



FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD

Revista de pensamiento y diálogo de saberes

VOLUMEN 2 | ABRIL 2025



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.

© 2025 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

DL: AS 2708-2024

Editorial

Publicamos este segundo número de la revista *Filosofía e interculturalidad*, alegrándonos de que el proyecto siga adelante y crezca. En estos meses, hemos recibido el apoyo y el interés de muchas personas que se han sumado enviando trabajos, participando en el ampliado comité editorial y realizando propuestas para próximos números monográficos. Todo ello nos anima a seguir trabajando en este espacio abierto y plural como lugar de expresión, crecimiento y aprendizaje. Por primera vez, acogemos nuevos formatos, como las fotografías y poemas de Ira Vovos, así como varios artículos y una serie de comentarios y reseñas. Agradecemos a todo el equipo editorial su trabajo de revisión y edición y comenzamos ya a preparar el siguiente número.

El equipo editorial de esta edición lo componen: Desirée Martos Cañete, Hugo Rodríguez Braga, José Antonio Méndez Sanz, Noelia Bueno Gómez, Salvador Beato Bergua, Alex Fernández Artime, Elsa Rodríguez López, Merced Mediavilla Martínez, Tomás Linares Vázquez y Alba Rodríguez Álvarez.

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

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

Número 2. Abril, 2025.

Contenido

Arte urbano y tensiones sociales en las ciudades españolas en tiempos post-indignación: casos de Alcalá de Henares, Alicante, Barcelona, Madrid, Murcia, Salamanca y Valladolid. Zacharie Hatolong Boho.

Páginas 1-27

Perspectivas inter-bioculturales para el pensamiento geográfico y los análisis de paisaje. Salvador Beato Bergua.

Páginas 29-48

Imaginación e investigación. José Antonio Méndez Sanz.

Páginas 49-61

Injusticia ecológica y antinomias del desarrollo sostenible. Hugo Rodríguez Braga.

Páginas 63-72

Flânerie and Zen: the flâneur and flâneuse as practising Zen. Paz Biempica.

Páginas 73-82

Self-harm in feminine bodily experience: a female-embodied account of nonsuicidal self-injury. Paz Biempica.

Páginas 83-96

La lucha por el poder entre el animismo, el cristianismo y el islam en una sociedad precolonial: una historia de resistencia. Análisis y comentario de “Ceddo” (1977). Aurora González Escorihuela.

Páginas 97-107

¿Vencedores o vencidos? Una reflexión actual sobre la película. Noelia Bueno Gómez.

Páginas 109-112

¿Somos capaces de articular un mundo sin sufrimiento? Una reflexión feminista y animalista a partir de las tesis de Chantal Maillard. Dunia Menéndez Cimadevilla.

Páginas 113-118

Diálogo crítico con El posmodernismo jurídico y la filosofía del derecho. A modo de recensión. Leonor Suárez Llanos. 2018. Tirant Lo Blanch, 391 págs. Alma Luna Ubero Paniagua.

Páginas 119-123

Los cuerpos abyectos en el Evangelio de Marcos y en la tradición bíblica. Mar Fernández Calvo.

Páginas 125-129

Reseña: Mujeres intensamente habitadas. Silvia López González.

Páginas 131-132

Un ejemplo de práctica anti-psiquiátrica intercultural: reseña del artículo “Antipsiquiatría Intercultural” de Rubén Muñoz Martínez. Aurora González Escorihuela.

Páginas 133-138

Rigoberta Menchú: voz de voces. Tai Huidobro García.

Páginas 139-143

Ser Mujer y Aprender a transformar (Poemas). Ira Vovos.

Páginas 145-146

El silenciamiento de las mujeres africanas y la falta de participación política (Fotografía). Ira Vovos.

Páginas 147-149

Políticas Transformadoras: concepção política e educativa a partir de bell hooks (Póster). Ira Vovos.

Páginas 151-153

Arte urbano y tensiones sociales en las ciudades españolas en tiempos post-indignación: casos de Alcalá de Henares, Alicante, Barcelona, Madrid, Murcia, Salamanca y Valladolid

Zacharie Hatolong Boho

Universidad de Maroua (Camerún) / Universidad de Ngaoundéré (Camerún)

hatbozach@gmail.com

Resumen

A lo largo de esta reflexión se han abordado las problemáticas relacionadas con las tensiones sociales en general, la violencia de género, las ideologías políticas, la xenofobia o el racismo en contexto de inmigración, el anarquismo, las tribus urbanas y la radicalización en el entorno urbano de algunas ciudades españolas, panorama temático que aboga por un paradigma interseccional dada la complejidad del fenómeno estudiado. Se ha realizado una lectura sociopragmática poniendo énfasis en las interacciones sociodiscursivas y los campos en disputa. Emana de todo ello que el sujeto social urbano (constituido de ciudadanos indignados, militantes políticos, anarquistas, neofascistas, sindicalistas, anticapitalistas, feministas, inmigrantes, separatistas, etc.) se mueve en una lógica tanto heterotópica como heterológica en que la disidencia, la subversión y la contra-hegemonía participan del surgimiento de una cultura urbana violenta o, simplemente, de una violencia estratégica para la cual el espacio urbano hubiera servido de marco referencial.

Palabras clave

Arte urbano, indignación, discurso conflictivo, violencia, sociopragmática, contra-hegemonía.

Hatolong Boho, Z. (2025). *Arte urbano y tensiones sociales en las ciudades españolas en tiempos post-indignación: casos de Alcalá de Henares, Alicante, Barcelona, Madrid, Murcia, Salamanca y Valladolid*. *Filosofía e Interculturalidad*, 2, 1-27.

**FILOSOFÍA E
INTERCULTURALIDAD**

Número 2. Abril, 2025. Pág. 1

Urban art and social tensions in Spanish cities in post-indignation times: the cases of Alcalá de Henares, Alicante, Barcelona, Madrid, Murcia, Salamanca and Valladolid. Throughout this reflection we have addressed issues related to social tensions in general, gender violence, political ideologies, xenophobia or racism in the context of immigration, anarchism, urban tribes and radicalisation in several Spanish cities' urban environment, a thematic panorama that advocates an intersectional paradigm given the complexity of the phenomenon studied. A socio-pragmatic reading has been carried out with an emphasis on socio-discursive interactions and contested fields. It follows that the urban social subject (made up of indignant citizens, political militants, anarchists, neo-fascists, trade unionists, anti-capitalists, feminists, immigrants, separatists, etc.) moves in a heterotopic and heterological logic in which dissidence, subversion and counter-hegemony participate in the emergence of a violent urban culture or, simply, of a strategic violence for which the urban space would have served as a referential framework.

Keywords

Street art, indignation, conflictual discourse, violence, sociopragmatics, counter-hegemony.

Introducción

En tiempos de la indignación española (2011-2012) los espacios físicos y llanos de las ciudades han sido invadidos por diversas formas plásticas y sociodiscursivas. Más allá de las categorías cromáticas que ofrece la pintura de los edificios y demás infraestructuras, la práctica del grafiti comprometido como arte urbano o estética popular confiere a las ciudades un ornamento rico y una agencia interactiva. Este tipo de configuración y producción del espacio propicia a ciertos barrios una personalidad específica (Figueroa-Saavedra, 2007). Alcalá de Henares, Alicante, Barcelona, Madrid, Murcia, Salamanca y Valladolid, en las cuales se han recogido entre 2017 y 2024 los datos de esta reflexión comparten estas características con muchas otras urbes de España. En estas ciudades, podemos mencionar las galerías urbanas de Embajadores / Miguel Servet (Madrid), Plaza del Oeste (Salamanca) o cualquier lugar de Alcalá de Henares, respectivamente. Esta categoría figurativa, obra de grafiteros y artistas urbanos, es una actividad legal y se beneficia muy a menudo del apoyo institucional.

También, se da a conocer otra práctica que tiene la doble característica de participar del arte urbano y apuntar a la categoría de contracultura o desorden. Relegada a barrios “calientes” o “zonas rojas” (Maffesoli, 2004: 74), muchos la tachan peyorativamente de subcultura y de vandalismo, atribuyéndola a las tribus urbanas o bandas callejeras de jóvenes¹.

La tercera forma de arte marginal – casi clandestino – cuya autoría se atribuye a activistas culturales, anarquistas, sindicalistas o feministas y cuya acción reviste un carácter altamente sociopolítico es la que nos ocupa en el marco de esta reflexión. De todas formas, si el advenimiento y la manifestación de los dos primeros estilos quedan difusos en la historia y la vida de las ciudades, el desenvolvimiento de este último da cuenta de tensiones coyunturales que suelen sacudir las sociedades. Si consideramos que los dos conceptos clave son la indignación y la violencia, porque ocuparán un lugar preponderante en este trabajo, los demás conceptos funcionan a modo de satélites operatorios para dar cuenta de una situación bastante compleja cuyo respaldo es la llamada sensibilidad postmoderna. Según Innerarity (2015: 14), la indignación de estas últimas décadas es una “reacción al nihilismo y a los destrozos de la austeridad” que “no ha quedado en actos de protesta testimoniales y efímeros, sino

¹ Para más detalles sobre el fenómeno y los conceptos que lo describen, leer los trabajos de Costa Pere-Oriol *et al.* (1996), Michel Maffesoli (2004) y Tania Arce Cortés (2008), entre otros.

que ha tomado cuerpo en movimientos sociales”, buscando transformación política dentro de las instituciones. Los mismos observan dos etapas en la dinámica de los movimientos sociales, así como en sus prácticas discursivas: la fase de las manifestaciones físicas mediante movilizaciones en las plazas urbanas y la fase mediática o discursiva que se presenta a modo de violencia simbólica. En los análisis dedicados al fenómeno de indignación, se presenta la esperanza como motivación y meta principales de todo movimiento social. Por lo que Castells (2012), Moreno Fernández (2014) y Sousa Santos (2015) consideran la indignación y la esperanza como dos paradigmas que determinan y condicionan las ideas, los argumentos, los discursos y los mensajes de los actores implicados en los movimientos sociales que han venido sacudiendo el mundo estos años.

De ahí la perspectiva ecléctica que procuramos adoptar para este estudio, perspectiva cuyo despliegue funcional se articula en torno a los dos momentos fundamentales de la investigación: la recolección de los datos y su análisis.

La obtención de los datos requiere de la delimitación del espacio que se suele llamar ‘campo de estudio’. A este respecto, las ciudades arriba mencionadas han constituido el espacio empírico en que hemos recogido los datos. Entre 2017 y 2024 (sin ocultar el hecho de que todavía tenemos datos recolectados durante el verano de 2013 y que nos servían de pre-encuesta), hemos ido recorriendo las calles y callejuelas de esas ciudades apuntando o fotografiando los datos. Los lugares concretos y funcionales en que se han observado dichos datos son las paredes o muros, las fachadas, las plazas públicas, los metros, las calzadas, las aceras, los pasillos, los cubos de basura, los troncos de árbol y otras plataformas susceptibles de servir de soporte a la producción “grafescritural”. Por supuesto, las urbes no han sido recorridas de modo exhaustivo, ya que hemos adoptado el enfoque cualitativo tanto para la delimitación del espacio heurístico como para la recogida y el análisis de los datos. El recorrido se ha realizado en forma de *flânerie* o callejeo, un método para recoger cualitativamente datos en grandes y desconocidas ciudades. Precisemos, para dar término a estas notas introductorias, el estudio asume un enfoque sociopragmático por la importancia concedida a las interacciones sociodiscursivas, e interseccional por la complejidad que caracteriza el fenómeno estudiado.

Inscripción plástica del conflicto en el espacio urbano

Los conflictos y adversidades urbanos se inscriben en el marco de las interacciones sociales que suelen desenvolverse en espacios altamente cosmopolitas. Y es que la ciudad tiene que considerarse como potencial de interacciones sociales, debidas a la diversidad de retos, intereses e ideologías propios de ese espacio específico. Aquí es donde se cruzan la teoría social y la teoría urbana, esto es, en la concepción estructural y la funcional de las sociedades humanas en un espacio dado, el cual es la ciudad en este caso. En el espacio urbano, como en cualquier otro espacio social, los conflictos sociales derivados de las interacciones y formas de intersubjetividad vienen “protagonizados por sujetos individuales (delincuencia) o colectivos (sindicatos, clases, agrupaciones de cualquier tipo)” (Bouza Alvarez, 1991: 313).

Trudelle (2003) diseña una tipología de conflictos urbanos que se basa en las siguientes categorías conceptuales, con mención a aquellos de los estudiosos que hablan de ellas:

- conflictos relacionados con el suministro de viviendas, bienes y servicios urbanos (Castells, 1983; Pickvance, 1985);
- conflictos relacionados con el acceso a la vivienda, los bienes y los servicios urbanos (Castells, 1983; Pickvance, 1985);
- conflictos relacionados con el control y la administración de dichas viviendas, bienes o servicios urbanos (Pickvance, 1985);
- Conflictos relacionados con la seguridad y la protección y conservación de la vivienda, bienes o servicios urbanos en un área definida (muy a menudo barrios), frente a amenazas sociales o físicas (Pickvance, 1985);
- conflictos relacionados con la protección o el reconocimiento de la identidad política o cultural o cultural (Castells, 1983; Wekerle y Peake, 1996);
- conflictos relativos a la localización de equipamientos, viviendas, bienes o servicios urbanos (Janelle y Millward, 1976; Janelle, 1977; Ley y Mercer, 1980; Cox y Johnston, 1982; Côté, 1991 y 1993, Villeneuve y Côté, 1994).

Cabe precisar que esta categorización es generalizante, diseñada “más allá de los movimientos sociales”, como lo advierte la propia Trudelle (2003), mirando la posibilidad de que ahí encaje todo tipo de activismo urbano. Castells (1979) parte de una tipología de los espacios (de producción, consumo, circulación y gestión) para construir una modelización de los conflictos urbanos.

La conflictividad que se manifiesta mediante el arte parietal y callejero en Alcalá de Henares, Alicante, Barcelona, Madrid, Salamanca, Murcia, Valladolid y demás ciudades de España se relaciona en gran parte con los movimientos de protesta y se sitúa a dos niveles. Es, por un lado, constitutiva del mismo hecho de apropiarse del espacio urbano² cuando algunos individuos privatizan el espacio público o incursionan en una propiedad privada por medio de pintadas³. De hecho, los indignados inscriben su acción en la configuración dual del espacio urbano, adoptando la postura militante en su proceso de transformación del espacio. Por ejemplo, las avenidas, las calles, los parques, los andenes y las zonas verdes, que fueron receptáculos de acampadas entre 2011 y 2012, vuelven a ser objeto de producciones gráficas atribuibles a las llamadas tribus urbanas⁴— porque les gustan el exhibicionismo y el arte urbano – o a sujetos sociales aislados e identitariamente determinados. Entre las principales tribus urbanas del mundo, Montagud Rubio (2019) menciona una veintena, esto es, los Híppies, Góticos, Raperos, Híppers, Emos, Punks, Heavies, Rastafaris, Frikis (otakus, gamers y geeks), Skaters, Rockabilies, Swaggers, Muppies, Pokemones, Reggaetoneros, Grunges, Skinheads, Pijos, Hip-Hop o Chonis y canis; de las cuales el autor precisa que la última es típicamente española. Esos sujetos urbanos ocupan el espacio marcándolo y produciendo un espectro de acción que va más allá de los barrios habitados para extenderse a todos los espacios funcionales de la ciudad. Así, sus itinerarios determinan un haz de conexiones entre el barrio y los lugares reales frecuentados como pueden ser la escuela, el hospital, el supermercado, las plazas públicas y otros lugares de ocio. Desde luego, los lugares comunes de la urbe determinarán aquellas interconexiones e interacciones entre tribus identitaria o ideológicamente distintas.

² En un trabajo publicado en 2014, asimilamos la apropiación del espacio urbano de Madrid y Alcalá de Henares al fenómeno de desvío.

³ Cotejando el espacio privado al público, Sergi Varela (1999) habla de “dialécticas urbanas y construcción de significados”.

⁴ Según Fajardo Caldera *et al.* (2010: 271), “El término “tribus urbanas” fue usado por primera vez por el sociólogo francés Michel Maffesoli, en 1990. Según él, las tribus urbanas responden a un conjunto de tensiones emocionales y ansiedades que nuestra juventud actual soporta ante la socialización llevada a cabo por nuestros agentes sociales, pero no sólo podemos considerar esta crisis como razón, sino que tenemos que incluir también otro aspecto y es la rebeldía o resistencia ante una sociedad que sólo valora el éxito personal sin tener en cuenta al sujeto humano. En este sentido las tribus urbanas responden a un deseo de búsqueda de un afecto colectivo, a través del cual puedan definir su identidad y encontrar en el grupo una identidad grupal”.

La primera forma de conflicto que conviene mencionar puede ser el mero hecho de invadir el espacio urbano mediante el arte gráfico, percibido en algunos contextos como vandalismo o polución visual y, por ende, como transgresión de las normas socio-institucionales. Precítese que el verdadero estatuto de los graffiti en general todavía se cuestiona, esto es, su concepción como arte o vandalismo es objeto de muchos debates. Es considerado como el grado cero de la violencia o, a la vez, creación y destrucción (Leandri, 2012). Desde esta postura indecisa, se distinguirá el graffiti legal (arte) del ilegal (vandalismo). Por supuesto, no se desatenderá en este debate la concepción psicoanalítica de una estética del crimen. De todas formas, la imagen siguiente ilustra una escena conflictiva entre el aparato represivo del Estado y los grafiteros o artistas urbanos.



Imagen 1. Conflicto entre el Estado y los grafiteros.

La fotografía, tomada en Molina de Segura (Murcia), ilustra lo que parece ser una escena de investigación en que un representante del Estado – puede que sea un funcionario de la policía o un miembro de la administración competente en la materia– busca mediante una lupa los indicios– que aquí son las pisadas de un animal – susceptibles de llevarle a identificar o aprehender al criminal. Al otro lado, está un personaje típico de Tom y Jerry que adopta una postura arrogante, blandiendo un rodillo de pintura manchado. Conviene advertir que el hecho en litigio o cuerpo del delito lo constituyen las pintadas en el muro y que las huellas conducen al presunto culpable. Además, el hecho de que ambos sujetos se hallen en la pintada OCOFYR demuestra que ahí reside el objeto o motivo del conflicto y que un principio ha sido transgredido.

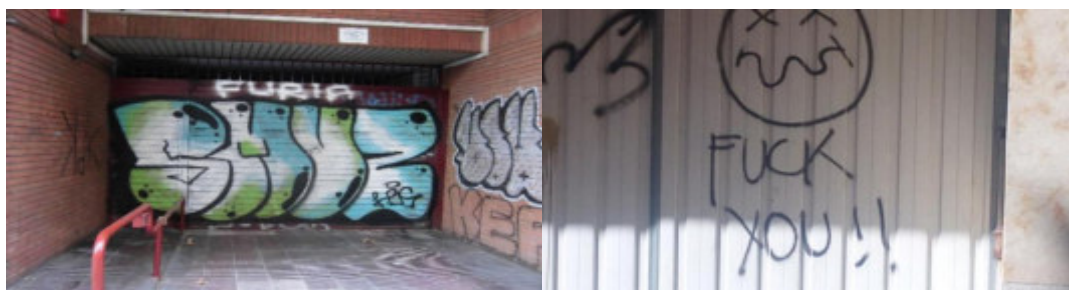
Como se puede ilustrar a continuación, los tags como Naky, Mea, Neus, Casta, Latino Power, Hippie, Antifa, Princess, Yotecreo, Lacasitos, Sun5, Erso, Dmts, Kyre, Nauda Secu, Pelk, Loka, Suka, Ysoco, Sereloser Tw, Yso, Dasen, Niger, Berso, Naki, Raxel, Zer, Persi, Silent, Junior, Mondo, Esir, Yana, ZoneLoka, Vampyro, etc. invaden todo

tipo de lugar abierto de los barrios, estampando así la identidad de las individualidades, grupúsculos o tribus urbanas que marcan el territorio.



Imágenes 2, 3, 4. Inscripción del sujeto tribal en el espacio público.

Estas imágenes, como tantas otras, sustentan un ethos discursivo que contribuye a la construcción de “espacios sociales fronterizos de posibilidad donde ‘algo diferente’⁵ no solo es posible sino básico para la definición de trayectorias revolucionarias” (Harvey, 2013: 15). Esas huellas identitarias son bastante ostentosas y demuestran cómo individualidades llegan a colonizar el espacio público. De igual modo y a la inversa, muchos lugares privados o semi-públicos⁶ quedan invadidos por personas ajenas. Esta categoría de lugares comprende las partes externas (puertas o portales, muros, etc.) de las habitaciones privadas, los vados, los parkings, los aseos de las estaciones, de las bibliotecas, de los bares / restaurantes o supermercados, a ejemplo de los datos siguientes:



Imágenes 5 y 6. Apropiación del espacio privado.

Privatización de lo público y “publicización” de lo privado, dos procesos que participan de la misma acción, la apropiación; la cual “exige en todo momento una producción, la necesidad y el deseo de hacer” (Martínez, 2014: 2). Se escatiman o se hacen borrosos los límites entre lo público y lo privado en virtud de un derecho

⁵ De modo antitético, Lefebvre reinterpreta así la noción foucaultiana de heterotopía.

⁶ Ciertos lugares, como los aseos (de las escuelas, los hospitales, las universidades o las infraestructuras de transporte) son de uso colectivo y público, pero vuelven a ser privados cada vez que un individuo los usa.

absoluto a la ciudad y de una postura negacionista respecto de la forma vigente de organizarse la sociedad. Rechazo, en definitiva, de un orden social preestablecido o de un establishment alentado por la ideología neoliberal.

Por otro lado, la violencia se presenta en forma de molestia visual y consiste en prácticas gráficas intensivas en el espacio urbano. Y es que en diversos lugares de la ciudad asistimos a la superposición o al entrecruzamiento de las pintadas y, sobre todo, de sus múltiples formas cromáticas. La saturación que de ello resulta determina no solo la multiplicidad de los actores (re)productores del fenómeno, sino también la diversidad y complejidad de su acción en el espacio urbano. El corpus consta de pintadas uniformes y simples, pero también y en mayor parte de producciones imbricadas, como se puede observar en estas imágenes:



Imágenes 7 y 8. Ilustración de la molestia visual.

Aquí, la superposición de las formas es característica de la pluri-iconicidad, ella misma reveladora de la plurivocidad, y contribuye a la producción heterotópica del espacio urbano. La polifonía que de ello resulta o que es constitutiva de toda práctica en términos de apropiación dialéctica del espacio pone de realce las sensibilidades o intersubjetividades de los actores sociales que se despliegan de modo constante e interactiva en las ciudades.

Politización conflictual del espacio urbano

Convocando la concepción dialéctica de la realidad social (Marx, 2004), conviene observar en las imágenes 6 y 7 una oposición entre el esteticismo del muralismo urbano y la tendencia al compromiso social. Por tanto, se lleva a cabo un manifiesto proceso de (in)visibilización entre la dimensión plástica y la dimensión sociopolítica. La puesta en relieve de los elementos segmentales en el primer plan de las imágenes, esto es, “ANTINAZIS MANDAN”, 卐 o “PUTA”, demuestra el activismo discursivo

que se contrapone a la pasividad plástica a la que las ideologías dominantes han reducido la sociedad.

Por lo demás, el discurso indignado o reivindicativo que se ostenta en las imágenes anteriores y en tantas otras del corpus traduce la endemividad de la indignación en el espacio social. De resultas de esta permanencia, la sociedad española puede sufrir una psicosis generalizada y llegar a convencerse de que la revolución no sirvió para nada o que la esperanza puesta en la indignación se ha alterado pocos años después del estallido y desarrollo de los movimientos sociales. Este efecto rebote no es sino una forma de violencia simbólica que recae en la misma sociedad, a la par que reviste la potencialidad de alentar nuevos motivos para la indignación.

Añadamos, antes de concluir este apartado, que el muralismo desempeña una función militante en tiempos de la indignación. En general,

el muro, como espacio público, se constituye en un escenario de lucha política, donde el enfrentamiento de clases se expresa de forma simbólica en el discurso y material en la expresión misma, dando cuenta de las desigualdades y contradicciones que se manifiestan en otras dimensiones sociales (Vivero Arriagada, 2012: 71).

De modo específico y según la lógica de esta investigación, el espacio físico constituye el marco de desenvolvimiento de la primera fase del fenómeno de violencia. Cualificamos este tipo de violencia de simbólico ya que se ejerce imponiendo significaciones a las que adhieren (in)conscientemente las personas dominadas (Bourdieu, 1977). Desde luego, la apropiación del espacio urbano (re)crea la relación de fuerzas entre los actores de la vida sociopolítica, confiere el prestigio de transgresión a los ciudadanos y transforma la verticalidad unidireccional del poder.

Es más, el espacio urbano español es objeto de una verdadera confrontación entre las sensibilidades políticas, especialmente en referencia a los dos partidos históricos (el PP y el PSOE) que han monopolizado la vida política durante varias décadas. Las calles, que generalmente son el escenario de protestas ciudadanas, generan discursos bastante agresivos para con la política en general y los actores que la encarnan en particular.

En primer lugar, se puede destacar la polarización que caracteriza la confrontación constante entre gobernados indómitos y la clase política española. En este sentido, es relevante precisar que el gobierno de Mariano Rajoy (2011-2018) tiene mucha

incidencia en nuestros datos⁷, gobierno que sufrió de extremo a extremo un Movimiento 15-M particularmente prolífico en lenguaje contestatario duro. Buena muestra de ello son las afirmaciones como “Gobierno PP corrupto / ¡¡Dimisión!!”, “Odio al PP”, “Mariano hijo d puta / Ladrón”, “Rajoy cabrón” o “Rajoy impolítico tra/umposo”, que se atacan de modo frontal al gobierno del partido popular y a su presidente. Se trata a Mariano Rajoy de tramposo o trumposo, alusión hecha a Donald Trump y el hecho de usar la trampa en el juego para ganarlo. En otras palabras, se le reprochan las falsas promesas o el incumplimiento de las promesas hechas durante las campañas electorales. A este respecto, Castro (2013) de elDiario.es señala diez incumplimientos electorales de Rajoy, mientras que la publicación de Infolibre (12 de julio de 2015) habla de 40 promesas inspirándose en el balance del propio PP. La diferencia numérica o el tipo de promesa incumplida importaría poco, ya que la mentira como estrategia política es un postulado universalmente admitido (Derrida, 2002; Arendt, 2015 y 2016); lo cual dio lugar a eslóganes como “29-S Huelga general”, “Contra la reforma laboral / CNT-AIT” o “CNT-AIT / Contra los recortes / Lucha obrera”. La misma lógica crítica es la que lleva a asimilar el PSOE, por un lado, al nazismo (“P¹HOE”) y, por otro, al PP (“PPSOE”). Aquí, es digna de interés la crítica del bipartidismo español que impera en la escena política desde la Transición. Debido a la fragilización de ese orden bipolar, y sobre todo al papel desempeñado por el Movimiento 15-M, han surgido varios partidos políticos nuevos como Ciudadanos, Podemos y Vox entre otros.

Por lo demás y como era de esperar, el separatismo catalán se invita como problemática en el espacio urbano, especialmente en las calles de Barcelona, con el motivo del proyecto del referéndum de octubre de 2017 y el tiempo de crispación subsiguiente. En vísperas del agendado referéndum, que se juzgó anticonstitucional por parte del poder central, el espacio urbano catalán se convirtió en soporte de una abundante comunicación política en que se vehicularon mensajes radicales como “Visca terra lliure”, “Freedom fo rCatalonia”, “Votem per ser lliures”, “Diem sí”, etc. Y, dado que la reacción intransigente de Madrid no se hizo esperar, lo cual provocó la causa penal por delito de terrorismo contra Puigdemont y el encarcelamiento de los demás líderes independentistas de Cataluña (Sánchez Cuixart, Raül Romeva, Josep Rull, Joaquim Forn, etc.), se formularon otras tantas reivindicaciones: “Absolución comunistas catalanes”, “Llibertat presos politics!!” o “Fora les forces d’ocupació”.

⁷ Antes de Mariano Rajoy, José Luis Zapatero fue objeto de las mismas invectivas: “Zapatero sin vergüenza”, “Zapatero basura”, “ZP = Ruina criminal”.

Desde este prisma de las sensibilidades sociopolíticas, no debe escatimarse la tradicional bipolaridad ultraderecha vs contraderecha. En palabras de López Ortega (2016: 7-8), los movimientos de la extrema derecha española actual se caracterizan por un nacionalismo exacerbado y excluyente, la aparición de un nuevo chivo expiatorio (el inmigrante) y el odio dirigido hacia la clase política actual, tanto de izquierdas como de derecha, a la que se considera causante de la presente crisis económica. Es un movimiento socio-político-cultural que se presenta, entonces, como un conjunto de dinámicas reaccionarias y revisionistas respecto del llamado establishment. Funda su legitimación en las tradiciones esencialistas y reivindica una España etno-céntrica, valiéndose del populismo que busca polarizar un nosotros (el pueblo puro, en este caso el nacional) contra un ellos (la élite corrupta, generalmente interpretada como foránea) para justificar determinadas acciones políticas (Norris e Inglehart, 2019: 66). En el discurso mural de las ciudades españolas se observa una focalización en la nación española y su poder cuasi imperial u honorífico del que el rey es exclusivamente depositario, sin consideración alguna del sistema político vigente que da cabida al parlamento y la alternancia mecánica entre dos partidos políticos (el PP y el PSOE). Su identidad discursiva, muy patente en el espacio urbano, se evidencia en eslóganes como “Viva España”, “Viva España Siempre”, “Keep calm and Viva España”, “Visca la republica”, “Visca Espanya”, “Castilla libre, Una, grande y libre / Franco”, “Concentración / Cataluña es España, ¡Viva el rey!”, “¡Viva Felipe VI, el rey!”, etc. Además, se da cabida a la identidad cerrada y el esencialismo nacionalista excluyente, la formación de una comunidad / identidad (López Ortega, 2016), el fetichismo de la identidad nacional (Antón-Mellón & Seijo Boado, 2023), como en los casos “Sin ti soy yo”, “Fuera de Pizarrales”, “TouristGo home”.

En el extremo opuesto de lo que precede se erige una identidad sociodiscursiva anti-conservadurista, progresista o revolucionaria, que sustenta el discurso anti-ultraderechista y proviene de aquellos españoles que no quieren vivir en el pasado o sentir la añoranza de una España imaginaria y conservadora. Asistimos a la deconstrucción pura y simple de un modelo político y societal anacrónico, cuyo fin no es sino alejar a la gente de su tiempo real y de los problemas vitales que se plantean. Una de sus orientaciones es el discurso anti-nazi, anti-fascista y antirracista. La negación, el rechazo o la oposición como mecanismos en contra del nazismo y fascismo vienen expresados mediante las partículas “anti-”, “no”, “stop”, “contra”, “fuera” y la cualificación negativa. Para ilustrar, tenemos “Anti-España / Nazis no!”, “Zona antifa”, “Anti nazi”, “Zona antifa / Nazis fuera”, “Nazis no / Fuera del barrio”, “¡Corredor antifa!”, “Antifa siempre”, “Fuera nazis de la UAH!!!”, “Nazis no!”, “Stop

nazis”, “Fuera fascistas de la UCM”, “Un nazi muerto / Un nazi menos”, “Nazis en la uni?? Jajaja”, “Fuck nazis / fuckisis”, “Nazis de mierda sin valor”, “Muerte al fascismo”, etc. Desde luego, es evidente la lucha contra el racismo que se reconoce en esta identidad discursiva, pues se asimila la xenofobia al fascismo (“Xenofobia es fascismo”) y se llevan a cabo movilizaciones para denunciar esta plaga humanitaria (“C.N.P. racista”, “SOS Racismo”, “Manifestación 12 noviembre” / “Por una sociedad sin racismo”). Otro eje discursivo, que emprende el mismo rumbo que el anarquismo, es el que pone en tela de juicio al sistema político vigente en la España actual. Se trata de rechazar la autoridad del Estado y de la clase política que la organiza, sin duda a causa de la crisis socio-económica que azota al país durante las dos últimas décadas.

Precisamente, esas tensiones sociopolíticas se manifiestan en las calles asumiendo los atributos de la ideología anarquista, considerada por Méndez y Vallota (2001) como una corriente política de pleno derechos. Según estos autores, el anarquismo

es un ideal que preconiza la modificación radical de las actuales formas de organización social, que tanta injusticia, dolor, sufrimiento y miseria acarrear a la mayoría de las personas del mundo, buscando suprimir todas las formas de desigualdad y opresión vigentes, a las que considera responsables de esos males, sin por ello reducir un ápice de la libertad individual (Méndez y Vallota, 2001: 11).

Se reconoce el anarquismo por la letra “A” circulada, la bandera negra, la bandera aurinegra, la bandera rojinegra, el gato negro (también llamado gato salvaje o gato montés), la cruz negra, la rosa negra, las manos entrelazadas, entre otros signos y, sobre todo su retórica libertaria. En el corpus explotado, ostentatorios son algunos de estos signos, como en esta imagen:



Imagen 9. Discurso anarquista.

Otras manifestaciones del movimiento anarquista se concretan en mensajes como “Ni pisar, ni ser pisado”, “Muera el rey”, “Conciencia y Acción”, “No debo, no pago”, “Anarquía es orden sin autoridad”, “Libertad anarquistas BCN”, “La libertad no es

hija del orden, es su madre”, “Sin Dios ni amo”, “Ingovernables”, “Muerte al Estado”, “Contra el fascismo / El capitalismo que lo genera / Y el Estado que lo ampara y ejerce”, etc. En estos enunciados se identifican claramente ciertas características de la retórica anarquista, como son la ruptura con el orden establecido, el rechazo de todo tipo de autoridad y opresión, el pensamiento libertario, la promoción del cambio social, etc. Era de esperar que el arte urbano, el espacio urbano como espacio de libertad por excelencia, el movimiento de indignación y la juventud española se hicieran eco de ello.

Cultura visual y conflicto de género

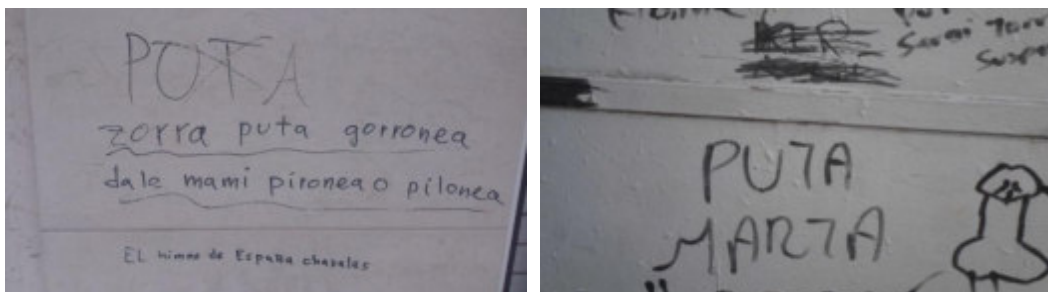
Durante el movimiento de indignación, también conocido como la Spanish Revolution, la problemática relacionada con la causa femenina se planteó con tanta agudeza como en el pasado, si no más. El movimiento dio lugar a una lucha acerba contra la violencia machista y todas las formas de desigualdad de género. En su tesis doctoral, Villaplana Ruiz (2008) estableció una nítida relación entre la cultura visual y la violencia de género, evidenciando las nociones de narración, enunciación, práctica artística y argumentaciones sobre la construcción cultural de la violencia social. Y es que nuestros datos proporcionan pruebas de que una retórica machista se despliega en el Street Art de la España contemporánea. Primero, se menciona la violencia verbal, precisamente el insulto que constituye la forma fulgurante de las agresiones verbales contra la mujer. Entre otros, los ejemplos siguientes identificados son “Viki eres muy fea”, “Tu puta mad”, “Zorra puta gorronea” y “Putra Marta”, los cuales se ostentan mediante pintadas en diversos soportes del espacio urbano:



Imágenes 10 y 11. Violencia verbal para con la mujer.

En los ejemplos 10 y 11, los autores de los insultos o actos de habla amenazadores – que son evidentemente sujetos de sexo masculino – utilizan el vocativo en su enunciación agresiva creando ipso facto el contexto típico de interacción

comunicativa in praesentia. De hecho, se transfieren los hábitos (menosprecio, dominación, etc.) desde lo social hacia lo lingüístico (Suárez Rodríguez, 2008) para dar cuenta de la relación asimétrica entre los hombres y las mujeres en la sociedad española.



Imágenes 12 y 13. Violencia verbal para con la mujer.

En cambio, la enunciación en las fotos 12 y 13 adoptan una función referencial de tipo “X habla de Y”, a diferencia de la fórmula “X habla a Y” del primer caso, como para generalizar el insulto y extenderlo a toda la categoría social femenina. Tal y como señala Tuomarla (2014: 11),

L'insulte, en particulier une insulte de nature raciste ou sexiste – et qui a donc à voir avec l'identité sociale de l'insulté – reflète selon Culpeper, un moyen pour contrôler les autres, ou pour maintenir la position dominante d'un groupe aux dépens d'autres. La violence verbale et ses phénomènes annexes cachent donc une réalité infiniment complexe, car il ne s'agit pas uniquement de l'exercice du pouvoir, mais aussi des réseaux de solidarité qui se tissent par le biais de l'insulte ou de la violence verbale (Tuomarla, 2014: 11).

Además de la estrategia generalización, la espectacularización es otro rasgo característico de los insultos para con la mujer como consecuencia de su inscripción con tinta indeleble en el espacio público y el tiempo. La violencia verbal no solo resulta espectacular sino endémica (la permanencia a largo plazo del recurso visual en el soporte) para un mejor efecto en términos de degradación de la mujer y, por supuesto, la dominación masculina (Bourdieu, 1998). La mediatización participa de esa puesta en escena pública en la medida en que el espacio urbano y sus subcategorías actúan de medio, o soporte de comunicación de masas en el sentido básico y genérico de McLuhan (1964). Según el estudioso canadiense, precisamente, la forma de un mensaje es tan importante como el propio mensaje. Como para decir, en nuestro caso, que se cumplen todas las condiciones referenciales y deícticas – una instancia emisora extravertida, un mensaje que aprovecha al máximo los recursos visuales de color y grafismo, el espacio público, el tiempo (largo plazo), un público potencialmente

amplio y diverso como instancia receptora, etc. –para producir los efectos expresivos y perlocutivos esperados.

Volviendo al fenómeno de interacción social y comunicativa, se observará cómo la reacción femenina a manera de contrarretórica en el mismo espacio urbano no se hace esperar. Reactivamente y como se puede notar en las imágenes que vienen a continuación, la narrativa feminista desplegada en el arte visual urbano es muy llamativa desde el prisma de la sociopragmática (Leech, 1983) y, sobre todo, del interaccionismo sociodiscursivo (Bronckart, 1997).

Los datos evidencian que, aparte de la violencia verbal, se dan otras formas como el machismo en general, el acoso o la violación. En un planteamiento heterotópico y heterológico, la mujer española construye una narrativa que consiste en devolver insultos, denunciar y rebelarse contra un sistema machista establecido y reproducido a lo largo de los años.

Inspirado en el caso La Manada⁸, el eslogan “Yo te creo” (imagen 14) se ha vuelto viral en muchas calles de las ciudades españolas y las redes sociales, para expresar la opinión cooperativa ante situaciones de incredulidad y de culpabilización sistemática de las víctimas de acoso sexual o violación en España. Desde luego, el enunciado “Yo te creo” encarna la voz de las sin voz o grito de guerra ya que, a partir de una voz inaudible urge una constelación de voces retentivas. De ahí las declaraciones lapidarias como “Ella no está sola” (imagen 15) o “Si tocan a una, respondemos todas” (imagen 16) que invitan a crear una unión sagrada en torno a la causa de la mujer e impulsar un movimiento de lucha contra el sexismo (imagen 17) o una revolución en que el rol de la mujer sea radicalmente imprescindible (imagen 18).

En líneas generales, la retórica y contrarretórica que se acaban de examinar en el marco de las tensiones sociales en clave de género responde al programa de tres niveles que propone el interaccionismo socio-discursivo (Tapia, 2012). El primer nivel se refiere a los preconstructos históricos humanos y sus modalidades particulares de funcionamiento (el patriarcado y su funcionamiento, en nuestro caso), el segundo se ocupa de la transmisión y reproducción de esos preconstructos (la reproducción de la dominación masculina) y el tercero radica en los efectos que la transmisión de los preconstructos colectivos ejerce en la constitución y el desarrollo de las personas (la perpetuación de las desigualdades de género, de las injusticias para con la mujer y las

⁸El caso de La Manada es la denominación dada al caso de violación que tuvo lugar en Pamplona el 7 de julio de 2016, cuyo proceso de tres años se denunció como antifeminista.

subsiguientes luchas de emancipación emprendidas por esta última para restaurarse como ser humano de pleno derecho).



Imágenes 14, 15, 16, 17, 18 y 19. Discurso reaccionario de la mujer.

La inmigración como campo de conflicto

La inmigración siempre ha sido objeto de debate y conflicto, tanto por parte de los solicitantes como en el seno de las sociedades de acogida. A raíz de esta conflictiva situación que caracteriza a la inmigración hay una serie de retos, sobre todo aquellos de índole económica (el acceso a los recursos y al mercado del trabajo, así como los efectos económicos para todos los actores), cultural (desafíos de integración multidimensional en los países de acogida y de recomposición cultural), política (el influjo en las relaciones de fuerza en el campo político de los países de acogida) y de seguridad (la concepción o no de la inmigración como amenaza para los ciudadanos, así como la violencia contra los inmigrantes). Todos estos planteamientos, y más otros, se reflejan en el entorno gráfico de las ciudades españolas mediante una contextualizada interacción sociodiscursiva. Las fotografías siguientes recalcan

determinadas problemáticas que suelen relacionarse con la inmigración en los países de acogida (las condiciones laborales, la xenofobia y el racismo) involucrando una variedad de actores.



Imágenes 20 y 21. Culpabilización del inmigrante.

En la imagen 20, la inscripción con tinta negra asimila la inmigración al paro estableciendo una relación lógica de causa a efecto (+ inmigrante => + paro). En la imagen 21, se propone el principio de horas extraordinarias (“Horas Extra”) para concentrar el potencial laboral entre los nacionales, propuesta que visiblemente se atribuye a la organización sindical CNT- AIT⁹. Estas posturas conforman un lugar común sobre la inmigración que circula, de modo fundamentado o no, entre los españoles. Al respecto, La vanguardia (26/07/2023) comunica que “el 95% de los puestos de trabajo creados en el último año en España ha sido ocupado por extranjeros, [lo cual] sucede en el país con mayor tasa de desempleo (12%) de Europa junto con Grecia [...], desajuste del mercado laboral [que] supone un enorme coste que habría que resolver”. Parecidas opiniones atribuyen tajantemente la causa del paro a la inmigración, designando el chivo expiatorio y denunciando una injusticia dentro del mercado laboral español. Sin embargo, el mismo periódico matiza su postura reconociendo que “la paradoja, en suma, se resume en que hay empleo, pero el que se ofrece no lo quieren los españoles, y debe recurrirse a la inmigración”.

Puede que la proposición “inmigrante => paro” sea ese iceberg debajo del cual se encuentra un discurso de odio, susceptible de diferenciarse en tres partes según argumenta Herzog (2023: 10): “el discurso de odio ilegal en la parte superior, el discurso de odio legal en el centro y, en la base, de forma muy extendida, el discurso de odio sutil o implícito”. Si bien no se sabe a ciencia cierta a qué nivel de esta escala se sitúan declaraciones como “China da miedo” (imagen 22) y “Las pulgas negras”

⁹ La CNT-AIT es la sección española (Confederación Nacional del Trabajo) adherida a la Asociación Internacional de los Trabajadores.

(imagen 23), lo evidente es que materializan en el espacio-tiempo un discurso violento de corte xenófobo-racista.



Imágenes 22 y 23. Expresión de la xenofobia y el racismo.

Como en los casos anteriores, tanto el tema de la xenofobia y el racismo como la narrativa que lo apunala se fundamentan en la ya mencionada interacción social. En este sentido, las imágenes 24 y 25 tienden a deconstruir la retórica de odio que se ambienta en el espacio urbano.



Imágenes 24 y 25. Denuncia y lucha contra la xenofobia y el racismo.

Ya en la foto 20, una voz discordante asimila la inmigración a la cultura contraponiéndose a una teoría anti-migración que va más allá de una simple actitud individual en términos de posicionamiento ideológico. Y es que la postura oficial que deriva las instancias internacionales y del Gobierno español, así como la opinión de eminentes estudiosos en la materia defienden la tesis según la cual la diversidad cultural a la que la migración contribuye de modo valioso es una riqueza multidimensional inconmensurable. A nivel estatal, varias políticas públicas para la inmigración y la diversidad cultural se han llevado a cabo durante las tres últimas décadas, a ejemplo del Plan para la integración social de los inmigrantes (PISI) (1994), el Programa global de regulación y coordinación de extranjería e inmigración (GRECO) (2001-2004) y el Plan estratégico de ciudadanía e integración (2007-2010).

Considerar como fascismo todo acto de xenofobia (imagen 24) y luchar por una sociedad sin racismo (imagen 25) resultan de esas políticas públicas a favor del

principio de interculturalidad o “mecanismo de interacción entre las personas de distintos orígenes y culturas, dentro de la valoración y el respeto de la diversidad cultural” (MTAS, 2007: 30). La alusión a la manifestación del 12 de noviembre¹⁰ es sintomática del hecho de que los movimientos sociales habidos en España durante estas últimas décadas se han hecho eco de todas las formas de discriminación y violencia sociales¹¹. Enumeremos para ilustrar que la demanda relativa a la problemática “migrantes / refugiados” aparece en todos los ciclos de protesta que presentan Romanos y Sádaba (2022) en un artículo sobre la evolución de la protesta en España (2000-2017), es decir, el ciclo antiglobalización (2000 – 2004), ciclo precrisis (2005 – 2008), ciclo antiausteridad (2009 – 2015) y ciclo emergente (2016 – 2017).

¿Las culturas urbanas son determinantes de una violencia sistémica?

Si bien el anclaje disciplinar de este estudio es el análisis multimodal, gran parte de los conceptos que hemos venido manejando desde sus primeras líneas, así como los fenómenos abordados en los apartados anteriores pueden examinarse desde la perspectiva de una antropología social y cultural aplicada al espacio urbano. Más precisamente, la reflexión podría respaldarse en la antropología urbana como rama de la antropología que estudia los procesos socioculturales que ocurren dentro de las ciudades. También se puede convocar la llamada sociología urbana, que desarrolló “una serie de estudios, íntimamente ligados a problemas confrontados por la ciudad de Chicago, en una época de delincuencia y otras graves dificultades, en una urbe de crecimiento desproporcionado, poblada por miles de inmigrantes” (Azpurua, 2005: 25). De hecho, la ciudad como laboratorio social (Park, 2002) se concibe en el marco de esta reflexión como proveedora de culturas peligrosas, potencial de agresividad o violencia multidimensional.

Si la relación entre las culturas urbanas – por lo menos algunos de sus componentes como el arte urbano y tantos otros – y la violencia estuviera establecida, sería razonable pensar que el hábitat entero de la humanidad está sumido en los excesos, ya que todas las zonas ocupadas por el ser humano tienden a urbanizarse en la actualidad. El primer acercamiento para averiguar nuestras conjeturas consiste en retomar los contenidos de los apartados anteriores. En efecto, la inscripción plástica

¹⁰Aquí se hace alusión a la manifestación convocada el 12 de noviembre de 2023 por el Partido Popular contra la amnistía que Pedro Sánchez pactó con los independentistas catalanes.

¹¹ La demanda relativa a la problemática “migrantes / refugiados” aparece en todos los ciclos de protesta que presentan Romanos y Sádaba (2022) en un artículo sobre la Evolución de la protesta en España (2000-2017).

del conflicto en el espacio urbano como grado cero de la violencia, la politización violenta del espacio urbano, la inmigración como campo de disputas en el espacio urbano y la violencia de género constituyen ya un panorama crítico en relación con la violencia urbana. Por un lado, la inmanencia y permanencia de la violencia urbana, y los mecanismos por los que se (re)produce, ya forman parte de una cultura, la de una sociedad española que promueve -o permite- la expresión artística en el entorno urbano. Por encima de todo, ¿se trata de violencias simbólicas y sistemáticas perpetuadas a través de las culturas urbanas, o de la llamada contra-hegemonía cultural?

En cualquier caso y como se observa en la fotografía que viene a continuación, los datos recogidos en ciudades españolas parecen indicar este vínculo entre arte urbano y violencia:



Imagen 26. Relación entre cultura urbana y violencia.

Este recurso visual brinda cuanto se podría asimilar al oxímoron, esto es, una figura retórica que consiste en combinar dos expresiones de significado opuesto. Se vitorean con la misma emoción y frialdad el mal, que no hay mil maneras de definir, y el R&B (Rythm and Blues). Como si hubiera en esa lógica una intención manifiesta para pervertir las funciones de esta música popular y secular.

Lo cierto es que el autor de una retórica tan surrealista nos brinda pocas claves susceptibles de ayudar a desentrañar el misterio que se esconde tras la satanización de un producto cultural cuya fama trasciende el tiempo y el espacio. Más allá de una evidente imaginación creativa, sobresale un culto del mal que, desde un punto de vista pragmático, produce los efectos performativos de miedo e inseguridad sobre los usuarios del espacio urbano. Las demás imágenes traducen la misma intención comunicativa, a ejemplo de las siguientes, que se relacionan con la droga:



Imágenes 27 y 28. El marketing de la droga.

Es consabido que todas las ciudades del mundo han tenido siempre la reputación de servir de escenario ideal para la circulación de drogas. Las pandillas y carteles que ahí proliferan comparten un lugar común conformado por las drogas, las armas, la pasta, el sexo y demás actividades delictuosas, creando así un clima constante de temor e inseguridad. Como signos exteriores del desorden urbano en general, Mucchielli (2010: 8) enumera los ruidos, la suciedad, los tags, las degradaciones, los grupos de jóvenes y la presencia de jóvenes, precisando que el miedo es cada vez más grande entre las poblaciones cuando se intensifican dichos signos. Por supuesto, las ciudades españolas no tienen el monopolio de la droga, ni figuran entre las más peligrosas de Europa, pero no es menos cierto que los hechos en el terreno, por simbólicos que sean, son preocupantes. El contenido de la imagen 27 (“Aki se vende droga”) puede ser una comunicación publicitaria en torno al tráfico de droga por parte de un dealer, o la denuncia anónima de esa actividad ilegal con la esperanza de que las autoridades competentes en la materia tomen medidas represivas. En la imagen 28, en cambio, la droga es objeto de un discurso poético en que se celebran sus efectos trascendentales. “El humo del porro te busca en el cielo” es, en efecto, la expresión lírica del papel que desempeña la droga en las eternas conexiones cósmicas, más precisamente entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Lo cual recuerda al rastafarismo, movimiento social y espiritual en que el cannabis (porro) como psicótropo fortifica la conciencia espiritual. Es, tal vez, prueba de que la tribu urbana Rastafaris tenga adeptos en España aparte de Punks¹², Skinheads y Chonis y canis. Es también prueba tajante de otro culto del mal, o de aquella violencia susceptible de generar terror y muerte.

¹²Tratándose de esta tribu urbana, su despliegue en España es notorio, pues, se identifican por todas partes afirmaciones como “Punk”, “Punk feminista”, “El punk no ha muerto”, “El punk no muere”, “Si el punk ha muerto, somos venganza”, etc.



Imágenes 29, 30 y 31. Expresión del terror para con las instituciones.

Las imágenes 29, 30 y 31 ilustran justamente cómo los artesanos del Street Art agitan el espectro del terror y la muerte sobre las instituciones españolas a través de una enunciación desiderativa. “Fuego a la banca”, “muera el rey”, “España to the muerte”, “Policía = Sicarios”, “Muerte a la policía”, “Fuck cops”, “Fuck police” y “ACAB” (*All cops are bastards*, 'Todos los policías son bastardos') constituyen una muestra no representativa de aquellas declaraciones catastrofistas y necrófilas que abundan en el espacio urbano de la España actual, las cuales nos recuerdan las polémicas afirmaciones proferidas durante el supuesto enfrentamiento entre Unamuno y Millán-Astray el 12 de octubre de 1936 en el paraninfo de la Universidad de Salamanca¹³. Y es que, durante el período de indignación (2011-2012), los españoles culparon a las instituciones públicas y financieras de la Gran Recesión. Situación que, obviamente, provocó el descontento popular y la radicalización hasta el punto de desear la muerte de los responsables.

Se notará en los ejemplos que se brindan a continuación que este discurso de odio supremo cobra materialidad en recursos semióticos más expresivos.



Imágenes 32, 33 y 34. Referencia al arma y a la sangre.

¹³La eventualidad de que Unamuno y el general Millán-Astray hayan intercambiado en ese paraninfo de la universidad de Salamanca el 12 de octubre de 1936 y la verdadera naturaleza de los discursos proferidos son objeto de un debate entre expertos e históricos.

La temible materialidad del discurso de odio (Herzog, 2010)¹⁴ que se observa en las fotografías 32, 33 y 34 marca el último nivel de la gradación que hemos adoptado para analizar la violencia urbana y la conatividad de los datos. La pistola apoyada por la expresión “Será tu fin / tiempo no para llorar – véase el dibujo de un ojo con gotas de lágrimas – (imagen 31), el hacha de guerra ensangrentada y la palabra Dead – muerto o muerta – (imagen 32) y la expresión “Bloodkiller” – matador de sangre – cuya grafía ha sido realizada con tinta rojo sangre (imagen 33) hablan por sí solas. El arma ante la cual el único camino de salida es la implacable muerte; otra, a modo de Cutie Mark y en manos de un ser diabólico, que está destinada a segar vidas; la alusión a ese ser malvado y vengativo de las series animadas (BloodKiller) cuyo deseo es vengarse de todos los que arruinaron su infancia o la protagonista de la novela epónima de Leonardo Marbello que se volvió cruel por la sed de venganza: una verdadera creatividad multimodal y plurisemiótica que contribuye a construir una narrativa necrófila o un Pandemónium donde reina el Ángel de la Muerte.

En líneas generales, asistimos así a un tipo de fundamentalismo violento cuya narrativa se ha ido construyendo a lo largo de los años y que utiliza el espacio urbano y la cultura como plataformas privilegiadas para crear una psicosis generalizada y una existencia angustiosa. Las libertades individuales o colectivas y los nuevos movimientos sociales de estas últimas décadas han servido, como efecto perverso, de catálisis a esas prácticas culturales. ¿Terrorismo cultural o cultura del terror? Parece que se puede utilizar cualquiera de estas dos expresiones para cualificar el arte urbano y callejero de la España contemporánea.

Conclusión

Los movimientos sociales y de indignación que se desencadenaron en España durante las dos últimas décadas hicieron que las prácticas sociolenguajeras conflictógenas invadieran a los espacios urbanos. En las ciudades como Alcalá de Henares, Barcelona, Madrid, Murcia, Salamanca y Valladolid las interacciones sociodiscursivas han contribuido a que el espacio urbano sea el teatro de tensiones sociales, haciendo endémica la indignación y poniendo lo que conviene tratar de cultura urbana violenta.

¹⁴Según Foucault, la materialidad discursiva alude a la existencia de un mundo de signos como operación que actúa sobre la realidad social, y no sólo como reflejo de ella.

A lo largo de la reflexión se han abordado las problemáticas relacionadas con la conflictividad en general, la violencia de género, las controversias políticas, la xenofobia o el racismo en contexto de inmigración, el anarquismo, las tribus urbanas y la radicalización en el entorno urbano, panorama temático que aboga por un paradigma interseccional dada la complejidad del fenómeno estudiado. De igual modo, el enfoque multimodal o plurisemiótico ha sido adoptado ya que una variedad de recursos lingüísticos (palabras o expresiones y sus modalidades gráficas) e iconográficos (los efectos pictográficos y cromáticos) han sido explotados para aprehender mejor el potencial hermenéutico del objeto de estudio.

Insistiendo en las tensiones sociales y la constitutiva radicalización que se (re)produce en el espacio urbano, hemos partido del grado cero de la violencia hasta lo que puede asimilarse a la violencia física con efusión de sangre pasando por ciertas formas de violencia simbólica y sistémica. Su materialidad en la narrativa ha sido abordada desde una perspectiva sociopragmática, esto es, poniendo énfasis en las interacciones sociodiscursivas y los campos en disputa. Emana de todo ello que el sujeto social urbano (constituido de ciudadanos indignados, militantes políticos, anarquistas, neofascistas, sindicalistas, anticapitalistas, feministas, inmigrantes, separatistas, etc.) se mueve en una lógica tanto heterotópica como heterológica en que la disidencia, la subversión y la contra-hegemonía participan del surgimiento de una cultura urbana violenta o, simplemente, de una violencia estratégica para la cual el espacio urbano hubiera servido de marco referencial.

Bibliografía

- Antón-Mellón, J. y Seijo Boado, I. (2023). La teoría política de la Derecha Radical. *Revista de Estudios Globales. Análisis Histórico y Cambio Social*, 2(4), 61-99.
- Arendt, H. (2015). La mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del pentágono. En: *Crisis de la República*. (pp. 11-41). (Trad. G. Solana Alonso). Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (2016). Verdad y política. En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión filosófica política* (pp. 347-402). (Trad. A. Poljak). Bogotá: Ariel.
- Azpurua, F. (2005). La Escuela de Chicago. Sus aportes para la investigación en ciencias sociales. *SAPIENS*, 6(2), 25-36.
- Bourdieu, P. (1977). Sur le pouvoir symbolique. *Annales ESC*, 32 (3), 405-411.
- Bourdieu, P. (2006 [1998]). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bouza Alvarez, F. (1991). Ciudad y conflicto social. *Ciudad y territorio*, 4, 309-322.

- Bronckart, J-P. (1997). *Activité langagière, textes et discours. Pour un interactionnisme socio-discursif*. Paris: Delachaux et Niestlé.
- Castells, M. (1979). *La cuestión urbana*. Madrid: Siglo XXI.
- Castro, I. (2013). Diez incumplimientos electorales de Mariano Rajoy. *elDiario.es*, 19/11/2013, URL: https://www.eldiario.es/politica/incumplimientos-electorales-mariano-rajoy_1_5160763.html.
- Derrida, J. (2002). *Historia de la mentira: Prolegómenos*. Buenos Aires: UBA.
- Fajardo Caldera, M^a I. (2010). La socialización a través de los iguales en la juventud: las tribus urbanas en Extremadura. *INFAD Revista de Psicología*, 2, 269-278.
- Figuerola-Saavedra, F. (2007). Estética popular y espacio urbano: el papel del graffiti, la gráfica y las intervenciones de calle en la configuración de la personalidad de barrio. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXII (1), 111-144.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Ediciones Akal.
- Hatolong Boho, Z. (2014). Espacios urbanos de apropiación y desvío: la función socio-espacial discursiva en el caso de Madrid y Alcalá de Henares en España. *Revista Márgenes*, 11(14), 15-25.
- Herzog, B. (2023). *Migraciones y Discursos. Propuestas para el debate público*. Madrid: Observatorio Español del Racismo y la Xenofobia.
- InfoLibre (2015). Las 40 promesas que no cumplió Rajoy... según el PP. *InfoLibre*, 12/07/2015, URL: https://www.infolibre.es/politica/40-promesas-no-cumplio-rajoy-pp_1_1115296.html.
- Innerarity, D. (2015). *La política en tiempos de indignación*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- La vanguardia (2023). Inmigración y paro. *La vanguardia - Editorial*, publicación del 26/07/2023, URL: <https://www.lavanguardia.com/opinion/20230726/9136084/inmigracion-paro.html>.
- Leandri, B. (2012). Naturaleza del grafiti. Periódico Valladolid. Recuperado de <http://www.valladolidwebmusical.org/graffiti/historia/08filosofia.html>.
- Leech, G. (1983). *Principles of Pragmatics*. New York: Longman Group Ltda.
- López Ortega, A. I. (2016). La estrategia de la nueva extrema derecha española en Internet. *Ar@cne*, 205, 1-23.
- Maffessoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades postmodernas*. México: Editorial Siglo XXI.
- Martínez, E. (2014). Configuración urbana, hábitat y apropiación del espacio". *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales*, 493, 1-20.

- Méndez, N. y Vallota, A. (2001). El anarquismo: una utopía que renace. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 6(15), 9-29
- Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (2007). *Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración (2007-2010)*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Montagud Rubio, N. (2019). Las 20 tribus urbanas principales (características y estética). *Portal Psicología y Mente*. <https://psicologiaymente.com/cultura/tribus-urbanas>.
- Moreno Fernández, F. (2014). *Spanish revolution: Ensayo sobre los lenguajes indignados*. Valencia: Uno y Cero Ediciones.
- Mucchielli, L. (2010). Le thème de « l'insécurité » dans la société française. *Les Cahiers*, 155, 6-10.
- Norris, P. e Inglehart, R. (2019). *Cultural Backlash. Trump, Brexit and Authoritarian Populism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Park, R. (2002). The city as Social Laboratory. *The Russian Sociological Review*, 2(3), 3-12.
- Romanos, E. y Sádaba, I. (2022). Evolución de la protesta en España (2000-2017): un análisis de sus ciclos y características. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 177, 89-110.
- Sousa Santos, B. (2015). *Revueltas de indignación y otras conversas*. Lima: Stigma.
- Suárez Rodríguez, L. Á. (2008). Una mirada sociopragmática a las fórmulas de tratamiento entre niños escolares. *Cuadernos de lingüística hispánica*, 11, 105-118.
- Tapia, S. M. (2013). La aplicación de conceptos de las teorías lingüísticas y su evaluación: de la consigna a la corrección. En D. Riestra et. al. (compil.): *Terceras Jornadas Internacionales de Investigación y Prácticas en Didáctica de las lenguas y las literaturas*. Bariloche: Ediciones GEISE, 278-291.
- Trudelle, C. (2003). Au-delà des mouvements sociaux: une typologie relationnelle des conflits urbains. *Cahiers de géographie du Québec*, 47(131), 223–242.
- Tuomarla, U. (2014). La recontextualisation et la circulation d'insultes dans les médias: le cas des commentaires des lecteurs sur des articles/vidéos publiés en ligne. *Cahiers de praxématique* [En línea], 63 | 2014, documento 5, URL: <http://journals.openedition.org/praxematique/2420>.
- Vivero Arriagada, L. A. (2012). Murales y graffiti: expresiones simbólicas de la lucha de clases. *Ánfora*, 19 (33), 71-87.

Perspectivas inter-bioculturales para el pensamiento geográfico y los análisis de paisaje

Salvador Beato Bergua
beatosalvador@uniovi.es

Resumen

La geografía ha sido tradicionalmente reconocida como una ciencia integradora, que estudia las relaciones entre todos los elementos que constituyen el territorio y configuran el paisaje. Como disciplina académica se ha cuidado de no dejar de lado ninguna cuestión territorial y de analizar el espacio de forma holística, a pesar de atender a cuestiones particulares y sectoriales. Sin embargo, como ciencia aplicada y surgida de un modelo socioeconómico concreto (occidental, tecnoindustrial y patriarcal), se asienta sobre la distinción entre naturaleza y cultura, característica de la ontología predominante en occidente. En ella, la cultura se opone a la naturaleza y el ser humano (circunscrito al varón, propietario y miembro de sociedades consideradas “civilizadas”) aparece como una entidad superior, exenta y enajenada de lo natural, distinguido como un simple medio o soporte, como un recurso a explotar o como un inconveniente a superar. Más aún, se naturaliza a aquellos seres humanos considerados “explotables” por la atribución de una condición biológica (mujeres) o por su “atraso” en el desarrollo civilizatorio. Otras cosmovisiones son consideradas inferiores, ingenuas y simples. Esta ontoepistemología condiciona y coarta (tal vez, imposibilita) el desarrollo de una geografía capaz de plantear soluciones a los graves problemas que plantea el Cambio global. En este sentido, se propone, desde el punto de vista teórico, un cambio de paradigma que plantee la geografía y, en particular, el concepto de paisaje, desde una perspectiva biocultural, a fin de explorar formas en que la disciplina pueda superar la herencia colonial y decimonónica.

Palabras clave

Bioculturas, interculturalidad, geografías, paisaje.

Inter-Biocultural Perspectives for Geographical Thinking and Landscape Analysis.

Geography has traditionally been recognized as an integrative science, which studies the relationships between all the elements that make up the territory and shape the landscape. As an academic discipline, it has been careful not to leave aside any territorial issue and to analyse space in a holistic way, despite attending to particular and sectoral issues. However, as an applied science that emerged from a specific socio-economic model (Western, techno-industrial and patriarchal), it is based on the distinction between nature and culture, characteristic of the ontology predominant in the West. In it, culture is opposed to nature and the human being (circumscribed to the male, owner and member of societies considered "civilized") appears as a superior entity, exempt and alienated from the natural, distinguished as a simple means or support, as a resource to be exploited or as an inconvenience to be overcome. Moreover, those human beings considered "exploitable" by the attribution of a biological condition (women) or by their "backwardness" in civilizational development are naturalized. Other worldviews are considered inferior, naïve, and simple. This ontoepistemology conditions and restricts (perhaps makes impossible) the development of a geography capable of proposing solutions to the serious problems posed by global change. In this sense, it is proposed, from the theoretical point of view, that a paradigm shift that approaches geography and, in particular, the concept of landscape, from a biocultural perspective, in order to explore ways in which discipline can overcome the colonial and nineteenth-century legacy.

Keys words

Biocultures, interculturality, geographies, landscape.

Perspectives inter-bioculturelles pour la pensée géographique et analyse du paysage.

La géographie est traditionnellement reconnue comme une science intégrative, qui étudie les relations entre tous les éléments qui composent le territoire et façonnent le paysage. En tant que discipline académique, elle a veillé à ne laisser de côté aucune question territoriale et à analyser l'espace de manière holistique, tout en prenant en compte des questions particulières et sectorielles. Cependant, en tant que science appliquée issue d'un modèle socio-économique spécifique (occidental, techno-industriel et patriarcal), elle se fonde sur la distinction entre nature et culture, caractéristique de l'ontologie prédominante en Occident. La culture s'y oppose à la nature et l'être humain (circonscrit à l'homme, propriétaire et membre de sociétés dites « civilisées ») apparaît comme une entité supérieure, exempte et aliénée du naturel, distinguée comme un simple moyen ou support, comme une ressource à exploiter ou comme un inconvénient à surmonter. De plus, les êtres humains considérés comme « exploitables » par l'attribution d'une condition biologique (les femmes) ou par leur « retard » dans le développement civilisationnel sont naturalisés. D'autres visions du monde sont considérées comme inférieures, naïves et simples. Cette ontoépistémologie conditionne et restreint (peut-être rend impossible) le développement d'une géographie capable de proposer des solutions aux graves problèmes posés par le changement global. En ce sens, il est proposé, d'un point de vue théorique, un changement de paradigme qui aborde la géographie et, en particulier, le concept de paysage, d'un point de vue bioculturel, afin d'explorer les moyens par lesquels la discipline peut surmonter l'héritage colonial et du XIXe siècle.

Mots-clés

Biocultures, interculturalité, géographies, paysage.

Geografías para habitar la Tierra

Cuando realizaba mis estudios de la Licenciatura de Geografía, ya en el siglo XXI (no tan lejos en el tiempo), recuerdo una clase de Geografía Económica en la que el profesor explicaba que la máquina de vapor de Watts había significado el mayor de los avances para la humanidad. Un estudiante levantó la mano y lo cuestionó, explicando que no creía que aquel invento hubiese supuesto ningún progreso para un habitante indígena de la Amazonía. Hubo un interesante debate que puso de manifiesto que la ciencia geográfica estaba basada en la fe en el progreso, un dogma pro-tecnológico, industrial, capitalista y patriarcal, del mismo modo que otras (todas las) disciplinas académico-científicas. Bien es cierto que en otras asignaturas aprendimos aquello de las geografías radicales, sociales y “otras” que venían a reivindicar espacios más justos, igualitarios, donde la tecnología y las instituciones velaran porque el progreso se diera de forma equitativa. Algunas teorías geográficas marxistas, comunistas, socialistas y anarquistas fueron presentadas en clase mostrando un mundo plagado de injusticias provocadas por “los malos”. También conocimos las geografías más liberales para quienes “los malos” eran los otros que no permitían avanzar al sistema económico con sus trabas y su desinterés por el emprendimiento empresarial.

Tanto hemos “avanzado”, con unas teorías y otras, que nos hemos despegado del mundo en que vivimos. Es tal el progreso de nuestras sociedades que hemos alcanzado la mayor crisis climática y socioambiental de la que se tiene constancia: aumento de las desigualdades, los conflictos y la capacidad de destrucción humana, pérdida de biodiversidad, degradación masiva de hábitats naturales, extinción de gran parte de la biota de la Tierra, hablándose incluso de un proceso de extinción masiva en marcha¹⁵.

También recuerdo perfectamente que en los cinco años de carrera universitaria no escuché el nombre de ninguna mujer que hubiera hecho aportaciones al pensamiento geográfico en la Antigüedad, la Edad Media, la Edad Moderna ni la Ilustración europea; tampoco del siglo XIX en el que nació la ciencia geográfica como tal, ni de la primera mitad del XX. Fue como si las mujeres hubiesen despertado su interés geográfico en la posmodernidad y antes no hubiese habido nada de pensamiento espacial femenino hasta que llegó la democracia posttotalitaria a los estados nación del

¹⁵ Wilson, 1992; Myers, 1993; Lawton y May, 1995; Novacek y Cleland, 2001; Ceballos et al., 2015; Ceballos, Ehrlich y Dirzo, 2017; Davidson et al., 2017.

Viejo continente. Una democracia fundamentada en el progreso socio-liberal que permitía formalmente a las mujeres hacer todo aquello que hacían los hombres (el consumo, la guerra, los vicios) y las constituía como sujetos de pleno derecho, por lo menos en el papel. Por suerte, en los últimos años se está descubriendo la riqueza de las filosofías femeninas sobre el espacio y el territorio, así como rescatando del olvido el trabajo de muchas mujeres que son reconocidas como geógrafas o no.

Las cosmografías femeninas no han sido tenidas en cuenta, del mismo modo que no lo han sido las de los grupos minoritarios o las culturas indígenas y campesinas que han habitado la Tierra. Perspectivas racistas, supremacistas y sexistas han construido una ciencia que no ha valorado la riqueza biocultural del mundo, la diversidad y complejidad de la naturaleza humana y no-humana. Que no sorprenda, pues, que nuestro planeta sufra hoy de agotamiento y que los escenarios futuros estén escritos en términos de crisis, conflicto, desastre o catástrofe, debido a la imposición de un modelo socioeconómico y patrones culturales homogeneizadores y extractivistas, expandidos por toda la superficie terrestre. Esta eficiente propagación ha hecho desaparecer las culturas y formas de habitar de muchos grupos humanos que, sin embargo, forjaron y conservaron una formidable diversidad paisajística y biodiversidad.

Así entonces, analizando la geografía como disciplina académica, científica y humanística, vemos que presenta muchos sesgos epistemológicos por mucho que duela reconocerlo a derecha, centro e izquierda. La geografía presume de ser una ciencia aplicada, preocupada por construir un mundo más seguro, diverso, abundante y justo. No obstante, el planeta está como está y no parece sencillo repararlo (o, por lo menos, no empeorarlo) sin cuestionamientos profundamente radicales. Si queremos una geografía que pueda aportar algo a este mundo tenemos que hacer una labor de reconocimiento de todo lo que nos ha sobrado (superioridad moral, apego al pensamiento europeo colonial, imposición epistemológica) y faltado (empatía, deseo de aprender de otras culturas y formas de hacer, crítica profunda a nuestro modo de habitar la Tierra) hasta ahora.

En este trabajo vamos a reflexionar sobre cómo la geografía ha hecho su recorrido por el paisaje, como objeto de estudio integrador y presuntamente holístico, sin comprender las posibilidades de un diálogo intercultural que posibilite una disciplina académica realmente abierta y comprometida, no con el progreso sino, en palabras de Latour (2023), con la prosperidad y la habitabilidad del planeta. Igualmente, se

explicará la perspectiva biocultural y la necesidad de incorporarla junto a enfoques de género feministas e interculturales a la geografía.

Todo paisaje es biocultural

Los paisajes son construcciones culturales por definición, pues constituyen la fisionomía de territorios contruidos por comunidades humanas y su devenir histórico. Aunque hay paisajes de clara dominancia natural no están exentos de las transformaciones humanas, por ejemplo, a través del cambio climático, la lluvia ácida, la contaminación o los residuos. Además, buena parte de estos espacios considerados naturales lo son porque un Estado nación o varios han considerado protegerlos y conservarlos como tal: la ley, las creencias, los símbolos y lo que se considera patrimonio está ahí. Finalmente, no olvidemos que para que exista el paisaje tiene que haber alguien que lo vea y al mirarlo lo haga pasar por todos sus filtros socioculturales; así, dicho paisaje es convertido también en un objeto cultural.

Una de las personas que ha trabajado teórica y prácticamente sobre el concepto de paisaje desde la geografía es el profesor George Bertrand. Su obra ha sido seguida en muchas partes del mundo desde sus inicios y se han aplicado sus metodologías y perspectivas ampliamente. Una de sus primeras premisas fue que el análisis del paisaje requeriría una visión integradora, respaldada por conocimientos sectoriales profundos, pero que atendiera especialmente a las relaciones de los elementos paisajísticos. De este modo, Bertrand desarrolló el denominado análisis de paisaje integrado, un método para descubrir la organización interna de las estructuras subyacentes a cada paisaje desde su manifestación externa. El geógrafo francés quería alcanzar la globalidad del espacio geográfico, desde la diversidad a la unicidad, pues se comprende como un todo¹⁶. En el pensamiento de Bertrand de esa época parece evidente la influencia de la geoecología de Carl Troll (1939, 1950) y la Teoría General de los Sistemas difundida por Bertalanffy (1968). El interés por diferenciar paisajes y delimitarlos, así como clasificarlos mediante una taxonomía inspirada en la clasificación geomorfológica de Tricart y Cailleux (1956), provenía del deseo de las personas dedicadas a la geografía de situarse y ser reconocidas en el conjunto de las ciencias positivistas de mediados del siglo XX. Igualmente, la ciencia del geosistema propuesta por Sochava (1963) y la geografía física rusa ofreció un concepto clave que se extendió rápidamente por Europa adquiriendo diversos matices, también en la obra

¹⁶ Bertrand, 1968, 1969, 1972.

de Bertrand, que trataba de crear un modelo de análisis riguroso descriptiva y explicativamente, basado en conceptos formalmente precisos y seguros, y métodos, prácticas y técnicas eficaces y plenamente científicas.

La corriente paisajística francesa representada por Bertrand, del mismo modo que el planteamiento neo-regional (el espacio geográfico es un marco discontinuo formado por geocoras) y la ciencia del geosistema (el espacio geográfico es una entidad unitaria, que acoge un geosistema) presentaba una forma de clasificación positivista del paisaje, como objeto de estudio científico propio de la geografía. Sin embargo, el método de análisis integrado de paisaje, aunque útil para los estudios regionales de geografía física, pronto se vio superado por la compleja y diversa realidad de los territorios y sus fisonomías.

Así, el propio Bertrand produce el concepto GTP (geosistema-territorio-paisaje) con el objetivo de abarcar el paisaje en todas sus facetas. Con esto, pretende por fin constituir un encuentro entre las perspectivas naturalistas y humanizadoras del medio ambiente, a partir de un juego de enfoques dentro de un método globalizador, centralizador, sistémico, territorial e histórico. Los enfoques son tres, en función de las necesidades de la investigación: el geosistema como medio ambiente más o menos antropizado, como fuente natural (dimensión antrópica de un concepto naturalista); el territorio como recurso socioeconómico (dimensión naturalista de un concepto social); y el paisaje como elemento cultural (dimensión cultural de la naturaleza)¹⁷.

Sin embargo, Bertrand percibe que no termina de crear una forma de estudiar los paisajes científicamente redonda y parece desistir de crear la metodología perfecta a medida que pone en práctica sus teorías. Quizás la experiencia de décadas de trabajo de campo le hace abandonar este deseo totalizador y positivista y decide poner en juego el Sistema Paisajístico Territorializado (SPT). Se trata de un protocolo didáctico, no una metodología, fundamentado en el concepto paisaje-territorio. Aunque no rechaza que la estructura y funcionalidad de los paisajes-territorio sean reconocidas científicamente, estos se explican en un proceso cultural y sensible. Bertrand (2008) genera, de este modo, un conjunto de reglas y prácticas ordenado pero flexible, versátil, esto es, que se puede adaptar a cada lugar. Consiste, básicamente en explicar la organización territorial del paisaje a partir de inventarios de los componentes

¹⁷ Bertrand y Bertrand, 2006; Bertrand, 2010.

materiales e inmateriales organizados en niveles territoriales establecidos concretamente para cada caso de estudio.

La ciencia del paisaje se extravió, por así decirlo, creando una epistemología desacertada por buscar un método que encorsetaba el paisaje en una mirada académica única y totalizadora, eliminando la complejidad del objeto de estudio, que tenía que ceñirse a lo esperado o lo necesitado por la investigación. Bertrand se percató de esto: el deseo de crear una ciencia paisajística pasó por encima del paisaje, desatendiéndolo en su diversidad y dinamismo.

Todavía hoy, cuando se hacen muchos estudios regionales, desarrollamos la interpretación y explicación paisajística mediante una clasificación de relieve, clima, vegetación, aguas y factores antrópicos, cada cosa en su cajoncito estanco, a pesar de que todo el mundo reconoce la necesidad de aprehender los paisajes de forma integradora. Quizás el problema ha sido el partir de una confrontación entre cultura/naturaleza positivista, colonial y extractivista, cuando el paisaje gritaba alto y claro su idiosincrasia biocultural.

Así pues, el paisaje, como objeto de estudio, es de naturaleza biocultural y, por tanto, han de encontrarse métodos de análisis, herramientas capaces de atender a esta complejidad de relaciones dinámicas. No se trata de meter cajas dentro de otras y componer una gran arca, que se convertirá en otro arcón con el peso de la historia; se trata de ver que no hay recipiente ni embalaje alguno. La naturaleza está en la sangre que corre por nuestras venas y la energía que mueve nuestro corazón, tanto como en las plantas, la atmósfera, el Sol y la materia oscura que ni siquiera llegamos a comprender. El paisaje no va a ser más sencillo entonces. No pretendamos que sea estático en el tiempo ni estanco en el espacio, ni natural ni cultural. Eso sí, admitamos que como objeto de estudio científico es una construcción puramente cultural.

Bien es sabido que el paisaje como objeto de estudio geográfico es cultural porque es fruto de una construcción humana en lo que se ha considerado su adaptación al denominado medio físico. Más importante aún, es reconocer que es cultural porque depende de la persona que lo mira, de los filtros socioculturales que le han enseñado a percibir con amor, desapego, indignación, indiferencia... Pero, además, como objeto científico el paisaje es también, por definición, un constructo cultural. No olvidemos que la ciencia crea su propio lenguaje, metodología e incluso su objeto de

estudio como tal. Si buscamos el paisaje en pueblos del mundo que no tienen una palabra para paisaje es muy posible que no lo encontremos.

Decía Berque (1994), que una sociedad tiene cultura paisajística cuando en su vocabulario hay una o más palabras que significan paisaje (además, que aparezca en su expresiones artísticas -literatura y pinturas- y que se creen jardines para el disfrute). Cuando leí esto por primera vez me pareció una mirada corta porque pensé que les estaban negando a grupos humanos diferentes de los europeos el tener paisaje, como un menosprecio; después me di cuenta de que ¿por qué iba a necesitar todo colectivo humano tener paisaje? Efectivamente, hay pueblos sin paisaje porque, por ejemplo, no tienen territorio o simplemente no necesitan diferenciar su pie de la tierra donde pisan.

La geografía ha creado, pues, su objeto de estudio, el paisaje, y lo ha hecho a partir de una ontoepistemología, un significado, unos métodos de investigación... una cultura. Reconozcamos que el paisaje, en este sentido también, no es neutro en sí mismo, algo que podemos aprehender objetivamente si utilizamos correctamente un protocolo científico: siempre va a estar sujeto a una interpretación y todas las interpretaciones, por científicas que presuman ser, no dejan de ser exegesis perfectas para quien las realiza. Así, nunca alcanzaremos una objetividad absoluta, aunque podamos acercarnos a una objetividad científica y a nuestra verdad, solo nuestra o compartida con quienes quieran adherirse a esta mirada.

Perspectiva(s) biocultural(es) y geografía(s)

El reconocimiento del paisaje como objeto creado por la ciencia geográfica nos lleva a plantearnos el paisaje también como sujeto: el concepto paisaje como articulador de relaciones humanas y no-humanas. Desde una óptica intercultural ¿podemos establecer un diálogo con el paisaje que nos permita conocer en alguna medida su carácter biocultural, su composición fisiográfica y ecológica, su estado y dinámica, su valor para las comunidades locales, su patrimonio para las personas e instituciones encargadas de su gestión? Asumiendo que la desaparición de grupos humanos, sus culturas y patrimonio en todo el mundo está en relación directa con la pérdida de biodiversidad y la homogeneización cultural y, por lo tanto, de los paisajes heredados¹⁸: ¿podemos realizar una gestión geográfica y sociopolítica inter-biocultural

¹⁸ Knight, 1982; Nabhan, 1997; Posey, 1999.

que contribuya a la conservación de la biodiversidad, la complejidad y el patrimonio cultural y sus paisajes?

Para responder a estas cuestiones hay que adentrarse en el proceso de descolonización epistemológica de la geografía. El cuestionamiento de las raíces eurocéntricas, patriarcales, capitalistas y tecnoindustriales¹⁹ de las disciplinas geográficas nos puede ayudar a descolonizar los conceptos de paisaje, territorio y espacio poniendo de manifiesto las relaciones de poder socioculturales y las formas de injusticia y vulnerabilidad social, violencia e imposición que subyacen en nuestra cosmovisión del mundo. Los enfoques interculturales y bioculturales aplicados por la antropología, la geografía, la ecología política, la etnoecología, la filosofía y la pedagogía²⁰ pueden contribuir a combatir la crisis medioambiental y la homogeneización cultural; y, sobre todo, a construir nuevas perspectivas y formas de habitar la Tierra que garanticen la sustentabilidad.

Entonces ¿a qué pueden contribuir los enfoques intercultural y biocultural en la geografía como disciplina académica, humanística y científica?:

1. Descolonización del pensamiento geográfico.
2. Nuevas perspectivas sobre el mundo en que vivimos, el espacio geográfico, el territorio y el paisaje: nuevas geografías.
3. Aprendizaje de formas de dialogar con nuestros objetos de estudio como sujetos.
4. Reconceptualización de los elementos y fenómenos de la naturaleza propios de la cosmovisión occidental.
5. Búsqueda de soluciones a la crisis socioambiental.
6. Freno a la homogeneización cultural y biológica, favoreciendo el crecimiento de la vida, su complejidad y diversidad.

Durante el siglo XX ya se puso de manifiesto la inseparabilidad de lo humano y lo natural y las interrelaciones de cultura y naturaleza. A pesar de que la ciencia y la política heredadas de los ideales decimonónicos mostraban al “hombre” dominando la “naturaleza” y superándola gracias al progreso civilizatorio y tecnológico, desde

¹⁹ Rose, 1993; Santos, 1996; Bauman, 2000; Massey, 2005; Nogué y Romero, 2006; Mignolo, 2000, 2002, 2007, 2011; Springer, 2010, 2015, 2016; Ramírez Velázquez, 2011; Sharp, 2013; Sundberg, 2014; Melgaço y Prouse, 2017; Radcliffe, 2017

²⁰ Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Machado, 2009, 2010; Leff, 2015; Méndez, 2019; Beato et al., 2021; Bueno y Beato, 2022; Beato, 2024.

diferentes campos de estudio la terca realidad no paraba de mostrar la indisoluble dependencia de seres vivos, suelos, climas y aguas e incluso la inconsistencia de los dualismos razón/instinto y cultura/naturaleza²¹. Algunos trabajos académico-científicos ya vinculaban la diversidad natural y cultural, la biología humana y no-humana con los sistemas ecológicos y socioculturales, por ejemplo, en estudios antropológicos, biológicos, geográficos y médicos²². Hoy en día sabemos que habitamos el planeta igual que otros seres habitan nuestros intestinos, otros órganos y tejidos; que el agua que evapora nuestro cuerpo circulará por la atmósfera, por los ríos y océanos, por los cuerpos de plantas y animales; que hay virus que modifican nuestro registro genético y comportamientos sociales que harán expresarse a determinados genes de nuestra descendencia. ¿Dónde está la frontera, la línea neta que nos separa?

Sin embargo, hay un argumento consolidado, reproducido e interiorizado que justifica nuestra apropiación del mundo en que vivimos, la imposición de un modelo hegemónico capitalista, industrial y tecnocientífico, impulsado también por la geografía, que ha provocado los graves problemas sociales y medioambientales asociados a los conceptos de cambio global, crisis climática y extinción²³. El ser humano superior a una naturaleza de la que ya no forma parte y que es un recurso para satisfacer las necesidades de un complejo sistema de producción y explotación. El ser humano superior a otras criaturas que incluso humanas son deshumanizadas para convertirse en meros recursos, productos coloniales o elementos de funciones reproductivas: el animal, la mujer, la persona inmigrante²⁴. Se trata, por tanto, de una forma de entender y habitar el mundo, la de nuestras sociedades, que requiere una oposición política y vital.

El enfoque biocultural constituye un compromiso político porque la relación entre los seres humanos y entre los seres humanos y otros seres, animados o no, sujetos de su propia historia (nunca meros objetos), no es analizada desde un punto de vista de su rendimiento económico o del beneficio monetario que puede acarrear. De este modo, se pone en cuestión la perspectiva occidental hegemónica y el modelo socioeconómico. Desde una óptica biocultural se atiende y sostiene, por ejemplo, la

²¹ Kropotkin, 1902; Morin, 1997.

²² Kropotkin, 1902; Benoist, 1972; Katz, 1979; Descola, 1988; Berard y Marchenay, 1994.

²³ Wilson, 1992; Myers, 1993; Vitousek, 1994; Lawton y May, 1995; Novacek y Cleland, 2001; Ceballos et al., 2015; Duarte, 2006; Steffen, et al. 2011.

²⁴ Mies, 1999; Mignolo, 2003; Machado, 2010; Frasser, 2022.

importancia de la conservación de los conocimientos y prácticas indígenas y de las comunidades locales tradicionales como fórmula para la sustentabilidad, de conservación medioambiental y paisajística, así como de justicia epistémica²⁵ y social.

La diversidad cultural, manifestada en las dimensiones genética, lingüística y cognitiva, es una característica de la humanidad, de las formas culturales tradicionales, que han habitado la Tierra en relación con la diversidad biológica, perfeccionándose lentamente mientras se constituían las memorias bioculturales que fueron/son transmitidas a las generaciones posteriores²⁶. De este modo, la merma cultural (por desaparición o asimilación de las formas de habitar de diferentes grupos humanos, de su memoria biocultural) constituye igualmente un retroceso de la biodiversidad²⁷ y, con toda seguridad, de las posibilidades de mantener la habitabilidad del planeta.

Por otra parte, el enfoque biocultural es (o puede ser) intercultural porque busca el diálogo con otras cosmovisiones de la naturaleza, sin menospreciar ninguna postura, tratando de buscar el enriquecimiento mutuo²⁸. Así, permite aprender la importancia de la multiplicidad cultural y de los sistemas tradicionales (sin idealizarlos, pues también pueden estar conformados por prácticas inadecuadas), campesinos e indígenas para la generación de biodiversidad y el mantenimiento de los procesos biológicos de los ecosistemas, creando un patrimonio tan cultural como natural en una interacción e influencia mutua²⁹. La coevolución de los sistemas naturales y culturales ha permitido la sustentabilidad de grupos humanos durante siglos, a diferencia de un sistema socioeconómico global actual que supedita la naturaleza y provoca la generación de dependencias económicas, sociales y geográficas, así como la pérdida de diversidad natural y cultural³⁰. De este modo, buena parte de los trabajos llevados a cabo desde una perspectiva biocultural versan sobre singularidades antropológicas, etnográficas y geográficas vinculadas a la diversidad biológica, lingüística, agrícola y a la memoria biocultural: etnobotánica, conocimiento y manejo

²⁵ Fricker, 2009.

²⁶ Berard y Marchenay, 1994; Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Odling-Smee y Laland, 2011.

²⁷ Harmon (1996); Loh y Harmon, 2005, 2014; Lindholm y Ekblom, 2019

²⁸ Méndez, 2019.

²⁹ Norgaard, 1994; Becker y Ostrom, 1995; Orlove y Brush, 1996; Norgaard y Sikor, 1999; Stepp, Wyndham y Zarger, 2000; Maffi, 2001; Pugliese, 2001; Gunderson y Holling, 2002; Bassett y Zimmerer, 2003; Nazarea, 2006; Reyes y Martí, 2007; Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Bruckmeier y Tovey, 2008; Vara-Sánchez y Cuéllar-Padilla, 2013.

³⁰ Mooney, 1997; Shiva, 1997.

de especies vegetales, sistemas agroecológicos y prácticas alimentarias y medicinales tradicionales, resiliencia ecológica y social, servicios ecosistémicos de la diversidad cultural³¹.

En cuanto a la perspectiva intercultural y la geografía, se han realizado ya propuestas para el establecimiento de diálogos horizontales entre grupos, comunidades, culturas y subculturas urbanas y rurales, que puedan contribuir a frenar las consecuencias del cambio global³². Se trata de reconocer que no hay puntos de vista culturalmente neutros, por lo que el análisis geográfico tampoco lo es; más bien, todo lo contrario, la geografía ha contribuido a la situación de expansión e imposición de un modelo homogeneizador. Sin embargo, la geografía no tendría que buscar la asimilación y la uniformidad, sino la diferencia, la creatividad, las relaciones enriquecedoras intercomunitarias; hallando soluciones a los graves problemas ecológicos, las desigualdades socioeconómicas y los desequilibrios territoriales a partir de diálogos de igual a igual con otras culturas y sistemas de conocimiento diferentes.

En los estudios geográficos y de paisaje, los enfoques interculturales y bioculturales podrían jugar un papel de gran relevancia en los análisis de las herencias y permanencias geohistóricas y paisajísticas, del patrimonio (como concepto, continente y contenido), de las formas de organización y saberes indígenas o tradicionales, a fin de cuentas, de las relaciones del ser humano y el resto de la naturaleza desde otra perspectiva mucho más rica. Ambos enfoques permitirían una revisión de la propia geografía que pasaría a conformarse definitivamente como un conjunto creciente de geografías diversas que atienden de forma creativa la complejidad humana y no-humana del planeta, de sus territorios, paisajes y paisanajes como sujetos, no como meros objetos sin nada que aportar. Un enfoque feminista es igualmente necesario, por ejemplo, desde un acercamiento ecofeminista no esencialista que denuncie el origen común de la dominación y explotación de los grupos marginados, las mujeres y de la naturaleza en conjunto: el modelo materialista mecanicista de la revolución científica, la fe en el progreso de la imposición tecnológica, industrial y del capital y el patriarcado.

³¹ En España, por ejemplo, ver: Martín Fernández, 2010; Calvet-Mir, 2011; Morales et al., 2011; Calvet-Mir et al., 2014; Socies y Cuéllar, 2017; Murray et al., 2019; Gutiérrez-García et al., 2020.

³² Beato, Bueno, Herrera y Obeso, 2021; Beato y Bueno, 2022; Bueno y Beato, 2022; Beato y Bueno, 2024.

La opresión, la dominación y la explotación generadas por las sociedades patriarcales occidentales suponen ver a “lo otro” y al “otro” como un recurso. Los estudios geográficos inter-bioculturales, desde las ciencias y las humanidades, tienen que contribuir a cambiar el paradigma que nos ha llevado a esta grave crisis socioecológica sustentada en la apropiación y la extracción ilimitada. Para esto, es importante reflexionar sobre el concepto de patrimonio, sobre lo que es valioso, sobre lo natural y cultural, y sobre la concepción de lo holístico: no preocuparse tanto de asir el Todo y clasificar y delimitar sus partes, sino de ocuparse de las relaciones, las asociaciones, los flujos, las conexiones, las redes... eso que tanto ha llenado los discursos geográficos. No se pueden crear estructuras rígidas de análisis, metodologías cerradas, objetos permanentes; más bien, técnicas flexibles, adaptables a las singularidades espaciales, territoriales y paisajísticas y a su dinámica inherente, construidas de abajo a arriba, con la participación y dignificación de los sujetos en constante diálogo.

Por último, una alerta: no son pocos los trabajos académicos que se presentan como interesados en las perspectivas bioculturales e interculturales que utilizan estos conceptos para explotar económicamente algunos lugares, comunidades y actividades, expropiarlas o buscar fórmulas de desarrollo sostenible que no van a la raíz del problema; es decir, no persiguen la sustentabilidad de los grupos humanos, la habitabilidad del planeta y la conservación de la diversidad cultural y biológica. Asimismo, hay que llamar la atención sobre la apropiación de estos conceptos y de los conocimientos tradicionales, campesinos e indígenas por parte de las personas que pertenecemos a la academia, debido a la vorágine publicadora por las imposiciones de las editoriales, universidades y sistemas de calidad de la enseñanza superior y a nuestros intereses egocéntricos y sociales. Estas formas de apropiación no dejan de ser una muestra más de la herencia colonial e imperialista que subyace a nuestras disciplinas académicas.

Agradecimientos

Este trabajo forma parte de los resultados del Proyecto Generación del Conocimiento 2023 "Las filósofas que (no) están en la historia: violencia, resistencia y acción creativa" (FILHA), MCINN-24-PID2023-148424OB-I00, financiado por MICIU/AEI /10.13039/501100011033 y por FEDER, UE.

Bibliografía

BASSETT, Th. J. y ZIMMERER, K.S. (2003). *Cultural Ecology. Geography in America at the Dawn of the New Millennium*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.

- BAUMAN, Z. (2000). Time and Space Reunited. *Time & Society*, 9(2-3), 171-185.
<https://doi.org/10.1177/0961463X00009002002>
- BEATO BERGUA, S., BUENO GÓMEZ, N., HERRERA ARENAS, D. y OBESO MUÑIZ, Í. (2021). Interculturalidad, geografía y cambio global. En *Libro de trabajos aportados al XXVII Congreso de la Asociación Española de Geografía: Eje temático 3*. Madrid, Asociación Española de Geografía, 303-314.
- BEATO BERGUA, S. y BUENO GÓMEZ, N. (2022). Reflexiones en torno a la geografía y la interculturalidad. En J.M.Trillo Santamaría, L. López y R.C. Lois González (Eds.), *Geografía social: permanencias, cambios y escenarios futuros*. Madrid: Asociación Española de Geografía; Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Grupo de Análise Territorial (ANTE) GI-1871, 299-309.
- BEATO BERGUA, S. y BUENO GÓMEZ, N. (2024). La naturaleza biocultural de la geografía y el paisaje. *Lurralde*, 47, 217-234.
- BEATO BERGUA, S. (2024). *Geography and Global Change through Interculturality and CLIL*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- BECKER, C. D. y OSTROM, E. (1995). Human Ecology and Resource Sustainability: The Importance of Institutional Diversity. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 26, 113-133.
- BENOIST, J. (1972). *Dynamique bio-culturelle de la région caraïbe*. Centre de recherches caraïbes, Université de Montréal.
- BERQUE, A. (1994). Paysage, milieu, histoire. En VV. AA.: *Cinq propositions pour une théorie du paysage*, Champ Vallon, Seysses, pp.15-16.
- BERARD, L. y MARCHENAY, P. (1994). Ressources des terroirs et diversité bioculturelle. Perspectives de recherche. En *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 36^e année, bulletin n°2. Phytogéographie tropicale : réalités et perspectives. Propos d'ethnobiologie, pp. 87-91.
- BERTALANFFY, L. V. (1968). *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. Nueva York: George Braziller.
- BERTRAND, G. (1968). Paisaje et Géographie physique globale. *Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, T. XXXIX, Fasc. 3, 249-272.
- BERTRAND, G. (1969). Ecologie de l'espace géographique. Recherches pour une science du paysage. *C. R. Soc. Biogéographie*, 406, 195-205.
- BERTRAND, G. (1972). Les structures naturelles de l'espace géographique. L'exemple des Montagnes Cantabriques centrales. *Revue Géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, T. XLIII, Fasc. 2, 175-206.
- BERTRAND, G. (2008). Un paisaje más profundo: de la epistemología al método. *Cuadernos Geográficos*, 43, 17-27.

- BERTRAND, G. (2010). Itinerario en torno al paisaje: una epistemología de terreno para tiempos de crisis. *Ería*, 81, 5-38.
- BERTRAND, C. y BERTRAND, G. (2006). *Geografía del Medio Ambiente. El sistema GTP: Geosistema, Territorio y Paisaje*. Granada: Universidad de Granada.
- BRUCKMEIER, K. y TOVEY, H. (2008). Knowledge in Sustainable Rural Development: From Forms of Knowledge to Knowledge Processes. *Sociologia Ruralis*, 48(3), 313-339.
- BUENO GÓMEZ, N. y BEATO BERGUA, S. (Eds.) (2022). *Intercultural approaches to space and identity*. Nueva York: Nova Science Publishers, Inc.
- CALVET-MIR, L. (2011). *Beyond food production: Home gardens as biocultural conservation agents. A case study in Vall Fosca, Catalan Pyrenees, northeastern Spain*. Tesis Doctoral inédita. Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals. Universitat Autònoma de Barcelona.
- CALVET-MIR, L., GARNATJE, T., PARADA, M., VALLÈS, J. y REYES-GARCÍA, V. (2014). Más allá de la producción de alimentos: los huertos familiares como reservorios de diversidad biocultural. *Ambienta*, 107, 2-15.
- CEBALLOS, G., EHRLICH, P.R., BARNOSKY, A.D., GARCÍA, A., PRINGLE, R.M. y PALMER, T.M. (2015). Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction. *Sci. Adv.*, 1(5), E1400253-E1400253. <http://advances.sciencemag.org/cgi/doi/10.1126/sciadv.1400253>
- CEBALLOS, G., EHRLICH, P.R. y DIRZO, R. (2017). Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines. *Proc. Natl. Acad. Sci.*, 114 (30), E6089-E6096. <http://www.pnas.org/lookup/doi/10.1073/pnas.1704949114>
- DAVIDSON, A.D., SHOEMAKER, K.T., WEINSTEIN, B., et al. (2017). Geography of current and future global mammal extinction risk. *PLoS ONE*, 12(11): e0186934. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0186934>
- DESCOLA, P. (1988). *La selva culta*. Quito, Ecuador: Abya-yala.
- DUARTE, C. (coord.) (2006). *Cambio global. Impacto de la actividad humana sobre el Sistema Tierra*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- FRASSER, N. (2022). *Capitalismo caníbal*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- FRICKER, M. (2009). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- GUNDERSON, L. H. y HOLLING, C.S. (Eds.) (2002). *Panarchy: Understanding Transformations in Human and Natural Systems*. Washington D.C.: Island Press.
- GUTIÉRREZ-GARCÍA, L., LABRADOR-MORENO, J., BLANCO-SALAS, J., MONAGO-LOZANO, F. J. y RUIZ-TÉLLEZ, T. (2020). Food identities, biocultural

- knowledge and gender differences in the protected area “Sierra Grande de Hornachos” (Extremadura, Spain). *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(7), 2283. <https://doi.org/10.3390/ijerph17072283>
- HARMON, D. (1996). Loosing species, losing languages: connections between biological and linguistic diversity. *Southwest Journal of Linguistics*, 15, 89-108.
- KATZ, S. H. (1979). Un exemple d'évolution bioculturelle: la fève. *Communications*, 31(1), 53-69.
- KNIGHT, D. B. (1982). Identity and Territory: Geographical Perspectives on Nationalism and Regionalism. *Annals of the Association of American Geographers*, 72(4), 514-531.
- KROPOTKIN, P. (2020). *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*. Logroño: Pepitas ed. (año de publicación del libro original; 1902).
- LATOUR, B. (2023). *Habitar la tierra*. Barcelona: Arcadia.
- LAWTON, J. H. y MAY, R.M. (1995). *Extinction Rates*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- LEFF, E. (2015). Encountering Political Ecology: Epistemology and Emancipation. En R. Bryant (Ed.), *The International Handbook of Political Ecology*. Cheltenham y Northampton: Edward Elgar, 44-56.
- LINDHOLM, K. J. y EKBLOM, A. (2019). A framework for exploring and managing biocultural heritage. *Anthropocene*, 25, 100195. <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2019.100195>
- LOH, J. y HARMON, D. (2014). *Biocultural Diversity: threatened species, endangered languages*. Zeist, The Netherlands: WWF Netherlands.
- LOH, J. y HARMON, D. (2005). A global index of biocultural diversity. *Ecological indicators*, 5(3), 231-241.
- MACHADO, H. (2009). Ecología política de la modernidad. Una mirada desde nuestra América. En *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*. Buenos Aires, Asociación Latinoamericana de Sociología, 1-14.
- MACHADO, H. (2010). La “naturaleza” como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Onteaiken*, 10. Disponible en <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin10/1-2.pdf>
- MAFFI, L. (Ed.) (2001). *On biocultural diversity: linking language, knowledge and the environment*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- MARTÍN FERNÁNDEZ, E. (2010). *La memoria biocultural de Laujar de Andarax. Conocimientos campesinos del manejo de la huerta tradicional y usos de las variedades locales*. Trabajo Fin de Maestría en Agroecología: Un enfoque sustentable de la agricultura ecológica. Universidad Internacional de Andalucía Baeza. <http://hdl.handle.net/10334/1770>

- MASSEY, D. (2005). *For Space*. Londres: SAGE Publications.
- MÉNDEZ SANZ, J. A. (2019). De la libertad de conciencia a la multiplicación cultural. Hacia una paideia posmoderna. En M. Vergara Fregoso (Coord.), *Saberes y voces de los pueblos indígenas. Reflexiones y Experiencias desde la interculturalidad y la educación*. Villa María, Universidad Nacional de Villa María en Argentina, 29-47.
- MELGAÇO, L. y PROUSE, C. (eds.) (2017). *Milton Santos and the Centrality of the Periphery in Milton Santos: A Pioneer in Critical Geography from the Global South*. Cham: Springer.
- MIES, M. (1999). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de sueños. Disponible en https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map53_mies_web_2.pdf
- MIGNOLO, W. (2000). *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: N.J. Princeton University Press.
- MIGNOLO, W. (2002). The geopolitics of knowledge and the colonial difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101(1), 57e96.
- MIGNOLO, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- MIGNOLO, W. (2007). Delinking. *Cultural Studies*, 21(2e3), 449e514.
- MIGNOLO, W. (2011). Geopolitics of sensing and knowing: On (de)coloniality, border thinking and epistemic disobedience. *Postcolonial Studies*, 14(3), 273e283.
- MOONEY, P.R. (1997). Agricultural biodiversity, indigenous knowledge, and the role of the Third System. *Development Dialogue*, Special Issue:1-184.
- MORALES VALVERDE, R., TARDÍO, J., PARDO DE SANTAYANA, M., MOLINA, M., y ACEITUNO-MATA, L. (2011). Biodiversidad y Etnobotánica en España. *Memorias de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, 9, 157-207. <http://hdl.handle.net/10261/66932>
- MORIN, E. (1997). La unidualidad del hombre. *Gazeta de Antropología*, 13, artículo 01. <http://hdl.handle.net/10481/13575>
- MURRAY, I., JOVER-AVELLÀ, G., FULLANA, O. y TELLO, E. (2019). Biocultural heritages in Mallorca: Explaining the resilience of peasant landscapes within a Mediterranean Tourist Hotspot, 1870–2016. *Sustainability*, 11(7), 1926. <https://doi.org/10.3390/su11071926>
- MYERS, N. (1993). Tropical forests: the main deforestation fronts. *Environmental conservation*, 20(1), 9-16.
- NABHAN, G.P. (1997). *Cultures of Habitat*. Washington, DC: Counterpoint.
- NAZAREA, V. (2006). Local Knowledge and Memory in Biodiversity Conservation. *Annual Review of Anthropology*, 35, 317-335.

- NOGUÉ, J. y ROMERO, J. (Eds.) (2006). *Las otras geografías*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- NORGAARD, R.B. (1994). *Development Betrayed: The End of Progress and a Coevolutionary Revisioning of the Future*. Nueva York: Routledge.
- NORGAARD, R.B. y SIKOR, T. (1999). Metodología y práctica de la Agroecología. En M. A. Altieri (Ed.), *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo, Nordan-Comunidad, 15-28.
- NOVACEK, M. J. y CLELAND, E. E. (2001). The current biodiversity extinction event: scenarios for mitigation and recovery. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 98(10), 5466-5470.
- ODLING-SMEE, J. y LALAND, K. (2011). Ecological inheritance and cultural inheritance: what are they and how do they differ?. *Biological Theory*, 6, 220- 230.
- ORLOVE, B. y BRUSH, S. (1996). Anthropology and the Conservation of Biodiversity. *Annual Review of Anthropology*, 25, 329-352.
- POSEY, D.A. (Ed.) (1999). *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. London/Nairobi: Intermed. Technol. Publ., UNEP.
- PUGLIESE, P. (2001). Organic Farming and Sustainable Rural Development: a Multifaceted and Promising Convergence. *Sociologia Ruralis*, 41(1), 112-130.
- RADCLIFFE, S. (2017). Decolonising Geographical Knowledges. *Transactions of the Institute of British Geographies*, 43 (3), 329-333.
- RAMÍREZ VELÁZQUEZ, B. (2011). *Geografía crítica: territorialidad, espacio y poder en América Latina*. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Externado.
- REYES, V. y MARTÍ, N. (2007). Etnoecología: Punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Ecosistemas*, XVI(3), 45-54.
- ROSE, G. (1993). *Feminism & Geography. The Limits of Geographical Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SANTOS, M. (1996). *A natureza do espaço. Técnica e tempo. Razão e emoção*. São Paulo: Hucitec.
- SHARP, J. P. (2013). Geopolitics at the margins? Reconsidering genealogies of critical geopolitics. *Political Geography*, 37(0), 20e29.
- SHIVA, V. (1997). *Biopiracy: the Plunder of Nature and Knowledge*. Cambridge, M.A.: South End. Press.
- SOCHAVA, V.B. (1963). Opriedielieni niekotorykh ponyatii i terminov fizicheskoi gheografii. *Doklady In-ta gheografii Sibiri i Dal'niego Vostoka*, Vyp. 3.
- SOCIES FIOL, A. y CUÉLLAR PADILLA, M. (2017). ¿Quién mantiene la memoria biocultural y la agrobiodiversidad en la isla de Mallorca? Algunos aprendizajes desde

- las variedades locales de tomate. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXXII, n. 2, 477-503. doi: 10.3989/rdtp.2017.02.008
- SPRINGER, S. (2010). *Cambodia's Neoliberal Order: Violence, Authoritarianism and the Contestation of Public Space*. Londres, Reino Unido: Routledge.
- SPRINGER, S. (2015). *Violent Neoliberalism: Development Discourse and Dispossession in Cambodia*. Londres, Reino Unido: Palgrave Macmillan.
- SPRINGER, S. (2016). *The Anarchist Roots of Geography: Towards Spatial Emancipation*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- STEFFEN, W., PERSSON, Å., DEUTSCH, L. et al. (2011). The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship. *AMBIO*, 40, 739–761. <https://doi.org/10.1007/s13280-011-0185-x>
- STEPP, J. R., WYNDHAM, F. S. y ZARGER, R. K. (Eds.) (2000). *Ethnobiology and Biocultural Diversity. Seventh International Congress of Ethnobiology*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- SUNDBERG, J. (2014). Decolonizing posthumanist geographies. *Cultural Geographies*, 21(1), 33e47.
- TOLEDO, V. y BARRERA-BASSOLS, N. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.
- TRICART, J. & CAILLEUX, A. (1956). Le problème de la classification des faits géomorphologiques. *Ann. Géograph.*, LXV, 162-186.
- TROLL, C. (1939). Luftbildplan und ökologische Bodenforschung. *Z. Ges. Erdk. Berl.*, 241-298.
- TROLL, C. (1950). Die geographische Landschaft und ihre Erforschung. *Studium gen.*, 3, 163-181.
- VARA-SÁNCHEZ, I. y CUÉLLAR-PADILLA, M. (2013). Biodiversidad cultivada: una cuestión de coevolución y transdisciplinariedad. Ecosistemas. *Revista Científica de ecología y medio ambiente*, 22(1), 5-9.
- VITOUSEK, P. M. (1994). Beyond Global Warming: Ecology and Global Change. *Ecology, Ecological Society of America*, Volume 75, Issue 7, 1861-1876. <https://doi.org/10.2307/1941591>
- WILSON, E. O. (1992). *The diversity of life*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University press.

Imaginación e investigación

José Antonio Méndez Sanz

mendezjose@uniovi.es

Universidad de Oviedo

Resumen

Es un tema de nuestro tiempo en la filosofía occidental, y no solo, la reconstrucción de todo su sistema categorial (de toda su mirada) desde la óptica (ontología) de la imaginación. En este ensayo se busca determinar su importancia para la incorporación (educación) desde la consideración (investigación)

Palabras clave

Imaginación, educación, investigación

0. Se trata de abrir una indagación sobre algunos aspectos del papel de la imaginación en lo que se ha venido entendiendo en nuestra tradición por investigación, en general, y por investigación educativa, en particular.

La exposición trata de esbozar una respuesta a tres cuestiones: (1) qué se entiende por investigar; (2) si la investigación educativa es un caso de un investigar general; (3) qué podemos denominar específicamente imaginación en este ámbito.

1. Empecemos, en primer lugar, considerando qué se entiende por investigar: qué queremos decir, qué hacemos cuando usamos esta palabra; y de qué modo lo hacemos. Es la cuestión sobre la que me extenderé más, porque en su explicitación estarán ya esbozados motivos de las dos restantes.

En este punto, sostendré:

1.1. Que, frente a la visión tradicional que

(i) considera investigar como reconstruir un estado de cosas que está ahí de algún modo o que se puede efectuar ahondando la línea en la que está o implementando el acceso o efectuación de esta, mediante procedimientos explicativos o comprensivos, mediante un proceder cuantitativo (por ejemplo, estadístico) o cualitativo (por ejemplo, hermenéutico);

(ii) supone que lo que hay (lo que se suele llamar “la realidad”) está trenzado (de un modo más o menos masivo) por un hilo causal (aunque esta causalidad sea no lineal, hermenéutica o compleja);

(iii) se apoya en la división de lo que hay en signos y referencias y pretende rehacer (explicitar, reconstruir, manejar) su relación (cuanto menos) narrativamente, incluso mejorando esta (ganando un grado de libertad o de conciencia, lo que se consideraría incremento del conocimiento o conocimiento en sentido estricto);

(iv) este tipo de investigación está ligado a una concepción de lo real como dado o como en proceso de darse en un sentido o sentidos determinados (sea como explicación, sea como comprensión, sea como acción), como algo dado o dable, en cuyo acceso habría que acertar o encajar para “descifrarlo” teóricamente y, en su caso,

emprender así una actuación correcta que lo implementaría en su estructura profunda;

(v) este tipo de indagación está vinculado, además, con una noción del tiempo, de las facultades humanas y de la república determinada:

a) noción de tiempo: el tiempo es concebido como un continuo de tres instantes (pasado-presente-futuro) ligados entre sí en relación de preeminencia y de eminencia, un continuo que totaliza toda la realidad de lo que hay y, a fortiori, todo el campo de la experiencia humana.

-en la indagación tradicional (zeteo, dialéctica, diáresis), el tiempo preeminente (y eminente) es el pasado: lo real es inmóvil, el indagador mira y considera para descartar lo variable o lo parcial o lo idiótico (en el fondo, lo desestructurador, lo que impide el cierre, lo negativo, que aparece ahora como mera apariencia), que se subsume en lo constante-necesario, lo total o lo universal. La eskepsis es un momento preparador de este encuentro.

Este pasado equivale funcionalmente a la memoria: lo real está dado como origen reverencial (eminencia de la preeminencia), de una vez por todas: está fijado sea como entidad, sea como relación; sea cualitativa, sea cuantitativamente.

Investigar es rememorar, remontar hacia lo que siempre estuvo ahí como origen o como estructura constante. Descubrir es recordar, retrotraerse hasta un orden a mediante un camino (in-vestigare, met-odos) que desemboca en la patencia (intuición) obediencial y que es esforzado (agonístico, combativo), minoritario, aristocrático (como la dialéctica platónica);

-en la indagación moderna, no ya ontológica sino fundamentalmente epistemológica (sea como teoría del conocimiento, sea como hermenéutica o fenomenología hermenéutica, sea incluso, en parte, como marxismo o pensamiento sistémico), el tiempo clave es el presente. La representación (característica del lugar filosófico por antonomasia de la modernidad occidental, la conciencia) y la razón (como capacidad crítica contemporánea de componer toda posición en, ante y para el tribunal de la autoconciencia-razón) muestran la preeminencia (y la eminencia en el culto republicano, que celebra la conciencia y entiende lo social como un acuerdo de conciencias)

del presente que absorbe, como constancia permanente (yo transcendental), tanto el pasado (que pierde su posición privilegiada) como el futuro (que se diseña y anticipa, que, laplacianamente, se presencializa).

La investigación reconstruye lo acontecido (natural, social o histórico) para que la razón sepa a qué atenerse a la hora de decidir, tenga “datos claros” para operar en un horizonte de presencia (es decir, manejándose en un futuro que tiene cierto grado de incertidumbre, pero dentro de una confianza básica). La razón presentista, limitada por la cosa en sí y, sin embargo, confiada en su propia fuerza (en su progresividad) tiene una doble trayectoria: crítica y constructiva que, de algún modo, le lleva a abandonar la sumisión a la memoria (y al aristocratismo que esta encierra) y, a la vez, a no temer al futuro, a desconjurar su amenaza (“sapere aude!” kantiano) (desencantamiento weberiano), a transformarla en reto conseguible. Esta razón liberal (y deliberativa) se basta a sí misma en su pura y permanente actualidad.

Frente a la memoria tradicional, es una forma, en parte similar, en parte diferente, de conjurar la amenaza. Pero, de algún modo, domina una misma estructura: investigar, indagar es saber y es realidad. Es control, aseguramiento: en un caso, se reposa en el objeto o en el superobjeto; en otro en el método. En ambos domina el orden, sea el de la memoria, sea el de la presencialización.

b) Noción de facultades humanas: la investigación tradicional y la moderna articulan el campo de lo que, a su vez, se constituye como “humano” mediante (no por el mero intermedio sino por la mediación realizativa de) una serie de nodos, articulaciones, eidos, atractores ... que se denominan facultades (dynamis, capacidades, fuerzas ...). Dejando de lado la complejidad de esta articulación, señalaré solamente alguna consecuencia relevante de la misma para nuestra cuestión:

-la primacía de la memoria y luego de la razón (crítica) reducen el papel de la sensibilidad y de la emocionalidad y de la imaginación, que aparecen como facultades subordinadas o ancillares. Se trata de una cuestión capital para entender los avatares y el alcance de lo que podemos entender (campalmente) por investigación.

La investigación clásica en nuestra tradición (zeteo de Parménides) excluye lo emocional que no se recupera estructuralmente hasta (de forma incipiente) Spinoza y, sobre todo, hasta la hermenéutica y la fenomenología (por ejemplo, Dilthey) y las filosofías de la vida y de la historia, ya en el quicio entre el siglo XIX y el XX.

Esta emoción está, sin embargo, de algún modo, enfriada (véase, por ejemplo, el concepto de interés en Kant) en cuanto constitutivo mismo del proceso investigador (es decir, aparece como motivo u horizonte, pero no como estructura masiva); lo mismo sucede en la hermenéutica diltheyana: el principio de comprensión (que envuelve el de explicación pero que comparte con él su metaontología de luz, sentido, referencialidad, totalización, control, etc.) no se deja envolver por la emoción sino que, de algún modo, se alimenta de su impulso para ampliar el horizonte de la intelegibilidad de lo real (que ahora abarca lo idiótico y lo extraordinario del genio).

-Lo mismo sucede con el ámbito de la sensación: como han mostrado palmariamente filósofos como Lévinas, la sensibilidad es desactivada como disposición general y tolerada únicamente como desencadenante de un proceso que absorbe todo lo que ella pueda tener de significativo. De algún modo, indagar es resumir, desvitalizar o, cuando se quiere vitalizar, hacerlo de modo previsible, confirmador, apologético o meliorativo en la apología.

-No es mejor el destino de la imaginación: de lo que no sé, dice Newton (públicamente) en los Principia, no hipotetizo, hypotheses non fingo. Es decir, incluso si hay un ámbito que la investigación primo-moderna, habiendo postulado la conexión ideas-cosas, hechos-explicaciones, no puede cerrar públicamente (y que será abordado privadamente en sus indagaciones-especulaciones alquímicas), este ámbito debe permanecer (reverencialmente, también republicanamente) cerrado, ininvestigable, indecible (así también en Kant y en Wittgenstein, por ejemplo), vedado para la imaginación.

O, si la imaginación lo aborda, ha de hacerlo como fantasía, como relato menor de edad o como delirio: la imaginación no tiene nada que decir (como última palabra y, muchas veces, como palabra) ni en el ámbito de lo decible (donde o queda directamente relegada a ser sombra de sombra cognitiva –así en el libro VI de la República de Platón; o es mero paso hacia el concepto –

como en la tradición aristotélico-tomista) (pace la imaginación transcendental kantiana).

La imaginación o es sumisa o es peligrosa; aunque, ciertamente, hay grados de sumisión.

c) con la noción de república: la investigación tradicional o moderna, en cuanto adscritas a la obediencia tras descubrir las líneas de fuerza (de memoria) del ser o del acontecer de lo real; o al debate co-presencializador que, desligado de la tiranía de la autoridad tradicional encara, desde su fruición representacional, el abordaje de un futuro sólo aparentemente más novedoso que el futuro siempre pretérito de las filosofías pasadistas; la investigación tradicional o moderna, digo, circunscribe (sea material, sea formalmente, sea de ambos modos a la vez) el perímetro de su propio impacto y, por lo tanto limita la ciudad: la erige y la confirma en su devenir como encauzada.

De algún modo, los frutos de la investigación no constituyen aprendizajes radicales, sino confirmaciones de una constancia material o de un proceder que garantiza (formalmente) constancia. De algún modo, se indaga para confirmar: por muy radicales que sean los cambios que introduce la indagación (y no lo son poco en nuestra tradición), vistos desde la lejanía, muestran un aire de familia, una coherencia, una (al menos) metalógica común.

De algún modo, entendemos, entonces, que las virulentas querellas metodológicas (o políticas) que atraviesan nuestra cultura en su historia, pueden ser vistas como variantes de unos ejes de fondo: lo que en otro lugar he denominado metaontología, que recoge la idea de que no hemos conocido la disidencia. O, al menos, que, desde lo que acontece (o al menos apunta) en la actualidad, esto puede ser visto así.

La investigación, tal como se ha entiende, o se cree apolítica (a-social, a-cultural) o confirma, cuando se reclama como tal, lo hace para reivindicar un tipo de ciudad que se despliega orgánicamente alimentándose positivamente (sin residuo) de lo que sus prospectores ganan en las fronteras (bien defendidas por sus ejércitos).

1.2. Frente a esta visión tradicional, decía, sostengo que:

(i) investigar no es rehacer un hilo causal que nos lleva a presentar un pasado (o un estado de cosas en su estructura congelada) explicitándolo (totalizando el campo de acontecimiento y acceso, de pasado y presente) o comprendiéndolo “igual o mejor que” aquellos que lo forjaron,

(ii) y no lo es tampoco para su libro manejo, su continuación en libre disposición cuasi neutral. Ni memoria ni razón; ni memoria obediente, ni razón crítica;

(iii) investigar se orienta al futuro; pero no a un futuro de la misma índole que el pasado-presente de los que venimos hablando, sino un futuro de orden distinto: un futuro que, de algún modo, escapa de su aprehensión, no formando una secuencia cerrada o una apertura que sigue una línea apuntada;

(iv) es en este sentido donde se produce no solo una revisión de realidad, causalidad y tiempo, sino también de orden de facultades (cuerpo) y de ciudad:

a) La realidad deja de estar constituida por entidades o estructuras relacionales (realidad clásica, realidad moderna) y es desbordada por un haber que consiste en posibilitación. De algún modo, la totalidad que se suponía ser lo real, se multiplica (sin aspirar a la unidad, a la unificación y ni siquiera a la composición; menos todavía a la univocidad y ni siquiera a la analogía), se “resuelve” en mundos. La realidad, lo real pasa de ser un sustantivo a ser un adjetivo o un complemento circunstancial.

La investigación es ella misma multiplicación: es performativa en grado sumo. De tal modo que esa performatividad la convierte, por así decir, más allá de la explicación o de la comprensión en sobreinterpretación, en desfondamiento que no solo no simplifica, sino que complica estructuralmente todo aquello que “toca”.

El tradicional orden de constitución y de reconstrucción (pues ambas cosas es la causalidad) cede: el acceso es multiplicador, no reductor, de modo que es imposible secuenciar como actividad fundamental del indagar, reconstruir para operar como haciéndolo desde una plantilla ganada.

El orden del tiempo también se trastoca: si investigar no es determinar lo que está ahí para operar a partir de resultados seguros según un plan trazable, la secuencia temporal tradicional no cubre lo que aquí acontece. De algún modo, la investigación contemporánea, junto con la posibilidad (una posibilidad que no es potencia para un acto ni se deja ordenar por óptimos) nos abre al campo de una futurición que es, a la vez, desestructuradora del orden pasado-presente tradicional, puesto que los descalza en cuanto tiempos preeminentes/eminentes.

b) Del mismo modo, las nociones de memoria y razón dejan de presentarse como, a la vez, contendores de toda novedad que pueda acontecer en lo que hay (sea por fijarla como hito estructural pretérito, sea por traerla a la presencia para su manejo programático) y como estructuras que ordenan el producirse de los cuerpos, como dignidades diferentes de diferentes estratos de un cuerpo jerarquizado desde lo dado o lo manejable.

El territorio de la imaginación (fundamentalmente) es, por así decir, el lugar donde, entonces, acontece la investigación: la investigación no encuentra lo que siempre estuvo ordenando como presencia; la investigación no se orienta por la búsqueda de resultados que, mediante confirmaciones o refutaciones, den continuidad a su proyecto, sino que se revela como abierta al imaginar.

c) Esta cuestión trastorna por completo (para muchos, hace peligrar, es una forma de estasis) el orden de la ciudad: puesto que la imaginación (como en su momento la voluntad) se suponía o ayuda o servicio o delirio; pero, en modo alguno, institución pública, lugar de anudamiento en el darse significativo de los cuerpos humanos.

Porque la imaginación (como en su momento la voluntad) perturba, según nuestra tradición, cuando no alimenta, el orden cabal de un proceder asegurado: frente a memoria y razón, no es una disciplina. Su “concebir” no es conceptual y, por lo tanto, no está dado al límite, es indeterminado y estructuralmente diferente de las determinaciones aseguradoras que cierran la memoria o que alimentan la razón que juega con el riesgo solo cuando este se puede calcular, representar, conjurar.

La imaginación nos presenta una idea de ciudad radicalmente novedosa en nuestra tradición: una ciudad no articulada desde el control, desde la previsión.

(v) En este escenario la indagación se nos muestra ligada estrechamente a esta noción de imaginación que ya no es puramente esquemática o ilustrativa (eikasía), que desborda el ámbito del concepto, que apunta, más bien, al ámbito de la fantasía (phantasía) y que corre, para muchos, el riesgo del delirio.

Pero, ¿hemos de presentar a la imaginación desde el sesgo del peligro, del descontrol, antes de presentar sus posibles “beneficios” (o antes de desechar la objeción diciendo que el mundo de la memoria y el de la razón están poblados también de delirios)?

Ante todo, ¿qué se quiere decir con la afirmación de que la investigación es –a día de hoy- más imaginativa –o imaginaria- que racional o mnemónica?:

-Específicamente: que las entidades con las que trabajamos son, de hecho, seres de ficción, artefactos que podemos denominar –así lo han hecho otros- “fictos”: la propia noción de ser humano o persona, la idea misma de realidad o mundo, el concepto de dios (por usar tres nodos de la ontología clásica); igualmente las grandes concepciones del mundo o imaginarios; y no hablemos ya de ámbitos como la matemática (con sus números imaginarios) y las artes; también son entes de ficción las tipologías de las que nos servimos tanto en ciencias naturales como en ciencias humanas, incluso lo que denominamos “mapas o redes neuronales” (que nacen de esquematizaciones de lo que luego interpretamos y fijamos desde ellas como movimiento). El hecho de que estos artefactos generen lo que llamamos “realidades” (como el dolor, por ejemplo), no les quita nada de este su carácter, al contrario, nos obliga a incluir el concepto de realidad como una modalidad de la ficción.

Podemos decir, sin exagerar, que tanto razón como memoria son concreciones de la imaginación, de lo imaginario, de lo imaginativo.

-Del mismo modo, las metodologías de investigación y su evolución se nos muestran como afinaciones de imágenes (entre las que se incluyen conceptos). Lejos de procurarnos un acceso restrictivo a lo que hay, en realidad lo que hacen es multiplicar este haber con cada una de sus intervenciones.

-De ese modo, investigar es multiplicar las imágenes (y también las realidades, si se quiere): la investigación no recoge, no colecta (como tarea radical) sino que amplía y esa ampliación nos coloca en lo indefinido de la creatividad de las imágenes, que no puede ser reabsorbida por concepto alguno.

-En su aspecto político, esta performatividad imaginativa se traduce en el hecho fundamental del papel de la investigación en el acontecer de la ciudad: toda investigación, en el sentido señalado, es un acontecimiento político de ampliación de las posibilidades del vivir juntos abriendo mundos, ampliando lo real, si se quiere;

-El actual desbordamiento de la cultura por la tecnología, como expresa, por ejemplo Neil Postman, indica esto: frente al control tradicional y moderno de la creatividad (más seguro el primero que el segundo, altamente conflictivo ya), la indagación actual (tecnocientífica: biotecnológica, telemática) muestra su capacidad de arrastre al determinar ella misma el acontecer cultural, que llega siempre tarde para aprehenderla, que va a remolque suyo;

-un acontecer que se da en términos de imaginación: puesto que es futurición, posibilitación, descontrol (no programado), imposibilidad de apuntar o reordenar desde un cierre (de hecho y de derecho); además de exigir la incorporación creativa (como señala Irenäus Eibl-Eibesfeldt) de aquellos cuerpos que en la antigüedad y en la modernidad (desde la forma perfecta o desde la estructura co-rrecta) eran considerados extravagantes o abyectos;

-de algún modo, el indagar contemporáneo transforma radicalmente la estructura de su explicación y de su comprensión, puesto que no se da para ser aprehendido sino para desbordar todo marco de anticipación de cara a su encauzamiento ordenado;

-investigar hoy, pues, no es realizar una cómoda tarea de determinación para una acción racional a partir de la confirmación o falsación de hipótesis de trabajo, sino ponerse a multiplicar lo que hay performativamente, imaginativamente.

Desde este planteamiento general, nos preguntamos ahora:

2. ¿Es la investigación educativa un caso o ejemplo de un modelo investigador más general al que no aportaría nada esencial o apunta en otra dirección?

a) dada la índole de la educación, ella misma epítome de la performatividad (puesto que su ámbito es la incorporación, la creación de cuerpos ciudadanos) cabe suponer el tenor de la respuesta;

b) la investigación educativa (como la educación en general) es un lugar privilegiado en este juego de la imaginación que constituye, quizá, la máxima actualidad (creación de realidad) de nuestro presente;

c) lejos de ser, como tantas veces es, una rutinaria y superficial aplicación de fórmulas no suficientemente meditadas o de una estadística pobre a un exiguo conjunto de sujetos escolarizados, se nos aparece (también incluso en estas aproximaciones) como una potentísima forma de complicación imaginativa (e imaginaria) en lo que hay y de lo que hay; lejos de ser una mera aplicación de una teoría anterior es un lugar pleno de su realización, de su acontecer, dado que el ámbito de la educación es el último acto de validación del cuerpo que se ha de producir socialmente: la educación no es un medio sino una mediación. En este carácter de mediación (realizativa) reside su poder y su importancia: de algún modo, la investigación educativa, su referencia (su volcado) en el proceso de la educación, aparece como un lugar clave donde realmente acontece o puede acontecer una investigación que luego desglosamos como general, pero que, propiamente, tiene o puede tener aquí uno de sus manaderos;

d) una educación tensada por la imaginación, que ubica la educación memorística (necesaria) y la educación crítica (imprescindible) no como ejes centrales de lo educativo sino como pilares o nodos internos de una nueva modalidad de producción de cuerpos (como se ve, por ejemplo, ya, en la pedagogía queer), una producción (posible, no necesariamente: pero no hay posibilidad de saberlo nada más que haciéndolo –y combatiendo por ello) libertaria, lúdica, creativa –en el sentido que vengo apuntando, económicamente (en sentido más profundo de creación de una realidad más amplia y por ello más fruibler y compartible) más rentable (lo que puede responder a la cuestión de la estásis que se achaca a lo que no se somete de entrada ni a la autoridad del pasado eminente ni al consenso-control del presente perpetuo de lo racional-universal);

e) la educación imaginativa tiene uno de sus momentos clave en el refuerzo (la realimentación) que entraña la investigación imaginativa: una investigación que pone

de relieve (que hace acontecer) el proceso que investiga como tramado por la imaginación: como un proyecto (multiplicador de sus objetos y métodos; performativo) que se inscribe en una nueva producción de corporeidades (individuales y sociales), en una nueva socialización entrañada por una nueva ontología y una nueva epistemología;

f) se trata, por tanto, de un proyecto sin fundamento (en sentido tradicional) y sin control. De un juego. Algo que, por otra parte, está ya aconteciendo, a pesar de que todavía vivimos en la ilusión de la definición y del aseguramiento.

Dicho de otro modo, toda racionalidad y toda memoria solo pueden acontecer hoy, como verdaderamente viva, inscritas en este horizonte de acción/implementación, acción educativa, implementación descubridora de nuevas tramas posibles en las tramas que se van determinando como abocadas a no cerrarse sino a multiplicarse en un espacio abierto de futurición, de posibilitación.

Desde aquí, cabe responder ahora a la última cuestión que deseo planear:

3. ¿Cuál es, en resumidas cuentas, de modo concreto, en la investigación educativa, el papel de esa imaginación cuyo alcance tratamos de calibrar aquí?

-la imaginación es el territorio en el que acontecen tanto explicación como comprensión (por usar los términos clásicos) y las produce a ambas apuntando en una dirección diferente: no la de reducir o igualar sino en la de ampliar.

-la investigación vista desde la imaginación significa que todo intento de determinar lo acontecido en un territorio se convierte en un acto de creación que no se da como reducción o coincidencia sino como multiplicación.

-la imaginación no es, por consiguiente,

-ni la mera sustitución de los conceptos por imágenes a la hora de “pensar” o expresarse,

-ni tan siquiera poner el marco teórico externo en los imaginarios más que en los sistemas eidéticos o conceptuales,

-tampoco el mostrar el carácter ficcional de los conceptos y método empleados en la indagación

-ni la estructura más narrativa e iterativa que explicativa o comprensiva de los accesos que buscar manejar lo que hay para que nos muestre su ser y su acontecer;

-es, más que esto, es la atmósfera política (la atmósfera de las incorporaciones y los juegos de cuerpos) que, como creatividad no prevista ni previsible, como multiplicación que no se fija en memoria ni en concepto, acontece a partir de nuestras acciones y reflexiones;

-la investigación educativa, que dilata y alimenta el proceso educativo, campo nuclear de la incorporación, lugar filosófico y político, realización por antonomasia, no es un derivado de un impulso general de abordar lo que hay para encontrarlo prefijado o para fijarlo como parte de un proceso de creación bajo control, que ahora incluiría, además, emociones y creatividad, sino el acontecer mismo de lo que hay en cuanto arriesgado en una creación sin libro de instrucciones,

-dicho de otro modo, la investigación está en los vestigios del futuro, de la posibilitación, más allá, incluso de la (calculable) posibilidad que está más allá de la (estable) realidad.

Agradecimientos

Este trabajo forma parte de los resultados del Proyecto Generación del Conocimiento 2023 "Las filósofas que (no) están en la historia: violencia, resistencia y acción creativa" (FILHA), MCINN-24-PID2023-148424OB-I00, financiado por MICIU/AEI /10.13039/501100011033 y por FEDER, UE.

Injusticia ecológica y antinomias del desarrollo sostenible

Hugo Rodríguez Braga
rodriguezbhugo@uniovi.es

Resumen

El desarrollo sostenible se plantea actualmente como la solución a los problemas ecológicos derivados del crecimiento económico y productivo de los últimos siglos. Esta idea, aunque crítica con el sistema actual, falla a la hora de cuestionar una parte del problema: la necesidad de desarrollo en sí. Así, el desarrollo sostenible enfrenta dos importantes problemas: uno material y otro conceptual. La limitación material, o histórico-social, se encuentra en la realidad práctica de que las instancias hegemónicas de desarrollo y de desarrollo sostenible se han erigido en buena medida sobre relaciones internacionales abusivas, herederas del colonialismo, en las que naciones del norte global crecen a expensas de otros territorios. La limitación conceptual se encuentra en que cualquier intento de eliminar o ignorar dichas relaciones históricas seguiría chocando con una realidad física: la imposibilidad de crecer infinitamente sin que ello implique un mayor insumo de recursos.

Palabras clave

Desarrollo sostenible, ética ecológica, justicia ecológica, colonialismo, solucionismo tecnológico.

Abstract

Sustainable development is currently being presented as the main solution to the ecological problems arising from economic and productive growth of the last centuries. This idea, although critical of the current system, fails to question a key part of the problem: the need for development itself. Thus, sustainable development faces two important problems: one material and the other conceptual. The material or historical-social limitation is found in the practical reality that the hegemonic instances of development and sustainable development have been largely built on abusive international relations, inherited from colonialism, in which nations of the global north grow at the expense of other territories. The conceptual limitation is found in that any attempt to eliminate or ignore these historical relations would continue to clash with a physical reality: the impossibility of infinite growth without the requirement of greater ecological devastation.

Introducción

Ante la situación ecológica actual, se ha comenzado a hablar de la necesidad de virar hacia un modelo de capitalismo estable que pueda sostenerse indefinidamente en el tiempo. Sin embargo, el modelo de producción actual se caracteriza por los procesos de acumulación y crecimiento, por lo que un capitalismo estable sería una contradicción: la economía capitalista no es ni histórica ni lógicamente compatible con una economía no expansiva, una que abandone el crecimiento como característica inherente. En su lugar, los economistas suelen insistir en un desarrollo perpetuo, pero sostenible (Foster et al., 2010).

La idea de desarrollo sostenible es, si bien necesaria, también problemática. Es necesaria en tanto que subraya la insostenibilidad del modelo de producción actual, cuyas externalidades se acumulan de forma progresiva y ya suponen riesgos para la supervivencia de personas, animales y plantas en el planeta. Sin embargo, «desarrollo sostenible» esconde en sí el dogma del desarrollo como estrella polar de nuestra sociedad. Es decir, se mantiene la necesidad de un crecimiento constante, incuestionable, aunque sostenible.

Esta supuesta solución trabaja elegantemente para esconder la tensión esencial entre ambos conceptos que la componen. Un proceso de invisibilización que es tanto conceptual como histórico-social: 1) Se ignora la antinomia conceptual que implica; se da por hecho la posibilidad de un desarrollo (perpetuo) sostenible. 2) Se esconde la realidad material de que dicho desarrollo se construye en parte sobre una historia de intercambio desigual entre el norte y el sur globales, y que el actual paso de las potencias económicas mundiales a formas de producción más «sostenibles» se basa en un desplazamiento de la degradación ecológica a países pobres del sur global, no en un modelo de producción que se pueda extender indefinidamente en el futuro. Ambos son, por tanto, movimientos que buscan esconder debajo de la alfombra la realidad necesaria de la finitud del crecimiento.

Intercambio ecológico desigual

Comencemos explorando la segunda idea, el problema de la dimensión material del desarrollo sostenible perpetuo. Esta es la noción del intercambio ecológico desigual, según la cual los mercados transnacionales estarían aún ligados a herencias del colonialismo que permitirían a las antiguas naciones-imperio acceder en injustamente

a los recursos ecológicos de países más pobres, drenando sus recursos naturales y causando allí la inevitable degradación ecológica asociada a esa explotación (Jorgenson, 2006; Malm, 2020).

Esta no sería una relación de intercambio justo, una en la que el libre comercio iguala el terreno de juego para las naciones históricamente coloniales y colonizadas: lejos de esa visión inocente poscolonial, diversos autores (véase Hickel et al., 2022) han señalado que la estructura general de la economía colonial sigue vigente a día de hoy, y que el crecimiento del norte global sigue dependiendo a día de hoy de su apropiación del sur. Los países ricos y las corporaciones aprovechan su dominio geopolítico y comercial de la economía mundial para abaratar los recursos y la mano de obra en el sur. Como resultado, por cada unidad de recursos importa del Norte, el Sur tiene que exportar muchas más, lo que permite al Norte lograr una apropiación neta a través del comercio. Por «apropiación neta» debe entenderse que estos son recursos que no se compensan a través del comercio: al menos una parte de ellos son efectivamente transferidos *gratis*, una apropiación que representa alrededor de una cuarta parte del consumo total del norte (Hicknel et al, 2022).

Esta injusticia ecológica es y ha sido una condición necesaria, no contingente, del nacimiento y el desarrollo del modelo de producción actual. Si bien el capitalismo es un sistema muy adaptable y variado (y, por ende, de difícil definición), tiene algunas características necesarias: es un sistema impulsado por la competencia en la esfera productiva, en el que el crecimiento se convierte en un fin en sí mismo. El crecimiento como fin implica que cuando se logre aumentar los beneficios con respecto a los obtenidos anteriormente, esta nueva cantidad de *crecimiento* (no de producción) pasa ahora a ser el umbral mínimo que alcanzar en adelante. En el futuro, se debe superar dicho crecimiento: si los beneficios aumentan, pero no tanto como hasta ahora, se considera una carencia y un problema (Foster et al., 2010; Malm, 2020). Es por esto que el capitalismo necesita mercados amplios, por un lado, y por otro materias y mano de obra al mínimo coste posible. Esta segunda parte, las fuentes de recursos baratos, exige acceder a esferas cada vez mayores de naturaleza no capitalizada. Esta naturaleza no explotada, que Jason Moore (2015; 2016) denomina Naturaleza Barata (*Cheap Nature*), ofrece al sistema la posibilidad de hacer uso de una serie de recursos prácticamente sin coste.

Fue en parte la búsqueda de Naturaleza Barata que poder explotar, casi siempre en forma de energía de fácil obtención, suelo fértil y vetas minerales (y mano de obra

esclava), la que incentivó en un principio la expansión colonial (Moore, 2015; 2016). Esta búsqueda de abundancia, de terrenos a los que derivar los costos de producción (costos que también se dan en forma de degradación ecológica), marcará también los procesos de deslocalización y descolonización del siglo XX, que establecieron la producción de una serie de materias básicas para el nuevo milenio: carne de vaca, soja, aceite de palma y madera (Malm, 2020).

Unos pocos países del sur global, caracterizados por su naturaleza exuberante y su mano de obra barata, cargan con la producción y exportación mundial de estos cuatro ítems básicos. Por ejemplo, Indonesia y Malasia producen más del 90% de todo el aceite de palma del mundo, el 70% de su superficie agrícola dedicada a este producto. Por otro lado, Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay juntos representan casi toda la soja y más del 80 % de las exportaciones de carne vacuna de América Latina (Henders et al., 2015).

Explotar la Naturaleza Barata, con todo, no es gratis. Esos cuatro productos, carne de res, soja, palma y madera, están detrás de la devastación masiva de algunas de las últimas grandes selvas del mundo: por ejemplo, Brasil e Indonesia representaron un quinto de la pérdida mundial de bosques tropicales durante la década de 1980, un cuarto en los 90 y casi la mitad a principios del siglo XXI (Rudel et al., 2009). La deforestación tropical fue la responsable del 15% de todas las emisiones mundiales de CO₂ solo en los 5 primeros años del siglo XXI (Henders et al., 2015).

Por ende, la causalidad de la degradación ecológica no es local. Existe una enorme separación espacial entre la producción de materias y su consumo. La deforestación del Amazonas o de las grandes selvas del sudeste asiático es motivada por el deseo de expandir la tierra fértil en la que poder plantar monocultivos con los que suplir la demanda internacional. Dichas plantaciones suponen a veces, como es el caso de los monocultivos de aceite de palma en Malasia, casi la totalidad de la producción mundial. En otras palabras, la deslocalización de la producción se traduce en que dicha deforestación viene impulsada por la demanda extranjera de países más ricos, países que se aprovechan de un mercado desigual para obtener ganancias netas de estas transacciones, drenando recursos de países de su periferia. Este desarrollo es y ha sido siempre insostenible, basándose en la explotación ecológica de países vulnerables de manera injusta.

Si bien los países ricos han aparentado o al menos prometido un paso paulatino a economías menos contaminantes, más centradas en los sectores terciarios, este paso sólo es posible porque el sector primario es externalizado a otros países, invisibilizado. El norte global emplea tierras fuera de sus fronteras, desplazando la producción y sus consecuencias a otros países. Hicknel et al. (2022) calcularon que en 2015 la apropiación *neta* del norte global fue de 822 millones de hectáreas de tierra, el doble del tamaño de la India, que serían en teoría suficientes para proporcionar alimentos a hasta 6 mil millones de personas, dependiendo de la productividad de la tierra y la composición de la dieta.

Esto ilustra, en resumen, el intercambio ecológico desigual: transacciones en las que el intercambio económico se negocia entre actores e instituciones de poder dispar, lo que influye en la distribución de los beneficios y los impactos ecológicos a largo plazo (Díaz et al., 2019). Estas transacciones vertebran el desarrollo histórico de las antiguas naciones-imperio, que no habrían podido existir sin una perpetua desigualdad que les ofreciera recursos y mano de obra a un costo mínimo, si no nulo, con los que lucrarse y establecer su dominio, dominio que ahora se emplea para asegurarse de que dicho (des)equilibrio no cambie. En lo que respecta a la injusticia ecológica, los costos ambientales de los países más desarrollados se externalizan, consumiendo los recursos de otros lugares del mundo a menudo a coste nulo, lo que se traduce en un evidente deterioro ambiental para los países menos desarrollados (Jorgenson, 2006, p. 687).

Antinomias del desarrollo sostenible

El crecimiento económico de las naciones «desarrolladas» está ligado al intercambio desigual histórico. Podría argumentarse, sin embargo, que el desarrollo sostenible no tiene por qué seguir este camino: el crecimiento del nuevo siglo podría no requerir ese insumo de materias primas a bajo coste, o su uso y abuso podría no tener un impacto ecológico notable en los países del sur global.

El problema de la limitación de los recursos no puede encontrar una salida dentro de la lógica del desarrollo perpetuo, ya que es un problema que surge de dicha lógica. El concepto de recursos *limitados* nace de la supuesta insuficiencia de dichos recursos para llevar a cabo un objetivo concreto. Ese objetivo es, recordemos, el crecimiento en sí. Es decir, los recursos sólo se entienden como limitados en un contexto de expansionismo perpetuo, no porque sean de por sí *insuficientes* para la vida humana.

Es importante entender, por tanto, que desde el sistema de referencia imperante los límites ecológicos no se ven como límites ontológicos a la capacidad de producción, sino como obstáculos contingentes que sortear. Los agentes capitalistas no reconocen fronteras físicas en lo que respecta a aumentar el capital amasado. Todos los obstáculos se entienden como meras barreras que deben superarse en una secuencia infinita de expansión y crecimiento, sin un límite visible. Los agentes que operan bajo este esquema son instados a maximizar beneficios mediante cualquier medio, y en el proceso solo observan el crecimiento del valor cuantitativo: las relaciones cualitativas (sociales, ecológicas...), incluidas las condiciones para la vida, no forman parte de este sistema de contabilidad (Foster et al., 2010).

Por ende, los economistas neoclásicos u ortodoxos han tratado de minimizar la importancia de la existencia de una realidad física inevitable que limite verdaderamente el crecimiento económico, buscando las soluciones que menos impacten los beneficios (Foster et al., 2010). En el caso del cambio climático, por ejemplo, incluso quienes se preocupan por el futuro del planeta suelen abogar por restricciones en las emisiones de gases de efecto invernadero *excepto* cuando tales restricciones conduzcan a una disminución significativa del crecimiento de la economía (Gaffney y Rockström, 2021; Stern, 2007; Thurow, 2001).

Por tanto, dado que el desarrollo no es negociable, la esperanza en la sostenibilidad descansa sobre el concepto de la desmaterialización. La desmaterialización es la noción de que la producción puede continuar desarrollándose sin el problema del desperdicio y la degradación ecológica (Foster, 2002). Hoy en día esta idea toma mayormente la forma de solucionesismo tecnológico, la idea de que alguna innovación en las formas de producción o tratamiento de los residuos desligará la producción de sus consecuencias materiales: una revolución tecnológica que permita o bien optimizar la producción o bien obliterar sus desperdicios, de tal forma que todo cuanto no sea mercancía quede anulado.

Se sostiene, incluso, que esa solución es inevitable: no se necesita hacer mucho para disminuir el impacto sobre el medio ambiente, porque la constante innovación tecnológica derivada de la competitividad resolverá el problema. La optimización y eficiencia en el uso de los recursos son, en principio, esenciales al capitalismo: lo máximo que se debe hacer es facilitar y acelerar esta tendencia natural hacia la eficiencia, o tal vez hacia una revolución tecnológica que nos permita obliterar los desechos derivados de la producción (Foster, 2002).

Esta hipótesis es refutada por la evidencia histórica contra la optimización capitalista. Como ya se planteó antes, la sociedad «postindustrial» de las naciones ricas está virando hacia un capitalismo más financiero, terciario, que debería estar dissociado de insumos biofísicos, ya que deja de lado la producción de bienes materiales en favor de la economía de servicios. Sin embargo, la cantidad de desperdicio per cápita en los países ricos no ha dejado de aumentar, habiendo crecido notablemente la cantidad de materiales y energía utilizada, así como el volumen de desechos vertidos en el medio ambiente: sencillamente materia y energía son ahora importadas desde el extranjero (Foster, 2002). Un mayor desarrollo económico nunca ha implicado un sistema con un menor impacto ecológico neto.

Y es que, si bien las innovaciones tecnológicas pueden lograr una mayor eficiencia de la producción, requiriendo menos insumos de materiales para la fabricación de productos, esta eficiencia ha ido a lo largo de la historia invariablemente acompañada de un crecimiento de la economía, de una extensión de la industrialización y por ende una degradación ambiental cada vez mayor (Foster, 2002; Foster et al., 2010).

Dicho de otra manera, una mayor eficiencia en la producción significa una producción más barata. Los beneficios aumentados no deben tornarse en recursos ociosos, sino que de acuerdo con la lógica capitalista se reinvierten para lograr más beneficios en el futuro, aumentando la producción. De esta manera, una mayor eficiencia supone un mayor margen de beneficios; un mayor margen de beneficios conlleva crecimiento; y, finalmente, un mayor crecimiento da pie a un mayor consumo de recursos. Por otro lado, una producción más eficiente implica menos recursos consumidos: si esta se optimiza, ahora se puede fabricar más con los mismos materiales que antes.

Este es un sistema que propicia una mentalidad cortoplacista que desestima el futuro, lo que se traduce en agentes que deciden no hacer nada frente a los problemas ecológicos que repercutirán del abuso presente de los recursos disponibles. Los problemas que se ciernen sobre las generaciones venideras o incluso las actuales, consecuencia de la desestabilización ecológica, se ignoran sin importar cuán graves sean. Esta racionalidad instrumental subordinada al desarrollo incentiva el oportunismo: se deben aprovechar todas las fuentes disponibles de recursos para lucrarse antes de que lo hagan otros. Tarde o temprano habrá una generación que carezca de tales recursos, y que confronte el desastre ecológico sin poder hacer nada al respecto, habiendo pasado el punto de no retorno; cada generación habrá por tanto

seguido correctamente la lógica capitalista de manera individual, pero habrá cometido un suicidio colectivo (Malm, 2020; Thurow, 1992, p. 218).

Se debe entender que los agentes capitalistas no pueden permitir los recursos ociosos: desde el libre mercado no se contempla la posibilidad de dejar posibles beneficios sin obtener. A este respecto, la esperanza de una solución capitalista a la crisis ecológica se autorrefuta. Pongamos el ejemplo de la emisión de gases invernadero: la posibilidad de desarrollar aparatos que capturen el CO₂ de la atmósfera parecería una solución perfecta, que anularía al menos algunas de las consecuencias más acuciantes de la quema de combustibles fósiles. Pero esos dispositivos ya existen: Malm (2020) pone el ejemplo de Climeworks, una empresa con una tecnología funcional y económica para extraer CO₂ de la atmósfera y mineralizarlo en ladrillos sólidos. Sin embargo, se plantea un problema: aunque el acto de extracción del CO₂ debería estar orientado a su depósito en silos subterráneos donde pueda permanecer enterrado, este CO₂ compacto tiene diversos usos comunes que lo convierten en un producto con valor de cambio.

La extracción de CO₂ de la atmósfera para enterrarlo niega la lógica mercantil, porque el no-consumo sería el objetivo de la operación. Así, Climeworks, como otras empresas que se dedican a esta misma actividad, termina capturando CO₂ del aire para transportarlo, venderlo a alguna empresa y obtener un beneficio, lo que tarde o temprano devuelve todo el CO₂ a la atmósfera (Malm, 2020): la mano invisible es incapaz de hacer frente a la actual crisis climática, porque la mentalidad mercantil no permite dejar de explotar los recursos mientras estos estén disponibles.

En otras palabras, una solución tecnológica que aumente la eficiencia de algún paso en la producción significa que de ahora en adelante la misma cantidad de recursos puede usarse para producir más bienes: en ningún momento una mayor eficiencia va a suponer menos desperdicios ya que mientras siga habiendo demanda aumentará la producción. En el caso de los combustibles, por ejemplo, si se reduce el consumo en un punto de la producción, se abaratará en otra parte de la misma: el presupuesto originalmente destinado a la obtención de este recurso ahora rinde más, lo que da pie a una expansión de la producción, que ahora quemará más cantidad de combustible por el mismo precio.

La mentalidad egoísta, cortoplacista y oportunista funciona en detrimento del bien común, cegada por la obtención inmediata de beneficio económico.

Conclusión

Así, el desarrollo económico histórico de los llamados países desarrollados viene de la mano de una terrible injusticia ecológica, de un intercambio desigual que responde a las herencias del colonialismo. El intento de moldearlo en una versión idéntica, pero al mismo tiempo sostenible es un juego de espejos que buscaría desligar el desarrollo perpetuo del necesario insumo de Naturaleza Barata obtenida a través de la apropiación injusta de tierra y mano de obra.

La única solución que hay sobre la mesa, la idea de un modelo de producción que crezca infinitamente dentro de los límites físicos planetarios sólo puede mantenerse mediante la promesa de la desmaterización. Sin embargo, dejando a un lado que semejante sociedad ingrátida, con producción sin consecuencias, sería imposible, ni siquiera sobre el papel tendría sentido. Reducir el impacto ecológico sin variar la relación de la producción con el medio ambiente de ninguna otra forma sólo se traduce en un abaratamiento de la producción, que ahora puede expandirse y beneficiarse más, con menos.

Aún si la pregunta por la sostenibilidad es más acuciante que nunca, debemos replantearnos el axioma del desarrollo y reconocer sus límites físicos y lógicos, y la realidad histórico social que lo sustenta

Agradecimientos

Este trabajo forma parte de los resultados del Proyecto Generación del Conocimiento 2023 "Las filósofas que (no) están en la historia: violencia, resistencia y acción creativa" (FILHA), MCINN-24-PID2023-148424OB-I00, financiado por MICIU/AEI /10.13039/501100011033 y por FEDER, UE.

Bibliografía

Díaz, S., Settele, J., Brondízio, E. S., Ngo, H. T., Guèze, M., Agard, J., Arneth, A., Balvanera, P., Brauman, K. A., Butchart, S. H. M., Chan, K. M. A., Garibaldi, L. A., Ichii, K., Liu, J. Subramanian, S. M., Midgley, G. F. Miloslavich, P., Molnár, Z., Obura, D., ... Zayas, C. N. (2019). *Summary for policymakers of the global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. IPBES <https://doi.org/10.5281/zenodo.3553579>

- Foster, J. B. (2002). The myth of dematerialization. En *Ecology against capitalism* (22-23). Monthly Review Press.
- Foster, J. B., Clark, B. y York, R. (2010). *The ecological rift: Capitalism's war on the earth*. Monthly Review Press.
- Gaffney, O. y Rockström, J. (2021). *Breaking boundaries. The science of our planet*. DK Publishing.
- Henders, S., Persson, U. M., y Kastner, T. (2015). Trading forests: Land-use change and carbon emissions embodied in production and exports of forest-risk commodities. *Environmental Research Letters*, 10(12), 1-13. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/10/12/125012>
- Hickel, J., Dorninger, C., Wieland, H., y Suwandi, I. (2022). Imperialist appropriation in the world economy: Drain from the global South through unequal exchange, 1990–2015. *Global Environmental Change*, 73, 102467. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2022.102467>
- Jorgenson, A. (2006). “Unequal Ecological Exchange and Environmental Degradation: A Theoretical Proposition and Cross-National Study of Deforestation, 1990-2000”, *Rural Sociology*, 71(4), 685-692. <https://doi.org/10.1526/003601106781262016>
- Malm, A. (2020). *Corona, Climate, Chronic Emergency*. Verso.
- Moore, J. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso.
- Moore, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- Rudel, T. K., Defries, R., Asner, G. P., y Laurance, W. F. (2009). Changing Drivers of Deforestation and New Opportunities for Conservation. *Conservation Biology*, 23(6), 1396-1405. <https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2009.01332.x>
- Stern, N. (2007). *The Economics of Climate Change: The Stern Review*. Cambridge University Press
- Thurow, L. C. (2001). *The zero-sum society: Distribution and the possibilities for economic change*. Basic Books.
- Thurow, L. C. (1992). Chapter 7: Festering Problems. En *Head to head: The coming economic battle among Japan, Europe, and America* (217-227). Morrow.

Flânerie and Zen: the *flâneur* and *flâneuse* as practising Zen

Paz Biempica

plezcanobetegon@gmail.com

Abstract

The philosophy of Zen is a very wide discipline that is very popular in the East. While it is not so common in the West, there exists another philosophy that has some similarities with it: the *flânerie*. In this essay, I claim that both disciplines have philosophical similitudes and that their comparative element should be studied. I also claim that the feminine figure of the *flânerie*, the *flâneuse*, is the most agreeable with Zen. For this aim, I firstly will examine the philosophy of the *flânerie* at the beginning of Modernity, going over the figure of the *flâneur* and vindicating the importance of the *flâneuse*. Then I will analyse the philosophy of Zen, focusing on the subject-object dichotomy as well as on some authors such as Dōgen and Nishida Kitarō. Lastly, I will compare the two disciplines in order to defend my claims.

Keywords

flânerie, *flâneur*, *flâneuse*, gaze, Modernity, Zen, subject-object dichotomy, *mushin*, pure experience, nature.

Flânerie y Zen: el flâneur y la flâneuse practicando el Zen: La filosofía del Zen es una disciplina muy amplia y popular en Oriente. Aunque no es tan común en Occidente, existe otra filosofía que tiene algunas similitudes con ella: la *flânerie*. En este ensayo, sostengo que ambas disciplinas tienen similitudes filosóficas y que su elemento comparativo debe ser estudiado. También sostengo que la figura femenina de la *flânerie*, la *flâneuse*, es la que más concuerda con el Zen. Para ello, en primer lugar examinaré la filosofía de la *flânerie* a principios de la Modernidad, repasando la figura del *flâneur* y reivindicando la importancia de la *flâneuse*. A continuación, analizaré la filosofía del Zen, centrándome en la dicotomía sujeto-objeto, así como en algunos autores como Dōgen y Nishida Kitarō. Por último, compararé ambas disciplinas para defender mis tesis.

Palabras clave

flânerie, *flâneur*, *flâneuse*, mirada, Modernidad, Zen, dicotomía sujeto-objeto, *mushin*, experiencia pura, naturaleza.

Introduction

The philosophy of Zen is a very wide discipline, but one of the definitions commonly given is that of *zazen*. Studying zen is *zazen*, the practice of sitting meditation, in which thinking, ideas, imagination, or perception do not play a role. It is thinking of not thinking³³. However, it could be argued that studying zen could happen while wandering or strolling if the same principles are kept. As Parkes states, Dōgen encouraged practice that “effects an opening up to normal, everyday awareness”³⁴ so that the true teachings of the Buddha Way can be perceived and learnt. Since Dōgen understands the natural landscape as the body of the Buddha, there seems to be no better way to learn the teachings of Zen³⁵.

While this philosophy was popular in the East, it was not in the West. However, with Modernity and the changes it brought upon Europe's large capitals, a new practice inspired various philosophical works: the practice of *flânerie*.

Even if *flânerie* is defined as a rational activity, there exist a lot of similarities between it and the practice of Zen philosophy. In this essay, I claim that there exists a similarity between the two practices and that their comparative element is worth studying. Also, I claim that the figure of the *flâneuse*, and not the *flâneur*, is the most agreeable with the philosophy of Zen.

In order to make these claims, I will first examine the philosophy of the *flâneur* at the beginning of Modernity, its definitions, and the defence of the *flâneuse* as an important and necessary figure. Then, I will go over the philosophy of Zen, focusing on its practices, the dichotomy established between the “I” and the subject, the importance of context, and the theories of some thinkers such as Dōgen and Nishida Kitarō. Lastly, I will compare both philosophies, drawing on their similarities and differences, and attempt to defend my main claims.

³³ James W. Heising, Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011): 142.

³⁴ Graham Parkes, “Dōgen’s “Mountains and Waters as Sūtras” (Sansui-kyō)”, in *Buddhist Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2009): 85, <https://doi.org/10.1093/oso/9780195328165.003.0008>.

³⁵ Parkes, “Dōgen’s “Mountains and Waters as Sūtras” (Sansui-kyō)”: 84.

The Practice of *Flânerie*, The Figure of the *Flâneur*, and The Impossibility of The *Flâneuse*

In the essay *Mujer y Ciudad: Reivindicación y Representación Cinematográfica de la Flâneuse* (Woman and City: Vindication and Cinematic Representation of the Flâneuse), Elsa Rodríguez López examines the figure of the *flâneur* and its female version, the *flâneuse*, as the ones that engage in the practice of *flânerie*, the act of aimless strolling through the city while observing it and taking in all its physical manifestations³⁶. However, *flânerie* is only reserved for men, and the female figure, the *flâneuse*, represents an impossibility. Rodríguez López analyses this impossibility and argues against it by reviewing four films that depict *flâneuses* resisting the imposed patriarchal view³⁷.

Let us begin by examining the characteristics of the *flâneur*. The *flâneur* was a figure of the developing metropolises of the XIX century that has been defined as the stroller who wanders aimlessly through the city and perceives it as an aesthetic experience. It is a man who wanders through the public spaces of the city at a slow pace, moving aimlessly, and distracting himself with everything he sees. While he uses all senses, sight is the most important, being the *flâneur*'s gaze his most characteristic feature³⁸.

There exist various elements that some authors consider most important in the practice of *flânerie*. Charles Baudelaire focuses on time, claiming that the *flâneur* moves in a phantasmagorical temporality where space is observed in an illusory time since the poet views the experience of modernity as ephemeral. The author also states that the *flâneur*'s gaze is rational and intellectual and that the *flâneur* always has a reflexive attitude. Moreover, the *flâneur* remains hidden from the gazes of the passers-by while being able to observe them, and, whereas he observes all social types, women always are reduced to their beauty and their status as objects³⁹.

Walter Benjamin also focuses on the reflexive capacity of the *flâneur* by stating that the *flânerie* is an exercise in memory. The author pays special attention to the

³⁶ Elsa Rodríguez López, "Mujer y ciudad: reivindicación y representación cinematográfica de la flâneuse" (Bachelor's Th., Universidad de Oviedo, 2023): 4.

³⁷ Rodríguez López, "Mujer y ciudad: reivindicación y representación cinematográfica de la flâneuse": 4-7.

³⁸ Rodríguez López, 8-9.

³⁹ Rodríguez López, 10-13.

metropolis where the *flâneur* conducts his stroll and its continuous changing⁴⁰. He also stresses the importance of his gaze: “his open eye seeks something quite different from what the crowd comes to see (...) to the thinker, to the philosopher lost in his reflections, this external agitation is beneficial, because it mixes and shakes his ideas, as the storm does with the waves of the sea”⁴¹.

Furthermore, this gaze is also described as naïve and anti-prejudicial by Franz Hessel, who narrates his own experience as a *flâneur* and emphasises his desire to want to look again at the city in which he lives as he did the first time. Like Benjamin, he wants to recover the historical memory of the city along with his own memories. Thus, the *flânerie* becomes an action that links present, past, and future of the city and relates the subjective experiences of the flaneur to what is observed in the urban world⁴².

Lastly, Siegfried Kracauer argues against Hessel that the development of the culture of distraction is where the *flâneur* understands the existential emptiness present in this lifestyle. Thus, the *flâneur* is a melancholic figure and his only consolation is the aesthetic experience that the ever-changing modern city never fails to provide⁴³.

All in all, the practice of *flânerie* allows one to observe all the details of the city, to reflect on what one sees, to understand the social relations that take place there and, in doing so, to form a basis for the development of artistic work and philosophical-political reflections. However, the authors repeatedly stress that women cannot engage in this practice, and even that *flâneries* practised in the company of a woman should be avoided⁴⁴.

Along with women’s confinement to the domestic space, the *flânerie* could not be practised by women due to them being regarded as objects. Since one of the characteristics of the *flâneur* was observing without being observed, women could never become *flâneuses*, as they are always being looked at. Nevertheless, some women have attempted to practice the *flânerie*, and some authors have defended the importance of the *flâneuse*⁴⁵. As Rodríguez López accurately points out, “the very

⁴⁰ Rodríguez López, 14-17.

⁴¹ Rodríguez López, 15.

⁴² Rodríguez López, 17-18.

⁴³ Rodríguez López, 18.

⁴⁴ Rodríguez López, 22.

⁴⁵ Rodríguez López, 22-32.

figure of the *flâneuse* brings the [patriarchal] division and discrimination into focus, making her walk not just a contemplative activity but an action that inevitably entails a critique and a subversion of the paradigmatic patriarchal model of the walk”⁴⁶.

All in all, the *flâneuse* is a crucial figure when studying the patriarchal division present in the modern metropolises and the modern period, but it also entails a subversion of the understanding of *flânerie* as an exclusively masculine practice⁴⁷.

Zen Philosophy

Let us now go over some important Zen theories and concepts. T.P. Kasulis explains in the book *Zen Action / Zen Person* that Japanese is a language spoken from the perspective of the context in a given instance, the R, instead of the I and you, the *a* and *b*, which only become meaningful insofar as the former gives them meaning. Thus, context is an organic reality that gives meaning to everything, including the individual. Zen philosophy establishes the context of nothingness, or mu, in which Zen persons find their identity. In this way, Kasulis claims that Zen Buddhists should not try to stand outside this context to understand it, but rather understand themselves and the objects around them from the perspective of nothingness⁴⁸. As he points out in *Japanese Philosophy: A Sourcebook*, “[t]o practice-authenticate the totality of phenomena by conveying yourself to them—that’s delusion. To practice-authenticate yourself by letting the totality of phenomena advance—that’s realisation”⁴⁹.

Regarding the subject-object dichotomy, H. Hashi describes consciousness as a threefold structure: viewing (I see), thinking (I see myself), and acting (I see objects of mine). She claims that, while scientists believe in the existence of absolute objectivity, Zen Buddhism states that in believing and keeping the most objectivist knowledge, the thinking human limits the absolute truth in this knowledge and forgets to reflect on one’s own thinking position from a self-critical distance, i.e., “as

⁴⁶ Rodríguez López, 31.

⁴⁷ Rodríguez López, 32.

⁴⁸ Thomas P. Kasulis, *Zen Action/Zen Person* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2021): 3-15.

⁴⁹ Heising, Kasulis, and Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*: 145.

an observer to the thinking and acting unit of one's own self"⁵⁰. As she says, "[t]he world is always a limited world which remains in a frame of one's own self-consciousness and which is always changing in a network of relations between the environment and the human"⁵¹.

Further, she points out Nishida's claim about the self being both the true self in the subjectivist way and part of the phenomena of the whole world and universe. The dynamic flexibility to solve human subjectivism and remind the mutual transmission between the I and nature is the *mushin*. Thus, subjectivism is abandoned by a clear awareness, i.e. *mushin*, that integrates body and mind⁵². Ultimately, Hashi believes that "[e]very subject (individual, particular one) is regarded from the viewpoint of other, an object. Every object is, regarded from another viewpoint, a subject"⁵³.

Along with this theory of clear awareness, Kasulis regards thought as an intermediary stage. However, he refuses to accept that reality is retrospectively reconstructed. He states that humans isolate aspects of experiences in this reconstruction that were not isolated within the original experience as it occurs. Thus, he claims that reality is what is now happening and not a "higher realm of fixed reality", thence stressing immediacy as a crucial characteristic of true experience⁵⁴. This immediacy is key in the two ideas that will now be described: Dōgen's existential moment and Nishida's pure experience.

Dōgen's existential moment, or *Uji*, is constituted by the character for being or having and the character for time. In this way, Dōgen explains that this existential moment means that "each moment is in itself an existence and that all existences are momentary"⁵⁵. This notion implies that something in time is not self-identical at different moments, opposed to the Western view⁵⁶. Dōgen thus claims that everything

⁵⁰ Hisaki Hashi, "The Significance of "mushin": The Essential Mind of Zen Buddhist Philosophy for Humans in a Contemporary World", *Asian Studies* 4, no. 1 (February 29, 2016): 99-101, <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.1.97-112>.

⁵¹ Hashi, "The Significance of "mushin": The Essential Mind of Zen Buddhist Philosophy for Humans in a Contemporary World": 105.

⁵² *Ibid.*: 103-109.

⁵³ *Ibid.*: 109.

⁵⁴ Heising, Kasulis, and Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*: 60-63.

⁵⁵ *Ibid.*: 148.

⁵⁶ Rein Raud, "The Existential Moment: Rereading Dōgen's Theory of Time", *Philosophy East and West* 62, no. 2 (2012): 153, <https://doi.org/10.1353/pew.2012.0033>.

is in change, that nothing stays the same, and that shifting is the very quality of the momentary that the existential moment entails⁵⁷. Past and future are refused and the immediate now is the only way to experience reality truthfully⁵⁸.

The experience of reality in the immediate now with a non-reflective form of consciousness is what Nishida Kitarô calls pure experience. Pure experience, as Zavala claims, is the condition in which the self becomes conscious of its own self-perception, thus establishing the identity of subject and object. Immediate experience is a present consciousness where neither seer nor thing seen, neither subjectivity nor objectivity, exist. In this pure experience, nature is something active itself⁵⁹.

Zavala then analyses Nishida's conception about thinking and states that, when it becomes corporeal, we are led to reflect on the relationship between spirit and matter, notions that, according to the theory of pure experience, refer to one same experience where no mind or things exist. Thus, knowledge is just a cognitive activity that extends to a reality independent of individual minds. When this reality reaches the mind's internal processes, objectivity and subjectivity coincide, and knowledge is thus being⁶⁰. As Zavala shows:

[W]hile knowledge discovers unity in multiplicity and discovers the I within the non-I, our will unifies multiplicity through the one and makes the non-I to follow and obey the I. This is why complete knowledge is a unity of subject and object, and this complete unity is the truth. Immediate experience is a condition of complete unification of consciousness, that is to say, it is complete knowledge.⁶¹

Applying the Concepts: *Flânerie* as a Zen Practice

As Graham Parkes shows, Charles Baudelaire states that "[t]he perfect *flâneur* is like a mirror as vast as the crowd itself, or a kaleidoscope endowed with consciousness, which with each one of its movements represents the multiplicity of life and the dynamic grace of all life's elements⁶²". Further, he notes that Benjamin claims that

⁵⁷ Heising, Kasulis, and Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*: 150.

⁵⁸ Raud, "The Existential Moment: Rereading Dôgen's Theory of Time": 154-157.

⁵⁹ Agustín Jacinto Zavala, "The Fragments Concerning Pure Experience and the Zen No Kenkyu", *Journal of Nishida Philosophy Association* 9 (2012): 173-172, https://doi.org/10.32133/jnpa.9.0_154.

⁶⁰ Zavala, "The Fragments Concerning Pure Experience and the Zen No Kenkyu": 172-169.

⁶¹ *Ibid.*: 169.

⁶² Graham Parkes, "Flânerie", *Transit* 2, no. 1 (January 1, 2005), <https://doi.org/10.5070/t721009709>.

the fundamental experience of this figure is the “colportage phenomenon of space”, meaning that “everything that potentially happened in a particular place is experienced all at once”⁶³.

In a different paper, Parkes references the undermining of the distinction between sentient and non-sentient beings brought forward by the Mahāyāna universalism and claims that Buddha-nature exists not only in plants, trees, or the earth but even in particles of dust. Thus, understanding the natural world is the actualisation of the ancient Buddha Way⁶⁴.

The *flâneur*’s kaleidoscopic gaze perceives the city in the same way that the Buddha-nature is supposed to be learned: through a non-prejudicial perception of the world, in which all that exists in that moment is taken in without judgement or discrimination, but as a preaching of the Buddha, that is, the *dharmā*. This is just one of the several similarities and parallelisms that can be drawn between the practice of *flânerie* and the philosophy of Zen.

Nishida’s pure experience as a present consciousness could be linked to the way the *flâneur* perceives the city during an aimless stroll rather than fixating on certain elements of the city. This aimless stroll is characterised by getting lost in the city and taking it in just as it appears. Even if the *flânerie* is defined as a rational activity whereas Zen philosophy refers to thinking as an intermediary stage, immediacy is common to both, just as the refusal of a retrospective reconstruction of reality is⁶⁵.

Moreover, Dōgen’s existential moment, meaning that each moment represents an existence in itself, stresses the importance of the present as the *flânerie* does. In this immediacy, as Dōgen claims, the compound of past, present, and future is found, thus finding in each existential moment everything that is, has been, and will be. A correlation can be found in Baudelaire’s and Hessel’s accounts of time regarding *flânerie* as a phantasmagorical temporality that regards the experience of modernity as ephemeral and serves as a way to evoke historical and personal memories.

Lastly, revisiting Parkes’s ideas, it must be noted that, while Zen focuses on nature, the *flâneur* strolls around the metropolis, but in both exists a character of continuous

⁶³ Parkes, “Flânerie”.

⁶⁴ Parkes, “Dōgen’s “Mountains and Waters as Sūtras” (Sansui-kyō)”: 83-85.

⁶⁵ Kasulis, *Zen Action/Zen Person*: 60.

shifting, a reality that is only found in this walking and non-prejudicial gaze. For if you do not relate to your surroundings as alive and changing while strolling, “it is not that you do not walk, but that you do not understand your own walking”⁶⁶.

However, one may wonder whether the *flâneuse* meets Zen’s principles just as the *flâneur* does. I argue that the female figure is a more accurate representation of Zen’s postulates since she embodies the identity of subject and object. The fact that a woman cannot fulfil *flânerie*’s requisite of observing while remaining hidden is not an obstacle but a reconciliation with Zen’s predicament. Her point of view is more valuable than the *flâneur*’s because she understands the experience of being both seer and thing seen, both subject and object, and relating to her surroundings from this perspective.

Conclusion

As mentioned, Japanese is a language spoken from the perspective of the context rather than from the I and you. Thus, the individual becomes meaningful insofar as one perceives oneself as a result of the context in which one is imbued. This can only be achieved when one perceives oneself as both a subject and an object shaped by the relations existing in one’s surroundings. The *flâneuse* is the perfect personification of this statement.

The figure of the *flâneuse* has always been discussed and problematised. While many argued for her impossibility, others see in her walk a critique of the established social norms and a resistance against the status quo. As Rodríguez López claims,

Proposing the *flâneuse* as a critical archetype means thinking of walking as a tool that has served both to transgress limits and to resist the imposed repression that women have suffered over time and continue to suffer today. The *flâneuse* is the woman who constitutes herself as a subject and claims her full right to inhabit the modern and contemporary city.⁶⁷

Even if this self-constitution as a subject cannot eliminate her condition as an object, Zen teachings and theories show that only in this way one can achieve true knowledge and begin the path towards Buddha nature. After all, as Masakatsu Fujita and Bret

⁶⁶ Parkes, "Dōgen's "Mountains and Waters as Sūtras" (Sansui-kyō)": 87.

⁶⁷ Rodríguez López, "Mujer y ciudad: reivindicación y representación cinematográfica de la *flâneuse*": 79.

Davis point out, “[w]e reach the quintessence of good conduct only when subject and object merge, self and things forget each other, and all that exists is the activity of the sole reality of the universe”⁶⁸.

Bibliography

- Fujita, Masakatsu y Bret W. Davis. “The Significance of Japanese Philosophy”. *Journal of Japanese Philosophy* 1, no. 1 (2013): 5–20. <https://doi.org/10.1353/jjp.2013.0003>.
- Hashi, Hisaki. “The Significance of “mushin”: The Essential Mind of Zen Buddhist Philosophy for Humans in a Contemporary World”. *Asian Studies* 4, no. 1 (February 29, 2016): 97–112. <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.1.97-112>.
- Heising, James W., Thomas P. Kasulis, and John C. Maraldo, *Japanese Philosophy: A Sourcebook*. Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2011.
- Kasulis, Thomas P. *Zen Action/Zen Person*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2021.
- Raud, Rein. “The Existential Moment: Rereading Dōgen's Theory of Time”. *Philosophy East and West* 62, no. 2 (2012): 153–73. <https://doi.org/10.1353/pew.2012.0033>.
- Rodríguez López, Elsa. “Mujer y ciudad: reivindicación y representación cinematográfica de la flâneuse.” Bachelor's Th., Universidad de Oviedo, 2023.
- Parkes, Graham. “Kukai and Dogen as Exemplars of Ecological Engagement”. *Journal of Japanese Philosophy* 1 (2013): 85–110. <https://doi.org/10.1353/jjp.2013.0000>.
- Parkes, Graham. “Dōgen’s “Mountains and Waters as Sūtras” (Sansui-kyō)”. In *Buddhist Philosophy*, 83–92. New York: Oxford University Press, 2009. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195328165.003.0008>.
- Parkes, Graham. “Flânerie.” *Transit* 2, no. 1 (January 1, 2005). <https://doi.org/10.5070/t721009709>.
- Zavala, Agustín Jacinto. “The Fragments Concerning Pure Experience and the Zen No Kenkyu”. *Journal of Nishida Philosophy Association* 9 (2012): 154–73. https://doi.org/10.32133/jnpa.9.0_154.

⁶⁸ Masakatsu Fujita y Bret W. Davis, "The Significance of Japanese Philosophy", *Journal of Japanese Philosophy* 1, no. 1 (2013): 13, <https://doi.org/10.1353/jjp.2013.0003>.

Self-harm in feminine bodily experience: a female-embodied account of nonsuicidal self-injury

Paz Biempica

plezcanobetegon@gmail.com

Abstract

Self-harm, or nonsuicidal self-injury, is an intentional behaviour that consists of inflicting oneself with physical injury. While this practice is increasing in the Western World, not much research has been conducted and its causes are still somewhat unknown. This essay aims to take a phenomenological approach to the problem of self-harm, claiming that this practice is a female-embodied one and that phenomenological feminist theories can explain it. First, I will go over the theories by I. M. Young, Jansen and Welhre, and J. Serrano. Then, I will analyse some qualitative research on self-harm, especially on it being practised mainly by women. Lastly, I will apply the concepts aiming to demonstrate that self-harm is a female-embodied practice and that phenomenological female embodiment theories are of great use in studying nonsuicidal self-injury.

Keywords

self-harm, phenomenology, female embodiment, control, anger, violence, objectification, abuse, abject, agency.

Autolesión y experiencia corporal femenina: una visión de la autolesión no suicida desde la in-corporación femenina: La autolesión, o autolesión no suicida, es un comportamiento intencionado que consiste en infligirse a uno mismo lesiones físicas. Aunque esta práctica va en aumento en el mundo occidental, no se han realizado muchas investigaciones y sus causas siguen siendo algo desconocidas. Este ensayo pretende abordar el problema de las autolesiones desde un enfoque fenomenológico, afirmando que esta práctica está incorporada por las mujeres y que las teorías fenomenológicas feministas pueden explicarla. En primer lugar, repasaré las teorías de I. M. Young, Jansen y Welhre, y J. Serrano. A continuación, analizaré algunas investigaciones cualitativas sobre la autolesión, especialmente sobre el hecho de que sea practicada principalmente por mujeres. Por último, aplicaré los conceptos con el objetivo de demostrar que la autolesión es una práctica incorporada por las mujeres y que las teorías fenomenológicas de la incorporación femenina son de gran utilidad para estudiar la autolesión no suicida.

Palabras clave

autolesión, fenomenología, in-corporación femenina, control, ira, violencia, cosificación, abuso, abyecto, agencia.

Introduction

Self-harm is a practice that is increasing in the Western world. While many studies are being written about it, there still exists no definitive explanation for its causes. One thing that we know for sure is that it occurs significantly more among women, but the reasons for it are still unknown.

Self-harm is regarded by society as an “adolescent thing for girls.” This statement is nothing short of a pejorative way to disregard its sufferers, who are often mistreated and misunderstood even among mental health practitioners. There still exist many misconceptions about it, as well as a lot of prejudice.

This essay aims to paint a clearer picture of self-harm. Particularly, an attempt will be made to establish that this practice is a female-embodied one, claiming that many of the reasons behind it have a lot to do with the way women relate to their surroundings and especially to their own bodies.

With this aim, I will first describe the theories of female embodiment made by Iris Marion Young, Julia Jansen and Maren Welhre, and Julia Serrano. Then, I will define the concept of self-harm and its characterisation as a gendered practice based on some articles on qualitative research of self-injury. Lastly, I will apply the concepts expounded to try to characterise self-harm not only as a gendered practice but as one that is related to feminine bodily existence.

Theories of Female Embodiment

In her collection of essays about female embodiment, Young puts the focus on the lived body as the locus of subjectivity and practice. Drawing from Merleau-Ponty and Simone de Beauvoir’s phenomenology⁶⁹, she gives many different accounts of female embodiment, ranging from the way girls throw to menstruation. Young claims that the way women relate to their surroundings is conditioned by their situation, that is, the body is defined as a situation, as a means to acknowledge that “the meaning of a woman’s body is bound up with the way she uses her freedom.” Female subjectivity is thus conditioned by the sociocultural context in which it exists without being able to choose differently⁷⁰.

⁶⁹ Iris Marion Young, *On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays* (New York: Oxford University Press, 2005): 31.

⁷⁰ *Ibid.*: 12-18.

Simone de Beauvoir defined women as the Other. She claimed that women are denied, culturally and socially, the subjectivity, autonomy and creativity that are characteristic of human beings. Women thus live in a contradiction: they are a person, human, but they are denied the subjectivity that comes with that characterisation⁷¹. Beauvoir also saw the body as a burden⁷². Young draws from this statement and claims that women experience their bodies as fragile rather than a medium for action. Feminine bodily existence is an “inhibited intentionality.” From a very young age, women feel their bodies as mere things due to the objectification they are subject to, resulting in feelings of incapacity, fragility, frustration, or self-consciousness⁷³.

Moreover, Young defines feminine bodily existence as self-referred. While Merleau-Ponty claims that the body cannot exist as an object, women often feel their body as such, being their corporeal existence referred onto itself as well as onto possibilities in the world. One of the possible reasons for this is the higher degree of “body prominence” that women have. This is because women are socialised into paying significant attention to their bodies, and they therefore experience them as mere things, as things that exist as looked at and acted upon⁷⁴. As Young puts it, “to the degree that she does live herself as mere body, she cannot be in unity with herself but must take a distance from and exist in discontinuity with her body.”⁷⁵

Feminine somatic existence is also often subject to processes of normalisation. As Jansen and Wehrle state, the lived body is under the influence of structural norms that aim to normalise it. They claim that the concept of the normal body usually refers to the optimal one and that the process of normalisation passes through the production of “docile” female bodies through discipline. Moreover, they maintain that the less a woman can be a body, that is have intentionality, the more she has a body she has to worry about. In addition, they believe that due to the neoliberal ideal, women now tend to “govern” themselves and

⁷¹ *Ibid.*: 31.

⁷² *Ibid.*: 29.

⁷³ *Ibid.*: 34-36.

⁷⁴ *Ibid.*: 38-39.

⁷⁵ *Ibid.*: 44.

have individual tendencies, motivations, and preferences, impeding the formation of community and the identification of their problems as systematic⁷⁶.

Another meaningful account of female embodiment is given by Julia Serrano. She conveys her “feeling as a woman” from a trans position. Serrano claims that the feeling of otherness and the changes she sensed in how her environment related to her were the elements that started to make her feel like a woman apart from her physical experience of being in her own body. Thus, Serrano defends that being a woman is an embodied phenomenological experience that pertains to the way the world relates to a person and makes her feel observed, that is, as the Other⁷⁷.

What Is Self-Harm?

Deliberate self-harm is an intentional behaviour that produces an immediate and unambiguous injury to the body⁷⁸. While it is thought to be connected to suicide⁷⁹, its definition in the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5) states that self-harm, or nonsuicidal self-injury (NSSI), is “the deliberate, self-inflicted destruction of body tissue without suicidal intent and for purposes not socially sanctioned.”⁸⁰ Forms of self-harm include cutting, stabbing, burning, hitting, pulling hair, poisoning, gnawing at flesh, scratching, and many more. The practice of self-harm has increased over the last few years⁸¹ and the statistics show that it is more common in women than in men, some labelling it as a gendered practice⁸².

Many different causes are found behind self-harm. Some of them are psychiatric, like having a personality disorder such as borderline (BPD), dissociative states, or depression.

⁷⁶ Julia Jansen and Maren Wehrle, “The Normal Body: Female Bodies in Changing Contexts of Normalization and Optimization,” in Fisher, Dolezal, *New Feminist Perspectives on Embodiment* (Camdem: Palgrave Macmillan, 2018): 38-46.

⁷⁷ Julia Serrano, *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, (Berkeley: Seal Press, 2007): 181-190.

⁷⁸ Gerrilyn Smith, Dee Cox, and Jacqui Saradjian, *Women and Self-Harm: Understanding, Coping, and Healing from Self-Mutilation* (New York: Routledge, 1999).

⁷⁹ Hilary Norman, Lisa Marzano, Andrea Oskis, and Mark Coulson, ““I Can’t Describe It and They Can’t See the Rain.” An Interpretative Phenomenological Analysis of the Experience of Self-Harm in Young Adults who Report Difficulties Identifying and Describing their Feelings,” *Current Psychology*, vol. 42 (2023):10151-10162.

⁸⁰ Maria Zetterqvist, “The DSM-5 diagnosis of nonsuicidal self-injury disorder: a review of the empirical literature,” *Child Adolesc Psychiatry Ment Health*, vol. 9, no. 31 (2015).

⁸¹ Norman et al., “I Can’t Describe It and They Can’t See the Rain”,

⁸² Amy Chandler and Zoi Simopoulou, “The Violence of the Cut: Gendering Self-Harm,” *International Journal of Environmental Research and Public Health*, vol. 18, 4650 (2021).

However, studies pose that the main reasons behind self-harm seem to be of a psychological sort. Some of these are a desire to control, having a history of sexual abuse (especially childhood sexual abuse), a form of regulating emotions, self-punishment, self-hatred or self-loathing, an indirect way of seeking help, anger towards the self or a way of expressing anger, survivor guilt, a way to replace words, a form of relief from emotional turmoil, a link to alexithymia, or even a way to limit the damage to the self, among others⁸³. Many of these reasons are linked with the experience of being a woman in the contemporary world.

Self-harm as a Gendered Practice

The DSM-5 presents 16 different studies with empirical data on the people who engage in deliberate self-harm. In these studies, the percentage of women who self-harm ranges from 50 to 86.7⁸⁴. It is a fact that women engage in self-harm significantly more than men. Attempted suicide is also more common among women, while completed suicide is more prevalent among men. The reason attributed to these differences is the preference for more violent methods among men⁸⁵. However, the cause for this female predominance is still being studied.

Muehlenkamp et al. studied the way self-objectification could lead to self-harm as a means to explain it. They claimed that the objectification theory, which states that the societal objectification of women made them internalise an outsider's view so that they view themselves as objects, could be the reason why women attacked their bodies by self-harming. However, the results of the study were somewhat ambiguous, and no clear proof

⁸³ Jennifer J. Muehlenkamp, Jenny D. Swanson, and Amy, M. Brausch, "Self-Objectification, Risk Taking, and Self-Harm in College Women," *Psychology of Women Quarterly*, no. 29 (2005): 24-32; Cate Curtis, "Female Deliberate Self-Harm: The Women's Perspectives," *Women's Studies*, vol. 47, no. 8 (November 2008): 845-867; Hilary Norman, Lisa Marzano, Andrea Oskis, and Mark Coulson, "My Heart and My Brain Is What's Bleeding, These Are Just Cuts." An Interpretative Phenomenological Analysis of Young Women's Experiences of Self-Harm," *Frontiers in Psychiatry*, vol. 13:914109 (2022); Tiffany B. Brown and Thomas Kimball, "Cutting To Live: A Phenomenology of Self-Harm," *Journal of Marital and Family Therapy*, vol. 39, no. 2 (2013); Jennifer Harris, "Self-Harm: Cutting the Bad out of Me," *Qualitative Health Research*, vol. 10, no. 2 (2000): 164-173; Veronica Heney, "Unending and Uncertain: Thinking Through a Phenomenological Consideration of Self-Harm Towards a Feminist Understanding of Embodied Agency," *Journal of International Women's Studies*, vol. 21, no. 3 (2020): 7-21; Smith, Cox, and Saradjian, Women and Self-harm; Norman et al., "My Heart and My Brain is What's Bleeding"; Chandler and Simopoulou, "The Violence of the Cut."

⁸⁴ Zetterqvist, "The DSM-5 diagnosis...".

⁸⁵ Curtis, "Female Deliberate Self-Harm."

of their hypothesis was found⁸⁶. On the other hand, others like Curtis⁸⁷, Harris⁸⁸, or Smith et al.⁸⁹ aimed to obtain a feminist political understanding of this practice by analysing the reasons behind it from a feminist perspective.

Curtis proposes an analysis against individualist explanations. She states that women are in a continuous situation of powerlessness that makes them feel like they have no control over their own lives, and that self-harm is a way to take control. She also believes that women's lower socioeconomic status, the experience of harassment, and history of sexual abuse in some cases are risk factors that lead to a depressive state that can result in self-harm⁹⁰. The discrimination against women in patriarchal societies is the cause of many mental health problems, and self-harm is a practice that women engage in to feel in control and, as Heney points out, exercise agency⁹¹.

Moreover, Chandler and Simopoulou explain that self-harm has always been understood as a female act. They point out that self-harm was branded as "feminine" and "delicate" because "the alternative might be to accept that women could engage in 'aggressive' or 'violent' acts," adjectives that are reserved for men. One of the main problems when regarding self-harm is to view it as a violent practice when it is mainly executed by women⁹². Another reason behind this female prevalence is the expression of anger. Thomas analyses in her study how female anger works, stating that one of its main causes is the experience of powerlessness. She explains that the responsibilities women have in the household and the lack of help they receive are two of the most common stressors. Even more, when women are angry, they tend to suppress it and turn it inward, hardly ever expressing it and, when they do, expressing it passive-aggressively or in outbursts⁹³. This suppression of anger comes from considering female expression of anger as a "violation of core values" and an upset of the status quo. Suppressing anger sometimes has consequences such as psychosomatic symptoms⁹⁴.

⁸⁶ Muehlenkamp et al "Self-Objectification, Risk Taking, and Self-Harm."

⁸⁷ Curtis, "Female Deliberate Self-Harm."

⁸⁸ Harris, "Self-Harm: Cutting the Bad out of Me."

⁸⁹ Smith, Cox, and Saradjian, Women and Self-harm,

⁹⁰ Curtis, "Female Deliberate Self-Harm."

⁹¹ Heney, "Unending and Uncertain."

⁹² Chandler and Simopoulou, "The Violence of the Cut."

⁹³ Sandra P. Thomas, "Women's Anger, Aggression, and Violence," *Health Care for Women International*, vol. 26, no. 6 (2005): 504-522.

⁹⁴ Thomas, "Women's Anger, Aggression, and Violence."

Self-harm as a gendered practice has just started to be studied. While most studies focus on the female aspect just from a statistical point of view, there exist many connections between the reasons behind self-harm and the experiences that women encounter in a patriarchal society. The way women relate to their bodies and their surroundings can result in self-harm in some cases, and female embodiment can explain why this practice is significantly more common among them.

Applying the concepts: Self-Harm in Feminine Bodily Existence

Self-harm is a self-inflicted injury to the body that is present mainly among women. It can therefore be said that self-harm is an embodied practice, and one that can be particularly connected to female embodiment. Heney proposed a view of self-harm as an embodied, relational, and repeated act that considered self-harm as a frame of female agency⁹⁵. I will now explore in greater depth the conception of self-harm as a female-embodied practice drawing from Young's phenomenological claims.

One important aspect of self-harm as a mainly female practice is violence. All of the forms in which self-harm can occur (cutting, hitting, burning, scratching, etc.) are inherently violent. However, since violence is considered unfeminine, many researchers tried hard to prove, sometimes against evidence, that self-harm was not violent but delicate⁹⁶. The action of cutting, which is the most common form of self-harm⁹⁷ can be compared to a caress, a form of relating to the world that is considered more feminine since, as Young claims, touch is privileged rather than sight in an epistemology spoken from a feminine subjectivity⁹⁸. Thus, women are denied to engage in violent practice since, even when they do, they are regarded as delicate. It becomes necessary to resignify violence in the feminine bodily existence.

Violence is often linked to anger. Since women are not expected to express anger, when they show signs of violence these are considered to be caused by a man, mainly a male significant other. When women are violent, they are seen as hysterical, out of control or seeking attention⁹⁹. Women often have no way to voice their inferior situation, their experience of invisibility, injustice, and powerlessness. As Thomas says, “[i]f one has a sense

⁹⁵ Heney, “Unending and Uncertain.”

⁹⁶ Chandler and Simopoulou, “The Violence of the Cut.”

⁹⁷ Smith, Cox, and Saradjian, Women and Self-harm.

⁹⁸ Young, On Female Body Experience: 81.

⁹⁹ Chandler and Simopoulou, “The Violence of the Cut.”

that her existence is itself illegitimate, then one surely has no right to express a disruptive emotion such as anger.”¹⁰⁰

“At times I rage at the brutal existence forced on me
I want to scream and shout in protest
but it all stays inside, hurting
Furious tears struggle to flow
I prevent them in case I should lose control
Self-mutilation is an outlet
watching my blood flow, feeling nothing
Silent red tears of rage and anguish.”¹⁰¹

This negation inevitably leads to suppressed anger, hiding feelings and shame. These feelings can build up inside and women do not know how to cope. Studies show that self-harm presents itself as a way¹⁰². Translating emotional pain into physical pain can serve to express the emotions that women are obligated to suppress: “Verbalising emotions may be challenging, whereas physical pain has a common language.”¹⁰³ Self-harm can be a form of replacing the words they cannot voice¹⁰⁴.

As Young claims, feminine bodily existence is self-referred, meaning that they experience their bodies as mere things and are uncertain of their capacities¹⁰⁵. She also states that, by living as mere bodies, women cannot be in unity with themselves but must take a distance and they end up existing in discontinuity with their own bodies, as previously stated¹⁰⁶. In extreme cases, dissociative states can appear, which are common among people who self-harm, for it is a way of bringing oneself back to reality. This feeling that the body does not belong to oneself is a usual experience among women. By self-harming, one reminds oneself that one's body is theirs¹⁰⁷.

The objectification of women's body parts, such as their breasts, can lead to them attacking these body parts specifically. Some of them particularly target these parts because they feel

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ Smith, Cox, and Saradjian, *Women and Self-harm*.

¹⁰² Brown and Kimball, “Cutting to Live”; Curtis, “Female Deliberate Self-Harm”; Norman et al., “*My Heat and My Brain is What's Bleeding*”; Smith, Cox, and Saradjian, *Women and Self-harm*.

¹⁰³ Brown and Kimball, “Cutting To Live.”

¹⁰⁴ Norman et al., “*I Can't Describe It and They Can't See the Rain.*”

¹⁰⁵ Young, *On Female Body Experience*: 38-39.

¹⁰⁶ *Ibid.*: 44.

¹⁰⁷ Norman et al., “*I Can't Describe It and They Can't See the Rain.*”

these parts as connected to the sexual abuse they have suffered¹⁰⁸. Sexual abuse is an invasion of the body, the possibility of which is always present in women's corporeal existence and contributes to this feeling of not belonging to themselves¹⁰⁹. Previous history of sexual abuse, especially childhood sexual abuse, often serves the purpose of explaining why women self-harm more than men and it can become a "totally explanatory discourse" that precludes the investigation of other possible reasons. However, it leaves unanswered the question of why other women without these experiences engage in self-harm as well¹¹⁰.

Experiences such as sexual abuse, outbursts of anger, or mere thoughts of injustice can lead to guilt. Bueno Gómez identifies guilt as a form of suffering introduced by the Judeo-Christian tradition that particularly affects women, as they are responsible for the fall of man after eating the apple in the Garden of Eden¹¹¹. Moreover, she identifies in this tradition "the persistence of the culture of punishment and guilt and the attribution of redemptive value to suffering."¹¹² The desire for punishment is another cause of self-harm since women are taught to embrace suffering and feel guilty for their actions¹¹³. The catholic concepts of suffering and guilt may also be the reason why self-harm is mainly found in Western countries, although it must be said that not many studies have been conducted outside of them.

A common theme in stories about self-harm is blood. Since cutting is the main self-harm practice, people recount the way seeing blood flow makes them feel. A woman in Harris's study portrayed it like this: "As the blood flows down the sink, so does the anger and the anguish." Another said: "... and all the blood started trickling down my arm and I just watched it and it felt like it was releasing the pressure in my head, like it was releasing all the bad blood and maggots. I knew it wasn't (maggots and stuff) but it was to me."¹¹⁴ The account of a woman in Curtis's study is also illuminating: "... the cutting for me isn't just a sensation, it's also watching myself bleed and the scarring after. Those calm me down so I'll just look at them and feel in control."¹¹⁵ The appeal of the blood and the fact that all of these are women's stories could be linked to menstrual blood. Perhaps the control over

¹⁰⁸ Smith, Cox, and Saradjian, Women and Self-harm.

¹⁰⁹ Young, On Female Body Experience: 45.

¹¹⁰ Chandler and Simopoulou, "The Violence of the Cut."

¹¹¹ Noelia Bueno Gómez, *Filosofía del Sufrimiento*, (Valencia: Tirant Lo Blanch, 2022): 79-81.

¹¹² *Ibid.*: 69.

¹¹³ Smith, Cox, and Saradjian, Women and Self-harm.

¹¹⁴ Harris, "Self-Harm: Cutting the Bad out of Me."

¹¹⁵ Curtis, "Female Deliberate Self-Harm."

blood is a calming feeling, a way to control the process metaphysics that is fluid, pulsing, moving, and with no definitive borders that Young identifies as female¹¹⁶. Control is one of the main appeals of self-harm, a way to exercise the agency that women are negated in society¹¹⁷. I have also reflected upon the difference between menstrual blood and self-harm blood, claiming that it is the different nature of both that makes the latter a source of relief¹¹⁸.

Young further claims that menstrual blood is a source of shame for all women, who are taught from their first menstruation to hide and conceal those menstrual processes¹¹⁹. Menstruation leads women to know themselves as shameful, “as an abject existence that is messy and disgusting.” This shame ends up being a main part of feminine corporeal existence, and combined with the fact that women are not supposed to express feelings of anger or voice the injustices they experience, women are now not only the Other but also the abject. According to Kristeva, the abject denotes “a correlate to the subject that lies just on the other side of the border of its identity and threatens to dissolve that border.” Abjection represents the fear of losing that limit between self and Other¹²⁰. As Peinado Aramendía claims, “the mutilated body lives in the infinitude,” meaning that this limit is permeated by self-harm, incorporating the abject through this act¹²¹.

If the abject is defined as “messy and disgusting,” the mutilated body must be the abject. People who self-harm must hide their scars and engage in the act when they are alone. As Smith et al. state, “they [women who self-harm] believe that what they do separates them ‘from the rest of humankind and [they] let no one or almost no one know about an act that they regard as shameful.’”¹²² Shame plays an important role in self-harm, both as a cause and a result. Many women express the mistreatment suffered by professionals in the mental health sector, often branding their self-harm as attention-seeking or manipulative¹²³. Brown and Kimball analyse how people who self-harm have encountered mental health professionals who have judged and misunderstood them¹²⁴.

¹¹⁶ Young, *On Female Body Experience*: 80.

¹¹⁷ Heney, “Unending and Uncertain.”

¹¹⁸ Paz Biempica, “03-02-2023,” [online]. *Medium* (February 2023), <https://medium.com/@plezcanobetegon/03-02-2023-c41fae45404>.

¹¹⁹ Young, *On Female Body Experience*: 106.

¹²⁰ *Ibid.*: 106-111.

¹²¹ Álex Peinado Aramendía, *Cortando por lo Sano*. (Unpublished document). University of Oviedo. Oviedo.

¹²² Smith, Cox, and Saradjian, *Women and Self-harm*.

¹²³ Curtis, “Female Deliberate Self-Harm.”

¹²⁴ Brown and Kimball, “Cutting To Live.”

Conclusion

In Group, Casper doesn't like us to say cut or cutting or burn or stab. She says it doesn't matter what you do or how you do it: it's all the same. You could drink, slice, do meth, snort coke, burn, cut, stab, slash, rip out your eyelashes, or fuck till you bleed and it's all the same thing: self-harm. She says: whether someone has hurt you or made you feel bad or unworthy or unclean, rather than taking the rational step of realizing that person is an asshole or a psycho and should be shot or strung up and you should stay the fuck away from them, instead we internalize our abuse and begin to blame and punish ourselves and weirdly, once you start cutting or burning or fucking because you feel so shitty and unworthy, your body starts to release this neat-feeling shit called endorphins and you feel so fucking high the world is like cotton candy at the best and most colorful state fair in the world, only bloody and stuffed with infection. But the fucked-up part is once you start self-harming, you can never not be a creepy freak, because your whole body is now a scarred and charred battlefield and nobody likes that on a girl, nobody will love that, and so all of us, every one, is screwed, inside and out. Wash, rinse, fucking repeat¹²⁵.

Kathleen Glasgow wrote in 2016 a novel about a young girl who struggled with self-harm. With this paragraph, she expresses a feeling that every woman who has at one point engaged in self-harm can relate to. The experience of self-harm is not merely the harming of the body, it also pertains to how the form of engaging with our surroundings changes for us, especially how the world starts to treat us differently.

I believe a personal experience is sometimes illuminating when discussing certain topics such as self-harm. I believe the claims I make in this paper to be descriptive of the experience of self-harm. With this statement, I do not mean to attempt to universalise or generalise the experience of self-harm, since it is an individual practice, and a particularly intimate one. However, I do believe it is important to give an experiential account.

While it is important to define self-harm as an intimate and private practice, I believe there needs to be an account with which more people can feel identified. As Young points out about the experience of breast reconstructive surgery, “[p]rothesis offers the empty comfort of ‘Nobody will know the difference.’ But it is that very difference which I wish to affirm, because I have lived it, and survived it, and wish to share that strength with other women.”¹²⁶ Most of the people who engage in self-harm tend to hide their scars. They do not want to stand out, to be regarded as the Other, as the abject, and while it is understandable that they do, the inability to find other people who suffer as one does can lead to a strong feeling of loneliness. If we cannot or do not want to show our scars, there needs to be at least a way to talk amongst ourselves and share our experiences. Self-harm is

¹²⁵ Kathleen Glasgow, *Girl in Pieces*, (New York: Delacorte Press, 2016).

¹²⁶ Young, *On Female Body Experience*: 95.

still something shameful, but it is suffered by more and more people. Moreover, the fact that most of these people are women who encounter the same problems and experiences of inferiority, injustice, powerlessness and discrimination should be a reason for us to want to speak up.

Bibliography

- Biempica, Paz. "03-02-2023," [online]. Medium (February 2023). <https://medium.com/@plezcanobetegon/03-02-2023-c41fae45404>.
- Brown, Tiffany B., and Thomas Kimball. "Cutting To Live: A Phenomenology of Self-Harm," *Journal of Marital and Family Therapy*, vol. 39, no. 2 (2013), DOI: 10.1111/j.1752-0606.2011.00270.x.
- Bueno Gómez, Noelia. *Filosofía del Sufrimiento*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2022.
- Curtis, Cate. "Female Deliberate Self-Harm: The Women's Perspectives," *Women's Studies*, vol. 47, no. 8 (November 2008): 845-867, DOI: 10.3390/ijerph18094650.
- Glasgow, Kathleen. *Girl in Pieces*. New York: Delacorte Press, 2016.
- Harris, Jennifer. "Self-Harm: Cutting the Bad out of Me," *Qualitative Health Research*, vol. 10, no. 2 (2000): 164-173, DOI: 10.1177/104973200129118345.
- Heney, Veronica. "Unending and Uncertain: Thinking Through a Phenomenological Consideration of Self-Harm Towards a Feminist Understanding of Embodied Agency," *Journal of International Women's Studies*, vol. 21, no. 3 (2020): 7-21, Available at: <https://vc.bridgew.edu/jiws/vol21/iss3/2>.
- Jansen, Julia, and Maren Wehrle, "The Normal Body: Female Bodies in Changing Contexts of Normalization and Optimization," in Fisher, Dolezal, *New Feminist Perspectives on Embodiment*. Camdem: Palgrave Macmillan, 2018.
- Muehlenkamp, Jennifer J., Jenny D. Swanson, and Amy, M. Brausch. "Self-Objectification, Risk Taking, and Self-Harm in College Women," *Psychology of Women Quarterly*, no. 29 (2005): 24-32, DOI: 10.1111/j.1471-6402.2005.00164.x.
- Norman, Hilary, Lisa Marzano, Andrea Oskis, and Mark Coulson. "'I Can't Describe It and They Can't See the Rain.' An Interpretative Phenomenological Analysis of the Experience of Self-Harm in Young Adults who Report Difficulties Identifying and Describing their Feelings," *Current Psychology*, vol. 42 (2023):10151-10162, DOI: 10.1007/s12144-021-02273-7.
- Norman, Hilary, Lisa Marzano, Andrea Oskis, and Mark Coulson. "'My Heart and My Brain Is What's Bleeding, These Are Just Cuts.' An Interpretative Phenomenological Analysis of Young Women's Experiences of Self-Harm," *Frontiers in Psychiatry*, vol. 13:914109 (2022), DOI: 10.3389/fpsy.2022.914109.

Peinado Aramendía, Álex. *Cortando por lo Sano*. (Unpublished document). University of Oviedo. Oviedo, 2023.

Smith, Gerrilyn, Dee Cox, and Jacqui Saradjian. *Women and Self-Harm: Understanding, Coping, and Healing from Self-Mutilation*. New York: Routledge, 1999.

Thomas, Sandra P. "Women's Anger, Aggression, and Violence", *Health Care for Women International*, vol. 26, no. 6 (2005): 504-522, DOI: 10.1080/07399330590962636.

Young, Iris Marion. *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. New York: Oxford University Press, 2005.

Zetterqvist, Maria. "The DSM-5 diagnosis of nonsuicidal self-injury disorder: a review of the empirical literature," *Child Adolesc Psychiatry Ment Health*, vol. 9, no. 31 (2015), DOI: 10.1186/s13034-015-0062-7.

La lucha por el poder entre el animismo, el cristianismo y el islam en una sociedad precolonial: una historia de resistencia. Análisis y comentario de “Ceddo” (1977)

Aurora González Escorihuela

auroragonzalezescorihuela@gmail.es

Resumen

El presente escrito pretende ofrecer un análisis y comentario de la película “Ceddo” (1977) dirigida por el cineasta senegalés Ousmane Sembene. Para ello nos referiremos, en primer lugar, a los motivos que hacen de este film una manifestación cultural contrahegemónica particularmente controvertida e interesante de analizar; en segundo lugar, expondremos la trama de la película basándonos en algunos artículos; en tercer lugar, pondremos en relación las categorías de George B.N. Ayittey en “Indigenous African institutions” (1991) con la estructura política precolonial que se nos muestra en el film para desmontar algunos mitos sobre el África precolonial. Nuestro objetivo final es mostrar, a la luz de lo visto en el anterior apartado, la función que este film desempeña a los fines de la emancipación y el despertar de una conciencia nacional, es decir, a los fines que Sembene persigue con toda su filmografía: nos referimos a la recuperación y a la puesta en valor de las instituciones y tradiciones africanas de los pueblos originarios (incluidas sus tradiciones políticas) como un factor de resistencia y de lucha contra el Imperialismo occidental.

González Escorihuela, A. (2025). *La lucha por el poder entre el animismo, el cristianismo y el islam en una sociedad precolonial: una historia de resistencia. Análisis y comentario de “Ceddo” (1977).* *Filosofía e Interculturalidad*, 2, 97-107.

**FILOSOFÍA E
INTERCULTURALIDAD**

Número 2. Abril, 2025. Pág. 97

1. “Ceddo”: una mirada al pasado histórico de una sociedad colonizada

“Ceddo” (Los resistentes) es una película de Ousame Sembene (1923-2007) que data de 1977 y que narra la llegada del islam a una comunidad de la etnia wolof llamada Seneen en Senegal, en el siglo XVII (Arensburg, 2010, p.49).

En ella se cuenta la historia de los *ceddo*, un pueblo de creencias animistas que un día decide rebelarse contra la casta dirigente, ante el creciente maltrato y abuso de poder que estaban sufriendo a partir del advenimiento y la influencia de las religiones coloniales (el catolicismo y, mayormente, el islam). Lo que al principio parece una disputa por la hegemonía cultural y religiosa, pronto se convierte en una batalla sangrienta y descarnada por el poder.

Lo que encontramos aquí es una denuncia al papel que tuvieron las religiones importadas “en el desmoronamiento de las estructuras sociales tradicionales con la complicidad de la aristocracia local” (Arensburg, 2010, p.49).

En un país que por entonces era musulmán en más de un 90% y que hacía no mucho había logrado la independencia, contar que el islam se había impuesto a punta de pistola constituía sin duda una postura muy controvertida (Murphy, 2023) y le valió a Sembene la censura por parte del entonces presidente Léopold Sédar Senghor¹²⁷.

Este film, en efecto, suponía ir en contra de la opinión común y de la de algunos historiadores acerca de que la introducción del islam en África había sido gradual y pacífica: el propio Ayittey (2006), al que nos referiremos más adelante, dice en su libro que la conversión al islam, o al menos en el África occidental, fue voluntaria y respetuosa con aquellos que decidieron continuar con sus propias creencias religiosas (p.283).

Más allá de que el islam se introdujera más o menos a la fuerza, este film nos invita a reflexionar sobre cómo la asimilación religiosa supuso en la mayoría de los casos una asimilación también cultural y política.

La intención de Sembene con esta obra era reflejar una vez más la continua erosión que ha sufrido (y sigue sufriendo) la cultura indígena africana a partir de las primeras invasiones

¹²⁷ Se dice en efecto, que el verdadero motivo por el que se prohibió la película no fue la aducida falta ortográfica del título (según el presidente “Cedo” y no “Ceddo”), sino el hecho de que el film dañaba seriamente la imagen del país y de las autoridades religiosas, tan influyentes en la sociedad senegalesa.

coloniales, poner en valor las costumbres del pasado “pagano” de África, e inducir a los africanos a reflexionar sobre su propia historia e identidad.

De este modo, mediante un ejercicio histórico y mítico al mismo tiempo, el cineasta nos muestra los diversos modos que tuvieron las religiones coloniales de penetrar en la sociedad senegalesa: algunos asumieron las nuevas prácticas políticas y religiosas por convicción, otros por miedo, otros por conveniencia, otros solo en parte o en apariencia, y otros resistieron hasta la muerte.

2. Algo más que discrepancias religiosas: las tensiones entre la tradición antigua, la colonización religiosa, la conveniencia política y la libertad individual

La película comienza con el secuestro de la hija del rey de Seneen (Dior Yacine) por parte de un grupo de rebeldes de la etnia wolof (los ceddo), en señal de su oposición al orden social y político que estaba trayendo la llegada de los blancos y los musulmanes a la comunidad: con este acto querían forzar al rey a poner fin a la esclavitud¹²⁸ y al saqueo (posibilitados por el mercader blanco del poblado) y a la persecución religiosa de aquellos que se negaban a convertirse al islam (perpetrada por el imán y su séquito).



Figuras 1 y 2. A la izquierda el imán y su séquito. A la derecha el rey Demba War.

A pesar de que los ceddo dirigen sus peticiones al rey (recientemente convertido al islam) con la esperanza de que restablezca las costumbres y derechos de sus ancestros, son conscientes de que el verdadero poder está cada vez más en manos del imán.

¹²⁸ Como apunta Ayittey (2006), si bien la esclavitud no fue un invento traído de Occidente a África con la colonización, la esclavitud en el África precolonial “was more of a social distinction without economic consequence than fact.” (p.269) y sus esclavos tenían bastantes más derechos que los esclavos propios de Occidente.

Esta sospecha se va haciendo cada vez más evidente, hasta que, en una asamblea interna del rey y su corte, el sobrino del rey (Madiom Fatim Fall) advierte al rey de que el Imam ostenta más autoridad que él en la práctica (minuto 1:03:50). Poco después el imán declara abiertamente que el único rey que existe y al que sirve es Allah.

De este modo el secuestro de la princesa se convierte en una trama prácticamente secundaria y supeditada al destino que se está decidiendo en el seno de la aldea.

A lo largo de la película se va poniendo en evidencia el contraste entre las formas de vida indígena (con sus instituciones político-sociales y sus prácticas cotidianas y religiosas) y aquellas impuestas por las religiones importadas. Por ejemplo, como dice Murphy (2002),

“El wolof culto que utilizan para hablar –elaborado, metafórico, sembrado de proverbios, alabanzas y recursos poéticos– supone un agudo contraste con el repetitivo canto monótono de los seguidores del imán cuando entonan sus letanías” (p.99).

Sin embargo, el drama de la película no proviene del hecho de que se produzca un encuentro entre distintas religiones o formas de vida, sino de la voluntad del imán por imponer su propia cultura (social, política y religiosa) al resto, bajo pena de muerte y/o esclavismo, dando lugar a un maltrato a la condición física, a la espiritualidad y a las tradiciones en general del pueblo de Seneen (Camacho, 2014). De este modo la opinión de que el imán se está extralimitando en sus funciones como consejero religioso y en su desprecio e invalidación de las leyes y tradiciones del pueblo empieza a cobrar fuerza también entre algunos miembros del consejo y la nobleza.

La tensión va en aumento hasta que una noche los seguidores musulmanes, por orden del imán, matan al rey (cuya conversión al islam nunca fue del todo fruto de un acto libre), incendian la Iglesia católica y las casas de los ceddos.

A la mañana siguiente, “en una prolongada escena, maravillosamente elaborada, los ceddo derrotados” (Murphy, 2002: 100) son obligados a despojarse de sus vestimentas tradicionales, de sus trenzas (símbolos del paganismo) y sus ídolos, y una vez tienen sus cabezas afeitadas, uno a uno son “bautizados” en la nueva religión dándoseles un nuevo nombre árabe.



Figura 3. Los ceddos rapados y derrotados.

Por otro lado, el imán (en señal nuevamente de su poder) manda a unos hombres a rescatar a la princesa, quienes pasando por encima de las reglas cortesanas de la batalla asesinan al joven guerrero ceddo que tomó cautiva a Dior con la escopeta (producto de la venta de esclavos y símbolo del poder colonial).

En medio de toda esta escena, que hace cobrar a todos conciencia de lo que les espera en el nuevo régimen, llega Dior al poblado como un símbolo de esperanza y de las tradiciones y valores de la comunidad indígena, y asesina al imán.

A pesar de lo inesperado de este final, este giro de los acontecimientos cobra sentido si interpretamos la irrupción de Dior, personaje mayormente ausente durante toda la trama de la película, como un recordatorio al opresor de que el silencio o la ausencia “eventually discovers its identity” (Uru Iyam, 1986: 86).

Cabe destacar también cómo queda representada la complicidad de algunos miembros de la corte del rey en los problemas que afligen a la comunidad: en esta película se muestra a una casta política agazapada a sus privilegios y dispuesta a hacer concesiones a los extranjeros no tanto por convicción o fe (en la nueva religión) sino por interés. La paradoja de estas dinámicas consiste, sin embargo, en que, como ocurre con casi todos los ejemplos de “alianzas” entre colonizadores y los gobiernos colonizados, la lealtad que ofrecen a los aspirantes al poder no es recíproco, y el imán no duda en mandar al consejo del rey a las filas del fondo cuando finalmente se hace con el poder, en un gesto simbólico.

3. A propósito de las instituciones y tradiciones políticas de los ceddo

La sociedad que queda representada en esta película es la de “una jefatura o gobierno centralizado”¹²⁹, compuesta por cuatro elementos básicos de gobierno: *The chief or central authority* (el rey Demba War), *The Inner or Privy Council* (la corte de asesores del rey), the *Council of Elders* (representantes de los plebeyos y de los distintos linajes fundadores del poblado) y *The Village Assembly* (la asamblea pública del poblado en la que participaban también los ceddo, quienes nombraban de manera rotativa a un representante – Diogomay en la película - para que discutiera los asuntos pertinentes con el rey) (Ayittey, 2006: 111).



Figura 4. Diogomay exponiendo ante el rey el malestar del pueblo de los ceddos, a su espalda.

A estos habría que sumarle cuatro personajes más: el gewel o griot (figura tradicional de las sociedades africanas con licencia para “retratar y hacer comentarios sobre todos los hombres” – Murphy, 2002: 90); el imán y su grupo de creyentes; el mercader de esclavos y el sacerdote cristiano (los únicos personajes blancos, sin voz) y los esclavos. Estas tres últimas estructuras no formaban parte del sistema de gobierno africano tradicional.



Figura 5. El griot de Seneen, moderador en las asambleas de la aldea.

¹²⁹ Este término, proviene del autor ghanés George B.N. Ayittey en “Indigenous African institutions” (1991).

A pesar de ser un gobierno centralizado y hereditario, se trata en verdad de un sistema político bastante democrático como queda reflejado a lo largo de toda la película: “ninguna decisión puede ser tomada (por el Consejo Interno) sin nuestro consentimiento” (1:00:00) dice un miembro del Consejo de Ancianos en un momento; “desde que tengo memoria, no se ha celebrado nunca ningún Consejo sin la presencia de los ceddos” (1:10:06), dice otro más adelante. Incluso el sobrino del rey le recuerda al rey que “su reinado solo existe gracias a las personas que le sirven” (23:39), y que tiene autoridad sobre él solo con la condición de que respete su relación (1:06:40).

En otras palabras “The legitimacy of the African ruler rested upon the *consent* of the people to be ruled and was contingent upon the ruler’s satisfactory performance of certain duties (an implicit contract)” (Ayttey, 2006: 266).

De este modo, el rey debía consultar, debatir y examinar todo aquello que incumbiera a los súbditos con los propios súbditos, en espacios donde todos los intereses y sujetos estuvieran representados; debía escuchar al Consejo de ancianos (figura particularmente importante en la limitación y vigilancia del poder del rey), respetar las tradiciones y atender a las demandas de su pueblo; de lo contrario se arriesgaba a perder autoridad y en último término a ser depuesto¹³⁰.

Según nos cuenta Ayttey (2006), había hasta tres tipos de mecanismos para prevenir y sancionar *pacíficamente* el abuso de poder de un jefe: mecanismos de tipo religioso, de tipo institucional (dentro de los cuales entrarían los propios consejos del sobrino¹³¹) y de tipo espontáneo. Normalmente cuando fallaban los primeros dos, se ponía en práctica el tercero y podía adoptar la forma de una revuelta campesina y/o de exilio (*The right to exit*). El exilio, además de ser un derecho básico y fundamental de los campesinos, era un arma política muy útil que podía ser usada para obtener y negociar un trato favorable por parte de sus gobernantes¹³².

¹³⁰ “In theory, the African chief ruled for life. But in practice and under normal circumstances, he so ruled as long as his people allowed it—an important distinction. He could be destooled (removed) at any time if he failed to perform his traditional duties or if his people so wished, irrespective of how long he had been in office” (Ayttey, 2006: 171).

¹³¹ “The advice was cautionary but with a hidden threat of removal in case of lapses of behaviour” (Ayttey, 2006: 163).

¹³² El exilio, en **efecto**, suponía un duro golpe para el monarca, porque era la prueba definitiva de su fracaso y de la pérdida de su autoridad. El bienestar de un pueblo se medía en parte por el número de habitantes que hubiera en el poblado.

En todo caso, el objetivo de estas medidas no era revertir el sistema de poder, sino restituir la armonía social y el equilibrio político: los ceddo, en efecto, no aspiran a tomar el poder sino a ser atendidos en sus demandas. Es su derecho y es la ley del pueblo. Por eso en la película, el verdadero acto de guerra, no lo constituye el secuestro de la princesa ni la rebelión de los ceddo. Hechos como este estaban previstos por las propias leyes para que el pueblo pudiera defenderse legítima y pacíficamente ante la opresión y el despotismo. El verdadero acto de rebelión lo constituye el desprecio y el constante incumplimiento de las leyes del poblado por parte del imán, la negativa de los musulmanes a batirse en duelo con el secuestrador según las reglas del pueblo; no el desafío en sí mismo.

Este respeto por la ley y el consenso en las sociedades africanas tradicionales (*Rule Law*) también queda reflejado en el film en algunos elementos más: en las normas que rigen el diálogo entre los interlocutores de los diversos niveles sociales en las asambleas, en el uso de la retórica como forma de persuasión y en el derecho del pueblo a tomar la palabra y a expresar opiniones disidentes sin que estas fueran represaliadas (“The chief or king could not use an army to back his rule or enforce unpopular policies”- Ayittey, 2006: 279). Ejemplo de esto último lo encontramos de manera paradigmática, en la escena en la que Diogomay, desafiante, confronta verbalmente al rey y exige eliminar la obligación de convertirse, argumentando que “ninguna fe vale lo que la vida de un hombre” (16:07). Cualquier ciudadano en efecto podía dirigir al rey una queja o crítica, aunque no directamente, sino por medio de proverbios, indirectas o alusiones (Ayittey, 2006: 276).

Este respeto por la libertad de expresión también queda reflejado en la escena en la que el Consejo de Ancianos, reunido para discutir sobre qué hacer ante la continua desconsideración del imán por las tradiciones del poblado, permite que cada miembro decida qué camino tomar (si la lucha o la huida), sin tratar de imponer a los demás la propia opinión, sino al contrario, escuchando con respeto y comprensión.

En este sentido, Sembene nos invita a reflexionar sobre cómo la llegada de los colonizadores no solo tuvo un fuerte impacto en la cultura, las creencias religiosas y la identidad de las comunidades indígenas africanas, sino que también perturbó el equilibrio social en el continente interrumpiendo el libre curso político de estas sociedades; sociedades que, contrariamente al mito de un “África precolonial salvaje, tiránica e incivilizada”, reflejaban estructuras políticas complejas y prometedoras: “Apenas habíamos comenzado a formar estados, aun embrionarios e imperfectos, cuando tuvimos la esclavitud. (...) Luego se produjo la colonización” (Entrevista, 1990: 6).

Como apunta Ayittey, no es casualidad que, cuando África cayó bajo el dominio colonial, la tradicional autoridad política de los jefes decayera y aumentaran las destituciones y los “exilios”. Como nos recuerda el autor (2006) “African elites and intellectuals, (...) erected political and leadership systems that were not only a far cry from the traditional but also produced interminable chaos since independence in the 1960s” (308-9).

No obstante, tampoco hay que olvidar que, hoy en día sigue habiendo un considerable número de jefaturas y que, a pesar de los intentos de las élites de los estados modernos africanos por denigrar este tipo de gobierno, han demostrado ser instituciones bastante dinámicas y adaptativas (Ayittey, 2006: 179).

4. El cine como un medio de acción política y educación para las masas

Aunque la película pretende retrotraerse al pasado histórico de un poblado en Senegal, tampoco es un fiel reflejo de lo que ocurrió realmente. Así pues, en el film se combinan elementos realistas con elementos que nos sacan de la trama y trastocan las unidades del tiempo y el espacio. La música constituye un ejemplo de esto: en efecto, aunque la historia que se cuenta se sitúa en lo que Sembene llamaba “África medieval”, en las escenas donde se muestran a los esclavos vendidos al mercader blanco a cambio de armas y víveres, aparece música de gospel que nos introduce en una época futura como advirtiéndolo al espectador “de aquello en lo que los ceddo se convertirían después de la esclavitud” (Murphy, 2002: 100).¹³³

El final “abierto” y claramente empoderador, sería otro ejemplo de elemento que, sin ser inverosímil, refleja también una voluntad del director de incidir en la realidad, y no meramente de representarla:

“Princess Dior not only rekindles her people's spirit and commitment to self-determination but also projects a sense of direction in which capable and trustworthy women are leaders. The image of Princess Dior after her triumph is mythic; (...). The final frame is emblematic of this assertion: she stands freeze- framed like a warrior, her eyes permanently fixed on her people” (Ukadike, 1994: 107, 108).

¹³³ Momento a partir del cual “fueron relegados por los blancos a una cultura «centrada en el canto, centrada en la danza», estigmatizados como el «pueblo del cuerpo», privados de la palabra” (Murphy, 2002: 100).



Figura 6. La princesa Dior Yacine, en la escena final.

De este modo los elementos más historiográficos y pedagógicos quedan mitigados mediante la introducción de elementos que permiten re-imaginar el pasado, y encontrar en él elementos emancipadores claves para entender y afrontar el presente.

Esta película se encuadra pues de manera evidente dentro de la labor política que desempeñó el cineasta y que se resume en la tarea de “descolonización” de la cultura y la historia: en un país marcado por un desconocimiento sistemático de su propia historia y por una progresiva sustitución de sus valores y sus lenguas por los de los países colonizadores, Sembene siempre estuvo muy comprometido con la tarea de contar el pasado y rememorar los valores, prácticas e instituciones tradicionales, como una forma de resistencia frente a la cultura globalizada y dominante que trataba de desplazar a las culturas locales.

Según Sembene, la llegada de la televisión en particular hizo que los pocos espacios y momentos que quedaban para el recogimiento en torno a los valores y los cuentos tradicionales se vieran amenazados y desplazados por la cultura que traía el nuevo aparato (Chr  ach  in, 1992: 138). Como dice en otra entrevista (1990), “en la época colonial, la tierra estaba ocupada pero el hombre tenía el espíritu libre” (5, 6) y aunque se veía sometido a todo tipo de humillaciones y vejaciones, al llegar a casa por lo menos encontraba refugio y un retorno a su cultura.

De este modo Sembene era muy consciente de los peligros que representaba la televisión y en parte por eso decidió formarse como cineasta a la edad de 40 años, a pesar de que la literatura constituía su medio de expresión predilecto.

El cine le aparecía como un modo privilegiado de contar la tradición y de contrarrestar aquella opinión que calificaba al sistema indígena africano como “atrasado” y “arcaico”,

pero sobre todo, representaba una manera de continuar con aquella tradición ligada históricamente al pueblo y a las masas, es decir la tradición oral: en un país donde no se tienen “los medios, ni siquiera a veces tiempo, de leer” la imagen se convierte en “una forma de saltar etapas” (Entrevista, 1990: 4) y por lo tanto de llegar a un público más amplio.

Con este film Sembene desempeña una tarea análoga a la que cumplieron en su momento las poblaciones indígenas ante la llegada de los colonizadores: la de resistir a los procesos que amenazaban la existencia de las culturas autóctonas. Una sociedad que desconoce la historia de su pueblo está tan desarmada como los ceddo en la película.

Bibliografía

- Arensburg, G. (2010). *Cineastas de África Subsahariana*. En *Cinematografías de África. Un encuentro con sus protagonistas* (pp. 39–54). Casa África.
- Ayittey, G. N. B. (2006). *Indigenous African Institutions*. Ardsley, NY: Transnational Publishers. (Trabajo original publicado en 1991).
- Chr  ach  in, F. N. (1992). *If I Were a Woman, I'd Never Marry an African*. *African Affairs*, 91(363), 241–247.
- Entrevista a Ousame Sembene, el griot del cine africano. (1990, enero). *El Correo de la Unesco: una ventana abierta sobre el mundo*, 43(1), 4–7.
- Murphy, D. (2002). *Un Brecht Africano. El cine de Ousmane Sembene*. *New Left Review*, 90–103. Recuperado de <https://newleftreview.es/issues/16/articles/david-murphy-un-brecht-africano-el-cine-de-ousmane-sembene.pdf>
- Murphy, D. (2023, 10 de enero). *Ousmane Semb  ne at 100: A tribute to Senegal's 'father of African cinema'*. *The Conversation*.
- Nieves Camacho, A. (2015, 27 de mayo). *Entrevista a Ousmane Semb  ne, el Griot del Audiovisual: La Postcolonialidad en «Ceddo»*. *Correcam  ra*.
- Ukadike, N. F. (1984). *Reclaiming Images of Women in Films from Africa and the Black Diaspora*. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 15(1), 102–122.
- Uru Iyam, D. (1986, diciembre). *The Silent Revolutionaries: Ousmane Sembene's Emitai, Xala, and Ceddo*. *African Studies Review*, 29(4), 79–87.

Filmografía

- Sembene, O. (Director). (1977). *Ceddo* [Película]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=9ipcync79CI>

Fuente de las imágenes

The Criterion Collection. (2022). *Ousmane Sembene. Ceddo* [Fotografía]. Recuperado de <https://www.criterion.com/films/29071-ceddo>

¿Vencedores o vencidos? Una reflexión actual sobre la película

Noelia Bueno Gómez

buenonoelia@uniovi.es

Ficha técnica

Judgment at Nuremberg. EEUU, 1961. Director: Stanley Kramer. Guion: Abby Mann. Protagonistas: Spencer Tracy, Burt Lancaster, Richard Widmark, Marlene Dietrich, Maximilian Schell, Judy Garland, Montgomery Clift, William Shatner, Ed Binns, Werner Klemperer, 179 min.

Palabras clave

Juicios de Núremberg, nazismo, II Guerra Mundial, Tribunal Penal Internacional, justicia internacional

Comentario

Basada en uno de los Juicios de Núremberg, celebrados en 1945 y 1946, esta película de 1961 se ha convertido en un clásico del cine, y, en particular, del que podríamos denominar “cine social” o “cine didáctico”, por la calidad del planteamiento de algunas cuestiones de profundo calado para la filosofía moral y el derecho. Fue merecedora de dos Óscars (al mejor actor, Maximilian Schell, por su papel de abogado de la defensa de los jueces nazis encausados, Hans Rolfe; y a Abby Man por el mejor guion adaptado) y dos Globos de Oro (al mejor director, Stanley Kramer y al mejor actor, Maximilian Schell).

La película recrea el Juicio de los Jueces, uno de los procesos de Núremberg dirigidos por el Tribunal Militar de EEUU (otros de los Juicios de Núremberg habían sido conducidos por el Tribunal Militar Internacional, que, según la Carta de Londres, firmada en el año 1945 por Francia, Estados Unidos, Reino Unido y la Unión Soviética, declaraba a este tribunal competente para juzgar crímenes de guerra, contra la humanidad y contra la paz). Los también denominados Procesos de Núremberg, puestos en marcha por las potencias aliadas vencedoras de la II Guerra Mundial, enjuiciaron y sentenciaron a diversas condenas (incluidas condenas a muerte y a cadena perpetua) a los dirigentes nacionalsocialistas por

sus acciones como responsables políticos, judiciales, médicos, etc., del gobierno de Hitler durante el Tercer Reich en Alemania.

En el Juicio de los Jueces habían sido acusados 16 abogados y juristas con responsabilidades en los tribunales durante el gobierno nacionalsocialista. En la película, para hacer la trama más abarcable, los acusados se reducen a 4 y las acusaciones originales se condensan; el momento histórico también varía, puesto que el juicio había tenido lugar en 1947, pero el guionista lo desplaza hasta 1948 para hacerlo coincidir con el golpe de estado comunista en Checoslovaquia y poner, así, como telón de fondo el inicio de la guerra fría. Los cuatro acusados de *¿Vencedores o vencidos?* son los jueces del Tercer Reich Emil Hahl, Friedrich Hofstteter, Werner Lampe y Ernest Janning, inspirado en el personaje histórico Franz Schlegelberger, secretario de Estado del gobierno nazi y autor de reputados libros de derecho publicados con anterioridad al ascenso del nacionalsocialismo.

La historia comienza con la llegada del juez Dan Haywood, interpretado por Spencer Tracy, a una Alemania en ruinas, donde ponen a su servicio a un matrimonio de asistentes, un chófer y un secretario americano prometido con una joven alemana. La trama comienza inmediatamente, cuando Haywood se da cuenta de que lo han alojado en la casa que había pertenecido a un oficial del ejército alemán ejecutado en un juicio anterior, con cuya viuda (Señora Berthold, interpretada por Marlene Dietrich, el único personaje femenino de cierta relevancia en la película) acabará trabando cierta amistad.

En cuanto comienza el juicio queda clara la complejidad de la situación, y la calidad argumentativa de las acusaciones y las defensas revela un guion sin concesiones a la simplificación. El público que, como espectador, asiste al juicio, observa con perplejidad razones que van en una y otra dirección. La defensa, a priori muy difícil, es interpretada magistralmente por Maximilian Schell (Hans Rolfe), incluso contra la voluntad del acusado Ernest Janning, que, en un primer momento, no reconoce la autoridad del Tribunal Militar, aunque acaba declarando y admitiendo su responsabilidad en el caso Feldestein y reconociendo que eran conscientes de las atrocidades cometidas por el gobierno nazi.

Mientras que el fiscal argumenta que los jueces encausados no fueron educados en la ideología nazi y fueron responsables, por tanto, de pervertir la ley y la justicia, la defensa comienza apelando a la vigencia del marco jurídico nazi que convertiría a los jueces contrarios a la ley en traidores a su país. La espina dorsal de la defensa es la idea de que se está juzgando a toda Alemania. Tanto en el propio juicio como en la cocina de su casa en conversación con sus asistentes, Dan Haywood escucha el mismo argumento: Hitler creó

puestos de trabajo, construyó infraestructuras, sacó a Alemania de la pobreza y no se sabía lo que ocurría en los campos de concentración y exterminio. Quienes cumplían y hacían cumplir las leyes estaban obligados y se debían a su país. En este sentido, en el caso de las esterilizaciones forzosas, el testigo Rudolf Petersen declara que todo el personal médico pensaba que aquellas intervenciones eran horribles, pero, a lo largo de la cadena de mando, nadie parecía tener la responsabilidad de lo ocurrido. No se oculta que también en EEUU había habido políticas de esterilización de personas consideradas “débiles mentales”.

El caso Feldestein es central en la trama; se trata de un caso de “contaminación racial” en el que la joven alemana Irene Hoffman, de “raza aria” había sido acusada de mantener relaciones sexuales con un judío, Feldestein, amigo de su familia. Con Emil Hahn como fiscal y Ernest Janning como juez, Feldestein había sido sentenciado a muerte y ejecutado posteriormente, mientras que Hoffman había sido condenada a 2 años de cárcel por perjurio, porque nunca había llegado a admitir las relaciones de las que era acusada. Rolfe se ensaña con la testigo Hoffman, a fin de hacerle admitir su intimidad con Feldestein, y es entonces cuando Janning interviene para decir que desea declarar. Justo antes de ello, la película incluye una serie de imágenes sobre los campos de Dachau y Breslaw, en cuya liberación el coronel Lawson había participado, y que interviene en el juicio en calidad de fiscal, así como de testigo, para relatar lo ocurrido en los campos de exterminio, a los que los acusados habrían enviado a resistentes políticos.

La defensa insiste en que los acusados no estaban informados de las atrocidades ocurridas en los campos, de las que admite avergonzarse como alemán, pero, a la vez, considera que su presencia en los tribunales había impedido que sucedieran cosas peores. Janning contradice, en este punto, a su propia defensa, declarando que “Si hay salvación para Alemania, los que tenemos culpa hemos de admitirla, aunque haya dolor y humillación”, y admite haber sacrificado a Feldestein como chivo expiatorio. Rolfe aún interviene una vez más a favor de su defendido y en contra de la voluntad de este mismo: si Janning es culpable, también lo es todo el pueblo alemán, así como todo el mundo que sabía lo que estaba ocurriendo. La respuesta final del juez Dan al leer la sentencia establece aquí una posición crucial: quien pide justicia en este tribunal es la civilización (y se desmarca entonces de la idea de que se trata de una “justicia de los vencedores”, puesto que se encausan crímenes contra la humanidad) y, aunque hay muchos más responsables, los acusados son, efectivamente, responsables de sus actos. La apelación a la idea de que los jueces acusados “hacían cumplir la ley” para no traicionar a su país es contestada también con el argumento de que participaron de manera consciente en un sistema injusto, y en la “violación de cada principio moral y legal de toda nación civilizada”. Se apela, así, a una ética universal que

reconocería unos principios morales comunes al mundo civilizado e impresos en el carácter de los seres humanos, y a un derecho natural.

Y, por último, en el propio excurso final del juez Dan, este plantea la incipiente tesis de la banalidad del mal: los líderes del Tercer Reich no eran monstruos, sino hombres normales; los hombres normales pueden cometer los actos más atroces. He aquí una de las ambivalencias que plantea la película: la condición humana no parece garantía del cumplimiento de ninguna ley moral universal, lo que pone en cuestión también la idea misma de derecho natural. La brutalidad de las acciones no se vincula necesariamente a la monstruosidad de carácter. Con esto, la película *¿Vencedores o vencidos?* se adelanta a la célebre tesis de Hannah Arendt en el libro *Eichmann en Jerusalén*, puesto que, si bien el juicio a Eichmann había tenido lugar en el mismo año en que se lanzó la película, 1961, los textos de Arendt, publicados en *The New Yorker* y en el libro, son de 1963.

En definitiva, se trata de una película inolvidable que, en el presente contexto geopolítico internacional, cobra aún más vigencia, al poner sobre la mesa la cuestión del papel que la comunidad internacional posee ante los crímenes contra la humanidad cometidos por determinados países contra miembros de determinados grupos étnicos o religiosos, como está ocurriendo en la guerra de Israel contra Palestina.

Referencias y sugerencias

Los artículos de Hannah Arendt en *The New Yorker* se pueden leer en <https://www.newyorker.com/magazine/1963/02/16/eichmann-in-jerusalem-i>. El libro *Eichmann en Jerusalén* está publicado en la editorial Debolsillo. Un artículo que arroja luz sobre la tesis de Arendt es el de Roger Berkowitz, Misreading 'Eichmann in Jerusalem', *The New York Times*, July 7, 2013, consultado en https://archive.nytimes.com/opinionator.blogs.nytimes.com/2013/07/07/misreading-hannah-arendts-eichmann-in-jerusalem/?_php=true&_type=blogs&_r=0

Véase, también, el análisis de Ruth María Abril Stoffels y Susana Sanz Caballero, "¿Vencedores o vencidos? El Juicio de Nuremberg y la justicia internacional", *Caleidoscopio* 4, 2001.

¿Somos capaces de articular un mundo sin sufrimiento? Una reflexión feminista y animalista a partir de las tesis de Chantal Maillard

Dunia Menéndez Cimadevilla

UO287886@uniovi.es

Desde una perspectiva antropocéntrica, muchos han considerado que la aparición del ser humano ha sido uno de los acontecimientos más positivos para el universo y todo lo que lo compone. No obstante, no todos lo tenemos tan claro. Es este contexto se encuadra esta reflexión en la que profundizaremos en las cuestiones más interesantes del libro de Chantal Maillard, *¿Es posible un mundo sin violencia?*, en el que, tal y como remarca su título, plantea cómo podemos construir un mundo en el que la violencia no gobierne prácticamente todos los ámbitos, como ocurre en la actualidad.

La violencia está presente de forma constante en nuestras vidas y, con ello, en las estructuras institucionales y los estados en los que nos organizamos. No solamente se trata, tal y como diría Antonio Zamora en su artículo *Violencia estructural: defensa de un concepto cuestionado*, de un tipo de violencia que ejercen determinados individuos hacia otros, sino de un problema más estructural, esto es, tanto a nivel individual como colectivo.

Maillard es consciente de que resulta imposible renunciar a toda la violencia, por lo que reflexionará sobre la posibilidad de eliminar la parte innecesaria, teniendo en cuenta su complejidad. Pues, aunque tratemos de mejorar nuestras relaciones, todos somos conscientes de las grandes dificultades que acarrearán estos objetivos.

A partir de este punto, me gustaría hacer una serie de consideraciones filosóficas que considero relevantes a raíz de lo mencionado en el libro que analizamos. Y es que, hemos de ser conscientes de la problemática de la palabra “hombre”, de lo que ya nos habla Maillard en una de sus conferencias. Pues, con solo remontarnos a la Biblia, nos damos cuenta de que el “hombre” es ese fruto supremo de los esfuerzos divinos, ese elegido que

Menéndez Cimadevilla, D. (2025). *¿Somos capaces de articular un mundo sin sufrimiento? Una reflexión feminista y animalista a partir de las tesis de Chantal Maillard*. *Filosofía e Interculturalidad*, 2, 113-118.

**FILOSOFÍA E
INTERCULTURALIDAD**

Número 2. Abril, 2025. Pág. 113

ha creado Dios como ser superior y privilegiado. Lo que explica la famosa dicotomía entre opresores y oprimidos.

Asimismo, este término no nos representa a muchas personas, pues considero que es sumamente excluyente, no solo porque se refiere únicamente a un perfil muy concreto: varón, blanco, cisgénero, heterosexual, rico, con salud, válido... categorías tremendamente problemáticas en tanto que discriminan a aquellos que se considera que no encajan en ellas, sino también, porque a este grupo de categorías, añadiría sin duda la de “humano”.

La tremenda violencia que sufren determinados cuerpos no solamente se da en la misma especie humana, sino que va más allá de esta, en tanto que el resto de formas de vida, no solamente son despojadas de todo derecho, sino que se las tortura, masacra y aniquila. Con esto me refiero, especialmente, a los animales no humanos y a la naturaleza en sí, de la que forman parte todos los seres vivos. Si consideramos los planteamientos de María Mies en *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, podríamos decir que la naturaleza ha sido asesinada para pasar a ser fuente de recursos materiales, lo que explica la indiferencia y la falta de empatía de la que hablaremos luego. Basta recordar lo que nos cuenta Maillard sobre el suceso en el que Nietzsche, al ver a un caballo explotado, se echó a llorar y lo abrazó. ¿Cómo creéis que el mundo reaccionó ante este suceso? Pues, sólo se les ocurrió pintarlo de loco y de irracional, así somos los seres humanos.

No deberíamos olvidar que también formamos parte de la naturaleza y somos, además, animales. Puede parecer irrelevante, pero creo que es necesario recordarlo en estos momentos.

El carácter especista y antropocéntrico nos ha llevado a defender la idea de que somos la especie “elegida”, a toda costa, lo que ha llevado a que se promuevan prácticas totalmente reprobables. Se trata de justificar lo injustificable, esto es, explotar hasta la saciedad no solamente a colectivos concretos, sino a todo lo que no es considerado como “humano”.

Esto explica ese estado de violencia del que parte la autora, en el que o acatamos las normas, las llamadas “reglas del hambre”, o no sobrevivimos. Y, por supuesto, a esas restricciones que debemos cumplir si queremos seguir viviendo, les es inherente causar sufrimiento a todo lo que no forme parte del canon, es decir, a las mujeres, a las personas del colectivo LGBTIQ+, a las de otras culturas... pero también al resto de formas de vida. En palabras de Maillard:

Todo ser sobrevive a costa de otros. Ésta es la regla principal. Todo ser vivo se alimenta de otros seres, por lo que cualquier acto de supervivencia es un acto de violencia (MAILLARD, 2018: 1).

Siguiendo la tesis de Melanie Joy, podemos comprender cómo el sistema ideológico carnista ha tratado de normalizar, legitimar y justificar el consumo de estos, lo que explica esa desensibilización brutal presente en gran parte de la población, provocando que miren hacia otro lado, ignorando la realidad.

Por otra parte, usando la terminología de Carol J. Adams, podríamos decir que, de manera significativa, no solo se objetiviza y deshumaniza a los animales no humanos, sino también a las mujeres.

Existen muchos medios por los que la violencia se ejerce en varios niveles; el más destacable es el simbólico o cultural, del que podríamos mencionar varios ejemplos. Así, dentro de nuestras capacidades, en el lenguaje, utilizamos expresiones excluyentes, o incluso deshumanizantes que están marcadas por un carácter tremendamente opresor hacia las mujeres, los homosexuales... o incluso hacia los animales no humanos. Simultáneamente, en un plano económico, podríamos distinguir los siguientes casos: por un lado, la publicidad, que se relaciona más con la dinámica del mercado, en la que se fomenta a toda costa un consumo compulsivo que perpetúa la explotación del medio ambiente y todo lo que lo conforma. Y, por otro lado, las industrias, en un plano laboral, en tanto que tratan de legitimar esto mismo. Por último, en el caso de los medios de comunicación, en esa lógica del mercado, también fomentan la violencia, pues no solo se limitan a transmitir información, sino que influyen en la percepción colectiva de lo que ocurre, según cuales sean sus intereses. Consumimos información de todo tipo y nos mostramos indiferentes al sufrimiento de los otros, lo que se convierte en una característica inherente a nuestra sociedad.

El egoísmo y la doble moral están presentes en todo momento. No nos entristecemos ni tampoco reflexionamos lo más mínimo cuando ocurren asesinatos, catástrofes, crisis... porque, por lo general, les ocurre a los que han sido entendidos tradicionalmente como “lo otro”. Esto sucede tanto dentro de la especie humana como fuera de ella. Es decir, si ya cuesta empatizar, por ejemplo, con la gente de otros países, ni que decir con los animales no humanos, puesto que seguimos considerándonos como la especie más importante de todas y la otredad es aún más aguda.

Un posible ejemplo que puede aclarar a qué se está refiriendo la autora es el caso tratado por Charles Patterson en *¿Por qué maltratamos tanto a los animales?* Considero que este libro es muy valioso, en tanto que muestra claramente las grandes similitudes entre el Holocausto y la masacre de los animales no humanos. He decidido tomar este ejemplo, porque tal y como decíamos, esa agresión de la que nos habla Maillard va más allá de lo que se suele entender como las “fronteras” de nuestra especie. Muchos sobrevivientes de la *Shoá*, incluyendo pensadores, se han dado cuenta de que resulta incompatible defender los valores de la empatía y la justicia, mientras explotamos y masacramos al resto de seres. Pues, aunque la gran mayoría no lo crean, no hay tanta distancia entre causar sufrimiento a un ser humano o causárselo a un animal no humano. La gran diferencia, que muchos aprecian, se explica de nuevo a través del antropocentrismo. Y creo que el caso de la situación de los animales no humanos está muy bien caracterizado por Maillard cuando nos dice:

No nos indignamos por situaciones en las que otros -que casi siempre son la gran mayoría- ni siquiera tienen derecho a tener derecho (MAILLARD, 2018: 2).

Puede que haya personas que consideren que esas similitudes son falsas. Sin embargo, quiero pensar que les atormentaría saber lo mucho que se parecen. No solo en lo referido a los métodos de tortura y de aniquilación total, sino también en el propio lenguaje, del que ya hablamos en parte antes y que, en este caso particular, se utilizaba y en parte se sigue empleando al usar nombres de animales como insultos y al calificarlos con el fin de degradarlos. Pueden parecer cosas distintas, pero hemos de aprender a darnos cuenta de que es igual de grave causar sufrimiento a un ser humano que a un animal no humano. Idea que no solo es defendida por Patterson, sino que también la comparten Maillard y muchos otros. Con esto no quiero decir que una idea sea verdadera por el hecho de que muchos la compartan, porque no es necesariamente así y, además, hay que tener cuidado con esta posición que puede llegar a ser peligrosa. No obstante, aun así, en este caso siguen siendo pocas las personas que defienden este tipo de luchas.

Parece que miramos hacia otro lado para no sentirnos culpables, cuando claramente con este tipo de actitud e incluso con nuestra forma de vida estamos acabando con todo lo que nos rodea. Y esto también se puede relacionar, tal y como dice Maillard, con el tema del medio ambiente. La naturaleza tampoco se salva de ser explotada. Deberíamos informarnos y ser conscientes de la gran inteligencia y capacidades del resto de seres como pueden ser las plantas, los árboles o en general, el resto de la naturaleza. Debemos despertar, como se menciona en el libro. Y sé que puede resultar fácil decirlo y difícil hacerlo, pero es que no

podemos continuar viviendo de este modo, masacrando y explotando a nuestro antojo a lo que se ha entendido como “lo otro”.

Tenemos que hacer el esfuerzo de implicarnos más en este tipo de problemáticas. Pues, ni nos molestamos en informarnos lo suficiente para ser conscientes de la gran cantidad de lugares en los que la violencia brutal es pan de cada día, ni tampoco nuestra vida cambia lo más mínimo cuando en los medios de comunicación aparecen imágenes o vídeos de sucesos que deberían influirnos. Y desde luego, tampoco actuamos aun sabiendo que nuestro gobierno, país e instituciones fomentan, subvencionan y legitiman en muchos casos genocidios, matanzas, guerras, esclavitud... Parece obvio decirlo, pero el hecho de que no ocurra en tu país o de que no le suceda a tu especie, no quiere decir que no esté sucediendo. La injusticia sobrepasa los límites del grupo y de la especie.

Nietzsche no fue el único que soportó comentarios cuando abrazó a ese caballo. Cada vez que alguien defiende no solo a los animales no humanos, sino también a los colectivos que han sido despojados de todos sus derechos, se le ataca pues llama la atención al no considerar su actitud como la normativa. Es así como son discriminados los que levantan la voz en su favor, pues se les considera “irracionales”, “anormales” e incluso se les acusa de intentar adoctrinar al resto.

El dualismo conceptual razón/emoción ha hecho mucho daño, provocando que los separemos y califiquemos de bueno y malo respectivamente, cuando ambos son indispensables y se necesitan uno al otro. Debemos acabar con esa lógica de la dominación, porque tal y como dice Ángelica Velasco Sesma:

Ambas posturas, la ética de la justicia y la ética del cuidado, son posiciones complementarias y nunca excluyentes (VELASCO, 2017: 82).

En definitiva, debemos abogar por un mundo en el que todos nos comprometamos a transformar nuestra manera de relacionarnos con los demás y con el resto de los seres sintientes, interesándonos por cambiar lo que ocurre. Si nos esforzamos en cambiarlo, quizás en el futuro, aunque aún haya algunos que se nieguen a contribuir, habrá valido la pena. Es difícil de creer, pero, parafraseando a McCartney, solo espero, que, si algún día las paredes de los mataderos se vuelven de cristal, todos nos volvamos vegetarianos¹³⁴. Hasta entonces, solo queda seguir luchando por lo que realmente importa.

¹³⁴ Referencia extraída de: JOY, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Bibliografía

- ADAMS, C. (2016). *La política sexual de la carne*. Ochodoscuatro.
- JOY, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Plaza y Valdés Editores.
- MAILLARD, C. (2018). *¿Es posible un mundo sin violencia?* Vaso Roto.
- MIES, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Creative Commons.
- PATTERSON, C. (2008). *¿Por qué maltratamos tanto a los animales?: Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*. Milenio.
- VELASCO, A. (2017). *La ética animal: ¿Una cuestión feminista?* Cátedra.
- ZAMORA, J. A. (2018). Violencia estructural: defensa de un concepto cuestionado. *Acontecimiento. Revista de pensamiento personalista y comunitario*, (127), 24 – 28.
- Disponible en:
https://digital.csic.es/bitstream/10261/184720/4/Violencia_estructural.pdf [Consultada el: 7 de noviembre de 2024].

Webgrafía

- Centro Cultural La Malagueta. (27 de octubre de 2021). *Chantal Maillard. El sentido del dolor*. [Archivo de Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xQnU812emo>

Diálogo crítico con El Posmodernismo Jurídico y la Filosofía del Derecho. A modo de recensión.

Leonor Suárez Llanos. 2018. Tirant Lo Blanch, 391 págs.

Alma Luna Ubero Paniagua

uberoalma@uniovi.es

¿Para qué sirve la filosofía? Dice Eduardo Infante que para luchar contra la estupidez, es decir, para acabar con el corto entendimiento. La filosofía nos ayuda a cuestionarnos todo nuestro entorno; todo nuestro mundo, y ese asunto no es baladí. Cuando nos cuestionamos, comprendemos, superamos nuestras barreras de entendimiento y podemos encontrar soluciones a preguntas que, antes de la reflexión, no conseguíamos comprender.

Lo mismo ocurre con la Filosofía del Derecho, cuya única finalidad es la comprensión de nuestro objeto de estudio: el Derecho. Para ello, nos debemos cuestionar no solo todos nuestros conceptos jurídicos, sino también el resto de conceptos sobre los que sostenemos nuestro pensamiento iusfilosófico.

Precisamente, a esto es a lo que se dedica la obra *El Posmodernismo Jurídico y la Filosofía del Derecho* y también toda la carrera de la catedrática de Filosofía del Derecho de la Universidad de Oviedo, Leonor Suárez Llanos.

Con precisión de cirujana, se adentra en la concepción y en los debates actuales, no exentos de polémica, que trajo consigo el posmodernismo. Su propósito no es solo clarificar, sino también ofrecernos hilos metodológicos y epistemológicos de los que tirar en futuras investigaciones filosóficas.

Si bien Thompson se enfrentó a Althusser de una manera académica muy cuestionada, Suárez Llanos se mide cara a cara con grandes autores modernos y posmodernos, corrigiendo los errores de Thompson y demostrando la «delicadeza y el sentido de la complejidad que requieren siempre las cuestiones intelectuales serias» (Hall,

Ubero Paniagua, A. (2025). Diálogo crítico con El posmodernismo jurídico y la filosofía del derecho. A modo de recensión. Leonor Suárez Llanos. 2018. Tirant Lo Blanch, 391 págs. Filosofía e Interculturalidad, 2, 119-123.

**FILOSOFÍA E
INTERCULTURALIDAD**

Número 2. Abril, 2025. Pág. 119

1984), como son las de la necesidad de repensar la creación del sujeto jurídico moderno (y posmoderno), la relación central entre poder y Derecho y la reconceptualización del concepto de justicia desde una perspectiva posmoderna que nos ofrezca nuevas herramientas y solvente viejos problemas.

Para ello, nos ofrece una monografía dividida en tres partes: la primera recoge dos capítulos en los que nos adentramos en el concepto de posmodernismo. La segunda consta de cuatro capítulos sobre las ideas principales del posmodernismo jurídico-político. En la tercera y última parte, recopila las conclusiones a las que llega la autora.

Analicemos, capítulo por capítulo, los interrogantes principales que conforman cada uno de ellos, sin revelar, por supuesto, ninguna de las respuestas que nos ofrece la autora, pero sí poniéndolos en relación con distintas novelas recientes que abordan estas cuestiones teóricas. Sirva esta relación como homenaje a los seminarios que la profesora Suárez Llanos realiza sobre Derecho y literatura en sus cursos de Filosofía del Derecho.

Así, el libro comienza con el estudio del concepto de «posmodernismo» para mostrarnos cómo el lenguaje y el texto se erigen en la modernidad como pilares fundamentales del contexto epistemológico. Para Suárez Llanos, el eje epistemológico es, precisamente, uno de los tres pilares sobre los que se fundamenta el proyecto moderno, además del político y el jurídico.

En el eje político de la modernidad encontramos el Estado de derecho, la libertad individual y la autonomía de la voluntad, entre otros elementos. En el tercer eje, el jurídico, nos encontramos con el modelo iuspositivo. Cabe destacar, como seña identitaria de la modernidad, el hecho de que los tres ejes se encuentran imbricados y no se pueden comprender de manera aislada.

Aquí, Suárez Llanos nos sitúa en el punto de partida de nuestros cuestionamientos; es decir, manejamos las herramientas principales de la modernidad para dirigir hacia ellas las críticas desde la posmodernidad. Así pues, la pregunta central de este capítulo es: ¿cuáles son los presupuestos epistemológicos, metodológicos y ontológicos sobre los que nos asentamos? Por otra parte, la novela que, a mi juicio, establece un diálogo magistral con esta cuestión es *Una educación*, firmada por Tara Westover (2018) y donde, desde el principio hasta el final, nos ayuda a cuestionarnos los modelos de conocimiento que hemos asumido desde que nacemos.

A continuación, la autora analiza el origen del posmodernismo y su vinculación con el estructuralismo y el postestructuralismo. Con estas vinculaciones tenemos varias corrientes de pensamiento que se presentan como nuevas oportunidades de superación de los fallos de la modernidad. Aquí, la pregunta esencial que nos hacemos como lectoras es: ¿cuál es la importancia de comprender la construcción de significados como un espacio de poder político y jurídico? Y la novela que, a su vez, se ajusta a este capítulo es *Libre*, de Lea Ypi (2023). En ella, se cuestiona la significación de todos los conceptos que conforman nuestro lenguaje desde la perspectiva de una niña albanesa de menos de diez años.

El segundo capítulo, que cierra esta primera parte, explica las condiciones del posmodernismo en un doble sentido: como concepto y como crítica. Para ello, se basa en tres características del proyecto posmoderno: la crítica epistemológica, la estrategia de deconstrucción y nihilismo, y la propuesta de reconstrucción epistemológica. En esta última, encontramos varias alternativas, como la emancipación y la apertura hermenéutica a la razón práctica. La pregunta que nos vamos haciendo a lo largo de este capítulo es sobre qué propuestas se pueden realizar para solucionar los problemas que acarrea nuestro modo de vida heredero de la modernidad. Un ejemplo claro de este cuestionamiento es el libro autobiográfico de Elaine Brown (2016), *Una cata de poder*, cuya autora dedicó su vida a esta reflexión. En él, encontramos estas críticas desde la organización y liderazgo de un proyecto político que buscó ser una alternativa a un sistema inhumano y asfixiante en Estados Unidos a finales de los años sesenta.

La segunda parte comienza con un estudio sobre el posmodernismo político-jurídico, que se entiende «como una forma de crítica comprehensiva e interdisciplinar mucho más amplia y densa que el “modernismo jurídico” su criticismo y que se desarrolla con todo su instrumental y en todas las categorías sobre el derecho» (Suárez Llanos, 2018, 87).

El cuarto capítulo expone los presupuestos del posmodernismo jurídico, según el cual «ya no hay un derecho único y poderoso, ni debe haberlo» (Ibid., 89) y que esto viene producido por una serie de crisis: de la realidad, del método jurídico analítico, del sujeto político y jurídico y de los conceptos jurídicos centrales de legalidad y justicia formal (Ibid., pp. 91- 92). El capítulo concluye con un análisis sobre el significado (político y jurídico) del prefijo *post*.

El quinto capítulo estudia ocho corrientes posmodernas jurídicas, entre ellas los *Critical Legal Studies*, la *Critical Race Theory*, la teoría crítica feminista, el comunitarismo y

el ‘ironismo jurídico’ entre otras. Probablemente, este sea uno de los capítulos más entretenidos del libro, ya que el cuestionamiento central sobre qué es el poder, quiénes lo ostentan y por qué, así como por qué asumimos un modelo de conocimiento determinado, se plantea desde distintas corrientes, en distintas latitudes y atendiendo a distintos sujetos jurídicos que, históricamente, se han entendido como «no sujetos» y están condenados a situarse en las periferias del conocimiento.

Aquí se establece un diálogo ciertamente ilustrativo con dos novelas. La primera es la escrita por Nuria Labari (2022), titulada *El último hombre blanco*, donde el sujeto jurídico sobre el que recae el peso de los conceptos básicos del derecho laboral. Se ajusta a una crítica que encaja no solo en la corriente de la teoría crítica feminista, sino que también va saltando por la CRT o por el mismo ‘ironismo jurídico’ en las ocasiones en que cuestiona de manera vehemente los conceptos jurídicos laborales básicos. La segunda es la novela de Alana S. Portero (2023), *La mala costumbre*, donde nos encontramos una crítica al sujeto jurídico hegemónico que necesita no solo de esas ocho corrientes posmodernas para existir (y para resistir) sino también de alguna más.

El penúltimo capítulo, que cierra la segunda parte, trata sobre el programa del posmodernismo jurídico-político. En él, la autora expone las distintas problemáticas a las que nos fue enfrentando a lo largo de la obra y va ofreciendo las distintas soluciones o respuestas que otorgan a las mismas las corrientes posmodernas jurídicas y políticas.

Así, se presenta una primera crítica a la Teoría del Derecho, seguida por la crítica a la metodología jurídica moderna. Más adelante, se cuestiona la concepción de justicia, el absolutismo del Estado de derecho y la democracia, para concluir con una crítica al individuo autónomo y libre. Este es el capítulo más extenso del libro, y en él las ideas que barruntamos a lo largo de su estudio son las relativas a cuáles son las vías metodológicas más útiles y necesarias para pensar los conceptos de sujeto jurídico, justicia y Estado de Derecho. Así como el cuestionamiento continuo de si, desde el ámbito jurídico, necesitamos de una Teoría Crítica del Derecho que se apoye en todas las posibilidades que nos ofrece el posmodernismo jurídico para, no solo superar los problemas modernos de los que adolece, sino también para poder llegar a una comprensión lo más fiel posible a nuestro objeto de estudio: el Derecho.

Finalmente, la tercera parte recoge las nueve conclusiones de la autora. Son conclusiones a la altura de la obra, que sirven como broche de oro a esta monografía. Recomendamos fervientemente que quienes se acerquen a esta lectura reflexionen sobre

ellas con detenimiento. Si tuviera que elegir dos, destacaría las relativas al sujeto jurídico-político, como 'individuo' agonizante y 'nosotros' observando" (Ibid., pp. 310-315), donde, para superar 'la debacle del individuo moderno', se propone «más posmodernidad para el individuo y para las definiciones originales de sí mismo que deben ser sustentadas e impulsadas por el aparato político, jurídico y económico» (Ibid., pp. 311-312). La segunda se refiere a la justicia posmoderna, que se presenta «sin velo, sin razón y sin ignorancia» (Ibid., pp. 315 y ss.), cuya finalidad principal es la satisfacción de «los intereses de todos sin volver a priorizar un interés» (Ibid., pág. 316) que prevalezca sobre otro, ya sea grupal o individual.

Al intentar ofrecer una respuesta a cada uno de estos cuestionamientos filosóficos de qué es el poder, para qué sirven las corrientes críticas, porqué debemos cuestionar los modelos de conocimiento... nos encontramos ante obra atemporal. Se nos ofrece un reparto de cartas de la baraja en el que todas tengamos la oportunidad, no solo de jugar, sino también de ganar.

En una época como la actual, en la que la lucha por la igualdad y la dignidad es constantemente cuestionada (por los abanderados de la libertad), siempre gana quien ofrezca la oportunidad de diálogo. Y a eso se dedica la carrera académica de Suárez Llanos: a ofrecer espacios de diálogo donde sentarnos a reflexionar y poner en común nuestras ideas, y esta obra es una buena muestra de ello.

Referencias bibliográficas

- Brown, E. (2016) *Una cata de poder*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
Labari, N. (2022) *El último hombre blanco*. Random House.
Portero, A. S. (2023) *La mala costumbre*. Seix Barral.
Suárez Llanos, L. (2018) *El Posmodernismo Jurídico y la Filosofía del Derecho*. Tirant lo Blanch.
Westover, T. (2018) *Una Educación*. Lumen.
Ypi, L. (2023) *Libre*. Anagrama.

Agradecimientos

Esta contribución se realiza con la ayuda posdoctoral otorgada por el Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Oviedo cuya referencia es PAPI-22-PF-19. Y se enmarca en el Proyecto Generación del Conocimiento 2023 "Las filósofas que (no) están en la

historia: violencia, resistencia y acción creativa" (FILHA), MCINN-24-PID2023-148424OB-I00, financiado por MICIU/AEI /10.13039/501100011033 y por FEDER, UE.

Los cuerpos abyectos en el Evangelio de Marcos y en la tradición bíblica

Mar Fernández Calvo

UO282712@uniovi.es

El Evangelio de Marcos es una obra que desafía la estructura narrativa clásica de los evangelios al presentarse como un cuerpo "sin cabeza", es decir, sin orden lógico en la narrativa, sin introducción a la infancia de Jesús y sin relatos postpascuales que completen la imagen de un Mesías triunfante. Esta falta de unidad le ha otorgado una condición de "cuerpo abyecto" en el canon bíblico, un texto que, como el propio evangelio describe en los cuerpos que retrata, ha sido marginado, relegado y sometido a una suerte de exclusión hasta hace relativamente poco tiempo, cuando estudios recientes lo han reivindicado como posiblemente el primer evangelio escrito. Según Manuel Villalobos en *Cuerpos abyectos en el evangelio de Marcos* (2023), esta obra puede entenderse como un "torso" sin centro, un cuerpo textual marginal, y es en este carácter fragmentado y abyecto que podemos descubrir una crítica profunda a las lógicas de exclusión corporal y social de su tiempo.

Villalobos nos guía a través de un análisis en el que Jesús aparece como una figura abyecta que desafía las normas establecidas. Inspirándose en la teoría de Julia Kristeva sobre la abyección, Villalobos explica cómo Jesús, a lo largo de su vida y especialmente en sus últimas horas, asume y encarna un "cuerpo abyecto". Jesús traspasa los límites sociales y religiosos al asociarse con aquellos considerados "impuros" o excluidos: los leprosos, las mujeres con enfermedades crónicas, los pobres, los endemoniados. Su cuerpo, como un espacio de resistencia y empatía, se expone y se entrega en favor de aquellos que la sociedad considera descartables, mostrando que su misión mesiánica implica no solo una enseñanza espiritual, sino una "revalorización del cuerpo humano en sus manifestaciones vulnerables y precarias" (Villalobos, 2021)

Este análisis de Jesús como un cuerpo abyecto culmina en la escena de la Última Cena, en la que se presenta como un cuerpo fragmentado, sin centro, partido y ofrecido. Jesús se define, en términos del sacrificio, no como un cuerpo fuerte o completo, sino como un cuerpo dispuesto a ser roto, a ser absorbido por aquellos a quienes ama, incluso cuando la abyección de su muerte parece confirmarse. Villalobos introduce aquí la noción de una

"ontología de la abyección", recordando la propuesta de Judith Butler en *Cuerpos que importan* (1993), en la que algunos cuerpos se consideran menos valiosos, menos dignos de ser preservados o respetados. El cuerpo de Jesús, en este sentido, es un "cuerpo que no importa", excluido y violentado por el sistema religioso y social que lo juzga y finalmente lo mata.

El autor explora también la interacción de Jesús con otras figuras abyectas femeninas que transgreden sus roles de género y se alinean con su mensaje marginal, como la mujer que unge a Jesús o la esclavilla que desafía a Pedro. La mujer que unge a Jesús muestra una "ética del descaramiento", ya que su acción, al romper con las normas de género y decoro, revela la verdad de la misión de Jesús antes que cualquiera de sus discípulos. Esta acción profética de una mujer anónima se inscribe como una de las primeras en reconocer la abyección y vulnerabilidad del Mesías. Asimismo, la esclavilla — un cuerpo marginal sin valor social— interroga a Pedro y cuestiona su lealtad en un acto que Villalobos interpreta como una ironía en el texto de Marcos, subrayando cómo aquellos en los márgenes comprenden la verdadera naturaleza de Jesús mejor que los mismos discípulos. (Villalobos, 2023)

El análisis de este autor también recurre a la obra de Octavio Paz para profundizar en la noción de abyección en el contexto de la identidad cultural. Paz, al hablar de "la chingada", describe un cuerpo que ha sido violado y relegado a una posición de exclusión; una figura comparable al Jesús del Evangelio de Marcos, cuya abyección es tanto una condición de sufrimiento como una vía de redención. Paz señala cómo en la psique mexicana la figura de "la chingada" simboliza la derrota y la pasividad forzada, en contraste con una masculinidad agresiva y dominante, una dinámica que resuena con el papel de Jesús en la Pasión, quien se entrega voluntariamente a una pasividad violenta, una abyección que resulta en la redención. (Villalobos, 2021)

Este evangelio, en su estructura abyecta y en su retrato de cuerpos excluidos, plantea una crítica radical a los sistemas de poder que definen quiénes son dignos de ser parte de la comunidad y quiénes no. En este sentido, Villalobos, inspirado por la ética del "otro rostro" de Emmanuel Levinas, subraya cómo la comunidad judía y los líderes religiosos fallan en reconocer la humanidad y divinidad en el "rostro" de Jesús, violando así la más básica ética de la hospitalidad y del respeto al "otro". La ética del rostro de Levinas sostiene que en la vulnerabilidad y exposición del rostro ajeno se da la primera llamada a la ética, que obliga al "yo" a no matar ni violentar al otro. La negación del rostro de Jesús por las

autoridades religiosas refleja, entonces, la radicalidad de la abyección a la que es sometido. (Villalobos, 2023)

Así, el Evangelio de Marcos, se convierte en un texto-cuerpo "desde el otro lado", desde la periferia, donde los cuerpos violentados, rotos y despreciados se vuelven el eje de una nueva espiritualidad y de un acto performativo que desafía las estructuras de poder. Marcos reivindica la dignidad de los cuerpos vulnerables y excluidos, situándolos en el centro de una narrativa que redefine lo sagrado a partir de lo marginal, abyecto y vulnerable.

Al situarnos en la interpretación de los cuerpos abyectos en el Evangelio de Marcos, la reflexión filosófica, metafísica, estética y hermenéutica abre un campo de exploración profunda que trastorna no solo nuestra comprensión del texto bíblico, sino también nuestras concepciones del ser, del cuerpo y de la identidad. El cuerpo de Jesús se presenta como un sujeto no solo marginal sino fragmentado, un cuerpo que es despojado de su integridad, llevado al límite de lo humano. Esta lectura, entonces, plantea una serie de implicaciones que se extienden más allá de la mera interpretación religiosa y penetran en el corazón de la filosofía contemporánea.

Desde una perspectiva metafísica, la figura de Jesús como cuerpo abyecto interroga las nociones tradicionales de sustancia y ser. La idea de un ser completo, autónomo y perfectamente coherente se ve desafiada por el modelo de existencia que emerge del Evangelio de Marcos. Este texto no solo muestra un cuerpo que se desintegra, que es dividido, sino que presenta un ser cuyo sentido no radica en la integridad de su forma, sino en su disolución. La idea de la abyección en este contexto introduce una concepción de existencia que no está fundada en la plenitud, sino en la imposibilidad de alcanzar esa totalidad, un ser que es esencialmente incompleto. Esta incompletitud es, sin embargo, constitutiva de su ser: el cuerpo de Jesús, en su dolor y fragmentación, pone en cuestión la estabilidad ontológica del ser mismo. En lugar de un "yo" sólido y autocontenido, se ofrece una ontología en la que el ser es, en su núcleo, vulnerabilidad, apertura y transformación constante.

La estética contemporánea también se ve profundamente tocada por este enfoque. El Evangelio de Marcos, al igual que la teoría de la abyección de Kristeva, renuncia a la búsqueda de la belleza tradicionalmente asociada con la integridad, la simetría y la perfección del cuerpo. El cuerpo de Jesús es, de hecho, lo opuesto a esta estética idealizada: es un cuerpo desgarrado, marcado por la violencia, la humillación y la disolución. Este

enfoque introduce una nueva estética de lo "incompleto", lo "sucio" y lo "violado", una estética que ya no se enfrenta a la búsqueda de lo bello, sino a la confrontación con lo grotesco, lo desgarrado, lo herido. En lugar de la belleza de la perfección, se presenta una belleza que es la de la resistencia, la de la transformación que emerge a través de la ruina. Es una belleza que invita a reflexionar sobre la fragilidad, la vulnerabilidad y la transitoriedad del ser. La estética de la abyección no es una que se limita a los cánones clásicos, sino una que se abre a lo inarticulado, a lo fragmentado, a lo no resuelto.

En el terreno hermenéutico, la interpretación del texto bíblico se expande hacia nuevas dimensiones. Al leer el Evangelio de Marcos con el lente de la abyección, el texto ya no se reduce a una narración lineal o a una serie de dogmas. En lugar de un relato coherente y ordenado, se reconoce un texto "torso", un cuerpo narrativo que no sigue la lógica convencional de la historia. La ausencia de una infancia narrativa de Jesús, la falta de un relato postpascual y la presentación de un texto fragmentado y casi caótico invitan a una interpretación que se aleja de la claridad y la estabilidad, proponiendo una lectura que se ajusta a la incompletitud del cuerpo de Jesús. Este enfoque nos obliga a considerar la relación entre el texto y su lector, ya que la interpretación misma se convierte en un acto de reconstrucción de lo fragmentado. La hermenéutica "del otro lado", como sugiere Villalobos, nos desafía a repensar los márgenes del texto y la interpretación, buscando no lo que es claramente visible, sino lo que ha sido relegado al abismo, al borde del lenguaje. El acto hermenéutico, entonces, no es solo un ejercicio de descifrar, sino de reconocer las sombras, las ruinas y los vestigios que quedan fuera del marco establecido.

Además, este tipo de hermenéutica cuestiona la autoridad tradicional de las lecturas establecidas y desafía la idea de que un texto tiene una única interpretación "correcta". Si el Evangelio de Marcos es un cuerpo fragmentado y marginado, su lectura también debe ser una que reconozca la multiplicidad de perspectivas y la apertura a lo no resuelto. Así, la interpretación de los cuerpos abyectos en el texto invita a una hermenéutica plural, una que no busca integrar las piezas en una totalidad coherente, sino que se acomoda en la fragmentación, en la apertura y en la contradicción.

En conclusión, la metafísica, la estética y la hermenéutica que surgen de este análisis se entrelazan para ofrecer una visión de lo humano como una entidad siempre en proceso, siempre abierta al otro, siempre vulnerable. La abyección, en su sentido más radical, se convierte en una clave para repensar el ser desde la imposibilidad de ser completo, la belleza desde lo herido y la interpretación desde lo excluido. Jesús, como cuerpo abyecto, se convierte no solo en un punto de partida teológico, sino en una figura filosófica que

interroga los límites de la identidad, la forma y el significado, invitándonos a habitar un mundo donde la fragilidad y la incompletitud no sean negadas, sino aceptadas como constitutivas del ser.

Bibliografía

Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós.

Kristeva, J. (2004). *Poderes de la perversión: ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Siglo Veintiuno Editores.

Villalobos, M. (2023). *Cuerpos abyectos en el evangelio de Marcos*. Herder.

Villalobos, M. (2021). *Masculinidad y otredad en crisis en las Epístolas Pastorales*. Herder.

Webgrafía

Villalobos, M. (2021). “2 Charla Mes de la Biblia: Cuerpos abyectos: Estudio del Evangelio de Marcos”. [Video, consultado en noviembre 7, 2024]
<https://www.youtube.com/watch?v=rme3v7lxdHs>

Reseña: Mujeres intensamente habitadas

Silvia López González

silvia.lop.gon@gmail.com

Hay ocasiones en las que, tras finalizar una lectura, inmediatamente siento que muchas de las palabras leídas en sus páginas resonarán en mí durante más tiempo. *Mujeres intensamente habitadas. Ética del cuidado y discapacidad* (2020), no es solo una obra que saca a la luz la tesis de maestría realizada por María Alfonsina Angelino, el compromiso que adquirió mientras investigaba ha hecho que el resultado deba tenerse en cuenta también en contextos alejados de lo académico.

En esta obra, la autora visibiliza los cuidados en el ámbito de la discapacidad con el afán de que ello contribuya a que se desprivaticen y se conviertan en un asunto público, urgente y general. Impulsada por el deseo de comprender las tensiones que se producen al aproximarse la discapacidad al cuidado, conversa con varias madres. María Alfonsina Angelino señala que ser madres de discapacitados podría ser la característica que las conecta, sin embargo, esto no las homogeniza; se comprende perfectamente ese matiz al conocer sus historias.

Son muchas las reflexiones que resultaría posible desarrollar tras el acercamiento a los distintos testimonios ofrecidos por las mujeres que se prestan a mantener un diálogo acerca de la cuestión. Prestar atención a todo lo que comparten hace que resulte innegable para el lector el hecho de que el mundo se ha construido desde el capacitismo, aunque soy consciente de que se trata de una realidad que casi nadie reconoce en voz alta porque hacerlo implicaría enfrentarse a la incomodidad y, generalmente, eso no es en absoluto deseable para las personas.

Lo que relatan cada una de las mujeres que decidieron colaborar no generó en mí sorpresa alguna, aunque seguramente este no sea el caso de lectores cuyas experiencias vitales no se hayan visto atravesadas por la discapacidad. Considero que estos testimonios no se digieren de una forma fácil independientemente de que el lector esté familiarizado o no con la discapacidad, ya que en esas palabras se revela el modo inadecuado en el que actúan muchos profesionales médicos, se muestra lo complicado que puede llegar a ser para una niña o un

niño su día a día en la escuela o el abandono que llegan a sentir las familias por parte de las instituciones cuando se requiere que atiendan alguna necesidad específica.

La culpa está muy presente en los relatos aportados por estas madres y esto es algo que para la autora no pasa desapercibido, puesto que el no ser capaces de deshacerse de este sentimiento responde al hecho de que todas vivan en una cultura patriarcal.

Una de las mujeres, en su conversación, indica que lo colectivo es lo que te salva y esto remite a la importancia de rodearse bien, a la necesidad de crear comunidades que sostengan, y al valor de poder contar con otras personas. Más allá de lo concerniente al cuidado, considero que siempre se ha de recordar el papel tan importante que tiene la colectividad en las vidas humanas; concretamente, en lo referente al cuidado pienso que la colectividad tampoco debe quedar al margen. No hemos de concebir el cuidado como una tarea a realizar de forma individual; debe tenerse en cuenta que el mismo cuidado que posibilita vidas también puede saquearlas, por lo que hay que evitar que todo el peso del cuidado recaiga siempre sobre una misma persona.

También se trata en estas páginas el modo en el que la ideología de la normalidad opera, conforma los discursos y otorga legitimidad a representaciones hegemónicas acerca de la discapacidad. Ello conduce a reflexionar acerca del imaginario social compartido, las ideas preconcebidas y los prejuicios que todavía hoy rodean a una realidad como es la discapacidad. En este libro se señala además que todas las personas en algún momento terminarán por formar parte de ese grupo que la normalidad no desea. Considero que generalmente la sociedad no adopta esta perspectiva porque se resisten a pensar que algún día su realidad se transforme en una bien distinta. En caso de que fuesen conscientes de ello, tampoco creo que resultase posible desmontar el concepto de normalidad que tan interiorizado está en la sociedad, pero al menos quizás serviría para que hubiese más empatía, consciencia y compromiso con lo que no se ajusta a lo normativo.

En definitiva, gracias a la recuperación de testimonios sobre experiencias de cuidado que se realiza en esta obra, es posible reflexionar acerca de la importancia del cuidado en la esfera pública, de lo cotidiano que atañe al cuidar, de la discapacidad en clave de politicidad y colectivización del malestar y otros asuntos que merecen recibir atención.

Bibliografía

Angelino, M. A. (2020). *Mujeres intensamente habitadas: ética del cuidado y discapacidad*. Fundación La Hendija.

Un ejemplo de práctica anti-psiquiátrica intercultural: reseña del artículo “Antipsiquiatría Intercultural” de Rubén Muñoz Martínez.

Aurora González Escorihuela

auroragonzalezescorihuela@gmail.es

Resumen

A continuación, se ofrece una reseña del artículo “Antipsiquiatría Intercultural” (2022) de Rubén Muñoz Martínez, doctor en antropología social y cultural y, actualmente, profesor-investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en la Ciudad de México.

1. L’Autre Lieu y las casas-peul

Este artículo nos proporciona un ejemplo muy valioso de lo que significa una práctica de cuidado y acompañamiento comunitario, no profesional, en salud mental de tipo anti psiquiátrico e intercultural.

De hecho, sería más correcto decir que el caso empírico que aquí se presenta y analiza sirvió de inspiración al autor para realizar la propuesta que está contenida en estas páginas, a saber, el concepto de “antipsiquiatría intercultural”.

La práctica a la que nos referimos se desarrolla en las “casas peul” de Bélgica, surgidas en la década de los años 80 en el contexto de una crítica generalizada de la sociedad belga hacia la psiquiatría biomédica y al sistema custodialista e institucional dominantes en salud mental.

En ellas, sus residentes, miembros de la comunidad peul de origen mauritano, exiliados de su país por motivos políticos y a la espera de regularizar su situación administrativa mediante asilo en el nuevo país, acogen a personas belgas con algún padecimiento mental

González Escorihuela, A. (2025). *Un ejemplo de práctica anti-psiquiátrica intercultural: reseña del artículo “Antipsiquiatría Intercultural” de Rubén Muñoz Martínez. Filosofía e Interculturalidad*, 2, 133-138.

**FILOSOFÍA E
INTERCULTURALIDAD**

Número 2. Abril, 2025. Pág. 133

o relacional, que precisamente por su condición de salud y estigmatización, experimentan una especie de exilio y exclusión social dentro de su propio país.

Esta iniciativa fue promovida y posibilitada por una asociación en Bruselas llamada L'Autre Lieu, que surgió con el objetivo principal “de evitar o acortar una posible hospitalización psiquiátrica proponiendo a las personas, con padecimiento mental/relacional, lugares de escucha/ayuda y de acogida distintos de los ofrecidos por el sistema terapéutico institucional” (Muñoz, 2022, p.240).

El encuentro que se produce en este espacio y el intercambio de saberes y prácticas a los que da lugar constituye para Muñoz un ejemplo de lo que él llama “nomadismo terapéutico” de tipo *ex profeso* (en tanto que promovido por la asociación).

El concepto de “nomadismo terapéutico” (Muñoz, 2020) y de “autoatención” (Menéndez, 2018) constituyen las dos matrices en torno a las cuales el autor, basándose en la propuesta antipsiquiátrica de David Cooper, articula su análisis.

Pero antes de definir estos dos conceptos hay que entender en qué sentido la experiencia aquí analizada constituye un ejemplo de cuidado comunitario de tipo intercultural, por un lado, y de tipo anti psiquiátrico por otro. ¿Qué entiende aquí el autor por “intercultural” y “antipsiquiátrico”? ¿Qué crítica a la psiquiatría hay supuesta? ¿De qué manera se articula la perspectiva antipsiquiátrica con la perspectiva intercultural?

2. Articulación antipsiquiatría e interculturalidad

El concepto de antipsiquiatría fue acuñado por David Cooper en un texto llamado “Psiquiatría y antipsiquiatría” (1967) para referirse no a “«un conjunto doctrinal ni un tipo de praxis estandarizadas sino una serie de posturas críticas (con la psiquiatría)»” (Fábregas, Mora y Roig 1977, en Galván, 2009, como se citó en Muñoz, 2022, p.227).

Aunque los posicionamientos políticos en torno a la crítica a la psiquiatría sean varios, podemos decir que en general esta crítica consiste en señalar que el modelo biomédico dominante tiende a patologizar lo diferente según el esquema normal/patológico; concibe al paciente como un sujeto sin voz y escindido de su mundo de vida social, que ha de ser descifrado por el ojo experto; posee una concepción individualista y biologicista del cuidado; promueve la dependencia y la medicalización del paciente; concentra el cuidado en los espacios institucionalizados (disciplinarios) y especializados; tiende a despolitizar el

padecimiento; y por último, posee una concepción estática de los roles terapeuta-paciente que corresponde a la división entre saber experto y profano.

Frente a todo esto Cooper propone una des/anti. institucionalización de los procesos de salud, enfermedad, atención y prevención, una autonomía del sujeto respecto de lo profesional, lo biomédico y lo clasista, y una producción de espacios politizados de cuidados comunitarios.

La tesis de Muñoz consistiría en que la práctica que se lleva a cabo en las casas peul constituiría un ejemplo de cuidado comunitario no profesional, desestatalizado, desmercantilizado y desfamiliarizado tal y como lo entendería Cooper. En efecto, la ayuda mutua y el intercambio de saberes y prácticas que se llevan a cabo al interior de estas casas no responde a las lógicas del estado ni a las del mercado; los vínculos sociales, materiales y afectivos que se crean tampoco arraigan en la familia privada. Además, en estas casas no se privilegia el saber o la experiencia de aquellos que poseen una licenciatura.

El aspecto novedoso de la propuesta teórica del autor es que incorpora una perspectiva intercultural, antirracista, anticlasista y de género, una perspectiva ausente en los análisis de Cooper y en la antipsiquiatría en general que “considera escasamente en sus prácticas (...) la diversidad cultural de modelos explicativos de la salud y la enfermedad existentes” (Muñoz, 2022, p.233).

Contextos como el de las casas peul, según Muñoz, invitan a salir de la matriz psicopatológica etnocentrada dominante y obligan a inscribir el binomio normal/patológico dentro de su contexto cultural de proveniencia, des-universalizándolo. De este modo, los modelos explicativos de salud y padecimiento distintos al dominante, pueden proporcionar un marco de “reconocimiento desestigmatizante” que permite resignificar un sufrimiento mental codificado como una amenaza o una patología en el paradigma dominante.

Dicho de otro modo: aquello que en una sociedad puede llegar a ser percibido con miedo y generar exclusión, rechazo, aislamiento social etc., en otro contexto sociocultural es reconocido mediante otras categorías que permiten desestigmatizarlo y darnos cuenta de que “lo normal y lo patológico” “no son dos categorías contrapuestas —no hay nadie totalmente sano ni totalmente enfermo (...)—, ni se pueden escindir de las experiencias de los sujetos y de los contextos socioculturales que les confieren su sentido y definición” (Muñoz, 2022, p.255).

La perspectiva intercultural aparece integrada en este espacio, pues, no tanto por la presencia y convivencia de individuos y modelos explicativos (de la salud y la enfermedad) distintos, sino porque “se deposita en manos de los otros, subalternos por las lógicas de racialización de la ciudadanía y del conocimiento hegemónico respecto al proceso salud/enfermedad/atención- prevención, la clave de los saberes que participan en el sostenimiento de la vida” (Muñoz, 2022, p.48).

La crítica al modelo psicopatológico dominante conformaría pues un terreno común entre la antipsiquiatría y la interculturalidad, de modo que no nos debería resultar extraña la articulación entre ambas corrientes de pensamiento y acción para la interpretación y el abordaje de los procesos que tienen que ver con la salud, la enfermedad, la atención y la prevención.

3. Nomadismo terapéutico y autoatención

Los dos conceptos que, según Muñoz, mejor describen el cuidado comunitario de tipo antipsiquiátrico que se da en las casas-peul son el “nomadismo terapéutico” y la “autoatención”.

El “nomadismo terapéutico” parte de la premisa de que la forma que tienen de relacionarse las diversas concepciones de salud y padecimiento que conviven en las casas peul “responde más a lo interexplicativo, e interepistémico que a concepciones diferenciadas y en compartimentos estancos de saberes” (Muñoz, 2022, p.239).

Este concepto se referiría entonces al transitar de un modelo explicativo a otro, de un tipo de atención a otra, de una práctica a otra, según el momento, la persona, las necesidades, etc.; a la utilización de saberes y prácticas correspondientes a tradiciones terapéuticas y socioculturales distintas.

La “autoatención”, por su lado, se contrapone a las formas de cuidado individualistas y biomédicas, no se da en el ámbito especializado e involucra al grupo social del sujeto: se refiere entonces al “proceso de ayuda mutua principal, a través del cuidado, que las personas y sus grupos sociales llevan a cabo para la reproducción de la vida sin la intervención de especialistas” (Muñoz, 2022, p.239).

Cabe apuntar que la “autoatención” no excluye la complementariedad de los cuidados comunitarios con formas de atención biomédica, como la toma de medicamento prescritos por un médico o de cualquier otro tipo. Esto es posible debido a la práctica del “nomadismo terapéutico” definido anteriormente.

Aun con todo, como dice Muñoz, “la vida cotidiana en las casas peul no está exenta de contradicciones relacionadas con la posición que ocupan las personas belgas acogidas en la estructura social de Bélgica y del universo cultural de las casas peul, por ejemplo, respecto al género o a la concepción de la adaptación/desadaptación al proyecto de convivencia definido por la asociación” (Muñoz, 2022, p.249). Con estos dos ejemplos el autor se refiere a la configuración cultural masculina del espacio y a la escasa presencia femenina en las casas peul, por un lado, y al criterio para decidir el acogimiento o no de una persona, en función de su posibilidad de adaptación, la cual es baremada por los trabajadores de la asociación.

Por último, me gustaría terminar señalando un concepto que, en el fondo, resume el objetivo de prácticas como estas, a saber, el de no etiquetar, no intentar dominar al otro sino proporcionar acompañamiento, apoyo y escucha respecto a la salud mental/relacional: me refiero al concepto de “testigo” de David Cooper.

Como dice Muñoz (2022), para Cooper “lo más importante para cualquier persona es tener un testigo, alguien que reconozca la singularidad de su experiencia y respete su autonomía vital” (p. 228) y este testigo puede ser cualquiera, dado que el autocuidado se da en “la práctica de prestar atención a cómo las personas se tratan entre sí en la cotidianidad”, no en el ámbito profesional (Chapman, 2016, en Muñoz, 2022, p.228).

El objetivo de este acompañamiento no es hacer desaparecer el padecimiento, sino no profundizar en él, mitigarlo, resignificándolo en formas que sean útiles para el sostenimiento de la vida.

Este es también el objetivo de las casas peul: sostener colectivamente, desde un vínculo social, el padecimiento de una persona, mitigándolo, haciéndolo más vivible para el sujeto, liberándolo por los menos de las consecuencias lesivas de una definición estigmatizante.

Bibliografía

Chapman, Adrian (2016), «Re-Coopering anti-psychiatry: David Cooper, revolutionary critic of psychiatry» en *Critical and Radical Social Work*, vol. 4, n.º 3, pp. 421-432.

Cooper, David (1985), *Psiquiatría y antipsiquiatría*. Barcelona, Paidós [1967].

Galván, Valentín (2009), «La recepción extraacadémica de Michel Foucault en la cultura de la Transición española: la antipsiquiatría y la Historia de la locura en los psiquiatras progresistas», en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. 29, n.º2, pp. 485-500.

Muñoz, Rubén (2022), «Antipsiquiatría intercultural» en *Eikasia. Revista de filosofía*, nº 107, pp. 219-260.

Muñoz, Rubén (2020), «Del pluralismo médico al nomadismo terapéutico: una propuesta crítica desde los procesos de estratificación social y las estrategias de vida», en *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, n. 985, pp. 88-110.

Menéndez, Eduardo (2018), «Autoatención de los padecimientos y algunos imaginarios antropológicos», en *Desacatos*, 58, pp. 104-113.

Rigoberta Menchú: voz de voces

Tai Huidobro García

UO281719@uniovi.es

Reseña de Burgos, Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo Veintiuno editores, 2000 (287pp.). ISBN: 9682313155

Explotación, discriminación, pobreza, masacres y destrucción son algunas de las claves que no solo marcan, sino que también constituyen profundamente las experiencias de vida de Rigoberta Menchú Tum, activista indígena procedente de Guatemala y testimonio vivo del genocidio que la población indígena sufrió en torno a los años 70 y 80 del siglo pasado. En la obra *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Elizabeth Burgos, antropóloga venezolana, expone el testimonio de Rigoberta Menchú: una voz cuya historia es al mismo tiempo parte y vehículo de expresión de un relato más grande. En suma, una voz de voces en tanto voz de una historia que a su vez es reflejo de la vida y el sufrimiento de una comunidad, de un pueblo que ha luchado y sigue luchando por sobrevivir, por alcanzar una existencia digna, por la defensa de una identidad y la preservación de su cultura.

Desde su infancia hasta su exilio y posterior regreso a Guatemala, Rigoberta Menchú relata el desarrollo de la lucha de las comunidades indígenas guatemaltecas contra un sistema que ha tratado de acabar con ellos de los modos más terribles. Al mismo tiempo, su relato no muestra únicamente una lucha y los sufrimientos que a ella están ligados, sino que también intenta ofrecer un retrato de su cultura, sus ritos y costumbres, además de ilustrar la valiosa relación que los indígenas mantienen con la naturaleza y la vida en general. Cabe añadir que, en último término, se trata de un relato sobre *el nacimiento de la conciencia* de Rigoberta Menchú y, por extensión, de su pueblo: la conciencia de la raíz de su explotación, discriminación y sufrimiento, así como la conciencia de la necesidad de una lucha, una defensa y una reivindicación.

A lo largo de este proceso, podría decirse que aparecen tres cuestiones fundamentales. En primer lugar, es posible señalar la cuestión del marco del mundo en el que crece Rigoberta, la vida de la aldea en la que se cría y las dificultades para su supervivencia. En segundo lugar, las tensiones que surgen de la necesidad de defender una cultura y una existencia

característicamente indígenas. Y, finalmente, la concepción que tiene Rigoberta de la presencia de la mujer en su lucha.

Desde su nacimiento, la vida de Rigoberta, así como su integración en el entretejido de relaciones, labores y responsabilidades que constituyen su comunidad, se enmarca en y se contrasta con la situación de discriminación, pobreza y explotación a la que sus gentes han sido sometidas desde la llegada del colonialismo a Sudamérica. La vida de Rigoberta, así como la de la mayoría de sus compañeros indígenas, viene marcada por el sufrimiento de sus padres, sus hermanos, su comunidad en general y sus antepasados. Se trata, por ejemplo, del sufrimiento de unos padres que tratan de sobrevivir a duras penas soportando penosas experiencias; o el acontecer de la muerte prematura de unos hermanos a causa de la falta de recursos o la explotación. Así pues, Rigoberta Menchú consigue mostrar la visión de una vida profundamente marcada por la muerte y la miseria, donde la conciencia de estos padecimientos ha conseguido apuntalarse hasta convertirse en una coordenada clave para su desenvolvimiento en el mundo.

Asimismo, pueden destacarse aquí dos importantes puntos generales. Por un lado, la importancia del grupo como punto de referencia de cada individuo, idea que se refleja en el sentimiento de comunidad inculcado en los niños ya desde los primeros momentos de su vida. Este sería el caso de la práctica de atarle las manos a los recién nacidos durante una serie de días para simbolizar la prohibición de obrar en perjuicio de su grupo y la obligación de que todo lo que el individuo haga tendrá que ser en pos del bien común. Además, como afirman los indígenas, los niños no son únicamente de sus padres, sino también de toda la comunidad, y esta ha de ampararlos como ellos lo habrán de hacer a medida que crezcan y se hagan adultos. Por otro lado, destaca el respeto que los indígenas tienen hacia la naturaleza. La idea es que toda forma de vida, así como todo aquello que la sustenta, es valiosa en sí misma, lo cual se cifra en los diferentes ritos y ceremonias celebradas en torno a las siembras, las cosechas, la recolección de plantas medicinales, etc., o en la razón de los muy puntualísimos episodios en los que se consumen animales.

Es en todos estos escenarios donde, a pesar del contexto de pobreza en el que siguen enmarcándose, la familia de Rigoberta Menchú y su comunidad encuentran un punto de arraigo. Se trata de momentos que podrían ser sutilmente calificados como pequeños instantes de calma, o al menos pequeños paréntesis de una existencia en cierto modo más amable, sobre todo cuando son considerados en contraste con un presente regido por las dinámicas coloniales del gobierno de Guatemala. La vida de los indígenas se organiza en torno a los periodos de trabajo en las fincas, generalmente dirigidas por gentes mestizas o

ladinas, así como de los periodos de trabajo de las cosechas en sus hogares. La gran diferencia es que, si la comunidad, la naturaleza y las labores que allí se desarrollan ofrecen un cierto arraigo a los indígenas, las fincas de trabajo constituyen una amenaza de destrucción de dicha estabilidad y, aun así, no dejan de ser un inevitable pero devastador recurso para su subsistencia. Las fincas significan el horror de un trabajo esclavista. En ese sentido, también significan la periódica fragmentación del tejido comunitario de las aldeas, pues estando las fincas distribuidas en diferentes localidades, las familias y sus vecinos se ven obligados a separarse para trabajar en ellas. Yendo más lejos, dicha fragmentación puede llegar a hacerse irreversible, dado que muchos indígenas acaban muriendo o son asesinados. Para estas personas, las fincas también significan el robo de sus tierras, la destrucción de sus hogares, así como una clara expresión de su vulnerabilidad e impotencia total ante el arrasador poder de las autoridades y los terratenientes. Asimismo, las fincas no constituyen sino la viva imagen de la destrucción de su cultura por medio de la asimilación interna de las dinámicas colonialistas: en el bando de los terratenientes se encuentran nativos que han adoptado el papel de explotadores, pues estos son los que ahora tratan a los indígenas como tiempo atrás comenzaron a tratarlos los primeros colonos. Siguiendo con los contrastes, si los terratenientes ven la naturaleza como algo sobre lo que imponerse y explotar, los indígenas se posicionan e integran en la naturaleza como parte de ella. Y si el respeto a la vida era para los segundos un respeto máximo, los primeros no ofrecerán respeto ni a la vida ni a la muerte.

Estas situaciones conducen a lo que puede considerarse como el despegue del reconocimiento y la urgencia de organizarse y solidificar las relaciones de los pueblos indígenas a fin de procurar su supervivencia. Es aquí donde la participación de la familia de Rigoberta Menchú jugó un papel crucial. Desde Vicente Menchú y Juana Tum, padres de Rigoberta, hasta sus hermanos, todos ellos actuaron bien como voz representante y defensora de la comunidad, bien como pieza clave en la cohesión y organización del grupo. Así fue como consiguieron comenzar a desarrollar estrategias para evitar la masacre de sus aldeas, lo cual involucró la creación de canales de comunicación para difundir la necesidad de una respuesta grupal y difundir su situación ante el escenario público. De estos impulsos nacerán organizaciones como, por ejemplo, el CUC: el Comité de Unidad Campesina.

Cabe observar, además, la tensión que se produce entre el sentimiento de defensa y preservación de una identidad cultural, unos ritos y unas tradiciones, con respecto a la urgencia de adoptar ciertos elementos externos a dicha cultura para poder preservarla. Un elemento central en la vida de los indígenas es, justamente, el respeto a sus antepasados, pues es ahí donde reside el cimiento de una cultura que se encuentra en peligro de

extinción. Frente a la destrucción a la que se ven expuestos, la supervivencia de esta cultura se basa, por ejemplo, en el seguimiento de unos determinados modos de vivir, de cocinar, o de relacionarse con las plantas y los animales. Pero no solo se basa en su reivindicación frente al modelo de vida impuesto por los colonizadores, sino que también se basa en una hermética transmisión de saberes entre las generaciones de indígenas. En consecuencia, y como se explica a lo largo del relato, hay cosas que Rigoberta Menchú no puede exponer aun a riesgo de que estas acaben cayendo en el olvido.

Por otra parte, hay elementos de la cultura colonizadora que tanto ella como otros muchos indígenas han tenido que adoptar para proteger la suya propia: hay que aceptar ciertas reglas del juego para precisamente poder acabar o liberarse de él. Es el caso de la necesidad de aprender la lengua hispana o, en palabras de Rigoberta Menchú, “el lenguaje del colonizador”. Asimismo, se mantiene la idea de que la adopción del cristianismo en tanto religión de muchas de las poblaciones indígenas no ha de ser meramente entendida como una nefasta consecuencia del colonialismo. Más bien, es en el cristianismo y la lectura de la Biblia donde ella misma proclama haber encontrado una valiosa herramienta para la reafirmación de su lucha. Las enseñanzas de las Escrituras parecen ser integrables en la visión y experiencia del mundo poseída por los indígenas. Resulta entonces que el testimonio de la familia Menchú constituye un claro ejemplo de cómo un pueblo es capaz de asimilar unas experiencias y unos padecimientos, no para posteriormente negarlos o aceptarlos pasivamente, sino para construir una identidad y hacer emerger una conciencia. Es gracias al contacto y ayuda entre las diferentes aldeas y comunidades como comienza a tomarse noticia de la existencia de factores comunes en el sufrimiento de sus vidas. De este modo, pudo comenzar a surgir una visión global de la situación y, con ello, una conciencia compartida.

Será en el establecimiento de estas conexiones y puntos de unión donde personas como Rigoberta Menchú dan con otro factor clave: la brecha entre los indígenas y los ladinos pobres. Hay un importante problema que separa a la población más empobrecida y vulnerable a causa de la propia asimilación interna de ideas racistas y discriminatorias. Ello se refleja, por ejemplo, en la constatación de que, para los ladinos, su situación de pobreza nunca rozará la penosa condición de ser indígenas. Será en su participación dentro de organizaciones como el CUC donde a Rigoberta se le va haciendo más clara una intuición ya tenida desde muy joven: los ladinos pobres y los indígenas han de superar la brecha ideológica que les ha sido impuesta para unirse y luchar contra la raíz de un problema que les es común desde su principio.

A lo largo de todo este proceso, además, es fundamental tener en cuenta la participación de las mujeres: se observa, entre las líneas del testimonio de Rigoberta Menchú, la imposibilidad de dejar al margen la complejidad que envuelve la cuestión de la lucha de sus gentes. Como se refleja en la vida de su madre, a la mujer indígena se le ha atribuido el papel del cuidado: el cuidado del hogar, el marido, los hijos, etc. Pero ello no significa que no haya podido tener una voz y una activa participación por su comunidad. De hecho, la idea fundamental que parece estar tratándose de explicar es que la mujer ha de luchar al lado del hombre porque también esta sufre como él, y esto es algo que Rigoberta Menchú tendrá muy claro, pues ella misma ha conocido el sufrimiento y ha visto sufrir a todas las mujeres indígenas con las que se ha ido encontrando. Pero también las ha visto luchar y ella misma ha tenido que pugnar para que en las organizaciones la presencia de la mujer no sea dejada al margen. Precisamente, ha sido el papel que tradicionalmente han asumido las mujeres indígenas lo que las coloca en una compleja encrucijada. Por ejemplo, la mujer está marcada por la conciencia de que ha de tener hijos y ello sobre todo por el sentimiento, cuya fuerza casi roza la imagen de un deber, de que solo teniendo una descendencia su cultura y sus tradiciones podrán ser transmitidas y preservadas. No obstante, a la par, dicha conciencia también está marcada por la realidad prácticamente certera de que estará obligada a ver cómo gran parte de sus hijos no tendrán la oportunidad de crecer, pues morirán prematuramente, o de que aquellos que consigan sobrevivir lo harán en terribles condiciones. Y esta es una carga que están abocadas a sufrir Rigoberta Menchú y todas sus compañeras.

Así pues, lo que se nos presenta es la denuncia de una comunidad que ha sido explotada y discriminada por un sistema que ha tratado de acabar con su existencia. Una existencia obligada a darse bajo la tensión de preservar una cultura y tener que asumir elementos de un sistema depredador para asegurar, aunque no con total garantía, su supervivencia. Pero, además, lo que Rigoberta Menchú nos retrata es también una existencia decisivamente femenina, que sufre y lucha como la masculina, aunque también de un modo particular. En suma, una existencia a partir de la cual ha podido surgir una conciencia política y un impulso de acción. Para ello, la presencia de voces como la de esta mujer ha sido fundamental. Y es que estas voces no les han sido dadas de antemano, sino que han tenido que ser construidas sobre la base de las vidas y las muertes de sus familiares, conocidos y antepasados. La voz de Rigoberta es importante en sí misma, pero también en tanto que, como voz que es testimonio de una comunidad, ha tratado de romper con el ensordecimiento de un mundo que ya no puede seguir ignorando su terrible realidad.

Ser Mujer y Aprender a transformar (Poemas)

Ira Vovos¹³⁵

iravovos@gmail.com

Ser Mujer¹³⁶

Quisieron enseñarme que debo de vivir en un mundo plural
Que me impusieron de no romper con las reglas banales creadas por la sociedad
Y a aceptar mi condición de mujer
Si soy mujer, debo cumplir ciertas normas sociales
Implica adaptarme al mundo en el que vivo y que al mismo tiempo me reprime
Porque si soy mujer, tengo que ser como me dicen que debo ser
Si soy altiva, soy criticada socialmente de forma negativa.
Pero si soy sumisa, me meten en esa "caja" creada y aceptable socialmente
Si soy libre e independiente, no cumplo mi papel
Porque soy simplemente una reproductora, como si esa fuera mi única función.
Si tengo el valor de ser quien soy, es un error.
En un mundo que me dice cómo debo ser
Y que al mismo tiempo desvaloriza mi naturaleza femenina.
Pero cuando soy yo misma, sucede algo diferente
Cumplo la única función que existe en este mundo
Ser un Ser, ser una Mujer, ser una luchadora.
No es mi sexo lo que me define, ni el color de mi piel, ni mi estatus social lo que me categoriza.
¿Cuántas veces he gritado mientras mi voz permanecía en silencio?
¿Cuántas veces fui violentada? Y sin embargo me levanté con toda la fuerza de mi Ser.
Porque ser mujer significa ser valorada y aceptada.
Significa ser fuerte, significa gritar por la libertad.
Es alzar una voz de reconocimiento en un mundo que ha sido negado, ¡pero que por nosotras las
mujeres, ha sido conquistado!

14.03.2023. Maputo.

¹³⁵ Estos dos poemas fueron presentados en el Festival Poetas D'Alma de Maputo (Mozambique) en 2021 y 2023. Ira Vovos es profesora en la Facultad de Filosofía de la Universidad Eduardo Mondlane. Es estudiante de doctorado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en el programa Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Filosofía Política con una línea de investigación sobre: Mujeres filósofas del siglo XX: aportaciones al pensamiento filosófico y político. El tema de su tesis es: Afrofeminismos emergentes en filosofía política: un proyecto educativo basado en bell hooks.

¹³⁶ Escribí este poema inspirado en la lectura ¿Acaso no soy una mujer?: Mujeres Negras y feminismos (1981) de la escritora afrofeminista bell hooks.

Aprender para transformar¹³⁷

Es común decir que leer nos da alas para volar
Pero no basta sólo leer, hace falta cuestionar
Dudar forma parte del proceso de aprender
Forma parte del camino y de los pasos de comprender
Cuanto más leo, más imagino y creo mundos
De esta realidad cognoscente que aparentemente parece transparente
Cuanto más crítico lo que aprendo, despierto en mí un espíritu liberador.
Y esa misma acción es transformadora y emancipadora.
¿Cuántas veces me descubro como una eterna aprendiz?
Forma parte de la reinención entre lo que hice y lo que soy.
Cuanto más leo, puedo alcanzar un despertar crítico y autónomo
En todas las dimensiones y complejidades de mi ser
Estoy entre serlo todo y al mismo tiempo cuestionarme de ser nada.
Entre ser un sujeto subyacente y al mismo tiempo cognoscente.
Aprender es arriesgarse, es aprender a volar.
Aprender es crear y es transformar.
Las vueltas del conocimiento entre lo que conozco y lo que me queda aún por conocer.
Es aprender a cuestionarme para liberarme y volar con alas de pájaro.
Es transgredir las normas del propio proceso de aprendizaje para reafirmarme como ser libre.
Educar es crear y es transformar la realidad.
Educar es un proceso transformador y revolucionario.

7.09.2023. Maputo.

¹³⁷ Este poema fue inspiración de la lectura de la obra de bell hooks Enseñando a Transgredir: educación como práctica de la libertad (1994). Este mismo poema se incluyó en un artículo que fue en la Revista Relicario que tiene como título: *Educación como herramienta de transformación a partir de bell hooks*. Estos poemas inspirados en mi lectura de bell hooks se incluirán en mi tesis doctoral titulada: *Afrofeminismos emergentes en filosofía política: un proyecto educativo a partir de bell hooks*.

El silenciamiento de las mujeres africanas y la falta de participación política (Fotografía)

Ira Vovos

iravovos@gmail.com



1. Información sobre la artista

Biografía:

Ira Vovos tiene un deseo natural de expresarse a través de las artes, es poeta contemporánea con especial interés por la literatura, es aficionada a la música, fue cantante de un grupo (Ira&Gin) durante 7 años. Es una fotógrafa autodidacta que retrata paisajes naturales. Fue actriz en un grupo de teatro llamado El Momo, en Barcelona, en el que representó dos obras: La cantante calva, de Eugene Ionesco, y Opera Pánico (Cabaret trágico), de Alejandro

Jodorowsky. Ira Vovos fue miembro del Grupo Coral y del Grupo Gospel de la Universidad de Barcelona. Licenciada en Filosofía, recibió influencias de la metafísica y del budismo, así como de las poetisas Florbela Espanca y Alfonsina Storni. Su fuente de inspiración para desarrollarse como artista proviene de la idea de que la combinación de varias formas de arte puede llevarnos a un momento de trascendencia, explorando diferentes posibilidades en el acto de la contemplación. Sus obras exploran la idea de que podemos reflejarnos e identificarnos en la naturaleza y reflexionar sobre aspectos sociales de transformación política y social. En 2021-2023 Ira Vovos participó en el Festival Poetas D'Alma de Maputo y actualmente desarrolla un proyecto fotográfico titulado: *Cielo y Trascendencia*.

2. Declaración de la artista:

«Como poeta y artista digo que todos tenemos varias formas de expresarnos. Mi inspiración viene a través de mis sentidos, es a través de la contemplación y la imaginación que puedo imaginar diferentes formas de creación que trascienden el mundo físico, a través de las palabras todo cobra vida. En el proceso creativo de la escritura y la fotografía, es como si las imágenes me hablaran, las hojas me llamaran y las palabras me dijeran. A través de mis palabras intento aportar una reflexión sobre nuestros orígenes y la visión que el hombre sobre el mundo».

3. Información sobre la obra

Categoría: Fotografía

Dimensiones: 1600x 1200

Año de producción: 13 de julio de 2024; Lugar: Magueiras, Malhangalene, Maputo, Mozambique.

Materiales: cámara iPhone 11/ cámara Nikon DX; capulanas (es una tela que representa la cultura mozambiqueña), maquillaje, collares, pendientes y camisetas negras.

Nombres de las modelos de la foto: (de derecha a izquierda)

- Jéssica Colacio, Jéssica Rodrigues, Ercilia Malai, Joiciane Zualo, Albertina Nhatuve.

4. Información y significado de la foto (concepto)

El silenciamiento de las mujeres africanas y la falta de participación política

La humanidad evoluciona hacia el progreso y el avance de las tecnologías digitales y se ha creado una nueva realidad -la inteligencia artificial (IA)- que transforma la forma en que hacemos uso de la (in)desinformación y cómo accedemos a los recursos tecnológicos. ¿Podemos hablar de desarrollo humano o inhumano? Hay un desarrollo acelerado y un abismo en el que se marginaliza a la mayoría, especialmente a las mujeres. En África, cuando

queremos (re)construir nuestra historia como mujeres y como sujetos de derechos, siempre tenemos en cuenta que el progreso tecnológico no sólo nos ha alejado de nuestras raíces, sino también de nuestra identidad cultural -parece que hay una estandarización y un estándar hegemónico- que nos categoriza, nos individualiza y nos aleja de lo que antes nos identificaba. Cuando hablamos de feminismo africano, podemos preguntarnos: ¿cuál es la necesidad de deconstruir el papel del feminismo en África frente a la creciente «esclavitud» tecnológica? ¿Hacia dónde vamos en la construcción del activismo de las mujeres en África? ¿Nos representamos como mujeres o estamos representadas? Esta obra representa a las mujeres africanas frente al desarrollo tecnológico cuando se dan cuenta de que su identidad se ha perdido por completo. Años de lucha y las mujeres africanas sólo tienen derecho a «ver, oír y callar», pero incluso con esta barrera, las mujeres se levantan y aún en silencio siguen luchando por liberarse. Hay una ausencia política de las mujeres para poder participar en sus derechos como ciudadanas y en la toma de decisiones políticas. La fotografía representa la necesidad de recuperar la lucha, los movimientos feministas y dar voz a las mujeres frente a los avances tecnológicos para que puedan participar efectivamente en sus derechos de ciudadanía.

5. Informaciones sobre la foto

En la fotografía están cinco mujeres africanas que llevan capulanas como forma de identificar parte de lo que constituye su referencia cultural. Dos mujeres representan la lucha feminista por la libertad y los derechos y también la recuperación de su identidad -representan la fuerza y la grandeza de la recuperación de la lucha y los movimientos feministas en un mundo tecnológico. Dos mujeres representan el silenciamiento, la ausencia y la voz activa de las mujeres en la toma de decisiones políticas. Frente a la tecnología está la información, pero una gran parte de las mujeres africanas no tienen acceso a la información y menos aún a sus derechos de ciudadanía. Una de las mujeres grita y no puede oír, porque la tecnología y los avances han creado un abismo entre lo que se conocía y una nueva realidad: la era tecnológica.

Políticas Transformadoras: concepção política e educativa a partir de bell hooks (Póster)

Ira Vovos

iravovos@gmail.com

Políticas Transformadoras: concepção política e educativa a partir de bell hooks

Ira Vovos

Faculdade de Filosofia Universidade Eduardo Mondlane

Introdução

A presente investigação tem como objecto de estudo trazer algumas aportações sobre os movimentos afrofeministas emergentes em teoria política e se centra em particular na análise do pensamento da escritora afroamericana bell hooks com a finalidade de articular um projecto educativo. A sua concepção política da luta afrofeminista esta estreitamente vinculada a concepção educativa como forma de gerar consciência sobre as várias formas de opressão do patriarcado.



Movimento de Libertação das Mulheres
Black Feminist Organizations
The Combahee River Collective

Enquadramento Teórico

bell hooks concilia a teoria e a prática para a reivindicação dos direitos das mulheres. Essa mesma articulação política feminista converte-se em «políticas transformadoras» acções políticas próprias do movimento afrofeminista. Essa acção política transformadora cria práticas sociais individuais e colectivas de luta e de resistência. Em contra do patriarcado, dos sistemas de opressão: racismo, sexismo, classismo, o imperialismo e o capitalismo. hooks propõe uma transformação política e social através da educação. A educação é o meio transformador para alcançar uma consciência crítica sobre as várias formas de opressão do patriarcado. Através da consciência é possível alcançar a libertação das mulheres. A autora defende o movimento afrofeminista como o meio que possibilita criar políticas transformadoras para a liberdade e a igualdade das mulheres.



Metodologia

A metodologia consiste na análise e interpretação das obras de bell hooks sobre teoria e crítica feminista e sobre educação. Os métodos utilizados são: o método bibliográfico para a recolha de dados e o método hermenêutico para interpretação e compreensão textual e conceptual.

Resultados

O resultado e aplicabilidade da presente investigação consiste em trazer uma reflexão sobre como a educação é a principal fonte de consciência política e social sobre as várias formas de opressão do patriarcado.

Discussão

Esta investigação pretende trazer novos paradigmas epistemológicos que permitam valorizar e reconhecer as mulheres e as teorias afrofeministas. O movimento afrofeminista pretende criticar as formas de opressão para transformar a realidade das mulheres Negras e que seja possível alcançar a igualdade de género.

Bibliografia

hooks, bell. *Não sou eu uma mulher?: Mulheres Negras e feminismo*. Plataforma Gueto, 2014.
—, *Ensinando a Transgêdir: a educação como prática da liberdade*, Trad. Cipolla, Marcelo. São Paulo, Editorial Martins Fontes, 2013.



Información sobre el poster:

Este póster fue presentado y expuesto en la XII Conferencia Académica de la Universidad Eduardo Mondlane en Maputo, Mozambique en 2023.

El tema presentado fue sobre: *Políticas transformadoras: concepción política y educativa a partir de Bell Hooks*. Este tema también fue presentado y aprobado para comunicación oral durante la realización de la Conferencia.

Ira Vovos es profesora en la Facultad de Filosofía de la Universidad Eduardo Mondlane y también es Doctorando en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona en el Programa de Doctorado sobre Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Filosofía Política. Su línea de investigación es sobre: Filósofas del Siglo XX: aportaciones al pensamiento filosófico y político. Su tema de tesis Doctoral es sobre: *Afrofeminismos emergentes en Filosofía Política: un proyecto educativo a partir de Bell Hooks*.

Políticas Transformadoras: concepção política e educativa a partir de bell hooks

Ira Vovos

Faculdade de Filosofia Universidade Eduardo Mondlane

Introdução

A presente investigação tem como objecto de estudo trazer algumas aportações sobre os movimentos afrofeministas emergentes em teoria política e se centra em particular na análise do pensamento da escritora afroamericana bell hooks com a finalidade de articular um projecto educativo. A sua concepção política da luta afrofeminista esta estreitamente vinculada a concepção educativa como forma de gerar consciência sobre as várias formas de opressão do patriarcado.

Enquadramento Teórico

bell hooks concilia a teoria e a prática para a reivindicação dos direitos das mulheres. Essa mesma articulação política feminista converte-se em «políticas transformadoras» acções políticas próprias do movimento afrofeminista. Essa acção política transformadora cria práticas sociais individuais e colectivas de luta e de resistência. Em contra do patriarcado, dos sistemas de opressão: racismo, sexismo, classismo, o imperialismo e o capitalismo. hooks propõe uma transformação política e social através da educação. A educação é o meio transformador para alcançar uma consciência crítica sobre as várias formas de opressão do patriarcado. Através da consciência é possível alcançar a libertação das mulheres. A autora defende o movimento afrofeminista como o meio que possibilita criar políticas transformadoras para a liberdade e a igualdade das mulheres.

Metodologia

A metodologia consiste na análise e interpretação das obras de bell hooks sobre teoria e crítica feminista e sobre educação. Os métodos utilizados são: o método bibliográfico para a recolha de dados e o método hermenêutico para interpretação e compreensão textual e conceptual.

Resultados

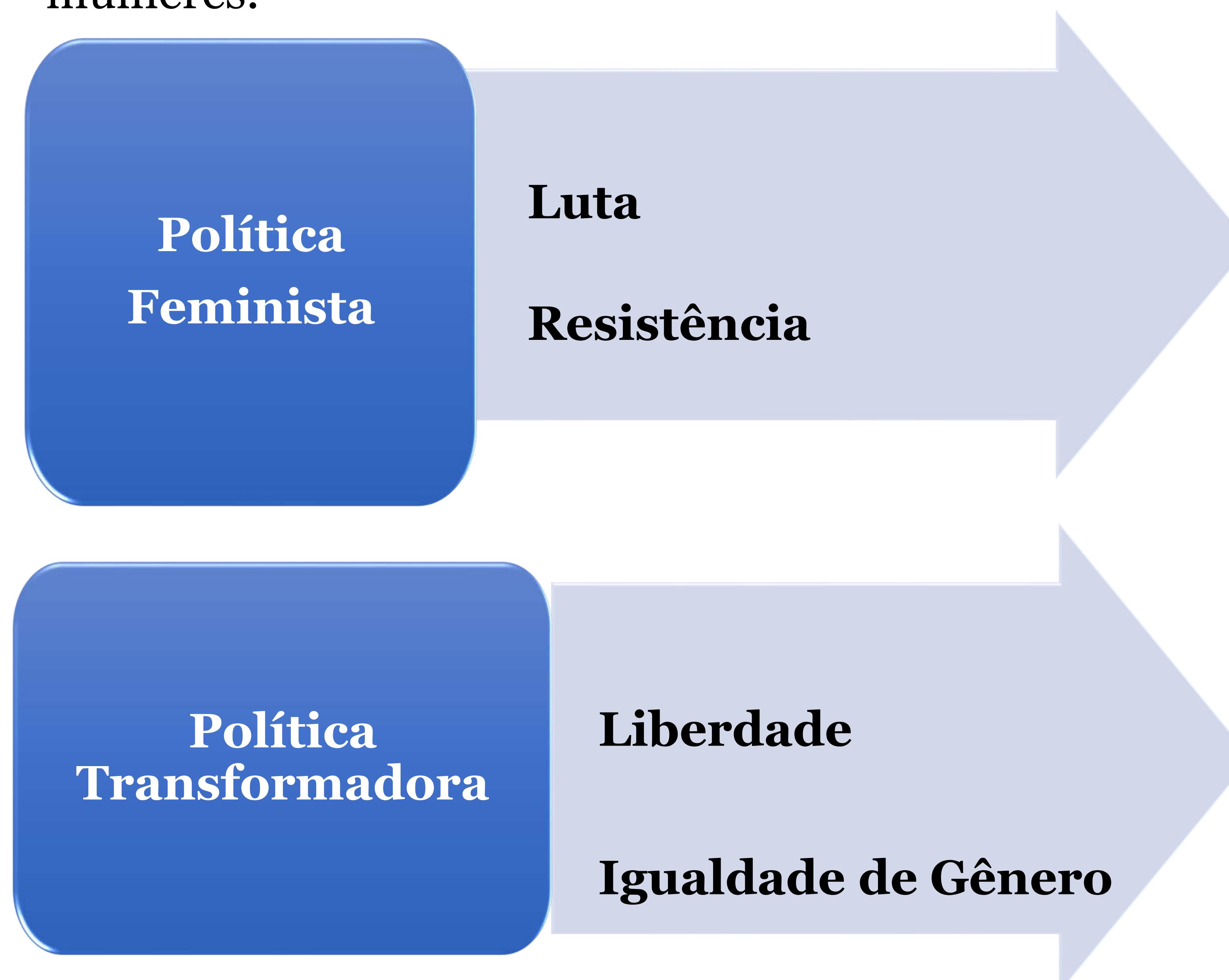
O resultado e aplicabilidade da presente investigação consiste em trazer uma reflexão sobre como a educação é a principal fonte de consciência política e social sobre as várias formas de opressão do patriarcado.

Discussão

Esta investigação pretende trazer novos paradigmas epistemológicos que permitam valorizar e reconhecer as mulheres e as teorias afrofeministas. O movimento afrofeminista pretende criticar as formas de opressão para transformar a realidade das mulheres Negras e que seja possível alcançar a igualdade de género.

Bibliografia

hooks, bell. *Não sou eu uma mulher?: Mulheres Negras e feminismo*. Plataforma Gueto, 2014.
—. *Ensinando a Transgedir: a educação como prática da liberdade*, Trad. Cipolla, Marcelo. São Paulo, Editorial Martins Fontes, 2013.



Política
Feminista

Luta
Resistência

Política
Transformadora

Liberdade
Igualdade de Género



Movimento de Libertação das Mulheres
Black Feminist Organizations
The Combahee River Collective