. Estos planes gubernamentales *desarrollistas* y *extractivistas* fueron herramientas que, con la finalidad de incorporar tierra a la producción agropecuaria comercial, especialmente para la ganadería de exportación, destruyeron valiosos recursos naturales y culturales, legando cuantiosos problemas socioambientales.

Pese a todo, la Sierra de Santa Marta, además de contar aún con la mayor extensión continua de selvas de Los Tuxtlas (más de 30.000 ha de las 50.000 calculadas para la región), y una de las más importantes de México, alberga una gran *diversidad biológica*. A su vez, es un *territorio estratégico* como regulador del balance hidrológico macrorregional, siendo primordial su papel como zona de abastecimiento de agua de las grandes ciudades industriales petroquímicas del sur del estado Veracruz (Coatzacoalcos, Minatitlán, Jáltipan, Cosoleacaque o Acayucan).

Con el fin de conservar sus plurales valores ecológicos y sociales, gran parte de la Sierra de Santa Marta se instituyó como Área Natural Protegida (en adelante ANP) y, después de décadas de luchas por conservar los remanentes de selvas y otros diversos recursos naturales regionales, en 1998 se declara la RBLT; recategorizando dos ANP preexistentes. La RBLT comprende 155.122 ha, de las que 30.000 pertenecen a la zona núcleo y el resto a la zona de amortiguamiento (figura 3).

Pero, a pesar del establecimiento de limitaciones de usos, en la actualidad la mayor parte del territorio de la RBLT presenta un grave deterioro por efectos de la tala, el sobrepastoreo, la erosión, la recolección y la caza furtiva, además de las pocas alternativas que tiene la población para su “desarrollo”. Aquí también se evidencia la “práctica errónea y reiterativa de declarar reservas naturales sin la participación local, una vez ocasionados los impactos sociales atribuibles a decisiones autoritarias y unilaterales” Paré et al., 1997: 9).

Figura 3. Zonificación de la Reserva de la Biosfera de Los Tuxtlas. Fuente: Sistema de Información Geografía del PSSM y plan de manejo de la RBLT. En Blanco (2006: 10).



Además, en los últimos años se han ido cerrando las tres válvulas de escape que permitían cubrir el déficit de tierras y alimentos y la mala situación estructural general del agro. Estas eran: la migración a las ciudades del corredor industrial petroquímico Jáltipan, Minatitlán y Coatzacoalcos, en el Sur de Veracruz; el cultivo y comercialización del café; y el uso comunal de tierras ejidales. Al mismo tiempo, en el campo la situación tampoco es nada favorable: precio ínfimo del café y la carne en los mercados internacionales, baja productividad del maíz, carencia de apoyos para desarrollar otros cultivos u otras actividades económicas, etc. A su vez, el crecimiento demográfico sostenido y la densificación poblacional están originando graves problemas de *sobrepoblación*, en una región de alta biodiversidad, pero frágil *equilibrio ecológico*. En consecuencia, pobreza, presión antrópica sobre los recursos naturales,

vulnerabilidad campesina y emigración rural de la población local, son fenómenos de gran impacto socio-territorial. Como muestra, reseñar que las *remesas* de los/as emigrantes a los campos agrícolas del norte de México y Estados Unidos constituye la principal fuente de *subsistencia* para un gran número de la población serrana.

Según el Índice de Desarrollo Humano (en adelante IDH) de México (PNUD, 2013), la población indígena, en torno al 9,5% del total, padece un desarrollo humano inferior a la población no indígena. A la vez, Veracruz aparece como uno de los estados con un IDH más bajo del país, sólo por encima de Guerrero, Oaxaca y Chiapas. Asimismo, frente a los municipios más urbanizados del estado, con un IDH mayor (Boca del Río, Veracruz, Xalapa, Poza Rica, Coatzacoalcos, Orizaba y Córdoba), se sitúan aquellos de carácter rural, que presentan un IDH bastante más ínfimo. Entre ellos, destacan dos municipios indígenas de la Sierra de Santa Marta, Pajapan y Sotepan, en donde, como en todo el espacio serrano, predominan las actividades primarias.

Todo ello conduce a alertar sobre la urgencia de buscar *alternativas al desarrollo*. Pero, como se cuestiona Velázquez (2000): “¿cómo podrían crearse estas alternativas en un contexto de reducción al mínimo de la inversión pública para el campo y de inserción desventajosa en el mercado internacional?” (2000: 13).

Por consiguiente, el objetivo es buscar paradigmas epistemológicos alternativos al desarrollo hegemónico, que contribuyan a mejorar la realidad imperante –ecológica, demográfica y socioeconómica– en las comunidades campesinas de la Sierra de Santa Marta, tanto indígenas como mestizas, y su entorno de referencia geográfico, histórico y sociocultural, el Sotavento veracruzano.

4. Metodología de la investigación

Para este propósito, con enfoque *transdisciplinario* (Geografía, Antropología, Historia Ambiental y Educación), y tras una exhaustiva y rigurosa revisión bibliográfica y documental, mediante metodología *cualitativa* y mirada *decolonial/descolonial*⁵¹, en

⁵¹ Se utiliza el término *decolonial*, en tanto que propuesta teórica formulada desde América Latina, que denuncia el proceso colonial moderno como algo inconcluso. De la misma forma crítica, se contrapone a la existencia misma del prefijo “post”, en tanto que el mismo presentaría las relaciones coloniales

pretendida pero propositiva contraposición a las formas de generar conocimiento de corte hegemónico, colonialista y eurocéntrico, en este trabajo de investigación, sustentado en la investigación *etnográfica* y compartiendo entrevistas semiestructuradas y abiertas con los verdaderos protagonistas de esta investigación, los actores y/o sujetos sociales locales, con el ánimo de concederles voz, se ha analizado un proyecto de gestión de recursos naturales y agrosilvopastoriles desde el ámbito la educación superior universitaria intercultural vinculado al Ambientalismo Social Mexicano, las Geografías/Territorialidades Otras y las Epistemologías del Sur.

Las bases metodológicas de este trabajo tratan de combinar los principios de la *antropología activista* desarrollada por Hale (2008) y Speed (2006). Conjuntamente, este trabajo también pretende poder contribuir en la medida de lo posible a una “antropología descolonizante y descolonizada” (Harrison, 1991). Por ello, la praxis de este proceso de investigación considera que “es indispensable partir del reconocimiento explícito de las relaciones asimétricas y dialécticas que existen a diferentes niveles” (Dietz, 2009: 109-110). Para el citado autor, estos niveles son:

- 1.º) Entre el investigador como persona, la ciencia como institución y el grupo estudiado, así como la o las sociedades del norte o del sur que constituyen el marco político-social que articula las relaciones entre estos tres elementos (Antweiler, 1986; Azcona, 1996); entre el sujeto investigador, el sujeto investigado y las estructuras circundantes que condicionan y ‘objetivizan’ de forma dialéctica la intersubjetiva relación de campo (Kleining, 1982, 1991);
- 2.º) entre la investigación como tal y sus diferentes referentes y audiencias que interactúan como ‘comunidades de validación’ y aplicación del conocimiento científico (Kvale, 1996);
- 3.º) entre el conocimiento antropológico de origen occidental y hegemónico, centrado en el sujeto que protagoniza la investigación, y otras formas de conocimiento *contrahegemónico*, centradas en los sujetos investigados (Escobar, 1993; Restrepo y Escobar, 2004); y,
- 4.º) consecuentemente, entre un enfoque *etic*, necesariamente parcial, que sólo refleja la visión externa y estructural del

como algo superado. El empleo de de-colonial, en vez de des-colonial (con o sin guion), se propone como modo de distinguir entre la propuesta de-colonial del proyecto *Modernidad/Colonialidad*, por un lado, del uso que se otorgó al concepto de *descolonización* durante la Guerra Fría, y, por otro, de la variedad de usos del concepto de *post-colonialidad*.⁵¹ En este marco no se debe minimizar el hecho de que las posiciones estructurales de los sujetos que habitan la *herida colonial* son el heterogéneo producto de un proceso histórico de dominación-explotación: el colonialismo; así como también de una “colonialidad del poder” (Quijano 2000); entendida ésta como un patrón que, al hilo del colonialismo y tras racializarlos, jerarquiza a los sujetos estableciendo vínculos que delimitan y condicionan sus posibilidades de actuación y producción, sea cual sea el campo (local o global) en el que éstos desean intervenir: el económico, político, el del conocimiento, el de la educación y/o el del arte.

fenómeno estudiado, y un enfoque *emic*, también parcial, centrado en la visión interna y *accional* del mismo fenómeno (Pike, 1967) (Dietz, 2009: 110).

De este modo, la resultante praxis etnográfica no se limita ni a la “introspección estetizante ni a la externalización movilizante” (Dietz, 2009: 111); sino que, mediante la negociación recíproca de intereses académicos y políticos, es posible generar una “novedosa mixtura de teoría y práctica” (Escobar, 1993: 386), que se traduce en “fases de investigación empírica, de teorización académica y de transferencia de praxis política” (Dietz, 2009: 111-112).

Se ha intentado que esta *transferencia* no se reduzca a un simple acto de concienciación, sino que constituya un *intercambio* entre dos formas de conocimiento: el que poseen los expertos de su propio mundo de vida, los grupos de campesinos, por un lado, y el conocimiento generado por el “experto” académico, por otro. Para esta práctica, ha resultado esencial mi doble perspectiva como geógrafo y antropólogo (“*geo-antropólogo*”) y persona fuertemente vinculada al mundo rural agrario, por mi ascendencia familiar de humildes campesinos y pastores trashumantes en *Valdebeçedas*, en la encrucijada orográfica de las sierras de Gredos y Béjar-Candelario, en el encuentro de tierra abulenses, salmantinas y cacereñas, en España (Figura 4).

Figura 4. El autor colaborando durante su niñez, como *trilique*, con sus ascendientes maternos en las labores agrícolas tradicionales estivales en Neila de San Miguel (Valdebeçedas, Ávila). Fuente: Fotografía cedida por cortesía de la familia Arriba García. Agosto de 1984.



Así, cómo etnógrafo se ha tratado en todo momento de integrar las *contradicciones* que han surgido del intercambio de ambas perspectivas en el mismo proceso de investigación, el cual ha oscilado dialécticamente entre *identificación y distanciamiento*, entre las fases de *compromiso pleno* y fases de *reflexión más propiamente analítica*.

El *método etnográfico* se basó en tres técnicas principales: *trabajo de campo, observación participante y entrevistas en profundidad*. El trabajo de campo se realizó de forma discontinúa –temporal y espacialmente– en el estado de Veracruz (México), entre octubre de 2011 y septiembre de 2013. Básicamente, en varias comunidades rurales de los seis municipios que conforman la Sierra de Santa Marta: Catemaco, Hueyapan de Ocampo, Mecayapan, Pajapan, Soteapan y Tatahuicapan de Juárez. También se implementó trabajo de campo en otras regiones de Veracruz, como en la UVI-sede regional Grandes Montañas, en la Sierra de Zongolica, municipio de Tequila, etc., así como en la capital del estado, la ciudad de Xalapa.

Destacar fases de observación participante como la efectuada durante el seminario “*Cambio Climático, Vulnerabilidad y Agua*” de 2012, en la comunidad de Huazuntlán (Mecayapan), sede de la UVI-Selvas. A partir de mi intervención en este evento, este investigador siempre en formación tuvo la inestimable oportunidad de compartir visitas de campo en diversas comunidades serranas para conocer experiencias locales de manejo de recursos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros y ecoturísticos. Entre otras, iniciativas de vinculación comunitaria desde la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (en adelante LGID) de la UVI-Selvas. Gracias a los sucesivos contactos establecidos con múltiples actores, posteriormente fui siendo invitado a observar y, en ocasiones, a intervenir, sobre todo como relator, en varias asambleas comunitarias (de comuneros/as, de ejidatarios/as, de cooperativas agroforestales, etc.) en distintos núcleos de población de la Sierra.

Conjuntamente, se compartieron 82 entrevistas semiestructuradas y 20 entrevistas abiertas con heterogéneos lapsos de duración y con la participación tanto de hombres como de mujeres de diferentes edades y estatus sociales. Asimismo, participé en pláticas informales pero muy ilustrativas con agentes locales. La *polifonía de miradas* captada a través de estos métodos y técnicas me ha permitido interpretar mejor la posición de diferentes personas y grupos involucrados en el manejo y gestión de los recursos naturales, agrosilvopastoriles, pesqueros y ecoturísticos endógenos locales

*tuxtecos*⁵²; como es el caso de estudio que, a continuación, se expone de forma sintetizada en el siguiente capítulo del presente artículo, la UVI-Selvas. Experiencia a la que se trata de dotar de contenido empírico a través de la etnografía del discurso y las prácticas de los actores protagónicos de esta investigación.

5. Universidad Veracruzana Intercultural sede Selvas: investigación comunitaria decolonial

Ustedes, Jesús, los de afuera, necesitan vivirlo para entenderlo. Es que no es lo mismo una persona que vive en ciudad que otra que vive en comunidades. El panorama es totalmente diferente. Tendrán conocimiento, sí, pero solamente científico. Es como si un político habla de pobreza: ¡que va a saber de pobreza si él nunca lo ha vivido!, y en cambio aquel que lo ha vivido, él sí que sabe como se vive realmente. No nada más viene un experto que dice yo me metí al doctorado en los sistemas de plantas; él sabrá todo lo técnico, pero en la práctica... La práctica es diferente a lo que tú sepas de teoría, a como tú lo hagas, lo ejerzas realmente. Es como hacen las personas de las comunidades que salen todos los días a trabajar. Ellos saben como lo hacen porque así lo han venido haciendo desde pequeños. Así nos enseñaron. En cambio, un técnico viene y dice `se debe implementar esto y esto, y nada más`. Que lo haga, a ver si le sale, no. Yo ahorita le digo que, si es parte fundamental, también que sepan realmente de lo que están hablando, y que no nada más lleguen a las comunidades y que digan `yo sé hacer esto`. Por eso hay que trabajar juntos, porque con los conocimientos de todos se puede mejorar mucho la región (R.G.G., 28/08/2012, Huazuntlán, Mecayapan)⁵³.

Tomando como premisas principales algunas de las ideas, teorías, conceptos y modelos emergentes alternativos al desarrollo convencional hegemónico, colonialista y eurocéntrico instaurado tras la II Guerra Mundial, y que fundamentan el marco teórico de este artículo, en el año 2005 la Universidad Veracruzana (en adelante UV), una institución pública y autónoma de educación superior, que tiene su sede central en la ciudad de Xalapa, capital del estado de Veracruz, decidió abrir un Programa Intercultural propio, destinado preferentemente a atender la demanda educativa superior de las regiones indígenas veracruzanas.

Así, la UVI inicia sus labores con el objetivo de ofrecer la LGID en cuatro regiones del estado de Veracruz con significativa presencia indígena (figura 5), dentro de un

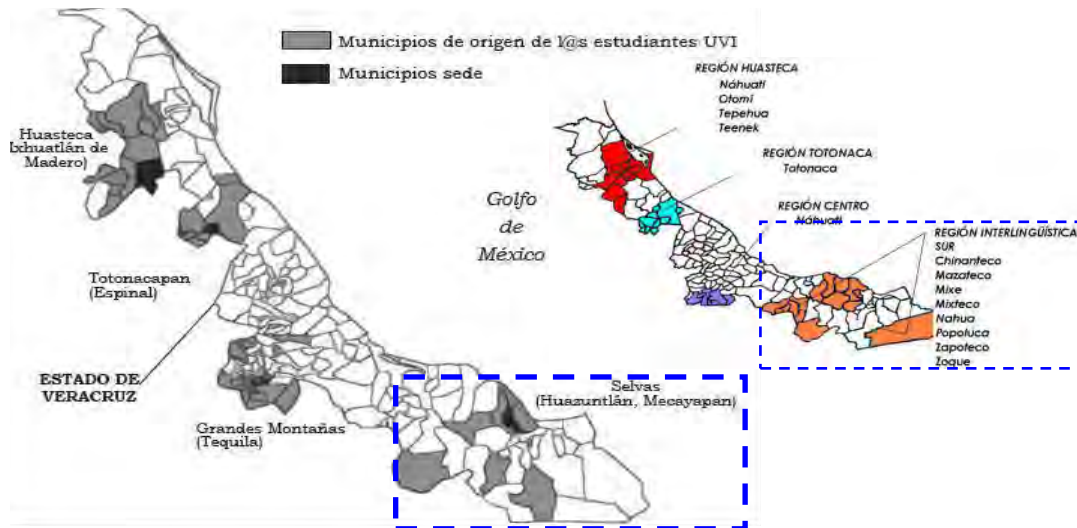
⁵² Gentilicio que denota pertenencia o relación con el lugar geográfico de la región de Los Tuxtlas y sus gentes.

⁵³ Se ha considerado conveniente mantener el derecho al anonimato y la privacidad de los datos personales de nuestros/as entrevistados/as.

proceso colectivo y localmente referido de generación de conocimiento que se encamine a responder a problemas regionales relacionados con el manejo de los recursos naturales, la producción campesina sustentable, el ejercicio de los derechos ciudadanos y el bienestar social y familiar de las comunidades indígenas campesinas del Sur de Veracruz:

Soy estudiante de la UVI. Este, provengo de la etnia *Nahua* y soy de la comunidad de Ixhuapan. En resumido la comunidad de Ixhuapan significa en la lengua *Náhuatl* “las hojas cerca del arroyo”. Este, una visión clara sobre los pueblos es que, desde mi perspectiva como indígena y estudiante, es muy importante conservar nuestro patrimonio, por ejemplo, ya serían zonas a conservar del medio ambiente, la naturaleza, así mismo nuestra la lengua que, al fin y al cabo, forma parte muy importante de nuestra identidad. Además de eso, como joven también me nace de conservar la parte cultural, porque, previo al diagnóstico que hemos realizado, ya esa parte ya se está perdiendo y eso desde el punto de vista de un chavo [coloquialmente en México: joven] eso es muy preocupante. Que diga, ya no queda nada, algo de mi cultura, porque solamente que nos quedan tres ancianos que practican esa cultura y, desde ese punto de vista, yo desde mi persona, he organizado un evento en semanas pasadas para concientizar a la juventud para que se involucre en esa parte” (R.G.G., 28/08/2012, Huazuntlán, Mecayapan).

Figura 5. Localización geográfica de la sede de la UVI-Las Selvas-Huazuntlán y de las otras tres sedes regionales de la UVI, junto a aquellos municipios de origen de sus estudiantes:



Fuente: Composición propia a partir de Alatorre, 2009: 126.

Desde su inicio en la UVI se optó por establecer sedes en las zonas más desfavorecidas y marginadas del estado, que, como *legado colonial y poscolonial*, son las regiones con mayor presencia indígena. Por ello, y tras realizar un extenso diagnóstico regional, que

aplicó de forma combinada criterios etnolingüísticos y socioeconómicos, índices de marginación, de desarrollo social y de desarrollo humano, se eligieron cuatro “regiones interculturales”⁵⁴ y dentro de las mismas cuatro comunidades indígenas en las que se establecerían las nuevas sedes de la UVI (figura 5). Así, la misión principal de la UVI es:

Generar, aplicar y transmitir conocimiento mediante el diseño e implementación de programas educativos con enfoque intercultural, centrados en el *aprendizaje situado* y la *investigación vinculada* a las comunidades indígenas campesinas; procurando el *diálogo de saberes*, la armonización de las visiones regional, nacional y global, promoviendo el logro de una mejor calidad de vida con *sustentabilidad* y fortaleciendo las lenguas y culturas del estado de Veracruz (UVI, 2009).

En la UVI, las clases se imparten principalmente en castellano; sin embargo, en determinadas experiencias educativas (tabla 2), también se incluyen actividades realizadas en alguna de las lenguas indígenas mayoritarias de las respectivas regiones (figura 5): *Náhuatl* (en las sedes Huasteca, Grandes Montañas y Selvas), *Totonaco* (en la sede Totonacapan) y, más recientemente, también *Zoque-Popoluca* (en la sede Selvas) y *Otomí* (en la sede Huasteca).

5.1. La Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (LGID)

Actualmente, en las cuatro regiones-sedes de la UVI (figura 5) se imparte la LGID. Se trata de un programa oficial y formalmente reconocido de licenciatura que se subdivide en ocho semestres y que responde a los requisitos de *interdisciplinariedad*, *multimodalidad*, *flexibilidad curricular* y *autonomía estudiantil*, que ha adoptado la UV en su conjunto como su “Modelo Educativo Integral y Flexible”. Los estudiantes no eligen asignaturas clásicas, sino “*experiencias educativas*” (tabla 2) agrupadas por *áreas de formación* (básica-propedéutica, disciplinaria, terminal y de elección libre) y por modalidad (presencial, semipresencial y virtual). Entre los principales objetivos de la LGID de la UVI se encuentran:

Formar a profesionales capaces de responder a las demandas de la sociedad en sus regiones de origen y del estado en general, con programas académicos transdisciplinarios desde la perspectiva intercultural; propiciar la participación de las comunidades de las Regiones Interculturales en

⁵⁴ Se recurrió a este término para reflejar la composición pluriétnica y la diversidad interna que caracteriza a cada una de las regiones indígenas del estado de Veracruz.

la definición de las disciplinas que conformarán el currículum formal, garantizando la atención precisa de las necesidades y principales problemas que aquejen a dichas regiones; favorecer la participación de profesionales originarios de las Regiones Interculturales egresados de la propia Universidad Veracruzana, buscando promover su arraigo y colaboración en proyectos educativos y de desarrollo comunitario (G.A.F., 25/08/12, Xalapa).

En su conjunto, estas *experiencias educativas* generan *itinerarios formativos* llamados *orientaciones*. Estas no son especializaciones curriculares de tipo disciplinario, sino más bien *campos interdisciplinarios de saberes y conocimientos* destinados a profesionalizar a los/as futuro/s gestores/as interculturales. Desde 2007 se ofrecen en las cuatro sedes las siguientes orientaciones: Comunicación, Lenguas, Derechos, Salud y Sustentabilidad.

Es esta última la que se vincula más directamente con el objeto de estudio de este artículo. En su caso, la orientación en *Sustentabilidad* tiene por objetivo esencial:

Establecer espacios de construcción intercultural de saberes para la formación de profesionales capaces de contribuir al mejoramiento de la calidad de vida en las regiones y a la construcción de vías de desarrollo sustentables, gracias a la generación de conocimientos, habilidades y actitudes orientadas” (UVI, 2007: 9-10).

Las orientaciones canalizan a los estudiantes a realizar *prácticas y trabajo de campo* en sus comunidades, actividades de *vinculación comunitaria colaborativa* con actores sociales locales, de gestión de proyectos y a participar en eventos de impacto local, regional, estatal y nacional. La mayoría de ellos son jóvenes indígenas que, posteriormente, en su interrelación con los actores comunitarios les transmiten estos *conocimientos y experiencias* adquiridas durante su vinculación académica a la LGDI de la UVI:

Yo le platico a mi actor comunitario sobre esto, no, Si yo veo un video sobre esto, si veo un video importante que siento que nos puede servir, pues yo voy y se lo muestro al señor [el actor comunitario campesino –indígena o mestizo– con el que se vincula comunitariamente el/la alumno/a], no, y él ya me dice. El señor es muy activo y tiene muchas ganas de hacer muchas cosas dentro de la comunidad, y yo por esa parte me siento muy comprometido con él, porque él ha emprendido muchas acciones dentro de la comunidad y tiene una gran iniciativa. Él ha querido sembrar berros, criar conejos, ha querido que yo le enseñe a cultivar hongos. Bueno, entonces, todas esas iniciativas las queremos llevar a delante dentro de los objetivos que nosotros tenemos marcados en nuestro proyecto. Y todas esas pequeñas acciones las queremos plasmar dentro de nuestro proyecto. Un poco le trato de enseñar esas herramientas, porque siento que

todavía dentro de las comunidades no se tiene mucho acceso a una computadora, a Internet y, entonces, yo, como una persona más joven y que ha tenido la oportunidad de tener acceso a esos medios, le veo una gran potencialidad a todos esos medios tecnológicos para transmitir y difundir todos los conocimientos y experiencias que hay dentro de nuestras comunidades (M.H.S., 11/09/2012, Tolapa, Tequila).

Desde la orientación en *Sustentabilidad* se establecen *espacios de construcción intercultural de saberes* para la formación de profesionales capaces de contribuir al mejoramiento de la calidad de vida en las regiones y a la construcción de vías sustentables, gracias a la generación de *conocimientos, habilidades y actitudes* que implican un *diálogo de saberes* (Tabla 2).

Pues yo sí que siento que de la mezcla de saberes y conocimientos en los proyectos en los que andamos trabajando todos juntos saldrá algo muy bueno; que tanto ellos, los científicos y expertos de fuera de la región, como la gente originaria de las comunidades de acá, como nosotros, los estudiantes o técnicos también de acá, podemos aportar nuestros propios conocimientos para el bien común. Nosotros aportamos conocimientos más técnicos y científicos y trata como de qué la gente los utilice o maneje bien en su bosque. Porque la gente acá sí siembra, sí reforesta, pero le hace falta el apoyo de la parte técnica. A la gente de acá muchas veces les ha fallado que, por ejemplo, han cortado sus árboles mal, los han podado mal, etcétera. Son bastantes cosas lo que le hace falta. A la vez la gente de acá, de las comunidades, aportan sus saberes ancestrales, lo heredados de sus abuelos, y nosotros, los estudiantes y egresados de la UVI, tratamos de realizar aportes de conservación ambiental y de diversificación ecológica y productiva, no (P.T.T., 11/09/2012, Tolapa, Tequila).

Sea cual sea la orientación elegida, los estudios que cursan los/as alumnos/as en la UVI se caracterizan por una muy temprana y continua inmersión en actividades de *vinculación comunitaria* de gestión de proyectos y de *investigación-acción*. Partiendo de un eje metodológico impartido por *módulos* y que incluye *metodologías de diagnóstico comunitario* y regional, de *gestión de saberes* y de proyectos, de *planeación* y de *evaluación participativa*, desde el primer semestre el alumnado ya comienza a realizar actividades gestoras y/o investigadoras en su comunidad de origen (Dietz y Mateos, 2010: 116).

Todo el proyecto que se pretende hacer con mi vinculación comunitaria con los actores locales es que está en los primeros pasos. Empezó por una iniciativa de la gente de la comunidad y por una iniciativa mía, no, de al ver esa potencialidad que había y que se estaba como que perdiendo. A mí me interesó mucho esa potencialidad de saberes que había hay en la comunidad y que se estaba perdiendo pues, no. Pues a mí me intereso mucho lo que hace la gente de ahí respecto a sustentabilidad (huertos de policultivo, abonos orgánicos, plantas medicinales, cultivo de hongo, etcétera), no. Con el señor que estoy trabajando, él maneja policultivos, maneja café

orgánico, captación de agua y tiene un amplio conocimiento sobre plantas medicinales, lo cual a mí me interesó mucho. Me interesó mucho porque ciertamente gran parte de esos conocimientos se están perdiendo. Entonces, lo que me intereso a mí es hacer algo para tratar de rescatar saberes y experiencia tradicional y que todavía se sigan conservando dentro de la comunidad, y que también puedan ser difundidas hacia afuera. Lo que yo pretendo hacer en un futuro con eso es hacer una revista, digo, no una revista grande, bueno un pequeño folleto, donde aparezcan todas esas plantas medicinales y más que nada ese conocimiento se quede dentro de la comunidad. Eso más que nada, no (M.H.S., 11/09/2012/, Tolapa, Tequila).

Tabla 2. Contenidos curriculares de la Orientación en Sustentabilidad de la LGID de la UVI.

Ámbito de formación		Experiencias educativas
Tronco común	Competencias comunicativas e instrumentales	Lectura y Redacción; Redacción Académica; Computación Básica; Lenguas Nacionales; Lengua Local; Inglés I y II; Medios de comunicación; y Gestión de Proyectos.
	Teoría social	Diversidad Cultural; Cosmovisiones; Historia, Territorio e Identidad; Sociedad, Economía y Política en el Ámbito Regional; Derechos Humanos; Movimientos, Redes y Ciudadanía; y Participación Pública en la Planeación Municipal y Regional.
	Métodos y prácticas de investigación y vinculación	Habilidades del Pensamiento; Diagnóstico Comunitario; Diagnóstico Regional; Gestión de Saberes e Intervención; Planeación Participativa; Servicio Social y Experiencia <i>Recepcional</i> .
Módulos de la Orientación en Sustentabilidad		<p>1.- <i>Desarrollo Regional Sustentable</i>: módulo epistemológico, sobre la visión intercultural del desarrollo. Conceptos de desarrollo y sustentabilidad. Temas de ecología, <i>etnoecología</i> y agroecología. Visión del territorio y de la región.</p> <p>2.- <i>Agroecología</i>: módulo de formación heurística sobre aspectos productivos, culturales y organizativos, en lo local y lo regional.</p> <p>3.- <i>Protección y restauración ambiental</i>: módulo instrumental sobre el cuidado de ecosistemas, el manejo de cuencas, el ecoturismo, etcétera.</p> <p>4.- <i>Gestión territorial</i>: módulo de síntesis e integración: Aborda temas de ordenamiento territorial, producción y comercialización a escala regional, políticas públicas, redes sociales y planeación regional.</p>
Materias optativas		Derecho y Derechos en el Ámbito Rural; Derechos, Estado y Política Pública; Manejo Silvícola, Frutícola y Hortícola; Producción Pecuaria y Manejo de Fauna; Salud Ambiental y Recursos Alimentarios; Apreciación Estética; Comunicación Oral y Escrita; Creación de Públicos; Lengua y Cultura; y Salud Sexual y Reproductiva.

Fuente: Alatorre, 2009: 247-259.

Según Hernández Luis (2013: 77), joven nahua originario de la comunidad serrana de Huazuntlán y primer estudiante de la UVI en alcanzar el grado académico de Maestría en Investigación Educativa por el Instituto de investigaciones en Educación (IIE) de la UV, y como refrenda una destacada académica, intelectual, activista y miembro fundadora del PSSM A.C., en el marco de las reivindicaciones de los grupos sociales, de la organización civil y de las comunidades: la UVI llega a la Sierra de Santa Marta con un *modelo innovador* que busca reunir a jóvenes de la región para formarlos/as con una *visión intercultural* acorde a las necesidades de la región (Figura 6).

Figura 6. Primeras aulas de la UVI-Selvas en la comunidad de Huazuntlán (municipio de Mecayapan) y graduación de la primera promoción de la LGID-Selvas. Fuente: adaptado de Hernández Luis, 2013.



De tal modo que los fundamentos teóricos y metodológicos de la UVI han ido construyéndose en muy diversos ámbitos: no sólo dentro de las instituciones académicas, sino también en los organismos de la sociedad civil y las ONG. Asimismo, en la práctica, están generando experiencias, métodos y conceptos útiles para la construcción de sociedades integrales, sustentables e interculturales:

Así pues, por eso digo, que este trabajo todavía es útil y ahorita 20 años después, lo que no pudimos hacer entonces desde el PSSM, que yo le digo que fue más un aborto más que un fracaso, bueno, empezamos algo y luego se murió; y ahora otra vez hoy podemos estar de nuevo con la mira en las posibilidades de esto con los nuevos proyectos y toda la gente que trabaja desde la UVI-Selvas (L.P.O., 26/08/2012, Tonalapan, Mecayapan).

6. Lecciones aprendidas: otra forma posible de repensar y plantear el desarrollo y el conocimiento desde/en el Sur Global

De acuerdo, tanto al tema de estudio como al objetivo primordial definido para esta investigación, y fundamentalmente en base los resultados empíricos alcanzados a partir del abordaje metodológico implementado, a continuación, se exponen, a modo de reflexiones finales y/o lecciones aprendidas, las principales conclusiones obtenidas y algunas de las lecciones aprendidas en/con este trabajo de investigación.

El *diálogo de saberes*, la *ecología de saberes* y la *colaboración social intercultural*, más que un enfoque teórico-conceptual y metodológico, representan una *posición ontológica*. Esta postura se fundamenta en el respeto y en la práctica de *relaciones horizontales y democráticas*. Como de forma sintetizada se ha puesto de relieve en el capítulo V de este artículo, la *participación* de una variedad de actores pone de manifiesto la necesidad de contemplar, analizar y reivindicar la oportunidad que significa la articulación estratégica de los *saberes campesinos* y los *conocimientos científico-técnicos*. Este enfoque teórico-práctico, empíricamente se ha revelado como esencial, en el caso de los procesos de gestión de recursos naturales y agrosilvopastoriles en la Sierra de Santa Marta, para contribuir a contrarrestar los problemas que azotan a los territorios tropicales del Sur del estado de Veracruz y a las poblaciones que los habitan ancestralmente.

Si se comprenden las *diferencias* como parte integrante de la *diversidad cultural* no es posible ignorar o desvalorizar las *visiones indígenas* –además disímiles entre sí–, como tampoco idealizarlas o “romantizarlas”; sino tratar de comprender y justipreciar las peculiaridades, así como buscar *mecanismos de diálogo y colaboración* a partir de ellas en la producción de conocimiento.

Para ello en este texto se coincide nuevamente con Santos (2006), cuando reclama la necesidad de ampliar los llamados *diálogos interculturales*, a menudo entendidos de forma *esencializante* y reducidos a intercambios epistémicos entre “representantes” de determinadas culturas, religiones o civilizaciones, hacia una *ecología de saberes*. Esta mirada más integral y ecológica, como se ha demostrado es el caso de las prácticas de manejo y gestión de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México), incluiría todo el “conjunto de prácticas que promueven una nueva

convivencia activa de saberes con el supuesto de que todos ellos, incluido el saber científico, se pueden enriquecer en este *diálogo*” (Santos, 2005: 70).

Asimismo, siguiendo a Hersch (2011), se asume que cualquier *diálogo de saberes* que aspire a la optimización de las *diversidades* en juego, comienza por el *reconocimiento* de y la lucha contra la *desigualdad social*. El antropólogo mexicano Bonfil (1987) se sitúa en esta misma línea al proponer que la *eliminación de la desigualdad* es condición *sine que non* para que florezca la *diversidad*, y lo es a su vez para que prospere un *diálogo de saberes en cabalidad*.

Un buen ejemplo de este *diálogo cabal* se encuentra en los fundamentos teóricos y metodológicos sobre los que se sustenta la LGID, de la UVI-Selvas. Como se ha denotado, éstos han ido construyéndose en muy diversos ámbitos: no sólo dentro desde las instituciones académicas, sino también desde la sociedad civil y las ONG que, en la práctica, están generando experiencias, métodos y conceptos útiles para la construcción de *sociedades participativas, interculturales e integralmente sustentables*.

Llegados a este punto, cabe abundar en que estas *nociones*, no son sólo presunciones teóricas y conceptuales asumidas en el marco teórico de este trabajo, sino que se concretan en los *discursos* y las *prácticas* de algunos movimientos sociales, de ONG y otras asociaciones civiles, de un sector del mundo académico vinculado a éstas –UVI-Selvas– y, sobre todo, de los campesinos indígenas, pero también mestizos, que habitan la Sierra de Santa Marta y su entorno de referencia más inmediato, Los Tuxtlas y el Sotavento veracruzano.

Por tanto, y tomando en cuenta, como referente empírico, estos incipientes proyectos comunitarios e interculturales en la Sierra de Santa Marta, en este caso de estudio, más concretamente, desde una universidad del Sur Global como la UVI-Selvas, se considera que, sin estar los mismos exentos de contradicciones, conflictos y limitaciones, sí que es posible afirmar que: constituyen un ejemplo de mejores *prácticas* que las predominantemente habidas hasta entonces desde los planes y programas imperantes e impuestos por parte de las políticas públicas/gubernamentales, para *repensar* y avanzar en nuevos planteamientos para la construcción de un nuevo un *modelo alternativo de desarrollo participativo, intercultural, integral y sustentable* para la sustentabilidad integral frente a los manifiestos fracasos y/o *maldesarrollo* en múltiples

y diversas partes del Planeta del modelo de hegemónico de marcado corte eurocéntrico, neocolonialista, asimétrico y homogeneizador.

Además, se ha constatado su cierta capacidad para coadyuvar a la lucha por mejorar la precaria situación ecológica, demográfica, socioeconómica y sociocultural de la sombría realidad de estas comunidades campesinas, tanto indígenas como mestizas, se reitera este aspecto, veracruzanas y, por extensión, del ámbito zonal de la región mesoamericana.

En definitiva, se trata, como previene Narotzky (2010), refiriéndose a los proyectos de *economías alternativas*, de un *proceso gradual*, de una “*revolución tranquila*” con base en propuestas constructivas, ambiciosas y eclécticas para superar el punto muerto actual tanto de reduccionismo teórico-conceptual como praxeológico habido en la economía y en los estudios sobre el desarrollo.

En consecuencia, y a tenor de todo lo expuesto en este artículo, como en el caso de estudio analizado y presentado en la Sierra de Santa Marta, en el sureste del estado de Veracruz (México), estos al menos sí alentadores y esperanzadores ejemplos de *diálogo de saberes, ecología de saberes y colaboración social intercultural* llevados a cabo desde “las iniciativas de educación superior de tipo *intercultural* podrían multiplicarse de manera creciente en los próximos años” (Mato, 2008: 65). Para este fin, este trabajo de investigación quisiera aportar si bien sea el más pequeño de los granitos de arena, maíz o centeno.

7. Bibliografía

- Alatorre, G. (2009): *Un modelo educativo para la diversidad: la experiencia de la Universidad Veracruzana Intercultural*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Altieri, M. A. (1999[1983]): *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*, Montevideo, Nordan-Comunidad.
- Amín, S. (1990): *Maldevelopment. Anatomy of a Global Failure*, Londres, Zed Books.
- Argueta, A. (2011): “El diálogo de saberes, una utopía realista”, en A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch, coords., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México D.F., UNAM, pp. 495-510.
- Bartlett, P. F. (1980): “Adaption strategies in peasant agricultural production”, *Ann. Rev. Anthropol.*, 9, pp. 545-573.

- Bastidas, M. (2009): "El diálogo de saberes como posición humana frente al otro referente ontológico y pedagógico en la educación para la salud", *Investigación y educación en enfermería*, 27(1), pp. 104-111.
- Blanco, J. L. (2006): *Erosión de la agrobiodiversidad en la milpa de los Zoque Popolucas de Soteapan Xutuchincon y Aktevet*, Tesis doctoral inédita, Universidad Iberoamericana, México D.F.
- Blom, F. y O. La Farge (1926): *Tribus y templos*, México D.F., INI.
- Blühdorn, I. (2011): "Construction and Deconstruction: Ecological Politics after the End of Nature", en A. Warhusrt, ed., *Towards a Collaborative Environment Research Agenda: Challenges for Business and Society*, Basingstoke (UK), Macmillan, pp. 237-261.
- Bonfil, G. (1987): *El México profundo, una civilización negada*, México D.F., CONACULTA.
- Bretón, V. (2010): "Introducción: ¿Saturno devora sus hijos? De hegemonía(s), desarrollo(s) y posdesarrollo(s)", en V. Bretón, ed., *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Barcelona, Icaria, pp. 7-31.
- Castilleja, A. (2011): "Sistemas de conocimiento en competencia", en A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch, coord., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México D.F., UNAM, pp. 393-416.
- Castillo, A. (2011): "Comunicación e interacciones entre las ciencias ambientales (socio-ecológicas) y distintos sectores de la sociedad", en A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch, coords., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México: UNAM, pp. 83-100.
- Castree, N. (2008): "Neoliberalising nature: the logics of deregulation and reregulation", *Environment and Planning*, 40(1), pp. 131-152.
- Chambers, R. (1983): *Rural development. Putting the last first*, Londres, Longman.
- Chevalier, J. y D. Buckles (1995): *Land without Gods: Process Theory. Maldevelopment, and the Mexican Nahuas*, Londres, Zed Books.
- Conanp-Semarnat (2006): *Programa de Conservación y Manejo Reserva de la Biosfera Los Tuxtlas (México)*, México D.F., CONANP-SEMARNAT.
- De la Cadena, M. y M. Blaser (2018): *A World of Many Worlds*, Durham, Duke University Press.
- Descola, P. y G. Pálsson (2001): "Introducción", en P. Descola y G. Pálsson, coords., *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*, México D.F., Siglo XXI, pp. 11-36.

- Díaz-Tepepa, M. G. et al., (2011): “Innovar en la tradición. La construcción local de los saberes campesinos en procesos interculturales”, en A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch, coords., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México D.F., UNAM, pp. 234-254.
- Dietz, G. (2009): *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education: An Anthropological Approach*, Muenster y Nueva York, Waxmann.
- Dietz, G. et al. (2011): *Diálogo de saberes, haceres y poderes entre actores educativos y comunitarios: una etnografía reflexiva de la educación superior intercultural en Veracruz (InterSaberes)*, Xalapa, IIE – UV – UVI.
- Dietz, G. y L. S. Mateos (2010): “La etnografía reflexiva en el acompañamiento de procesos de interculturalidad educativa. Un ejemplo veracruzano”, *Cuicuilco*, 48, pp. 107-131.
- Ellen, R. (1982): *Environment, Subsistence and System*, Cambridge, Cambridge University.
- Escobar, A. (1993): “The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post-writing culture era”, *Journal of Anthropological Research*, 49, pp. 377-391.
- Escobar, A. (1995): “El desarrollo sostenible: diálogo de discursos”, *Ecología Política*, 9, pp. 7-25.
- Escobar, A. (1998): *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Santa Fe de Bogotá, Grupo Editorial Norma.
- Escobar, A. (1999): “Antropología y Desarrollo”, en *Maguaré*, 14, pp. 42-73.
- Escobar, A. (2007): “Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American modernity/Coloniality Research Program”, *Cultural Studies*, 21, pp. 179-210.
- Escobar, A. (2010): “América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?”, en V. Bretón, ed., *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Barcelona, Icaria, pp. 33-86.
- Escobar, A. (2014): *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Friedman, J. (1992): *Empowerment. The Politics of Alternative Development*, Massachusetts (USA), Blackwell.
- García-Canclini, N. (2004): “Sociedades del conocimiento: la construcción intercultural del saber”, en N. García-Canclini, ed., *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, pp. 181-194.

- Gudynas, E. (2011): “Más allá del nuevo extractivismo: Transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo”, en F. Wanderley, coord., *El desarrollo en cuestión: Reflexiones desde América Latina*, La Paz, Oxfam - CIDES UMSA, pp. 379-410.
- Gudynas, E. (2012): “Sentidos, opciones y ámbitos de las transiciones al postextractivismo” en M. Lang y D. Mokrani, comps., *Más allá del desarrollo*, Quito, Abya-Yala, pp. 265-298.
- Gudynas, E. y A. Acosta (2011): “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 53, pp. 71-83.
- Guevara, S., J. Laborde y G. Sánchez-Ríos (2004): *Los Tuxtlas. El paisaje de la sierra*, Xalapa, INECOL - Unión Europea.
- Gutiérrez, N. G. y J. A. Gómez (2011): “Relatos de vida productiva alrededor del maíz, milpa, conocimiento y saberes locales en comunidades agrícolas”, en A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch, coord., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México D.F., UNAM, pp. 329-344.
- Hale, Ch. R. (2008): “Introduction”, en Ch. R. Hale, coord., *Engaging Contradictions: Theory, Politics Sand Methods of Activist Scholarship*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-30.
- Haraway, D. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Harrison, F. V. (1991): “Anthropology as an agent of transformation: introductory comments and queries”, en F. V. Harrison, ed., *Decolonizing Anthropology: moving further toward and anthropology for liberation*, Washington D.C., Association of Black Anthropologist (ABA), pp. 1-14.
- Harvey, D. (1993): “The nature of environment: the dialectics of social and environmental change”, *The Socialist Register*, 29, pp. 1-51.
- Hecht, S. B. (1999): “La Evolución del Pensamiento Agroecológico”, en M. Altieri, coord., *Agroecologia. Bases científicas para una agricultura sustentable*, Montevideo, Nordan-Comunidad, pp. 15-30.
- Hernández Luis, R. (2013): *La formación del gestor intercultural para el desarrollo: el caso de los alumnos de la orientación en sustentabilidad UVI las Selvas*, Tesis de maestría inédita, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Hersch, P. (2011): “Diálogo de saberes: ¿para qué? ¿para quién? Algunas experiencias desde el programa de investigación Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, del INAH”, en A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch, coords., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México D.F., UNAM, pp. 173-200.

- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2021): *Censo de Población y Vivienda de 2020*. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/>. [Consultada el 24 de diciembre de 2023].
- Jiménez Herrero, L. M. (2000): *Desarrollo sostenible. Transición hacia la coevolución global*, Madrid, Pirámide.
- Krantz, B. A. et al. (1974): "Cropping patterns for increasing and stabilizing agricultural production in the semi-arid tropics", en VV.AA., coords., *Workshop on Farming Systems*, India, International Crops Research Institute for the Semi-Arid Tropics (ICRISAT), pp. 217-248.
- Lander, E. (2003): "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en E. Lander, ed., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 11-40.
- Lazos, E. (2011): "Diálogos de saberes: retos frente a la transnacionalización de la agricultura en México", en A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch, coord., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México D.F., UNAM, pp. 255-176.
- Leff, E. (2003): "Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: sentidos y senderos de un futuro sustentable", *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 7, pp. 13-40.
- Leff, E. (2011): "Diálogo de saberes, saberes locales y racionalidad ambiental en la construcción social de la sustentabilidad", en A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch, coords., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México, UNAM, pp. 379-392.
- Léonard, E. y J. Foyer (2011): *De la integración nacional al desarrollo sustentable. Trayectoria nacional y producción local de la política rural en México*, México D.F., CEDRSSA.
- Marcellesi, F. (2012): "¿Qué es la ecología política?: Una vía para la esperanza en el siglo XXI", *CUIDES*, 9, pp. 3-40.
- Mato, D. (2008): "No hay saber `universal`, la colaboración intercultural es imprescindible", *Alteridades*, 18(35), pp. 101-116.
- Mckibben, B. (1990): *El fin de la naturaleza*, Barcelona, Ediciones B.
- Mignolo, W. (2003): *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- Moreno Arriba, J. (2013): *La gestión comunitaria de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México): El papel de la Universidad Veracruzana Intercultural (Sede Selvas) y la Licenciatura en Gestión Intercultural para el*

- Desarrollo (LGID) Orientación en Sustentabilidad*, Tesis de Maestría inédita, UNED, Madrid.
- Moreno Arriba, J. (2014): “El diálogo de saberes en la gestión de recursos naturales en la Sierra de Santa Marta en Veracruz (México): una posible alternativa sustentable a la emigración en las comunidades indígenas del Istmo Veracruzano”, *Revista Internacional de Estudios Migratorios (RIEM)*, 4, pp. 71-104.
- Narotzky, S. (2010): “Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica”, en V. Bretón, ed., *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Barcelona, Icaria, pp. 127-174.
- Paré, L. et al. (1997): *La Reserva Especial de la Biosfera, Sierra de Santa Marta, Veracruz: Diagnóstico y Perspectiva*, México D.F., SEMARNAP – UNAM-IIS – PSSM A.C.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2001): *Geo-grafías. Movimientos Sociales, Nuevas Territorialidades y Sustentabilidad*, México D.F., Siglo XXI.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2002): “Da geografia às geografias. Um mundo em busca de novas territorialidades”, en A. E. Ceceña y E. Sader, comp., *La guerra infinita: Hegemonía y terror mundial*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 217-256.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2013): *Informe sobre Desarrollo Humano de México*, México D.F., Ediciones Mundi-Prensa.
- Quijano, A. (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencia sociales: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
- Rahnema, M. y V. Bawtree (1996): *The post-development reader*, Londres, Zed Books.
- Rist, G. (2002): *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Santamarina, B. (2006): *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Santos, B. de S. (2005): *La Universidad en el Siglo XXI: para una reforma democrática y emancipadora de la Universidad*, México, UNAM – CIICH.
- Santos, B. de S. (2006): “La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes”, en B. Santos, aut., *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 13-41.
- Santos, B. de S. (2007): *The rise of the global left*, Londres, Zed Books.

- Santos, B. de S. (2009): *Una epistemología del Sur*, México D.F., Siglo XXI Editores.
- Slim, H. (1998): “¿Qué es el desarrollo?”, en M. B. Anderson, pres., *Desarrollo y diversidad social*, Barcelona, Icaria, pp. 65-70.
- Speed, S. (2006): “Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación activista y críticamente comprometida”, *Alteridades*, 31, pp. 73-85.
- Toledo, V. M. (2011): “Del ‘diálogo de fantasmas’ al ‘diálogo de saberes’: conocimiento y sustentabilidad comunitaria”, en A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch, coord., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México D.F., UNAM, pp. 469-484.
- Tomé, P. (2013): “La construcción política de la desertificación: el desierto que repta”, *Revista de Antropología Social*, 22, pp. 233-261.
- Tortosa, J. M. (2001): *El juego global: maldesarrollo y pobreza en el sistema mundial*, Barcelona, Icaria.
- Truman, H. (1964[1949]: *Public Papers of the President of the States United, Harry S. Truman*, Washington D. C., U.S. Government Printing Office.
- Unceta, K. (2012): “Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y posdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones”, en B. Pérez Galán, ed., *Antropología y desarrollo: discurso, prácticas y actores*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 39-71.
- UVI (2007): *Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo: programa multimodal de formación integral*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- UVI (2009): *Universidad Veracruzana Intercultural: identidad*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Velázquez, E. (2000): “Ganadería y poder político en la Sierra de Santa Marta”, en E. Léonard y E. Velázquez, coords., *El Sotavento Veracruzano: Procesos sociales y dinámicas territoriales*, México D.F., CIESAS – IRD, pp. 11-127.
- Velázquez, E. (2013): “Migración interna indígena desde el Istmo veracruzano: nuevas articulaciones regionales”, *Liminar*, 2, pp. 128-148.
- Walsh, C. (2003): *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Zolla, C. (2011): “Del IMSS-COPLAMAR a la experiencia del Hospital Mixto de Cuetzalan, Diálogos, asimetrías e interculturalidad médica”, en A. Argueta, E. Corona-M. y P. Hersch, coords., *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, México D.F., UNAM, pp. 201-234.

Justice as unity: tracing virtue in the context of diversity in Africa

Benjamin Timi Olujohungbe & Philip A. Edema

benjamin.olujohungbe@augustineuniversity.edu.ng

philip.edema@augustineuniversity.edu.ng

Abstract

The critical concerns of justice in Africa crisscross social, political, and economic lines; with the idea of justice significantly impacted by systemic corruption, inequality regarding the (re)distribution of resources and opportunities, religious and ethnic struggle-themed identity politics, the continuing effects of (neo-)colonialism and the efforts at undoing such effects. Recognising that the human person is essentially at the centre of the issues raised here, this article deploys a reconstructive approach in emphasizing justice as a moral and political virtue necessary for the mitigation of the human condition; via an approach to virtue that promotes positive intersubjective relationships as a means of fostering social cohesiveness. As such, this paper shall retrieve and reconcile varying concepts of justice in Africa, both from historical and modern perspectives, while showing that the shared ideal of unity as contained in the unity theory advanced by Leif Wenar (2020) is important for safeguarding common good. By emphasizing specific values that foster harmonious co-existence, the paper states that the unity theory offers a moral framework for the practice of justice in African communities characterized by diversity.

Keywords

Justice, Unity theory, Virtue, Africa.

La justice comme unité : la recherche de la vertu dans le contexte de la diversité en Afrique. Les préoccupations critiques de la justice en Afrique traversent les lignes sociales, politiques et économiques ; l'idée de justice est fortement influencée par la corruption systémique, l'inégalité concernant la (re)distribution des ressources et des opportunités, les politiques identitaires axées sur les luttes religieuses et ethniques, les effets persistants du (néo)colonialisme et les efforts déployés pour y remédier. Reconnaisant que la personne humaine est essentiellement au centre des questions soulevées ici, cet article déploie une approche reconstructive en mettant l'accent sur la justice en tant que vertu morale et politique nécessaire à l'amélioration de la condition humaine ; par d'une approche de la vertu qui promeut des relations intersubjectives positives de favoriser la cohésion sociale. En tant que tel, le présent article se propose de retrouver et de réconcilier les différents concepts de justice en Afrique, tant du point de vue historique que moderne, tout en montrant que l'idéal partagé de l'unité, tel qu'il est contenu dans la théorie de l'unité avancée par Leif Wenar (2020), est important pour la sauvegarde du bien commun. En mettant l'accent sur des valeurs spécifiques qui favorisent une coexistence harmonieuse, l'article affirme que la théorie de l'unité offre un cadre moral pour la pratique de la justice dans les communautés africaines caractérisées par la diversité.

Mots clés

Justice, Théorie de l'unité, vertu, Afrique.

Introduction: Human Existence and the Good Life

The question “what is the good life?” is both a global and perennial question with relevance across societies and cultures. The perennial relevance of this question always situated in the context of colloquial existential exchanges and within spaces dedicated to academic reflection. To be sure, the good life has been viewed from a variety of perspectives; with the consideration that it essentially consists in some ideal to which the human spirit aspires or gravitates. Despite this, the very nature of the good life has remained the subject of continuing discourse.

Different traditions and thought systems have historically linked the idea of the good life to the cultivation and practice of specific virtues such as integrity, kindness, continence or self-control, justice, and other salutary values as a means of attaining the good life. From the Asian notion of *ren* to Aristotle's notion of *eudaimonia*, these ethical traditions have advanced the view that the good life is neither simply reduced to a matter of satisfaction at the level of the human appetite nor the immersion of the self in hedonist interests, but a state of being in which an individual is able to share life in common with others. African philosophical traditions across history also present moral values such as the *ma'at*, *ubuntu* (Møller and Roberts, 2021), *omolúwàbí* and other cognate ideas as foundational to intersubjective existence and the possibility of achieving and maintaining social cohesion and order.

Now, as social beings, the good life is not shared with the self but always in interaction with other beings. As such, to pose the question “what is the good life?” is to seek to identify the place of the individual among the many. Such question is always an attempt to determine how intersubjective relations within the *polis* are negotiated and consolidated both at the domestic level where the family constitutes the smallest unit of the society and within the context of pluralistic society spanning beyond the immediate frontiers of the *domus*.

There is a specific focus on justice as a moral and political virtue in this paper because, in a pluralistic society, justice as a crucial virtue enables constructive intersubjective relations in the society by promoting social cohesion and stability while mitigating the social tendencies toward chaos and anarchy. To be sure, the idea of justice features prominently whether from the history of oriental and western perspectives of thought

or as present in African philosophical traditions as a valuable constant in the context of organising the human community. The point here is to state that the good life across global cultures is intricately linked to the sense and moral ideal of justice. In what follows, this paper proceeds by attempting a location of the nexus between the idea of justice in African contexts and the unity theory advanced by Leif Wenar as a means of humanity approximating itself to the ultimate good.

On the Unity Theory

When posed within the context of multiculturalism and the plurality of interests and values that characterise it, the question of what the good life consists in can be resolved with justice seen through the lens of the unity theory advanced by Leif Wenar in his 2020 essay "The Development of Unity". Summarily, the essay advances the view that unity is important as a basic denominator in the advancement of justice, common good and human wellbeing in pluralistic societies. The unity theory is therefore proposed as “a logic that allows for great diversity across persons and cultures while explaining why pain and deprivation and disorientation are bad in themselves, and why health and care and integrity are intrinsically good” (Wenar, 2020, p. 211).

As a matter of clarification, Wenar himself makes clear that the unity theory speaks to the work of Martha Nussbaum oriented around the capability approach to development in which the ten central capabilities which the human person can have in view of a valuable functioning are listed (Wenar, 2020; Nussbaum, 2011). The unity theory as developed confirms Nussbaum’s listing of the capabilities for human flourishing while at the same time interpreting it with the goal of seeking the points of convergence with “what is intrinsically valuable – what is good in itself” (Wenar, 2020, p.211).

The weight which diversity imposes upon the globe in contemporary times makes it instructive to evaluate the profundity of the human mind with respect to the ultimate question concerning the ‘good in itself.’ Against the background of the crisis of global justice today, Wenar notes that there is a difference in the formulation of the ultimate question concerning the *summum bonum* – the ultimate good:

When the ancients took up the question of a good life, they asked, “What will make my life valuable, how can I live a better life, what is it that’s really good?” But when modern philosophers take up the question of well-being, they ask very different questions: “What is in my interest, what will make my life better for me, what is it that’s really good for me?” (see, e.g., Kraut, 2016, 20–28). Most theories of well-being today are theories of self-interest, and this fixation on self-interest keeps most philosophers from capturing our lived experience of what functionings are truly valuable (Wenar, 2020, p.212).

From the aforesaid, the form of the former question inquiring into fundamental, ultimate good can be said to be focusing on universal, intrinsic good; the latter form of question is concerned more with subjective human interests which are ordinarily liable to pluralist hairsplitting and multicultural inconvenience. Wenar illustrates a typical response to the question of the intrinsic good by recalling the Bhutanese index of happiness calibrated around the value of compassion; where the level of compassion that people have has been positively correlated with quality of life (Alkire and Jahan, 2018; Centre for Bhutan Studies & GNH, 2010; Wenar 2020). Subjective human interests are seen in the counterexample of the hedonist, self-interested humanitarian agency executive who despite what appears to the public as his career characterized by dedication to the cause of charity, is nevertheless given to exploiting the more vulnerable conditions of the beneficiaries of the humanitarian projects that he ostentatiously serves (Wenar, 2020). While the self-interested agent may on his own profit from the material perks and privileges of his position and may even be said to have provided shelter or nutrition to the impoverished – a duty which may be considered as ameliorating vulnerabilities in the world, his live cannot be said to be valuable in so far as his actions are not founded and driven by compassion; where compassion is understood as “not a strategy of self-love; it is selfless action in the service of another” (Wenar 2020, p.212).

To negotiate what is of ultimate value or the good life based merely on subjective human interests touching on material quantification, egoist benefits and other proximate or provincial benefits is to think only in terms of instrumental goods. While instrumental or contributory goods are not worthless or morally repulsive in themselves, they can nevertheless be deployed in unsustainable ways or made into the cause of disunity because of the privation of compassion; thus, causing humanity to lose integrity and cohesion. Indeed, the reification of instrumental goods such as power, the economy, cultural and/or religious recognition into ends in themselves within the context of multiculturalism in Africa and beyond often leads to the

generation of intense politics of identity in which there is a certain intersubjective “othering” of persons into warring factions.

The question of the good life is thus better answered when the human mind transcends what may be of subjective human interest to contemplate the fundamental logic to value. Of this fundamental logic Leif Wenar states that:

I believe that there is a deep common logic to human judgments about what is intrinsically valuable. There is a logic to value, as there is a logic to geometry, a logic that allows for great diversity across persons and cultures while explaining why pain and deprivation and disorientation are bad in themselves, and why health and care and integrity are intrinsically good. There is a logic that structures our lived experience of what is good, and this is a logic of unity. What explains the value in all human lives is unity: unity with the world, unity with each other, and unity within ourselves (Wenar, 2020, p.211).

The unity theory aims therefore to underscore and enhance unity in diversity. It is a means of resolving the challenge that the plurality of values generate by recognizing that “it’s not the object of desire (values) that are good or bad. It is rather how these desires or values fit with the world, and with each other” (Wenar, 2020, p. 215). The plurality of values which is a reality we live with within social contexts – the comprehensive doctrines of various religious traditions, cultural practices, values, legal systems, health practices, language and colloquial expressions, economic values and interests, are expressions of plural desires. These desires are according to Wenar “the atoms of value.” Every such desire cannot be said to be good or bad in themselves except when evaluated from the point of view of how they stand in relation to other desires out there in a logical geometry of values; taking into account the matrix of relations among the desire itself, the wellbeing of subjects involved, and the common good (Wenar, 2020). This recalls in a certain way the universalizability of human choices and actions as advanced in the Kantian imperative whereby the acting person can will that his or her actions can be made into law without the attrition of a negative recompense.

Unity and the Concerns of Global Justice

It is important to make some comments concerning the unity as a principle for reacting to the question of the supreme good, and its relations to other aspects of being that have to do with more proximate desires and needs of human persons that

are either empirically quantifiable or perceptible. Beyond what might seem like the supposition that the unity theory discountenances the importance of existential goods such as food, shelter, health care, pleasure, sexuality, economic resources, power, religio-cultural recognitions, and many other things that can contribute to commodious living, it becomes expedient to note here that unity as a principle of ordering human desires and values is not antithetical to the concerns of global justice. Rather, by charting a logical geometry of human desires, unity determines the undergirding common values that can make inter-subjective co-existence possible. As such, the unity theory is relevant in the context of re(distribution) by which the challenges of socio-economic injustices can be addressed in so far as the goal is to ensure for instance that the distribution of economic goods creates “unity with the world, and also unity with other people, and also unity within oneself” (Wenar, 2020, p. 213).

In this connection, Anke Graness makes a retrieval of the works of Henry Odera Oruka particularly as they touch on the theme of “global justice” – a term which Oruka himself develops to refer to the concept of justice at a global level; thus, anticipating contemporary discourses on global justice as early as 1981 (Graness, 2017). The idea of global justice as expressed in the thoughts of Oruka dovetails into what can be considered as his theory of distributive justice by which poverty is to be understood not as a moral issue inclining on charity or humanitarian action but as a question of global justice; where global justice is itself understood as “safeguarding a minimum standard of life for every human being” (Oruka 1989, 1981; Graness, 2017, p.318). For Oruka, the primary needs of humans enumerated as food, shelter and clothes, knowledge, freedom of action or movement, health, sexuality, as in the capability approach, do necessitate the importance of ensuring certain freedoms such as freedom from hunger, freedom to find shelter, freedom from ignorance, freedom from restriction, freedom of movement and action, freedom from ill health, sexual freedom (Oruka, 1991).

The Notion of *Justitia Connectiva*

The unity theory resonates with extant ideas in Africa especially as its function is to establish what binds humanity together notwithstanding the reality of plural values and interests. In what follows here, the notion of justice extant in African thought from ancient Egypt to contemporary south of Africa is retrieved by Anke Graness;

with such recollection presenting justice either in the older context of its appropriation or in more contemporary contexts as ‘unity’ – an expression of an enduring bond existing among intersubjective beings.

The retrieval of the idea of justice in ancient Egypt is here accomplished by drawing upon the expositions of the Egyptologist Jan Assman, who provides an elucidation of the concept of *Ma’at* as it applies to the unity of beings and the moral duty that such unity of beings implies. Graness notes *inter alia* that *Ma’at* as an overarching principle is a concept amenable to differing interpretations such as ‘truth’, ‘justice’, ‘world order’ or even ‘sense of direction’ (Graness, 2017, p. 306). Albeit the varying translation of this concept, it nevertheless encapsulates a vision of global order and equilibrium. Graness makes the point that the extensive implication of the idea of *Ma’at* should be understood as having been bifurcated in later years into plural investigations of human interests – political philosophy, moral philosophy, law, philosophy of nature and theology (Graness, 2017).

Ma’at as an overarching principle of social order is made more explicit in the following text as a principle that transcends the *Anthropos* while encompassing the existence of both animate and inanimate beings in nature:

The Egyptian doctrine of *Ma’at* refers to the place of the individual within society, to the place of society within the Pharaonic state and to the place of the state in the cosmos. It is a ‘world of symbolic meanings’ that every kind of action as well as every order and institution is based on (Assmann, 2006, p.18). Thus, the term ‘*Ma’at*’ implies a unity of cosmos and society, order and justice; it has to do with the constant demand to provide for political order, social justice and harmony between the gods and humans and to keep the world going (Assmann, 2006, p.34). To lead a good life it is necessary to consider oneself an element of an all-encompassing whole and to make oneself part of this whole in word and deed. *Ma’at* goes beyond that which humans owe each other; it includes man in the divine order of the cosmos (Graness, 2017, pp. 306 – 307).

Ma’at in this appropriation is understood as an ontological relationship of unity among beings despite the distinction of species or genus. Assmann himself underscores this interspecies relationship when he states that:

For the Egyptians, community is established and maintained by way of each individual doing *Ma’at* and speaking *Ma’at*. This way he/she establishes and strengthens the network of connectivity which both makes his/her life go on beyond death and guarantees the harmony of

human community. What matters is that one understands oneself to be an element of an all-encompassing whole while making oneself part of this whole in word and deed (Assmann, 2002, p.63).

Assmann refers to this vision of the *Ma'at* as “*justitia connectiva*” {connective justice} (Assmann, 2006, p. 67). In its formulation, the divine relates seamlessly with other beings in nature – humans and non-humans alike; and the beings in nature relate in turn with the divine to create harmony. Such relations are supposed to exclude selfishness so that mere individualist interests can be replaced with solidarity in view of advancing harmony. This is particularly for the human community when each person is expected to deploy rational faculty and agency in view of making the human community a home for all. This implies duties and responsibilities to intersubjective human agents and indeed to the environment. *Ma'at* is therefore, according to this schema founded on the understanding of nature, “a programme of a political order that establishes social justice” (Graness, 2017, p. 308).

With insights from other scholars, Graness has argued that the connective dimension of justice captured in the idea of the *Ma'at* echoes beyond ancient Egypt and constitutes a guiding principle for several African societies to the South of the continent. (Graness, 2017; Kiros, 2012; Obenga, 2006; Diop, 1954). In this specific connection, Graness states that the *Ma'at* which Teodros Kiros describes as the “modern moral principle that can motivate both (a) organic leaders of people, and (b) social movements themselves, to recognize the public sphere in contemporary Africa, which is in a serious crisis” (Kiros, 2012, p. 239) offers significant promise in helping to resolve political crises in Africa (Graness, 2017).

***Ubuntu* and the Unity of Being**

In more contemporary African thoughts, justice as a moral virtue constructed around the unity of beings as in the ancient idea of the *Ma'at* is presented using the term *ubuntu*. Emerging from indigenous thought systems in Africa, the idea of *ubuntu* has implications for personal and social ordering. Albeit the literal letters of *ubuntu* being traced to the Nguni language family of South Africa, (Graness, 2017), its synonyms and related nuances are present in other African languages and cultures.⁵⁵ If the idea

⁵⁵ For instance, ‘*umundu*’ in East African Kikuyu language; ‘*umunthu*’ in the Chewa language in Zambi; ‘*kimuntu*’ in the kongo language spoken in what today is known as the Democratic Republic of Congo

of *ubuntu* has today become prominent in the context of post-colonial, post-apartheid ongoing scholarly attempts at reconstruction in Africa where it takes on a sense of a socio-political and ethical understanding of persons as being interconnected, it nevertheless was lived and understood in indigenous African spaces as a moral quality of a person (Gade, 2013). The indigenous understanding of *ubuntu* as a moral quality implies salutary values such as the ability to empathize, share, forgive and relate freely with one another. The post-colonial understanding of *ubuntu* which gained currency at the dawn of a new South African nation emphasizes the intersubjectivity of humanity; such that individuals are not insular beings but beings in active relations with one another.

To be sure, both senses of *ubuntu* are related since the first and indigenous sense of *ubuntu* as a moral quality to express salutary values is only realistic in the context of a vision of human intersubjectivity. Concerning salutary values, Graness herself states that “the characteristic features of *ubuntu* ethics are compassion towards others, respect for the rights of minorities, conduct that aims at consensus and understanding, a spirit of mutual support and cooperation, hospitality, generosity and selflessness” (Graness 2017, p. 312). The *locus* for the exercise of these moral values is always at the centre of the community. In this, both senses of *ubuntu* can therefore be said to be expressed in “the Zulu-Xhosa aphorism *umuntu ngumuntu ngabantu* — ‘A human being is a human being through other people’” (Graness, 2017, p.310).

Anke Graness has explained that the ideal of the *ubuntu* philosophy highlights the profundity of a relational approach to justice in Africa when she notes that “it {*Ubuntu*} emphasizes the existence of a universal bond that connects all people to each other and to all other types of existence in the universe. Interdependence and interconnectedness are considered the main features of this conception of the world” (Graness, 2017, p. 311). *Justitia connectiva* is thus reiterated and a resonance with the vision of the *Ma’at* which calls attention to the idea of a union of the multidimensions of beings in the universe is restated.

Ubuntu in the context of post-colonial considerations is not immune to criticism. A major concern about *ubuntu* and other cognate values functioning as a philosophical

and Angola; ‘utu’ as found in Swahili spoken in Kenya and Tanzania, are various linguistic expressions of the same idea of *Ubuntu*.

principle to achieve reconstruction and reconciliation is often tied with the efforts made at the end of the apartheid regime in South Africa, the Gacaca Courts in post-genocide Rwanda and the Human Rights Violations Commission set up at the dawn of the restoration of democratic governance in Nigeria (Graness, 2017; Kukah, 2010). Such criticisms can be extended to other similar contexts in Africa where vicious identity struggles have been the crux of the polity. Concerning the post-apartheid era and the Truth and Reconciliation Commission set up in South Africa in view of negotiating transitional justice, which in turn was supposed to cause a renewal of humanity, Graness expands on the arguments purporting the fragility of *ubuntu* for transitional justice in the following:

However, both this principle {the principle of *ubuntu*} and the work of the Truth and Reconciliation Commission have often been criticized. The focus of criticism has been the fact that perpetrators who testified before the Commission went unpunished. This was considered a concession to be able to solve the crimes at all; however, in practice it often resulted in the victims and their relatives believing they had failed to achieve something like retributive justice. Furthermore, often they were left without financial compensation, or compensation was paid only after a long time (Graness, 2017, p. 315).

This point has been underscored by other scholars to the effect that *ubuntu* and the reconciliation it seeks to achieve are impossible given that those who have been victims of injustice often continue to nurse festering wounds and scars because the perpetrators of injustice have not been given their just desserts. (Mandaza 2003; Ramose, 2002; Soyinka, 1999). The vision of transitional justice here grafted on the *ubuntu* principle is thus considered to be partial to the powerful as in the definition of justice by Thrasymachus (Plato's *Republic* I, 338c) and convenient "for a small elite that inherits state power without the fulfillment of social justice for the majority" (Mandaza, 2003, p.511; Graness, 2017).

Indeed, the concerns raised about justice founded on *ubuntu* is germane and particularly belongs to the realm of the question of restorative justice; that is, justice aimed at (re)creating societal harmony through an approach that humanizes both perpetrators of injustice and their victims. This typically involves a full review of the events that happened in the course of struggle by all the parties involved (Marshall 1996, 1999), the determination of the extent of culpability, the admission of culpability by offenders, assuaging the feelings and needs of the victims often in the form of the offender(s) admitting culpability and the reparations which offenders or

perpetrators of justice can make as a form of atonement for injustices perpetrated. When contrasted with a retributive sense of justice, the restorative notion of justice with a foundation on the *ubuntu* ethic lays less emphasis on ‘brutal’ punishment of perpetrators (Zehr, 2002; 2005). The focus is rather on humanizing or dignifying both perpetrator(s) and victim(s) while ensuring sustainable harmony for the society. It is important to note the views of Christian Gade here that restorative justice also often involves a sense of punishment which may be either at a minimalist or maximalist scale depending on what or how punishment is understood (Gade, 2021).

There are also questions as to whether *ubuntu* can provide appropriate moral foundation for the recognition and promotion of human rights both at the level of individual subsistence and at the level of group interests. This concern is particularly important for pluralistic polities where human desires or interests expressed in the form of values are wont to clash with each other in the first place. This is more so as the *ubuntu* ethic relies on a primal recognition of the community instead of the individual (Oyowe, 2013; Metz, 2011). In recalling the ideal of *ubuntu* as a principle celebrating the intersubjectivity of humanity; we restate the view that a person is so identified only when in an active relationship with others; that is, the “‘I’ is completed in the ‘We’” (Ubuntu Leaders Academy, 2022). The intersubjective creation of the other through the capacity to relate with others is at the very heart of human dignity. Thaddeus Metz refers to this characterization of human dignity as “the capacity for friendliness” (Metz, 2011, p.559). The idea of human dignity present in the individual in turn forms the core of what we have come to know, describe, and legislate about under the appellation of ‘human rights. To this extent, it can be argued that albeit the *ubuntu* philosophy aims at common good, it can nevertheless function as a guide for the formation of human rights laws establishing the basic minimum for human flourishing in so far as the individual is constitutive of the common society.

There may be doubts about what takes precedence between the specific interests of the individual person on the one hand and the cultural and/or political interests of the community, where both interests clash if we adopt the line of thought that human dignity in the individual culminates in a moral foundation for individual claim rights. Should the community’s interests which are thought to be of an essential majority not take precedence? Indeed, while societal harmony is the vision of *ubuntu*, an approach to *ubuntu* which recognizes the importance of “solidarity toward one another, or care about each other’s quality of life” (Metz, 2011; p.559) should be

helpful in the resolution of the ‘clash’ between personal (individual) and communal interests. Solidarity functions here to ensure that human dignity – the capacity to relate with ‘others’ in a plural society, is intact. It is a means of fitting plural values with the world and with each other.

***Omolúwàbí*, Unity and Virtue**

The perennial question pertaining to the nature of the good life receives a response in the form of a Yorùbá⁵⁶ conception of the meaning of life derived from a qualitative outlook instead of a vision of life merely focusing on material abundance or a quantitative dimension to the meaning of life. The qualitative outlook to the meaning of life maintains the position that the good life is one characterized by the exercise of moral virtues in both private and public spheres (Olujohungbe, 2020). With respect to the good life, the functional word deployed by the Yorùbá ethico-philosophy is *ìwà* which denotes ‘character’ or ‘behaviour’ *Ìwà* (character) as a concept in Yorùbá thought is explained in the following:

The Yorùbá word *ìwà*, which has two functional but related meanings, helps in deriving a different conception of the meaning of life. *Ìwà* in the first place refers to the state of being or existence. This is always a sense of human existence, and from the Yorùbá perspective, one’s being in this sense is always in relation to the community’s being since, as John S. Mbiti (1970) notes, the individual exists in Africa because the community exists. The same word also refers in an ethical sense to human character or behaviour. The word takes on a moral sense here. Indeed, morality in Africa, and specifically among the Yorùbá is founded on the communal structure of the society (Olujohungbe, 2020, p. 225).

This is to say that the Yorùbá vision of the good life is found in the confluence of human existence and human behaviour. Since the human person is not an isolated being, and the actions of the human person always takes on meaning via the agencies of other beings in community, then human agents who constantly demonstrate responsibility and responsiveness to the self and the other through virtues such as solidarity, justice, integrity, respect, compassion etc. are therefore said to exude *ìwà rere* or good character. In this light, one who is referred to as *Omólúwàbí* is regarded as a model whose excellent deeds (*ìwà rere*) in both the public and private domains

⁵⁶ The Yorùbá people are members of an ethnic group with ancestral home in present day South-western Nigeria and a large diasporan presence in countries like Togo, Benin, Cuba, and Brazil.

are indicative of the good life (Olujohungbe, 2020; Olanipekun 2017; Adebowale and Onayemi, 2016; Awolalu, 1970). The good life according to this scheme is a life of unity – the unity of being (existence) with intersubjective virtuous agency.

Conclusion

As a way of concluding, a return is made to the question of what the good life consists in, and Leif Wenar's observations about the etymological foundation of the word “good” becomes very instructive in relating to that question here. Indeed, to say that the “good” is traceable to Indo-European roots where it means “to unite,” (Wenar, 2020, p. 211) is to invoke that sense of harmony and collective wellbeing of subjects in the world. Here, the force of harmony implies solidarity in difference for pluralistic existence.

A reiteration of justice as giving to others what is proper must be founded on reflections on the idea of unity – unity with the world, with each other and within ourselves, since the goal of justice is to cause an appropriation of the good life within the existential reality of plurality. The ultimate function of unity as a virtue for intersubjective existence is to help to enhance in each person the capability to live the good life, understanding that justice properly so-called includes and yet transcends fair distribution of quantitative materials to reach the promotion of common good and wellbeing.

As “the unity theory helps humanity to make better sense of value pluralism” (Wenar, 2020), it nevertheless requires critical introspection particularly with respect to practical matters within real spatial contexts. This is to say that humanity’s invitation to contemplate the good is as at once urgent and perennial; leaving us to continuously strive toward just living.

References

- Adebowale, B. A., and Onayemi, F. (2016). “Aristotle’s human virtue and Yorùbá worldview of omoluabi: An ethical-cultural interpretation”, *African Philosophical Inquiry* 6, p. 27–44.
- Awolalu, J.O. (1970). “The Yorùbá Philosophy of Life”, *Presence Africaine, Nouvelle Série* 73 (1), p. 20–38.

- Gade, C. (2021). "Is restorative justice punishment?", *Conflict Resolution Quarterly* 38, p. 127–155.
- Gade, C. (2013). "What is ubuntu?: Different interpretations among South Africans of African descent", *South African Journal of Philosophy*, 13 (3), p. 484 – 503.
- Graness, A. (2017). "Concepts of justice in Africa: past and present", in Isaac Ukpokolo (Ed.) *Themes Issues and Problems in African Philosophy*. Switzerland: Palgrave, pp. 305 – 331.
- Mandaza, I. (2003). "Reconciliation and social justice in Southern Africa: The Zimbabwe experience". In Coetzee & Roux (eds.), pp.508–516.
- Marshall, T. F. (1996). "The evolution of restorative justice in Britain", *European Journal of Criminal Policy and Research*, 4 (4), pp. 21– 43.
- Marshall, T. F. (1999). *Restorative justice: An overview*. London: Home Office Research Development and Statistics Directorate.
- Metz, T. (2011). "Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa", *African Human Rights Law Journal*, 11(2), pp. 532 – 559.
- Moller, V and Roberts, B.J (2021). Traditional African ideas of achieving the 'good life', in Estes, R.J and M. J Sirgy (eds.), *Quality of Life and Human Well-Being in Sub-Saharan Africa*. Switzerland: Springer International Publishing, pp. 23- 28.
- Nussbaum, M. (2013). *Creating capabilities: The human development approach*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Olanipekun, O. V. (2017). Omoluabi: Re-thinking the Concept of Virtue in Yoruba Culture and Moral System. *Africology*, 10 (9), pp. 217–231.
- Olujohungbe, B.T. (2020). "Situational ambivalence of the meaning of life in Yorùbá thought", *South African Journal of Philosophy*, 39(2), pp. 219–227.
- Oruka, O.H. (1981). "Rawl's ideological affinity and justice as egalitarian fairness", in Lars O. Ericsson, Harald Ofstad & Giuliano Pontara (eds.), *Justice, social, and global papers presented at the Stockholm International Symposium on Justice, Held in September 1978*.
- Oruka, O.H. (1989). "The philosophy of foreign aid: A question of the right to a human minimum", *Praxis International*, 8(4), pp. 465-475.
- Oruka, O.H. (1991). *The philosophy of liberty: An essay on political philosophy*. Nairobi: Standard Textbooks Graphics and Publishers.
- Oyowe, A. (2013). "Strange bedfellows: Rethinking ubuntu and human rights in South Africa", *African Human Rights Law Journal*, 13, pp. 103 – 124.

- Ramose, M.B. (2002). "Justice and restitution in African political thought", in P. H. Coetzee & A. P. J. Roux (eds.), *Philosophy from Africa: a text with readings*. Oxford University Press.
- Soyinka, W. (1999). *The burden of memory, the muse of forgiveness*. New York: Oxford University Press.
- Wenar, L. (2020). "The development of unity", *Journal of Human Development and Capabilities*, 21 (3), pp. 211 – 222.
- Zehr, H. (2002). *The little book of restorative justice* P.A: Good Books.
- Zehr, H. (2005). *Changing lenses: A new focus for crime and justice*. Scottsdale PA.

La mirada insertada de la Asturias rural

Hugo Rodríguez Braga

UO259468@uniovi.es

Resumen

En abril de 2023 llevé a cabo una entrevista a mi abuelo, Celestino Braga Fanjul, acerca de su infancia y de la vida diaria en la aldea en Asturias, España, tratando de capturar un esbozo de su mundo durante su juventud. Si bien el punto de partida fue una investigación acerca de la convivencia vecinal en la comunidad tradicional asturiana y la interacción entre los habitantes de los pueblos con el monte colindante, se trataron además temas como el ocio infantil, las técnicas, herramientas y vocabulario en torno a la siembra de cultivos, o la paulatina introducción de tecnología en la sociedad rural. La importancia de ser testigos de estas vivencias es un ejercicio de razón histórico-narrativa que nos permite dar cuenta del cambio social, ecológico, cultural, económico... que se dio en Asturias en el siglo XX, análogo al que tuvo lugar en tantas partes del mundo. Perder los testimonios que dan cuenta del desplazamiento de estos medios de vida nos impide reconocer el cambio que tuvo lugar y, por ende, resiente nuestra capacidad de imaginar presentes alternativos.

Rural Asturias' gaze. In April 2023 I conducted an interview with my grandfather, Celestino Braga Fanjul, about his childhood and everyday life in rural Asturias, Spain, trying to capture a sketch of the world he inhabited in his youth. While the starting point was an investigation into social relations in the traditional Asturian community and the interaction between villagers and their surrounding environment, topics such as children's leisure time, the techniques, tools and vocabulary surrounding the sowing of crops, or the gradual introduction of technology into rural society were also addressed. The importance of accounting for these experiences is an exercise in historical-narrative reason that allows us to understand the social, ecological, cultural and economic changes that took place in Asturias in the 20th century, similar to that which took place in so many other parts of the world. Losing the testimonies around the disappearance of these livelihoods prevents us from recognising the change that took place and, therefore, undermines our ability to imagine alternative presents.

Introducción

Celestino Braga nació en 1936 (87 años) habiendo empezado ya la Guerra Civil. Fue el hermano pequeño de una familia de seis, tres hermanos, una hermana y sus dos padres, en La Parte, aldea vecina a Pola de Siero, en Asturias, España. Habiendo trabajado en la fabricación de las plantas químicas de la Felguera, en fundiciones, en la construcción de buques, en especial en su apartado eléctrico, en el astillero de Gijón, y finalmente en la escuela de Peritos Industriales como profesor de Dibujo Industrial y Oficina Técnica, donde permanecería como profesor Titular y como Subdirector y Jefe de estudios, resulta evidente que es una persona que ha vivido personalmente muchos de los cambios sociales y tecnológicos del siglo XX.

Así, desde el punto de vista epistémico, goza de una perspectiva privilegiada, ya que conoció vivencialmente un amplio rango de realidades sociales representativas de los modos de vida de la España franquista. Habiéndose criado en la Asturias rural de la posguerra, conoció un mundo prácticamente desindustrializado, falto o completamente carente de toda clase de servicios, sistemas y herramientas que hoy consideramos no ya comunes, sino básicos para una vida digna. A lo largo de su vida presenció en primera persona la llegada y popularización de distintos avances científicos y cambios sociales que alteraron la forma en que las personas entendían e interactuaban con el mundo a su alrededor. Es por esto que su testimonio es clave en el ejercicio de una razón narrativo-histórica que permita abrir desde el presente distintas líneas de acción que sean sensibles al pasado real reciente.

Cambio social en la Asturias del siglo XX

El cambio de paradigma social que tuvo lugar a lo largo del siglo XX en el contexto español en general, y en el asturiano en particular, fue tremendamente acelerado. La introducción de diversos agentes como son los contenidos reglados de la escuela franquista o los medios de comunicación popularizados gracias a avances tecnológicos, como la radio o la televisión, así como cambios en los medios de producción y subsistencia, dieron lugar a un progresivo movimiento del foco de interés cultural desde la aldea y las zonas rurales al exterior. A este respecto, Adolfo García dice que «el cambio que se inicia a partir de la segunda mitad del siglo XX nace de la transformación del círculo perfecto, de manera que la *enculturación encultura*

aculturando (cambio cultural): los medios son la escritura, la imagen; los agentes son la escuela, los medios de comunicación, el emigrante, el turista; y el contenido, saberes que vienen del exterior» (García Martínez, 2022, p. 134).

La aparición de fuentes externas de influencia cultural gracias a aparatos como la radio empieza a traer influencias externas a entornos sociales que se han mantenido estables durante siglos. Por ejemplo, la experiencia de la música instrumental, ubicua en el mundo actual, era antiguamente algo reservado a ciertos momentos de la vida, como fiestas y celebraciones. El canto, en ese sentido, era una de las pocas experiencias musicales diarias que acontecían en la aldea.

Lo que me gustaba a mí los domingos, la mañana, eran los cantos. Cuando no había radio todavía, pero la gente cantaba. Les moces, sobre todo, del pueblo, que había unes cuantes. A lo mejor había diez o doce moces, chicas, de 18 a 25 años, sin casarse todavía, porque las casadas ya no cantaban. Pero les solteras sí, cantaban.

Y oías a Maruja cantar y a Purina, la hermana [...] y cantaban todes. Y entonces en verano, sobre todo, que las ventanas estaban abiertas, se las oía y me despertaba oyéndoles cantar.

[...] Y entonces estaban haciendo la limpieza de la casa, ventanes abiertos y cantaban. Era como si hoy oyese la radio, o la tele, que no la había... ¡pues era un espectáculo! Y ese recuerdo lo tengo yo como algo muy placentero y agradable. Cómo cantaban les mozes del pueblo (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023)

Aparte de mostrar la unicidad de un momento musical en la Asturias rural de los años 40, este extracto revela también la diferencia de actitud entre las mozas casaderas y las mozas casadas: «las casadas ya no cantaban».

Los rituales tradicionales de cortejo en la aldea asturiana implicaban que las mujeres jóvenes que se encontraban solteras se exhibiesen de ciertas formas que dejaran claro su estatus de casadera: «Las mozas casaderas solían pasear juntas los días festivos luciendo sus mejores ropas. Era un modo de hacerse ver y de manifestar que ya podían tener novio» (García Martínez, 2022, p 136). Sin embargo, una vez el matrimonio se llevaba a cabo, estas mujeres inmediatamente dejaban atrás el rol de moza y adoptaban el de mujer: aquellas que «echaban novio» se distanciaban de los roles y actividades asociadas a las mozas casaderas, dejando atrás su grupo de amigas e iniciando un largo y riguroso rito de paso hacia la mujer casada (García Martínez, 2022).

¿Sabes cómo se cortejaba cuando mi madre era joven? Venían a las casas donde había chicas casaderas. Se enteraban «hay una moza ahí» y venían a la puerta y entraban a casa, si les dejaban. Y empezaban a hablar con los padres y con la moza. [...] Se presentaban, soy de tal sitio, tengo esto, y tal, y tal. Y andaban así, pero a varias. No era a una solo, sino a varias: escogiendo. Y a ellas escogiendo también. [...]

Hablamos de machismo y feminismo. No sé cuánto tiempo cortejaron [mis padres], no sería mucho. Que él venía y llamaba a la puerta por la noche y quedaban ahí en el portal hablando. O los padres marchaban para la cama, entonces quedaban en la cocina. [...]

Bueno, se casaron, debía ser en el año del 22, 1922. Y mi madre contaba siempre «yo, tonta de mí al domingo siguiente de casarnos», porque ni viaje de novios ni nada, eso no existía. «Arréglo me y vístome pa salir con él. Cuando estoy vestida, me diz: “¿ónde vas?”. “Voy contigo”. “No. Yo voy al chigre, y al chigre no puedes ir tú”. Bueno, casi muero de disgusto».

Esto (estoy hablándote 50 años después), seguía echándoy-lo en cara y con razón además. Mi padre decía, «bueno, ¿qué iba a hacer? Yo iba al chigre a tomar una pinta vino, o a ver echar una partida, no había otra cosa» (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023)

La radical escisión entre la vida de la moza casadera y la esposa es motivo de impacto y hasta trauma para las mujeres del mundo rural, y forma una base esencial en el análisis para dar cuenta del éxodo joven femenino hacia la ciudad: este cambio radical en los roles y las expectativas de vida, a menudo incomprendido de primeras, deja un patente resentimiento en las mujeres de aldea. Por ende, a medida que este mundo rural se abre paulatinamente a la sociedad exterior se empieza a ver el mundo no-rural como una alternativa a su estilo de vida. Si esta alternativa se considera mejor o peor, dependerá enormemente de la posición social y económica que cada individuo posee. Por supuesto, el género jugará un rol importante en este cambio:

Los padres [...] se debaten entre el sí y el no. Las madres (las nueras-madres), por el contrario, más sensibles a esos nuevos aires, se preocupan de formar a sus hijos y sobre todo a sus hijas para que abandonen el pueblo y no se casen con un campesino. Las razones de las madres son fácilmente deducibles de lo dicho: la troncalidad, la patrilocalidad, el patriarcalismo dominante, el papel de la nuera en su nueva casa...; en síntesis, la situación de la nuera la hace más sensible a todo aquello que llega de fuera [...] (García Martínez, 2022)

Con la paulatina introducción de la posibilidad de acceder a corriente eléctrica en ciertas zonas de Asturias, aparecen también los primeros dispositivos electrónicos y, con ellos, las primeras radios. Fue su profesor de colegio quien enseñó a un grupo de niños curiosos aquel dispositivo:

No había radio. No ya *tele*, ¡radio! La radio después fue una revolución muy grande. La radio, ¡bueno!, yo la primera radio que conocí fue en la escuela.

Yo no había oído hablar ni de ella. Y entonces nos subió a su piso [el maestro], ya que encima de donde estaba la escuela, en el piso de arriba, vivía él. Y entonces nos subió (seríamos 10, 12 guajes, no éramos más), y en medio de una habitación que tenía vacía, que no tenía muebles ni nada, había una banqueta y encima una caja, que era la radio.

¿Por qué estaba ahí en el medio? Porque no había enchufes. En las casas, no había enchufe. Entonces había un cable que colgaba en medio de la habitación al techo, al portalámparas (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023)

Tras conectarla al cable de la bombilla, sólo captaron estática.

La radio aquella tenía unos mandos aquí abajo de estos de volumen y de sintonía. Y entonces solo se oía ruido. No había ninguna emisora. Pensé que si eso era la radio tampoco tenía mucho interés (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023)

No sería hasta un año después que a la aldea llegaría la música como tal, de mano de su hermano mayor, quien le regalaría a su padre enfermo en cama la primera radio, fabricada a mano por un amigo suyo.

Como tampoco se sabía muy bien que era, cuando [mi hermano] la trajo, mi madre y mi padre quedaron mirándose uno para otro. «¿Pa qué ye esto?» decían. «Ya veréis, porque podéis oír». «¿Y dónde se pone esto?». «No, hay que tener un enchufe». «Pero si aquí no hay un enchufe». Entonces me acuerdo que vino un electricista y tiró un cable por fuera hasta una esquina de la cocina. Y un carpintero hizo un estante de madera con una tabla para que aguantase el peso. Porque el cacharro ocupaba y pesaba, eran válvulas de aquellas, electrónicas. Y pusieron la radio. Aquello fue un espectáculo. Venían vecinos a oír la radio (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023)

La radio se encargó a un conocido de su hermano que había aprendido a hacerlas, la instalación eléctrica era poco más que un cable que se metía en casa desde la calle, baldas se adaptaban en algún lugar de la cocina para hacerle sitio al extraño aparato, una caja de la que no había preconcepciones y de la que no se sabía qué esperar. Distintas personas del pueblo se acercaban a escuchar fascinados: esta fue la primera radio de la aldea y la primera interacción de muchos con un entorno cultural ajeno al mundo rural.

Cambio ecológico

La posición que las generaciones mayores tienen en Asturias es en cierta manera, como ya he dicho, privilegiada, al haber podido experimentar en primera persona el desarrollo social desde la posguerra aldeana hasta el presente globalizado. Y es que el modelo de sociedad rural, que permaneció inalterado y estable durante siglos, se deshace en cuestión de dos o tres décadas, produciendo grandes problemas en el tejido productivo y social de los pueblos asturianos y poniendo en jaque su capacidad de perpetuarse: «La rapidez con la que se dio el cambio, unido al envejecimiento y situación personal de los que se quedaron precipitó su crisis» (García Martínez, 2022, p. 128).

Hasta la década de los sesenta, el paisaje rural garantizaba la diversidad de especies que caracterizaban la ecología asturiana hasta entonces. El espacio natural y el antropizado no eran difíciles de distinguir, sino que eran uno sólo. Así, durante siglos «el hombre creó paisaje con las técnicas, el fuego y el lenguaje, amansando el medio natural» (García Martínez, 2022, p. 139). Sin embargo, la crisis del modelo rural asturiano de las décadas posteriores ha significado la desestabilización de este equilibrio, lo que da lugar a una preocupante situación. Por un lado, distintas especies salvajes, tanto en lo que respecta a la flora como a la fauna, están empujándose mutuamente, algunas llegando al peligro de extinción mientras otras proliferan sin control. Por otra parte, el fuego se está convirtiendo en un peligro cada vez mayor, ya que el nuevo contexto ecológico en Asturias es uno no sólo de mayores temperaturas y menores precipitaciones, sino además de «matorralización, de especies arbóreas de crecimiento rápido y retroceso del bosque autóctono» (García Martínez, 2022, p. 140).

Figura 1. El bosque y el monte salvaje le ganan terreno a las parcelas y los terrenos de pastoreo. En estas dos imágenes de Villaux (Somiedo), una de 1978 y la otra de 2018 (García Martínez, 2022) se ve el abandono del monte y la extensión del matorral y el árbol en el paisaje.



La interacción del individuo en la aldea con el entorno rural es permanente: una serie de labores requieren un gran esfuerzo de previsión y preparación, a veces con meses o años de antelación de cara a hacer frente a unas condiciones socioecológicas desfavorables. «El elevado número de miembros de la familia, la escasez de tierra y su bajo rendimiento productivo por la falta de abono y semillas de calidad y una tecnología muy rudimentaria, el peso de la tradición y la falta de iniciativas, eran algunas de las causas por las que los productos básicos eran insuficientes para alimentar al grupo doméstico» (García Martínez, 2020). En otras palabras, un suelo relativamente pobre o difícil de trabajar por su orografía, unas herramientas y tecnologías muy sencillas, una serie de cultivos que no daban frutos de calidad o cantidad comparables a sus contrapartidas en otras partes del mundo... todo esto se resolvía con un esfuerzo casi constante.

Gran parte de las labores de la aldea, en especial las que requerían mayor esfuerzo físico, se llevaban a cabo con la ayuda de animales, comúnmente vacas. Si bien era raro que una persona tuviera caballos, la mayoría de las personas en la aldea solía tener al menos dos vacas: «Necesitaban una pareja para poder tirar, por eso tenían dos [...] ¿Por qué dos vacas? Porque se las podía uncir, es decir, se las ponía [...] un *xugu* (yugo). El yugo de madera, [...] que luego se las ataba con bridas de cuero para poder unir las y luego ponerlas a un carro» (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023). El rol de las vacas en la familia de aldea asturiana es múltiple: por un lado, como animal de tiro, pues ofrece un medio de transporte para personas y mercancías; luego, como fuente de alimento, principalmente en forma de leche; tercero, como ser vivo daban *xatinos* (terneros) una vez al año, que se podían vender, lo cual suponía «de lo poco que entraba en casa de economía líquida» (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023); por último, producían estiércol, muy valioso por su función

fertilizante. La casería tradicional asturiana, la común hasta hace apenas 50 años, intentaba ser autosuficiente en la medida de lo posible, al menos en lo que a producción de alimentos respecta. Así, la producción se ceñía a lo que se quería consumir, y se consumía lo que se lograba producir. Los escasos productos que se llevaban al mercado, que eran los ocasionales excedentes (comida, crías de animales o productos de los que la familia se privaba), permitían obtener algo de dinero líquido con el que costear artículos necesarios que la casería no producía (García Martínez, 2020).

Evidentemente, tener dos animales en la cuadra no sólo produce bienes, también requiere un esfuerzo de cuidados. La contraparte de obtener leche o fuerza de tiro de estos animales es, entre otras muchas labores, la de proveerlos de un entorno limpio y seco mediante el ciclo del *estro*.

«Las hierbas estas que son medio salvajes: el brezo, el helecho, todo esto... ramas de árboles... eso se traía porque era necesario para hacer una cama: se llamaba *mullir* a las vacas o a los animales que hubiera en las cuadras» (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023). El estro es una de las explicaciones principales de por qué los montes están, hoy en día, «matorralizados»: la obtención de estro implicaba labores regulares de acceso al monte, a lugares inclinados con escasos árboles, para la siega de toda clase de hierbas que no servían de pación. La acción de segar o *rozar* el monte se hacía con unas guadañas especiales, «más cortas pero más fuertes» (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023), llamadas *rozones*, que permitían resegar cómodamente y limpiar de manera indirecta la superficie vegetal. Era un trabajo llevado a cabo normalmente por los hombres de la familia y no se entendía como una labor comunal: «Así como para la hierba era más normal ayudarse entre vecinos, para el estro era una labor de cada familia» (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023).

La dinámica era como sigue: los hombres de una familia, «uno o varios, el que tuviera fuerza y supiese» (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023), subían al monte para resegar y obtener el estro, que luego era apilado en un montón generoso. Ahí se dejaba secando un tiempo hasta que, llegado el momento, había que bajarlo hasta la aldea. Debido a las condiciones de orografía desfavorables, es decir, a la inclinación de las laderas habituales en el monte asturiano, muy a menudo el acceso con carro era desaconsejado: para empezar, llevar el carro fuera del camino no siempre

era fácil; después, la falta de frenos efectivos en el vehículo, sumada a una carga desproporcionada y a una ladera pronunciada podía llevar a que a la hora de descender se perdiese el control del vehículo y se dañaran tanto él, como las vacas, como cualquier persona involucrada en la actividad.

La solución era, pues, la tala de un árbol, un abedul joven que se tumbaba longitudinalmente en la misma dirección que la pendiente, evitando así que pudiera rodar cuesta abajo. Así, cuando el estro rozado estaba seco, listo para mullir a los animales, se cargaba sobre las ramas del abedul. Con ayuda de vacas, se tiraba del árbol cuesta abajo, usándolo a modo de trineo de manera que los animales y la pendiente, trabajando juntos, hicieran la labor de arrastre más fácil, permitiendo al mismo tiempo un gran control sobre la enorme cantidad de masa movida, que no ganaría inercia en su descenso por la ladera. Así se seguía hasta alcanzar el lugar donde se había dejado el carro, y se traspasaban las vacas y el estro al carro.

Con trébedes y cuerdas se conseguía expandir la superficie útil del carro, tanto a lo largo como a lo alto, de tal manera que el volumen de estro transportado fuera tan abundante como fuera posible. Después se llevaba de vuelta a casa, se apilaba en un montón y de ahí, cada día o dos, se iba intercambiando el estro sucio con orina y excrementos por estro limpio y seco. El estro sucio se usaría, como ya hemos dicho, de abono para los cultivos.

Así, el acto de mantener a las vacas en una condiciones favorables, secas, limpias, calientes y cómodas indirectamente implicaba mantener los montes de los alrededores de las aldeas (ubicuas en el paisaje asturiano) resegados y libres de extensiones de matojos destacables.

Sin embargo, el abandono del medio rural, con un éxodo generalizado de las generaciones de repuesto desde las aldeas a las urbes asturianas, el progreso tecnológico, y los cambios socioeconómicos que se dieron en España a finales del siglo XX y el XXI, con la introducción del país en el espacio económico europeo, causan que este modelo de vida y producción se termine de una manera abrupta.

Todas las casas tenían vacas, eso hay que tenerlo como motivo principal del por qué ahora mismo los montes no se rozan, no se siegan, no se elimina la maleza: porque no es necesario, nadie necesita estro [...].

Es una cadena. No hay vaca, no hay necesidad de estro, entonces no se siega. ¿Vas a trabajar? ¿Pa qué? ¿Pa quemálo? [...]

Porque no hay vacas, porque la Comunidad Europea cuando se entró en ella lo que hizo fue pagárselas a la gente para que se deshiciese de ellas y aquí en el pueblo, pues si hay entre 40 y 50 vecinos, que tengan vacas creo que ninguno ya (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023)

En otras palabras, el abandono del monte se relaciona con la pérdida de autosuficiencia en la producción de la casería asturiana: actualmente las familias ya no producen sus propios alimentos sino que cualquier producción está principalmente orientada a las empresas que compren su producto, tras lo cual el campesino compra lo que necesita de vuelta a la empresa en centros comerciales o en el mercado. «Naturalmente, este hecho tiene profundas repercusiones negativas sobre el paisaje y el patrimonio en general» (García Martínez, 2020, p. 141).

Así, el abandono de los montes está materialmente relacionado, no solamente con la ausencia de habitantes, sino con el cambio de la clase de interacciones que se dan con el entorno. El cambio en el modelo productivo y económico ha llevado a que la autosuficiencia se deje completamente de lado en pro de sistemas más eficientes y menos exigentes. Sin embargo, con ello el paisaje asturiano, su flora y su fauna, se ha desestabilizado, al haber abandonado los humanos las labores de los montes antropizados. Debido a la complejidad de los sistemas ecológicos, este abandono no sólo se traduce en un mayor número de matorrales en las laderas asturianas: la ausencia de ganado en el paisaje lleva a una ausencia de estiércol, elemento clave en el ciclo vital de muchos insectos, que a su vez suponen el sustento de distintos animales, en especial los pájaros:

Había mucho insecto. Había muchas golondrinas. Que ahora no hay ni una. [...] Ya estamos en mayo casi, y tú no ves ninguna golondrina. ¿Por qué? Porque no hay vacas. Al no haber vacas no hay *cucho* (estiércol). Si no hay cucho, no hay insectos. No hay moscas (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023)

La degradación de los ecosistemas, la pérdida de biodiversidad, es algo patente a los ojos de la generación de nuestros abuelos que, en el caso de aquellos que nacieron en el entorno rural, vieron un mundo prácticamente preindustrial, donde uno de los mayores ocios de los niños era coleccionar huevos de los muchísimos pájaros que había, donde los insectos estaban por todas partes, donde los sapos eran una molestia

ubicua, donde los peces abundaban en el río hasta tal punto que podías sacar dos docenas con un cubo:

[...] en el río había *pescardos*, que eran unos peces pequeños, pero había muchos, ¡muchos! Muchos, yo tengo cogidos con calderos, sí, no es broma, era... Sí, no, no, ponías un caldero así de lado, entre dos piedras, y luego los empujas hacia allí, ¡y había 20! (C. Braga Fanjul, entrevista personal, 10 de abril de 2023).

Toda esta biodiversidad y abundancia de fauna brilla hoy por su ausencia. Los abruptos cambios que han tenido lugar a lo largo del último medio siglo están trayendo enormes repercusiones, muchas de ellas muy negativas. La desestabilización de ecosistemas antropizados en los que el ser humano había participado de una forma estable durante siglos ha llevado al colapso de muchos entornos ambientales y a la defaunación masiva, así como a la pérdida de biodiversidad general.

La complejidad de las interrelaciones entre los sistemas materiales, productivos, sociales y ecológicos hace muy difícil el reconocimiento de causas base afrontables, y por tanto imposibilita el planteamiento de soluciones funcionales: el cuidado de los montes no era una labor opcional, sino que se daba como labor indirecta dentro de una serie de tareas en torno al cumplimiento de unas necesidades materiales. Al haber perdido esa necesidad, el monte se cubre de matorral, listo para arder y propagar el fuego de manera descontrolada una vez este se prende, intencionalmente o no.

Conclusiones

Todo ejercicio de análisis y de imaginación de soluciones a los problemas sociales debe darse con una perspectiva histórica. Debido al violento desarrollo cultural y socioeconómico del siglo XX, que sólo se ha acrecentado en el tendiente aceleracionismo del siglo XXI, la generación mayor asturiana puede dar cuenta no solamente de medios de vida tradicionales que ya no existen, sino de concepciones del mundo pretérito o de conflictos que ya no se dan. Lo valioso de su experiencia, por ende, no se limita al plano epistémico (en lo que respecta al cómo y al por qué de sus medios de vida), sino también a la dimensión personal, individualizada, emocional y vivencial de su pasado: la rabia con la que una madre recuerda su desencanto con su rol de joven esposa; la belleza de la música cantada como evento notable y reservado a una categoría social de mujer; las diversas situaciones de

desconocimiento, desinterés o curiosidad hacia los nuevos paradigmas tecnológicos; la caza de animales como formas de diversión y ocio... Todas estas situaciones resuenan con muchas dimensiones de la vida actual, tanto por sus similitudes y cercanías como por sus diferencias, y logran dotarla de una gran textura. Feminismo, cultura, entretenimiento, ecologismo, aceleracionismo: este diálogo con un pasado que aún es presente nos sorprende y plantea nuevas preguntas y distintas soluciones a las que estamos acostumbrados al tratar estos temas.

Por ejemplo, en lo que respecta a la dimensión ecológica, el crecimiento del entorno silvestre, ajeno a la presencia antrópica, no es un beneficio indiscutible. La postura popular en torno a lo nocivo que es el ser humano como especie en el medio («nosotros somos el virus») es heredera de concepciones ilustradas burguesas de lo humano como distinto y opuesto a lo natural. Desde esta postura, nuestra desaparición sólo puede llevar a un florecimiento de la naturaleza y una pronta solución de los malestares ecológicos. Sin embargo, concepciones indígenas y tradicionales, separadas de esta tradición, a menudo reconocen que las personas afectan al medio tanto como cualquier especie, y desde siempre desempeñan en él funciones necesarias para su reproducción. Con esta perspectiva, la propagación de bosque y matorral o el abandono del monte puede entenderse como un evento de desestabilización, de extinción de algunas especies y de proliferación de las condiciones de incendios funestos. En resumen, nuestra ausencia en un ecosistema supone un cambio de paradigma ecológico y no puede tomarse como algo positivo *a priori*.

Debemos reconocer tanto el valor intrínseco como la utilidad desde un punto de vista humano y filosófico que tienen los recuerdos de nuestros mayores, viendo los ecos de las realidades tradicionales, indígenas a nuestra tierra, que perviven en la actualidad. Sólo a través de la narración de las experiencias situadas, reales, de estas personas podemos sentir el contraste entre el entonces y el ahora, evidenciando la maleabilidad de lo real: conocer el cambio inspira al cambio.

Bibliografía

García Martínez, A. (2020). Etnografía de la pala del pan: de la casa asturiana a la dualidad del patrimonio tangible-intangible. *Periferia: revista de recerca i formació en antropologia*, 25(1), 0184-212.

García Martínez, A. (2022). Algunas claves para comprender el declive de los pueblos y del campo en Asturias. *Anuario de la Sociedad Protectora de la Balesquida*, (7), 119-172.

La experiencia de la tortura frente a la banalidad del mal: la crítica de Jean Amery a Hannah Arendt

Lola Amandi Rodríguez

lolaamandi@gmail.com

Resumen

El presente artículo examina la teoría de la banalidad del mal, planteada por Hannah Arendt. Asimismo, propone un contraargumento elaborado gracias a las experiencias compartidas por el ensayista austriaco Jean Amery, víctima de torturas nazis, en uno de los escritos que incluye en *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Se disecciona la idea arendtiana atendiendo a la problemática que genera al chocar con la realidad de la tortura y los cambios que esta produce en su víctima. En la misma línea, se destaca lo crucial de los sentimientos generados por la experiencia en primera persona y la singularidad de una situación extrema como es la comentada. Ambas subrayan la abismal diferencia que separa el punto de vista de cada uno de los autores, al igual que pretenden contribuir a la constitución de una perspectiva renovada con respecto a lo que es considerado una forma de conocimiento.

Palabras clave

Banalidad, tortura, experiencia, sentimientos.

The Experience of Torture in the Banality of Evil: Jean Amery's Critique of Hannah Arendt. The present paper examines the theory of the banality of evil, developed by Hannah Arendt. Furthermore, it proposes a counter argument elaborated thanks to the experiences shared by austrian essayist Jean Amery, victim of nazi tortures, in one of the essays included in *Beyond guilt and Atonement: attempts of overcoming by a torture victim*. Arendt's idea will be dissected pursuant to the difficulties it poses when confronted with the reality of torture and the changes it produces in its victim. In relation to this, the cruciality of feelings generated by first-hand-experience and the singularity of an extreme situation such as the one being examined will be highlighted. Both foreground the abyssal difference separating each author's point of view, whilst equally attempting to contribute to the constitution of a renovated perspective in regards to what is considered a way of knowledge.

Key word

Banality, torture, experience, feelings.

En 1963 Hannah Arendt publica *Eichmann en Jerusalén*, un detallado retrato psicológico del oficial nazi a partir del cual construirá su teoría sobre la banalidad del mal. En un esfuerzo por comprender las circunstancias que posibilitaron que el acusado fuese partícipe de las atrocidades acontecidas durante el genocidio nazi, queda sorprendida. Eichmann no parece encajar en el perfil del *monstruo* que, precisamente por su falta de humanidad, lleva a cabo actos inimaginables. No exhibe un odio sobremanera hacia los judíos, ni una vinculación estrecha al partido nacionalsocialista. Varios psiquiatras llegan a certificar que es un *hombre normal*, incluso que su trato hacia familia y amigos es ejemplar.

Estos descubrimientos llevan a Arendt a considerar una realidad bien alejada de la que en un primer momento esperaba tratar. Eichmann es un ser completamente mundano que se une al proyecto antisemita por conveniencia y, principalmente, por una incapacidad para pensar de manera crítica. Nos dice que quien no reflexiona lleva a cabo actos malos de manera banal, sin una intención clara. A pesar de que la filósofa no considera que ello exima de culpa (incluso tendrá una opinión favorable sobre la condena finalmente impuesta a Eichmann), su perspectiva sí que infantiliza en cierto modo al *ignorante*, lo cual puede generar complicaciones. La autora no cree que la falta de reflexión sea en todas las circunstancias el origen del mal, pero sí que es un importante factor de riesgo que podrá llevar a las personas a caer en la peligrosa estupidez. La teoría no quiere establecer que el mal no sea importante, sino, más bien, que este comienza a banalizarse en el momento en que se considera derivado de alguna *verdad*. Si creemos que nuestras acciones sirven a un propósito concreto y no nos detenemos a reflexionar sobre su validez, podremos llegar a actuar *mal* con una conciencia tranquila. Lo único que se hace necesario es un principio falaz que se tome como justificación suficiente y que, por provenir de una fuente externa y considerada de alguna manera poderosa, libere al perpetrador de culpa. De acuerdo con todo esto cualquier individuo falto de pensamiento crítico, dadas las circunstancias necesarias, podría llegar a ejercer el mismo nivel de maldad que el oficial. El mal no es extraordinario, es banal, nada especial.

Esta cuestión de la infantilización o menosprecio del sujeto que realiza una acción es algo recurrente en el ideario arendtiano. En esta línea es interesante comentar la distinción animal laborans/homo faber que aparece en *La condición humana* (1958). El primero es el ser humano en un estado amoral, volcado por completo en la acción más inmediata a la que se dedica. Su única preocupación es *cómo* llevarla a cabo, pero

no reflexiona acerca de ningún otro aspecto. El homo faber, por el contrario, trasciende las fronteras de esta práctica directa, profundiza y razona acerca de cuestiones más abstractas, como el *por qué* de esa acción que se lleva a cabo. Esta distinción despoja de trascendencia intelectual al ser que en el presente realiza la acción. No concibe que entre este y su proceso, en el propio acto de fabricación, pueda estar presente un conocimiento o razonamiento en un sentido no estrictamente tradicional. Podríamos entender esta diferenciación (que para nada es originaria o exclusiva de Arendt) como una cierta extensión del conflicto naturaleza-cultura. No contentas con la jerarquización inicial, comenzamos a discriminar, de entre los propios saberes humanos, juzgándolos como suficiente o insuficientemente racionales, a la altura o no de la grandeza que nos hemos adjudicado. Los vínculos de esta con los intentos de establecimiento de una perspectiva hegemónica, clasista y colonial son, sin duda, igualmente dignos de estudio.

La teoría arendtiana sobre la banalidad del mal será objeto de innumerables críticas, entre las cuales podemos destacar la expuesta por Jean Améry en su ensayo sobre la tortura incluido en *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia* (2001). Améry fue capturado y torturado por la Gestapo en 1943 por distribuir propaganda antifascista. Desde esta perspectiva ve la teoría de la banalidad del mal como confeccionada por alguien que *conocía al enemigo del hombre sólo de oídas* (Améry, 2001: p.87). Lo propuesto por el austriaco gira principalmente entorno a su experiencia vivida como víctima de tortura, además de a la diferenciación entre realidad e imaginación, ambos factores que separan su punto de vista del de Arendt.

Jean Améry creía estar preparado para sobrellevar la experiencia de la tortura. Creía haber oído suficientes testimonios de quienes la habían vivido como para mantenerse imperturbable ante lo que fuera que le esperase. En retrospectiva, cita la obra de Proust: “Nada, en efecto, sucede como lo esperamos ni como lo tenemos. Pero no porque, como se suele decir, el acontecimiento “supera a toda imaginación” (no es una cuestión cuantitativa), sino porque es realidad y no imaginación”. En su novela de 1938, *La Náusea*, Jean-Paul Sartre teoriza de manera extensiva acerca de este interesante binomio. El francés nos introduce en el mundo de un personaje que sufre de una cierta apatía hacia la vida, en parte resultante de lo que denominará una falta de “aventuras” en su cotidianidad. El concepto de aventura que maneja Sartre hace referencia a lo resultante de hacer pasar acontecimientos sucedidos a cierta *distancia*,

ya sea temporal o espacial (es decir, ocurridos en un pasado más o menos lejano y, por tanto, accedidos a través del recuerdo, o no vividos en primera persona por quien los considera), por el filtro de la imaginación. Esta idea se propone como explicación a la insatisfacción crónica de la que adolecen las sociedades humanas, pero bien puede aplicarse al caso que nos ocupa.

Quienes no han vivido una experiencia en sus propias carnes, como es el ejemplo de Arendt aquí, corren el riesgo de caer en mistificaciones. Esto es cierto en todos los casos, pero se intensifica especialmente en los más singulares, como puede ser el de la tortura. Desde la teoría de la banalidad del mal se compara a Adolf Eichmann con un conjunto de ideas que confeccionan el perfil del *malo monstruoso*, en el que resulta no encajar. Pero la idea de este mal monstruoso no necesariamente corresponderá con su manifestación en la práctica. El protagonista de *La Náusea* piensa en sus viajes pasados (que de alguna manera ya no le pertenecen) con nostalgia, considerándolos como experiencias especialmente valiosas que no llegó a apreciar en su día, mistificándolos. De la misma manera, Arendt utiliza un concepto de monstruosidad que no le pertenece, que no conoce en persona y que no forma parte de su historia, por lo que no es de extrañar que termine confiriéndole algunas características que no necesariamente le correspondan. El concepto de maldad con el que juzga originariamente a Eichmann es una construcción mental que no se ajusta a la manifestación de este (del mal monstruoso) en la realidad (de nuevo, no por una cuestión cuantitativa).

¿Es verdad que el hombre valiente resiste?, plantea Améry. Comúnmente se celebran las historias de sujetos heroicos que soportan estoicamente su tormento. Como si fuese cierto que quien es valiente debe serlo, ante todo, en todos los casos, si desea ser merecedor de este título. El mismo problema del desconocimiento se aplica aquí, y el más *valiente* podría quedar perplejo ante su reacción a circunstancias tan extremas. Este reduccionismo también envenena la idea mistificada del mal banal. ¿Acaso el malo debe serlo en todo momento? ¿Es Eichmann, a pesar del trabajo que desempeña, menos monstruoso por cuidar de sus seres queridos al final del día? Esta idea errónea, se ve afectada por el proceso evolutivo del concepto del *yo*. Un *yo* que, con la modernidad, pasa de entenderse como un todo complejo con partes que pueden entrar en conflicto, a ser una unidad meramente intelectual en la que no caben enfrentamientos de ningún tipo. Sí es cierto que, en 1963, cuando Arendt publica el estudio comentado, ya varios autores han notado los comienzos de la constitución de

una nueva fe colectiva que va de la mano de un yo en cierta manera renovado. Con todo, echando mano de las ideas de Ortega, una creencia que se ha vivido con tanta fuerza prevalece inevitablemente en el imaginario colectivo. Es parte de lo que somos, aunque parezca haber sido superada o haber pasado a un estado más latente que puramente activo, e influye en la trayectoria que tomarán teorías posteriores. Volviendo al tema que nos ocupa, el sujeto unitario ilustrado (con una clara influencia parmenídea) choca con la realidad. Alguien puede ejercer inimaginables abusos un día y comportarse como un ciudadano ejemplar al siguiente, por mucho que estas dos facetas entren en conflicto, ello no anula la realidad de ninguna. Para *ser algo* o *ser de una forma concreta* no es necesario serlo de *manera absoluta*.

Podría pensarse que la banalidad es una forma de salvar esta diferencia, de describir la manifestación de una idea exagerada del mal en el contexto de la realidad. Lo cierto, es que la propia consideración del mal banal es una idealización en sí misma. Viene a decir que, o bien se es malo de manera absolutamente intencional en todos los aspectos del término y todas las situaciones, o bien, se llega a este estado casi por accidente. Quien tortura está dando lugar a una situación indudablemente trascendental. La afiliación más o menos fuerte de Eichmann al nazismo no elimina la realidad de los actos que acomete. *Existe una intencionalidad en todo tipo de tortura*. Améry defiende que quien sufre la tortura la siente como la intervención de un poder casi sagrado. Durante la tortura todo se hace extraño. Se modifica en ella el propio principio de la *confianza en el mundo*, que rige sobre nuestro día a día, que nos confiere una cierta tranquilidad gracias a la creencia de que la colaboración es, en cierto modo, regidora de la convivencia. Este *pacto silencioso* que es la confianza en nuestros conciudadanos resulta de un salto de fe que puede parecer, en cierto sentido, irracional (pues nada verdaderamente evita que el otro nos *traicione* en cualquier momento). Para comprenderlo más en detalle podemos, de nuevo, remitirnos a lo propuesto por Jean-Paul Sartre:

Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que, al elegirse, elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser (Sartre, 1945: 33-34).

En esta cita, Sartre reconoce que, dentro del proceso constante de decisión y autoconstrucción que es la vida humana se da necesariamente una proyección de lo

individual a lo colectivo. Vamos construyendo en nuestra persona el modelo de Ser Humano que nos resulta más atractivo. Sin duda la pluralidad de visiones que cabrá hallar de fondo a esto podrá dar lugar a conflicto, como de hecho sucede en la práctica. Aún así, y es esto lo que ahora nos interesa, de ese *yo creo que esto es lo que el humano debe hacer*, emanan leyes y convenciones colectivas. Estas pueden resultar más o menos afines a nuestra posición personal, pero (por lo general) se respetan en tanto que llegan hasta nosotros desde un proceso simétrico al que nos permite construirnos. Según este planteamiento, nuestras convicciones se construyen de la manera: *¿qué debo hacer yo? lo que hacen los humanos buenos*; y las leyes son respetables por el razonamiento: *esto es lo que hacen los humanos buenos, luego yo lo haré también*. Como es evidente, nada de esto funciona sin una confianza en que quienes nos rodean harán lo propio, de que depositan un valor semejante en el bien colectivo tal y como se entienda en cada momento (de hecho, este orden social se quiebra cuando una porción considerable de la sociedad deja de creer en él).

El torturador pretende anular por completo al otro, y para ello se le hace necesario saltarse toda convención social. De pronto, el individuo ya no tiene acceso a la tranquilidad que le proporcionan las creencias colectivas, y ello se produce de manera casi repentina, sin que el torturado tenga noticia previa de que estas vayan a sobrepasarse. Cambia a la persona de manera definitiva. Le abre las puertas a un mundo antes desconocido. Le obliga a vivir su propia muerte. Constituye una inundación repentina del espacio propio y seguro por parte de lo ajeno y hostil que se encuentra más allá de sus fronteras. Ser torturado hace al individuo especialmente consciente de su realidad, debido a que esta le es, de pronto, completamente ajena. Cuando los pilares del modo de vida que conocemos se tambalean tan bruscamente, uno no puede tomar nada por seguro, está viviendo algo que le sobrepasa, que no encaja en el mundo que conoce. Esta experiencia no puede banalizarse si no es desde un reduccionismo extremo del acto a la intencionalidad de quien lo ejecuta, algo que de ninguna manera se adapta a la realidad.

Alessandra Luiselli cree encontrar una perfecta representación de la banalidad del mal en los relatos de la argentina Silvina Ocampo. Se me permitirá cuestionar aquí su propuesta, presentada en *Figuraciones del mal en las creadoras hispánicas contemporáneas* (2023). Las obras de Ocampo tienen como protagonistas a niñas que *hacen el mal*. *La boda* es la primera composición analizada por Luiselli y de cuyo ejemplo me serviré. Nos cuenta la historia de Gabriela, una niña que asesina a alguien para complacer a

una joven adulta a la que admira. Esta segunda no sólo da su visto bueno al atroz acto, sino que amenazará a Gabriela para que guarde silencio tras cometerlo. Tanto Luiselli como la narración de Ocampo centran la atención en la niña como autora de la obra, es ella quien lleva a cabo el acto malo. La pequeña no comprende la gravedad de lo que está haciendo y en eso se considera que su mal es banal. Esta idea ya se ha rebatido. Lo interesante de esto es su perfecta ejemplificación del efecto de infantilización de la banalidad del mal. Es importante no perderse en la metáfora, Eichmann es un hombre adulto que conoce el mundo mucho mejor que una persona como Gabriela. La posibilidad de aplicar al relato de *La boda* la teoría arendtiana surge y se circunscribe al contexto de la impresión. Hablar del mal ejercido por Eichmann como banal parece dar la impresión de que este es un ser con un cierto grado de inocencia o *naïvete* que hace lo que hace siendo la pobre víctima de una horrible agenda. En ambos casos se derrama sangre al final del camino. Infantilizar a Eichmann lo victimiza e invalida la experiencia de aquellos a quienes tanto sufrimiento ha ocasionado.

Una parte importante de esta poderosa y atroz vivencia recae en las emociones que provoca en quien la sufre. Estas emociones son inaccesibles para Arendt y muchas veces tomadas por irrelevantes. Por respuestas procedentes de una parte primitiva del individuo (una parte considerada animal, y en el desprecio a este calificativo está presente también el sesgo del pensamiento moderno), que nos arrastran, que deben ser apartadas para juzgar de manera *objetiva* y adecuada. Unos sentimientos que son incompatibles con el modelo de conocimiento que la ciencia natural y la razón físico-matemática defienden. Una interesante contraposición a esta concepción nos la ofrece Martha Nussbaum en *Paisajes del Pensamiento* (2001). Desde una perspectiva neoestoica, Nussbaum describe las emociones como juicios que reconocen en cosas y/o personas fuera de nuestro control una gran importancia para nuestra persona y su desarrollo. Esta propuesta se opone a una concepción de las emociones como movimientos irracionales sin ningún tipo de relación con nuestro conocimiento y concepción del mundo. Las emociones, para Nussbaum, inevitablemente tienen un objeto, son acerca de algo en relación con lo cual se constituyen. Esto es imposible sin un sistema de creencias subyacente que nos oriente (únicamente temo perder x si creo en la importancia de x). Haciendo caso de esta definición, las emociones *necesariamente* implican algún grado de conocimiento de la realidad. Hablan sobre nuestra relación con el entorno, cómo lo entendemos en cada momento. Estas valoraciones se sustentan en multitud de factores, condicionantes presentes o implícitos. Nuestra historia, tanto de manera individual como en sentido colectivo,

es un conjunto sistemático de sucesos que van configurando tanto el mundo en que nos movemos como nuestra manera de interpretarlo y elaborar conocimiento acerca de él. Los juicios base de las emociones se van construyendo a lo largo de este proceso, no en un sentido teleológico o finalista, sino en un continuo homogéneo. Muchas de estas creencias pasan a interiorizarse hasta considerarse hechos objetivos y evidentes. En paralelo, las sensaciones procedentes de las formas de pensar y percibir que de ellas se derivan se dan por hecho. Creemos que simplemente son, sin ningún tipo de proceso constitutivo detrás, por tanto, se nos hacen incognoscibles y extrañas y son desterradas al ámbito de lo irracional y salvaje, un obstáculo para lo verdaderamente propio del Ser Humano: la razón. Esta concepción implica la creencia en una división clara entre razón y sentimiento que, como ya hemos visto, resulta falaz. Las emociones han sufrido del desprecio al cuerpo, se atribuyen esencialmente a este, considerando que propio de su ámbito nada tiene que ver con la intelectualidad. Vendría bien en esto notar que esta idea del cuerpo hace referencia a más elementos intelectualistas, puestos por nuestra manera de pensarlo dentro de un contexto concreto, que a características propias del mismo.

Nussbaum habla de una relación problemática entre el sentido de individualidad de cada persona y la experiencia emocional. Los sentimientos no llegan a nosotros como fuerzas invasoras que traen consigo todo lo que son, pero sí como fuertes corrientes que nos alteran dando lugar a una mezcla entre lo externo y lo interno. Nos son propias en tanto que las percibimos en base a nuestras convicciones. De igual manera, perturban el orden de lo que *ya sabemos ser* y modifican el estado de las cosas en nosotros. Así, el torturado experimentará emociones complejas al verle arrebatada la confianza en la seguridad relativa de este mundo. Dentro de él residen ya unas ideas acerca del funcionamiento de este que chocan de manera brusca y turbulenta con emociones potentes enraizadas en los actos barbáricos, extraños y violentos que está viviendo. Su cuerpo y mente serán modificados por ellas, al igual que su percepción del contexto en que se encuentra. Las emociones son inseparables de la vivencia; si las apartamos, esta no se entiende de la misma manera. Son lo propio del vivir en primera persona, si carecemos de estos juicios sólo nos queda *imaginar* la manera en que lo que se nos cuente se imprimiría sobre una persona.

Es así que únicamente el torturado puede comprender la trascendencia y la realidad de lo que ha vivido. Sólo él conoce las combinaciones complejas que en su interior han tenido lugar, y estas no son sencillas de exponer con palabras, Ortega nos dice

que nuestras creencias más que tenerlas las *somos*. Así es que no podemos compartirlas de manera fiel, pues nadie las vivirá como nosotras. Constituyen una forma de conocimiento que no se adapta a la definición de pensamiento en sentido estricto y que se ve empobrecida y reducida a lo irracional en el momento en que se compara con esta en lugar de tomarse en sí misma. Quien siente la tortura la está conociendo. Es un suceso extremadamente complejo y personal que pone en peligro todo aquello que nos sujeta y nos ayuda a dar sentido a la vida. Ni la escasa importancia que quien ejerce el mal otorgue a su acto, ni la falta de comprensión de quienes, como espectadores, asistan al relato de lo ocurrido, tendrá el peso suficiente para banalizar lo experimentado.

Bibliografía

- Améry, Jean (2013), *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia* (trad. Enrique Ocaña). Valencia, Pre-textos, [2001]
- Arendt, Hannah (2023), *Eichmann en Jerusalén* (trad. Carlos Ribalta). Barcelona, Debolsillo, [1963]
- Luiselli, Alessandra (2023), “La banalidad del mal: “¡Qué risa!” Niñas perversas en la narrativa de Silvana Ocampo”, en" *Figuraciones del mal en las creadoras hispánicas contemporáneas*. Sevilla, Alfar, [2023]
- Nussbaum, Martha (2008), *Paisajes del Pensamiento. La inteligencia de las emociones* (trad. Araceli Maira). Madrid, Paidós, [2001]
- Ortega y Gasset, José (1984), *Historia como sistema*. Madrid, Sarpe, [1941]
- Sartre, Jean-Paul (2006), *La náusea* (trad. Aurora Bernárdez. Buenos Aires, Losada, [1938].
- Sartre, Jean-Paul (2022), *El existencialismo es un humanismo* (trad. Victoria Praci de Fernández). Barcelona, Edhasa, [1945]

La tortura; un análisis comparativo entre Jean Amery y Hannah Arendt

Paula Arias Cancio

paulaariasconcio@gmail.com

Resumen

La tortura ha sido objeto de amplios debates a lo largo de la tradición filosófica, especialmente en lo que concierne a su dimensión ética y política. En el presente trabajo se pretende exponer y comparar las propuestas de dos autores, Jean Amery y Hannah Arendt, ambas figuras capitales en este ámbito. El objetivo que se persigue con esto no es establecer sentencias definitivas sino, a través de sus reflexiones entablar un diálogo sobre cuestiones que aparecen en las teorías de ambos (tales la figura del verdugo y la víctima). Lejos de caer en el anacronismo, continúan teniendo una apabullante vigencia en el panorama actual.

Palabras Clave

Tortura, juicio, sujeto moral, responsabilidad, mal, banalidad

Torture; a comparative analysis between Jean Amery and Hannah Arendt. Torture has been the subject of extensive debates throughout the philosophical tradition, especially with regard to its ethical and political dimension. The present essay aims to present and compare the proposals of two authors, Jean Amery and Hannah Arendt, both capital figures in this field. The objective pursued with this is not to establish definitive sentences but, through their reflections, strike up a dialogue on issues that appear in the theories of both (such as the figure of the executioner and the victim) which, far from falling into anachronism, continue to have an overwhelming relevance in the current panorama.

Key Words

Torture, judgment, moral subject, responsibility, evil, banality.

1. Introducción

Cuando se habla de tortura, existe una tendencia a limitar los análisis a las implicaciones que esta tuvo en el entorno –espacial y temporal– más inmediato en el que se dio. No obstante, es necesaria una mirada mucho más amplia, en la que se reflexione crítica y radicalmente sobre cómo las consecuencias de la violencia se mantienen en el tiempo, condicionando de forma clara a las comunidades que la sufren.

Dado que las tesis sobre las que se apoya este artículo pertenecen a autores, Jean Amery y Hannah Arendt, que escriben desde la vivencia de un entorno endémicamente violento–los regímenes totalitarios nazis del siglo XX– es necesario partir de la contextualización de su pensamiento en este período.

Para muchas voces actuales, el siglo XX es conocido como el siglo de la barbarie (siendo el Holocausto la más relevante de todas ellas); y es que este no puede entenderse al margen de las dos guerras mundiales que en él acontecen.

La Primera Guerra Mundial tendrá una influencia trascendental, más si se tiene en cuenta que involucró a un elevado número de países. Así, supone un cambio a nivel epistemológico del conflicto; ya no se ve como un elemento de liberación, sino como como un acto cargado de violencia política y moral. Entre quienes experimentaron este inconmensurable salvajismo, se forma una opinión dividida. Mientras que unos manifestaban un abierto rechazo y temor ante el conflicto, otros desarrollan un sentimiento de superioridad frente a los que habían quedado exentos de participar en el campo de batalla. Será esta última postura la adoptada por los partidos de ultraderecha de posguerra, entre los que se encontraba el de Adolf Hitler: aparece una jerarquía, entre los ganadores y los derrotados, entre los aliados y los enemigos. El objetivo fundamental de la Primera Guerra Mundial era lograr la victoria total, algo de todo punto inabarcable, que acabó por traer consecuencias negativas (como señala la propia Hannah Arendt, la ruptura del sistema de clases y el surgimiento del hombre-masa) tanto al bando de los ganadores como al de los perdedores.

Además, se debe tener en cuenta la tecnificación e industrialización a la que se ve sometido este conflicto; no solo por la implementación de múltiples artefactos tecnocientíficos que ampliaron de forma exponencial la capacidad y el alcance de las

acciones humanas, sino también, y sobre todo, por cómo esto modificó en la visión que se tenía de los combatientes, quienes pasaron a ser piezas prescindibles, intercambiables y el valor de sus vidas se vio fuertemente mermado. Así, la muerte y la tortura se mimetizaron en el estatus quo de la sociedad europea del momento. Los acontecimientos de 1914 supusieron una ruptura del sistema de creencias y valores anterior, algo que será absolutamente fundamental en el periodo de entreguerras y posteriormente durante la 2ª Guerra Mundial. Será en esta franja histórica en la cual se asienten y comiencen a operar los regímenes totalitarios.

Desde la obra de Kant y sus intentos por lograr una fundamentación universal para la ética, se ha leído el juicio ético como una decisión desposeída de cualquier atisbo de subjetividad o especulación. Una decisión que, a su vez, aparece dirigida y guiada por la razón. Sin embargo, el transcurso de los hechos históricos, especialmente los descritos a lo largo del siglo XX, han llevado a cuestionar dicha proposición. Un ejemplo de dichos cuestionamientos son las obras de Jean Amery y Hannah Arendt. En el presente ensayo se pretende trazar, a través de un análisis comparativo entre las ambas visiones, una genealogía de la tortura, así como de sus implicaciones en el pasado y el presente político y ético.

2. Desde la óptica de Jean Amery

2.1. Biografía del autor

Jean Améry fue el seudónimo de Hanns Chaim Mayer, un escritor y filósofo austriaco nacido el 31 de octubre de 1912 en Viena y fallecido el 17 de octubre de 1978 en Salzburgo. Su vida estuvo marcada por los eventos trágicos de la Segunda Guerra Mundial y su experiencia como prisionero en campos de concentración nazis.

Améry, de origen judío, tuvo que huir de Austria en 1938 debido a la persecución nazi. Sin embargo, fue capturado por la Gestapo en 1943 mientras luchaba con la Resistencia en Bélgica y fue deportado a Auschwitz. Sobrevivió a varios campos de concentración, incluidos Buchenwald y Bergen-Belsen, antes de ser liberado en 1945.

Después de la guerra, Améry intentó reconstruir su vida y trabajó como periodista y crítico literario en Alemania y Suiza. Sin embargo, las secuelas físicas y psicológicas de su experiencia en los campos de concentración lo afectaron profundamente. Se

convirtió en un crítico feroz del olvido y la falta de comprensión de la experiencia de los supervivientes del Holocausto.

En 1966, Jean Améry publicó su obra más conocida, *Más allá de la culpa y la expiación*, una serie de ensayos en los que reflexiona sobre su experiencia como víctima del Holocausto y aborda cuestiones filosóficas sobre la responsabilidad, la culpa y la memoria.

A pesar de sus contribuciones significativas a la literatura y la filosofía, Jean Améry luchó contra la depresión y el trauma durante toda su vida. Trágicamente, en 1978, terminó con su vida en Salzburgo, dejando un legado literario que sigue siendo relevante en la discusión sobre la memoria histórica y la responsabilidad moral.

2.2. Un plano subjetivo de la tortura; anulación y perdón

Existen formas tan atroces de sufrimiento capaces de dejar heridas atemporales en aquellos individuos que la sufren que los tradicionales sistemas de justicia han tratado de enmendar o compensar. Heridas que, además, no quedan limitadas a la individualidad concreta del sujeto que las padece, sino que inundan todo aquello que hubiera sido habitado por este; su entorno social más cercano, sus aportaciones laborales, sociales, culturales, etc. Sin embargo, en aquellas circunstancias en que la tortura es tal que ni el lenguaje (al que le faltan palabras que expresen el “cómo” de dicha tortura) ni la memoria (en la que el dolor ha creado brechas irreparables) pueden recogerla, es necesario reivindicar el derecho a que esas heridas se mantengan abiertas, como elemento de reflexión ética y también política. Las víctimas deben tener el derecho a mostrarse vulneradas y vulnerables. El daño ocasionado es tal que no tolera la indiferencia. Únicamente sería posible reconstruirlo si se volviera a ejercer de la misma forma. (Aunque, como en todo, existen grados, cualquier forma de violencia desencadena un deterioro irreparable en la víctima).

A continuación, me propongo exponer dos de los principales puntos que Jean Améry critica de la banalidad del mal de Hannah Arendt.

La deshumanización del torturado

Los supervivientes de la tortura no logran volver a su “vida normal”. Precisamente porque esta se configura a partir de representaciones que logran creer anticipar lo que

va a suceder, en la que los hechos no nos interpelan de forma directa, sino que nos relacionamos con ellos mediante una mera abstracción. Sin embargo, ante la tortura, aquel que va a recibir aparenta saber a priori qué es lo que va a suceder; pero la realidad logra romper siempre esas configuraciones previas, no por una cuestión de magnitud, sino porque los hechos trascienden los límites del pensamiento y se dan en la realidad. Cuando esto sucede, cuando el mal traspasa la barrera de lo imaginario, no es posible hablar de banalidad.

Con el primer golpe el individuo es consciente de su desamparo; la violencia ha invadido el mundo de la imaginación y lo ha sustituido por la realidad. Se es consciente de que el otro, que en circunstancias normales protegería su integridad tanto material como ontológica, es ahora quien las corrompe y es el que tiene la autonomía y voluntad de cómo hacerlo. Se es enajenado de la capacidad de decidir lo que se quiere sentir. En el orden normal del mundo, la violencia se presenta siempre acompañada de la expectativa de auxilio. Cuando esto no sucede, cuando el ser humano no subsiste mediante la cooperación sino mediante la destrucción del otro, se aniquila de forma completa la existencia. En ese estado, el ser humano es reducido a su mera corporalidad; esto favorece en cierta medida una reflexión más calmada; ya no le corresponde cuestionarse todo aquello que estuviera ligado a su condición espiritual (ej. la política), únicamente a aquello que atañe a su materialidad.

El rol y la naturaleza del verdugo

El torturado se da cuenta de que su verdugo no actúa desde una ausencia de juicio, sino que si se torturaba era con un fin concreto. Así, pretendía anular la realidad e imponer su poder a través de la víctima. Su soberanía es tal que es capaz de desterrar a la víctima del mundo y enviarla a la muerte. Sin embargo, no solo eran los que la ejercían de forma directa los que estaban impregnados por el sadismo, sino que era un sistema de forma unitaria el que hizo

del dolor su esencia y definición. De esta forma, cuando el mal no aparece de forma trivial o inintencionada, sino que detrás de él hay una estructura de poder, heterogénea y casi sagrada que lo legitima, articula y defiende de posibles amenazas, la banalidad no está convocada, queda necesariamente omitida. Cuando se crea una narrativa que sustenta e impone la tortura, el mal supera a la banalidad.

El haber sufrido este tipo de dolor dota a la víctima de un asombro y una extrañeza respecto al mundo; primeramente, desde un punto de vista individual, el hecho de haberla sufrido rompe con la “rutina” que antes se tenía de creer que tales males les sucedían siempre a otros. La etiqueta de víctima puesta sobre sí misma resulta extraña. Por otra parte, la imposición del dolor sobre otro y la posibilidad (ya fáctica) de ser reducido a la mera materialidad generan un gran asombro. Así, el mundo ya no es un lugar calmado ni seguro para la víctima; haber experimentado al otro como enemigo le condena a vivir siempre alerta.

3. Desde la óptica arendtiana

3.1. Biografía de la autora

Hannah Arendt fue una filósofa y teórica política alemana de origen judío nacida el 14 de octubre de 1906 en Hannover, y fallecida el 4 de diciembre de 1975 en Nueva York, Estados Unidos. Su obra abarcó una amplia gama de temas, desde la teoría política y la filosofía hasta la reflexión sobre eventos históricos y cuestiones éticas.

Arendt estudió filosofía en la Universidad de Marburgo, donde fue discípula de Martin Heidegger, con quien tuvo una relación complicada, marcada por su colaboración intelectual. Arendt también estudió en la Universidad de Heidelberg y posteriormente en la Universidad de Friburgo.

Durante la década de 1930, Arendt tuvo que huir de la persecución nazi y se refugió en París, donde trabajó en ayuda a refugiados judíos. En 1941, emigró a los Estados Unidos, donde continuó desarrollando su carrera académica y escribiendo sobre política y filosofía.

Hannah Arendt se destacó por sus contribuciones a la teoría política, especialmente a través de obras como *Los orígenes del totalitarismo* (1951), donde analiza los regímenes totalitarios nazi y estalinista. En *La condición humana* (1958), exploró la naturaleza de la acción política y la participación ciudadana en la esfera pública.

Hannah Arendt fue profesora en varias instituciones, incluyendo la Universidad de Chicago y la Universidad de Nueva York. Su legado intelectual abarca la teoría política, la filosofía, la ética y la reflexión sobre la naturaleza humana y la

responsabilidad política. Aunque su obra fue objeto de debates y críticas, sigue siendo influyente en diversas áreas del pensamiento contemporáneo.

3.2. La banalidad del mal: capacidad de juicio y responsabilidad moral en contextos totalitarios

A través del personaje de Eichmann, la autora pretende caracterizar lo que para ella constituye el fenómeno y la naturaleza del mal en el contexto del totalitarismo nazi. Se tiende a presentar a este último y a quienes lo practican como algo demoníaco, que emana de sentimientos tales como la envidia, el resentimiento o la debilidad. Sin embargo, pese a que los hechos cometidos en este caso desbordaban incluso la barrera de lo atroz, al sujeto que los sostenía (el acusado) no podían atribuírsele ninguno de estos rasgos; la única característica resaltante no tenía que ver con causas intrínsecamente malas, sino acaso, con una incapacidad para pensar. Eichmann no presentaba un comportamiento anormal, demoníaco o propio de una persona con algún tipo de problema de salud mental, sino que su actitud se correspondía más bien con una ausencia de pensamiento y capacidad para dirimir lo correcto de su opuesto. En efecto, algunos rasgos que ponían esto de manifiesto eran los siguientes: no presentaba ningún tipo de remordimiento de conciencia por los actos que había cometido, sufría constantes pérdidas de memoria, se desenvolvía mal si se le sacaba de los comportamientos más “estandarizados” (Por ejemplo, frases hechas o estereotipos), empleaba un lenguaje burocrático de forma constante, alejado de cualquier tipo de carga moral, etc.

Esta presentación tan "común" es lo que la autora señala como uno de los principales rasgos de los regímenes totalitarios; llevando la tortura al punto más extremo (que no radical), no solo anulan la capacidad de espontaneidad de las víctimas, que asumen su destino fatal, sino

que lo hace también con los “verdugos”, entre quienes la obediencia y la equidistancia hacia los hechos que eran obligados a cometer era plena. Con esta aniquilación no sólo se les extirpa a los individuos su capacidad de pensamiento, sino que además se socava por completo su libertad. Incluso se considera primordial eliminar antes al “sujeto moral” que al físico. Así, es posible lograr la muerte de la identidad individual sin tener que acabar con el componente físico; basta con aislar a dichos individuos de la realidad para que dejen de existir.

El régimen totalitario persigue “producir” sujetos que sean capaces de mantenerse, pero privados de la capacidad para distinguir el bien o el mal, quedando reducidos a individuos banales. Pretende convertir a las personas en “funcionarios”, en una pieza más de la estructura burocrática que sostiene y permite la supervivencia del sistema. Es a partir de este análisis de donde Hannah Arendt concluye que el mal no tiene raíces, esencia, y que no es un elemento necesario de la condición humana.

Así, el perjuicio causado por crímenes de la envergadura de los cometidos por Eichmann, no se limitan únicamente a un colectivo concreto (en este caso el de los judíos) sino que desbordan y se convierten en atentados contra la humanidad en su conjunto. Para Arendt, esto es problemático no solo por la destrucción tanto física como moral causada por la anulación del juicio y la espontaneidad ya mencionada, sino porque legitima la aparición de un nuevo tipo de criminal; aquel que, como Eichmann, actúa bajo un velo que le impide discernir la bondad o maldad de lo que hace.

4. Conclusión

Habiendo expuesto ambas teorías, resulta importante señalar los principales puntos de choque entre una y otra. Así, se aprecia como Hannah Arendt defiende que es posible que, cualquier persona sometida a las presiones y a las reglas de una autoridad superior, pueda llegar a ejercer cualquier tipo de daño o tortura a otra si opera desde una ausencia de juicio crítico desde la que no es posible distinguir el bien o el mal; los regímenes totalitarios consiguen despojar a los individuos de su personalidad mediante mecanismos como el miedo o la educación dogmática. Esta situación constituye un caldo de cultivo perfecto para que el mal surja y se reproduzca de forma exponencial, extendiéndose a través de individuos que han sido reducidos a una mera pieza burocrática.

Sin embargo, Jean Amery considera que emplear el término de banalidad, en aquellos contextos en los que la violencia traspasa todas las líneas rojas, roza prácticamente la sátira. Según el autor, el verdugo no ejerce la violencia desde la ausencia de juicio moral, sino que su acto de tortura responde a una identificación previa con una estructura de poder a través de la cual se permite que el mal y la tortura operen, se extiendan y se protejan. De esta forma, no es posible hablar de banalidad, puesto que la decisión del verdugo es, como toda de esta clase, política; responde a una voluntad,

a un deseo de efectuar algo con lo que se siente apelado. Incluso se podría afirmar que la decisión de acceder a ese estado de ausencia de juicio, pese a que se haga desde el temor, no desliga al individuo de su responsabilidad moral y política.

Por último, me gustaría mencionar un planteamiento que defiende Amery y que creo es de gran relevancia; la reivindicación de permitir que determinadas heridas, cuando estas surgen de una tortura ininteligible, puedan y deban permanecer abiertas. Desde mi punto de vista, existen determinados sucesos, en muchas ocasiones padecidos por colectivos minoritarios y oprimidos, ante los que la mejor reparación posible supone mantener un diálogo abierto respecto a ellos; dar voz y representación a las víctimas de estos, restando así agencia a la narración hegemónica de la historia e impidiendo que esta olvide o tergiversar lo sucedido bajo el nombre de un perdón que resulta del todo insuficiente.

Bibliografía

- Arendt, H., (1963). *Eichmann en Jerusalén*. 2a ed. Barcelona, España: Debolsillo.
- Arendt, H., (1977). *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós.
- Amery, J. (1966) *Más allá de la culpa y la expiación*. Pre-Textos.
- Curbelo Mesa, C. M. (2022). *El Holocausto: enseñanza y memoria*.
<http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/28036>.
- Sissi Cano Cabildo. (2004). Sentido arendtiano de la “banalidad del mal.” *Horizonte*, 3(5), 101–130.
- Estrada, M. A. (2013) “La normalidad como excepción: la banalidad del mal en la obra de Hannah Arendt”, *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 49(201). doi: 10.22201/fcpys.2448492xe.2007.201.42590.
- López, M. (2010) “Arendt, Eichmann y la banalidad del mal”, *Arbor*, 186(742), pp. 287–292. doi: 10.3989/arbor.2010.742n1108.
- Soriano, R. I. R. (2020). Cuando el resentimiento se vuelve un imperativo ético. *Reflexiones en torno a Jean Améry*. *Sincronía*, 77, 114–144. <https://www.redalyc.org/journal/5138/513862147006/html/>.

La violencia, el (no)diálogo y el medio rural: análisis de *As bestas* (2022)

Desirée Martos Cañete

UO270599@uniovi.es

— ¿Tú por qué no firmaste, dímelo con el corazón en la mano, por qué no firmaste?
— Porque esta es mi casa.
(*As bestas*, 2022)

El presente ensayo tratará de ofrecer un análisis en relación con la película *As bestas* y su vinculación con el marco de la vida rural como expresión cultural de un grupo humano. Para ello, examinaremos cómo se representa la naturaleza a través del *film* y cómo se reproducen los distintos retratos de la violencia, lo extranjero, el rechazo al otro, el debate político y la identidad en el interior de esta zona campesina.

Tras sumergirnos de lleno en una primera escena de dos hombres intentando reducir a un caballo mediante el acto del amansamiento, la película nos presenta a dos familias principales: una pareja foránea de franceses, Antoine (Denis Ménochet) y Olga Denis (Marine Foïs) y dos hermanos ganaderos nativos del pueblo, Xan (Luis Zahera) y Lorenzo (Diego Anido). Cada una de estas familias muestra una forma distinta de comprender el mundo y el lugar en el que habitan. Durante el recorrido de esta narrativa —inspirada en una historia real que se produjo en un pueblo español de Santoalla do Monte (Galicia) en 1997— se fomenta una pieza clave en la tensión que se produce entre los personajes: la batalla por la territorialidad.

La batalla por el territorio se hace eco en esta pequeña comunidad gallega mientras los distintos residentes discuten sobre el futuro del pueblo. Por un lado, el matrimonio francés se posiciona a favor de mantener una vida tranquila, autosuficiente y sostenible con la ayuda de su huerto ecológico. De tal manera, después de que se produce una reunión dentro de la aldea en la que se debate si aceptarán o no la oferta propuesta por un consorcio capitalista de una empresa energética extranjera, tiene lugar un rechazo inicial de la oferta empresarial por parte de ambos, especialmente de Antoine. Si la admitieran y se diese una mayoría en la votación, supondría tener que desalojar el pueblo para que así el espacio quedase libre

para la construcción de la eólica; estarían dejando de lado su proyecto de vida asentado en sus tierras y rompiendo con sus propios ideales al permitir que el ecosistema del pueblo quedase destruido. Por su parte, los hermanos gallegos ven en ello una oportunidad de cambiar el curso de sus vidas, quieren aceptar dicha oferta para así liberarse de sus cargas económicas y dejar atrás el «olor a campo y estiércol». La disputa, por consiguiente, está caracterizada por una exacerbada lucha, así como por una convivencia notoriamente hostil. Asimismo, esta permanece regida por una falta de entendimiento en el diálogo: la *ley del más fuerte*, el sudor, la agresividad y la sangre son quienes tomarán partida entre las familias y, sobre todo, entre los tres personajes masculinos primordiales.

Figura 1. Imagen de los protagonistas de la película



Nota. Adaptado por Las claves de ‘As Bestas’, la nueva película de Rodrigo Sorogoyen [Fotografía], por Fotograma Es, 2022, <https://hips.hearstapps.com/vidthumb/images/asbestaspelicula-rodrigo-sorogoyen>

En la fotografía expuesta, aparecen los dos hermanos gallegos (Xan a la izquierda y Lorenzo en el centro) y el francés Antoine (a la derecha). Por otro lado, una de las cuestiones más importantes que podemos resaltar es la dualidad que se mantiene entre la visión más «ilustrada», a lo que en la película se refieren como ‘la experiencia europea y de las letras’, frente a la mentalidad más tradicional de una familia de campo. En el conflicto convergen las ideologías, los mecanismos de supervivencia y el derecho sobre la tierra. La profesora gallega de la Universidad de La Coruña Pilar García Negro expuso en un artículo titulado *Galegofobia de baixa intensidade* [Gallegofobia de baja intensidad] que «[...] la película está montada sobre una dualidad de imposible síntesis: el universo educado, civilizado, amoroso, ecologista... de los franceses y la cerrazón, sadismo y brutalidad de los nativos, servidos por actores gallegos» (García Negro, 2022).

Ahora bien, la narrativa en sí misma no permite dividir a los personajes de un modo meramente simplista como si de dos bandos se tratase: los ‘malos’ y los ‘buenos’, sino que expone la complejidad de sus vivencias y de sus propias experiencias. Lo hace, además, mostrando la realidad interna de Galicia y entremezclando tres lenguas distintas: el gallego, el castellano y el francés. A su vez, esta pluralidad lingüística forma parte de la base del enfrentamiento. En este sentido, se lleva a cabo una conversación en la película haciendo referencia a la votación por la empresa eólica, uno de los hermanos le dice al personaje de Antoine lo siguiente: «Yo pienso que no es justo que tu voto valga lo mismo porque tú no eres de aquí, eres de fuera, eres de Francia» y, acto seguido, añade algo realmente significativo:

No es justo, no porque seas extranjero que, bueno, lo vamos a dejar ahí, no es justo porque tú llevas dos años aquí jugando a las granjas. Yo llevo aquí 52 años y este (su hermano) 45. Mi madre 73. Y estamos *hasta los cojones* de ser unos *desgraciaos*, pero lo peor no es eso. Lo peor es que lo sabíamos [...] hasta que llegaron los *carallos* esos de las eólicas y nos pusieron esos números encima de la mesa, y ahora cada vez que me levanto a las cinco de la mañana [...] me acuerdo de ti y ahí empieza otro día precioso (*As Bestas*, 2022).

Como puede observarse, entender la cultura, la posibilidad de elección, las distintas perspectivas, las vivencias y las voces de ambas partes es algo realmente esencial. La pertenencia al grupo es otro de los aspectos a tener en cuenta, ¿por qué se produce este claro rechazo y odio al otro, en este hecho a la pareja francesa, cuando ellos también tenían un espacio de propiedad ahí y algo que decir? ¿Cómo se mide en la actualidad el «derecho sobre la tierra»? ¿Cómo promover un diálogo entre culturas y distintas cosmovisiones en las pequeñas zonas rurales? La Galicia rural es solo uno de los numerosos casos en los que se producen altercados similares a este. Si bien en la película, al igual que en la vida real, el personaje de Antoine acaba asesinado en manos de los hermanos gallegos, —una escena realmente poderosa donde el acto de amansar vuelve a hacerse presente domando, en este momento, al personaje francés y junto con él todo su proceso cultural e identitario— deben poder desarrollarse otras prácticas y diálogos. La ausencia del diálogo o la no ejecución adecuada por la falta del entendimiento, así como la tensión presente en todas las conversaciones dadas entre dos formas de vida tan alejadas —pese a la cercanía física que les proporciona los límites de la aldea y sus propios modos de vida— nos lleva, a través de la película, a presenciar la expresión de la violencia y a observar cómo se provocan distintas víctimas estructurales, como es el caso de la esposa de Antoine: Olga Denis. Al final

de la película, Olga decide quedarse en la aldea, resistir y buscar la justicia por lo ocurrido, además de encontrar el cuerpo de su marido. Es un ejemplo de oposición, pero también de integración en el pueblo. No se mueve a ningún lugar, aun encontrándose en un territorio mayoritariamente adverso, solitario y masculinizado. Se trata de «un díptico en el que contraponen la animalidad del hombre —varón— frente a la diplomacia y la resiliencia de la mujer» (Medina, 2022). A pesar de ello, la incomodidad, el miedo y la incertidumbre envuelven cada una de las últimas escenas para ambos ‘flancos’. Necesitamos pensar en los otros y con los otros de una manera resolutiva: en sus carencias, penurias y deseos. En cierto modo, *As bestas* nos plantea esto mismo que se recoge en el presente escrito.

De acuerdo con lo que afirma Marta Medina en el artículo titulado '*As bestas*': *la testosterona empapa la Galicia rural en otro películón de Sorogoyen*:

Y en *As bestas* ese choque tiene que ver con el menosprecio a dos formas de entender el mundo que en los últimos años han ganado espacio en el debate político: el enfrentamiento identitario entre el medio rural y el multiculturalismo urbanita y *woke* (Medina, 2022).

El territorio montañoso gallego es un objeto que vende. Es un protagonista más, tanto de la película como de los escenarios políticos y socioeconómicos en la actualidad.

Supone un espacio de conflicto entre ‘lo humano’ y ‘lo natural’, e incluso entre los propios humanos que habitan en él. Los símbolos, la identidad, el género, la idealización de lo rural, la animadversión al forastero, el lenguaje, las estructuras de poder, el silencio, la resistencia, la lucha, los elementos medioambientales —que suponen un pasado y un futuro—la subsistencia, la humillación y el abandono de las zonas rurales para producir en ellas estructuras ajenas y capitalistas son cuestiones que necesitan de numerosos análisis y estudios. *As bestas* no nos da soluciones, nos cuenta esta historia, pero existen muchas más. En nuestra sociedad contemporánea actual resulta necesario acercar este tipo de relatos más que nunca y trabajarlos para ver qué medidas tomar, cómo podrían implementarse nuevos modelos de diálogo bidireccionales o cómo podrían darse otro tipo de desenlaces.

Bibliografía

- García Negro, M. Pilar (2022). Galegofobia de baixa intensidade, *luzes.gal* [Fecha de consulta: 10 de marzo de 2023] Recuperado de <https://luzes.gal/21/11/2022/opinion/galegofobia-de-baixa-intensidade/>
- Medina, Marta (2022). ‘As bestas’: la testosterona empapa la Galicia rural en otro películón de Sorogoyen, *ElConfidencial.com* [Fecha de consulta: 10 de marzo de 2023] Recuperado de https://www.elconfidencial.com/cultura/2022-11-11/bestassorogoyen-galicia-cannes_3520652/
- Meseguer, Astrid (2022). ‘As bestas’, cuando una idílica aldea gallega se convierte en el escenario de un thriller de terror, *LaVanguardia.com* [Fecha de consulta: 7 de marzo de 2023] Recuperado de <https://www.lavanguardia.com/cultura/20221110/8601904/as-bestas-idilicaaldeagallega-escenario-thriller-terror.html>
- Salgado, Daniel (2022, diciembre). ‘As bestas’ de Sorogoyen y la imagen del rural gallego: “¿Tienen las películas que ser justas?”, *elDiario.es* [Fecha de consulta: 7 de marzo de 2023] Recuperado de https://www.eldiario.es/galicia/asbestassorogoyen-imagen-rural-gallego-peliculasjustas_1_9819048.html