

FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD

REVISTA DE PENSAMIENTO Y DIÁLOGO DE SABERES

PUBLICACIÓN ESPECIAL | NÚMERO 3 | DICIEMBRE 2025

FILOSOFÍA E INTERCULTURALIDAD

NÚMERO 3 • DICIEMBRE 2025

Revista de pensamiento y diálogo de saberes



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

Por el volumen e interés de las propuestas recibidas desde la publicación del segundo número de la revista *Filosofía e Interculturalidad*, el equipo editorial decide impulsar este tercer número especial, con la ilusión de ver consolidarse poco a poco este proyecto. El territorio abierto con la publicación de los primeros números crece con nuevas aportaciones, y mantiene su carácter abierto y plural. Continuamos ofreciendo contribuciones de compañeras y compañeros en diferentes etapas de sus carreras y trayectorias, y del ámbito de la filosofía, la interculturalidad y otras áreas afines, lo que nos parece que enriquece el diálogo.

Este número, además de varias colaboraciones individuales, algunas de autores y autoras que vuelven a depositar su confianza en la revista, incluye el monográfico colectivo “Revisitando el hábitat de pensamiento intergeneracional”, que recoge diferentes aportaciones al II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades, celebrado durante los días 9 y 10 de noviembre de 2024, en San Martín de Teverga. La edición del monográfico corre a cargo de Andrea Menéndez Arboleya, Pablo Irurtia Otero, Elsa Rodríguez López, Faustino Loy Madera y Sofía Nevado Domínguez, pertenecientes a Filopueblos - Red de Filosofía en el Mundo Rural.

Forman parte del comité editorial de la revista FeI en el momento de cierre de este número Salvador Beato Bergua, Noelia Bueno Gómez, Alex Fernández Artime, Óscar Gutiérrez Ivars, Tomás Linares Vázquez, Desirée Martos Cañete, Merced Mediavilla Martínez, José Antonio Méndez Sanz, Alba Rodríguez Álvarez, Hugo Rodríguez Braga, Elsa Rodríguez López y, en prácticas, María Mathilda Linares Moreno.

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

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

Número 3. Diciembre 2025.

Contenido

Para una filosofía de la herida originaria. José Antonio Méndez Sanz.

Páginas 1 – 3

Uso y distribución de códigos en las canciones en spanglish y *camfranglés* como apuesta intercultural en EE.UU. y Camerún. Zacharie Hatolong Boho y Burcine Arielle Mafo Menga.

Páginas 4 – 25

Heroínas del Silencio. Pedro Álvarez Gutiérrez.

Páginas 26 – 38

Diálogo filosófico sobre el poder. Dos visiones iusfilosóficas. Marcelo Gomes Franco Grillo y Alma Luna Ubero Paniagua.

Páginas 39 – 53

Testimonios del desarraigo. La construcción del yo y la experiencia de la vergüenza. Patricia Fernández Fernández.

Páginas 54 – 63

Revisitando el hábitat de pensamiento intergeneracional. Andrea Menéndez Arboleya, Pablo Irurtia Otero, Elsa Rodríguez López, Faustino Loy Madera y Sofía Nevado Domínguez (editoras y editores del monográfico del II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades organizado por la Red de Filosofía en el Mundo Rural, FiloPueblos, en San Martín de Teverga en noviembre de 2024).

Páginas 64 – 210

Más allá del canon: Repensando la filosofía desde el mundo rural. Andrea M. Arboleya. *Páginas 67 – 74*

Discurso inaugural del II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades que tuvo lugar entre el día 9 y 10 de noviembre de 2024 en San Martín de Teverga. Pablo Huerga Melcón. *Páginas 75 – 77*

La escuela rural como motor social: el caso de Valdeparees. María Eugenia Castro Ferrer. *Páginas 78 – 89*

El cansancio ontológico: experiencias rurales contra la demanda de un mundo agitado. Desirée Martos Cañete y Hugo Rodríguez Braga. *Páginas 90 – 104*

Semillas de transformación: perspectivas y experiencias para otros modos de cohabitar la Tierra. María Paz Aedo Zúñiga. *Páginas 105 – 122*

Maaya Kool: la semilla de la disonancia entre la idealización del cultivo tradicional y los desafíos de la autosuficiencia. Sara Álvarez Méndez. *Páginas 123 – 144*

La pérdida irreversible del lugar: memorias sumergidas y futuros arrebatados en la montaña leonesa. Isabel Hernández Suárez. *Páginas 145 – 166*

Taller de pensamiento(s) colectivo(s): tejiendo alternativas para hacer filosofía en el mundo rural. Sofía Nevado Domínguez. *Páginas 167 – 174*

Oda al campesinado. Gustavo Duch. *Páginas 175 – 177*

La razón poética y la mirada fotográfica: sobre volver al cuerpo, María Zambrano y el congreso de FiloPueblos. Mónica Armantina García Vilariño. *Páginas 178 – 205*

Pensamiento intergeneracional en Teverga. Andrea Menéndez Arboleya, Sofía Nevado Domínguez, Elsa Rodríguez López y Pablo Irurtia Otero. *Páginas 206 – 210*

Para una filosofía de la herida originaria¹

José Antonio Méndez Sanz
Universidad de Oviedo
mendezjose@uniovi.es

“Estoy enfermo de los recuerdos de la infancia”
(S. Yesenin, *Confesión de un granuja*).

En memoria de José Ramón (Jesús) Magallanes Vega

1

- 1.1. En un pensamiento de/desde/en la facticidad, el término origen pierde su pre-potencia, muestra su arcaísmo, es desmentido en su poder de iniciar un orden indiscutible y va quedando atrás: incluso, a partir de cierto punto de giro metaontológico, como remisión; puesto que toda remisión es todavía arché.
- 1.2. Ningún neologismo, ya en la metaontología, toma el relevo. Nos hemos despedido ya de la propia despedida, del despedirse.
- 1.3. El origen, ahora, es un puro tomar algo en consideración: “consideremos que ...”. Pero esta consideración es ya desconsiderada, casi arbitraria, voluble. No añade valor, no incrementa el ser de lo tomado como punto de partida.
- 1.4. Renunciar a caminar desligados de una singularidad que tendría en su mano (conceptuaría) todo lo que puede darse significa situarse en un espacio de flotación en el que el espacio no es ya un receptáculo que

¹ Este trabajo se publica dentro 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).

contiene (y ordena) acontecimientos sino el *conjunto disjunto de todo lo posible (e imposible) en él tal y como puede, trabándose, interactuando, sostenerse por su propio trabarse. Tal y como él.

- 1.5. Este espacio de intersecciones en flotación se abre desde dentro, es él mismo territorio-acontecimiento. Y, en su no originariedad, es refractario a toda unidad, la suya incluida.
- 1.6. Es un espacio de diferencia: todo co- es un enfriamiento de la diferencia, una reducción: un modo de decir que se desmiente a sí mismo automáticamente en lo que pueda tener de dicho como resultado, como cierre.

2

- 2.1. Hablar de herida originaria en un espacio de origen/principio/poder/ordenamiento es un oxímoron, a no ser que la herida (la dualidad, incluso la unidad si hay un elemento prenumérico que la separa de lo máximo -como sucede, por ejemplo, en el taoísmo) se sitúe en un plano anterior a lo real realizado como acontecimiento ya ordenado, ya bueno (la grieta o caos, la guerra, la caída, la creación), a o ser que lo real (lo consciente) no sea capaz de recuperar como lenguaje aquella condición de posibilidad que lo pone ahí y le permite o duelo (si recordado sin recuperación) o invulnerabilidad (si recuperado o asumido en plenitud).
- 2.2. Interesa aquí hablar aquí desde otra perspectiva: porque lo que acabamos de decir es lo que acontece en nuestras religiones y en nuestras filosofías. Hay que avanzar metaontológicamente. Por eso, herida originaria dice otra cosa que reminiscencia de una plenitud perdida o certeza de una plenitud presente o anhelo de una sanación venidera: la herida (y con esto dejamos de lado la plenitud) no es un dolor que orienta desde, ni que orienta para (como una finalidad, aunque sea tortuosa). Ni nostalgia, ni certeza, ni obediencia esforzada a una ideación.
- 2.3. Herida (herida-1) no significa otra cosa que facticidad. Toda vulneración, toda vulnerabilidad no es sino esto. Un punto de partida que reivindica este nombre, esta palabra, para hacer justicia a quienes así leen

corporalmente: en/desde ellos se puede (se debe) entender como queja o lamento (como herida en carne viva que ocupa todo el horizonte, herida-2); pero este dolor no es un cuestionamiento de lo que acontece y su vivencia sino, sobre todo, el darse del acontecer. Un darse que no obra teniendo su sentido pleno (su remitir) en el dolerse como un menos que el alegrarse, como un déficit, sino como una plenitud sin retorno (aunque, de nuevo, este retorno pueda ficcionarse, afirmarse), que incluye (mejor, puede incluir) en este no-retorno (aunque no las reabsorba) todas las reacciones de negación (conscientes e inconscientes).

- 2.4. Hablar de herida originaria no tiene por qué ser, por consiguiente, ni un ejercicio de principalismo ni una suerte de bucle necrófilo. Sólo en cuanto concedemos la palabra a los heridos (o sus herederos) aceptamos de algún modo su carácter, para ellos (y también para nosotros cuando escuchamos su voz) de principio (pero un principio que adviene a/en unos cursos dados) o de herida-1, aunque con la idea de llevarla hasta lo que aquí entendemos propiamente por herida-1, y que haría de su herida una herida-2 (lo que no tiene que suceder necesariamente, puesto que este tránsito es solo una posibilidad: el hecho de que, para muchos, su horizonte de herida sea un horizonte que no se puede traspasar, es algo irrefragable).

Uso y distribución de códigos en las canciones en spanglish y *camfranglés* como apuesta intercultural en EE.UU. y Camerún

Zacharie Hatolong Boho

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

hatbozach@gmail.com

Burcine Arielle Mafo Menga

Universidad de Maroua (Camerún)

ariellem582@gmail.com

Resumen

El presente artículo pretende estudiar las manifestaciones del hibridismo lingüístico que caracteriza al spanglish y *camfranglés*, basándose en la música urbana, factor de su promoción y expansión. Partiendo de un análisis sociolingüístico de diez músicas urbanas, cinco de las cuales se cantan en spanglish y cinco en *camfranglés*, procuramos realizar un análisis descriptivo de los fenómenos lingüísticos que hacen la particularidad de las canciones. Dichos análisis revelan que las músicas urbanas cantadas en spanglish y *camfranglés* reflejan a las realidades socioculturales en las que surgieron respectivamente. De hecho, se caracterizan principalmente por los préstamos, la innovación léxica y las alternancias de códigos. Cabe subrayar que la alternancia de códigos lingüísticos no sólo aumenta considerablemente la audiencia de las canciones, sino que también constituye un pilar para la construcción de la identidad y la base de una postura generacional. La música urbana es, por tanto, el principal vehículo de las mencionadas lenguas híbridas.

Palabras clave

Spanglish, *camfranglés*, habla juvenil, alternancia de códigos, vehicularización.

Use and distribution of codes in Spanglish and Camfranglais songs as an intercultural strategy in the U.S. and Cameroon. This article aims to study the manifestations of the linguistic hybridism that characterises Spanglish and Camfranglais, based on urban music, a factor of promotion and expansion. Based on a sociolinguistic analysis of ten urban musics, five of which are sung in Spanglish and five in Camfranglais, the aim is to carry out a descriptive analysis of the linguistic phenomena that make the particularity of the songs. These analyses reveal that urban music sung in Spanglish and Camfranglais reflect the socio-cultural realities in which they emerged respectively. In fact, they are mainly characterised by borrowings, lexical innovation and code-switching. It should be noted that the code switching not only considerably increases the audience of the songs, but also constitutes a pillar for the construction of identity and the basis of a generational stance. Urban music is thus the main vehicle for the aforementioned hybrid languages.

Key words

Spanglish, Camfranglais, youth languages, code switching, vehicularization.

Introducción

El spanglish y el *camfranglés* son dos hablas juveniles que surgieron en contextos socioculturales y sociolingüísticos similares en Estados Unidos y Camerún respectivamente. Durante mucho tiempo, el término spanglish ha sido objeto de controversia entre los investigadores. Los estudiosos que lo perciben como un término cargado de connotaciones negativas (el caso de Otheguy, 2009; Otheguy y Stern, 2011) se enfrentan a aquellos que consideran dicha habla como un marcador de la identidad latina de los hispanos que viven en los Estados Unidos² (Stavans, 2000; Betti, 2016; Monteagudo, 2020). Reconocida por la RAE en 2012 (Betti y Enghels, 2018), el término remite ante todo al habla del pueblo latino en un contexto estadounidense. Es una variedad de contacto cuyo surgimiento se remonta a los años 1960 y 1970 tras la innovadora labor de poetas y escritores latinos estadounidenses. Es el caso del famoso libro semi-autobiográfico, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, escrito en spanglish por Gloria Anzaldúa (1987), en que se recuerda el importante papel que tuvo la poesía bilingüe *Tex-Mex* en su percepción de la existencia de la comunidad latina. Estas obras pioneras influyeron sin duda en la propia escritura de la autora, que más tarde se convirtió en un poderoso canal a través del cual afirmó su identidad lingüística bilingüe como hablante de una variedad que no es ni el español ni el inglés, sino ambos (Anzaldúa, 1987:55). Tres décadas más tarde, en los años noventa, el spanglish entró en la escena musical por medio de la música raplatina, lo que prosperó como fuente de inspiración y resistencia entre las jóvenes generaciones latino-unidenses. En la actualidad, la música urbana, cuyos estilos predominantes son entre otros el Rap, el Reggaetón y el Dembow, representa el más importante medio de vehicularización del spanglish.

El *camfranglés*, por su parte, surgió en el contexto multicultural que caracteriza a Camerún. En cuanto habla vehicular urbana, el *camfranglés* emergió para posibilitar la comunicación entre la población llegada de los confines del país para buscarse la vida en las grandes ciudades (Yaoundé y Douala). El habla, considerada a sus principios como variedad del francés (Mendoze, 1990), adquiere su notoriedad en cuanto lengua muchos años más tarde (Telep, 2014; Elondou Eloundou, 2016). Entonces, se popularizó mediante el arte cómico y la música urbana tras el famoso título *Je go* del cantante Koppo. Hoy en día, el *camfranglés* está presente en todos los aspectos de la vida cotidiana. En literatura, *Speak camfranglais pour un renouveau ongolais* de Peter Wuteh Vakunta y *Requiem pour Ongola* del mismo autor son las obras

²EE.UU a continuación.

principales del repertorio literario del *camfranglés*. Los ritmos musicales muy corrientes en *camfranglés* son el Afro beat, el Rap, y los ritmos folklóricos.

De hecho, el *spanglish* y el *camfranglés*, que surgieron tímidamente, se han desarrollado y expandido mediante la literatura, la prensa, la música y el arte cómico. El presente artículo pretende estudiar las manifestaciones de la plurivocalidad que caracteriza ambos códigos. Para ello, nos apoyamos en la música urbana, mayor vía de vehicularización de los mismos. Para llevar a cabo este objetivo, nos apoyaremos en los principios de la sociolingüística descriptiva. Los análisis enfocarán el análisis de los fenómenos destacados en el corpus constituido por canciones en *spanglish* y en *camfranglés*. Después de la descripción de la situación sociolingüística de los dos países en que se desarrollan las dos hablas, un análisis contrastivo de los fenómenos interlingüísticos que caracterizan las canciones revelarán los rasgos generales de las dos hablas.

El análisis de las particularidades lingüísticas de la música es un tema que fascina a numerosos investigadores desde hace varias décadas. De hecho, el estudio de las peculiaridades lingüísticas de la música camerunesa fue objeto de un análisis sociolingüístico en que se estudió la distribución de lenguas en las canciones. Entonces, en una perspectiva descriptiva, Ebongue (2015) estudia los mecanismos de alternancia de códigos en la música camerunesa. Concluye que la alternancia de códigos que caracteriza las canciones estudiadas se justifica por el deseo de llamar la atención del público (a modo de *marketing*). Rokosová (2020) por su parte, estudia el *spanglish* en canciones populares. Después del análisis de las características lingüísticas y estilísticas de las canciones, concluye que los músicos cantan en *spanglish* para que el público comprenda el mensaje transmitido y que se acepte la lengua en la sociedad puesto que forma parte de la práctica cotidiana estadounidense. En el mismo orden de ideas y en un artículo sobre el uso del *spanglish* en la música rap latina, Balam y Shelton (2023) analizan los cambios de códigos en contextos inter e intrafrásticos. Basándose en el rap latino de los años noventa, el investigador demuestra que los cambios interfrásticos favorecen el cambio del español al inglés, mientras que los cambios intrafrásticos se caracterizan por patrones de mezcla unidireccionales del inglés al español. Por otra parte, aunque la lengua matriz del conjunto de los datos sea predominantemente el inglés, la mayoría de los sustantivos, adjetivos, preposiciones, pronombres relativos y conjunciones se realizaban en español.

De la situación sociolingüística al repertorio lingüístico de las canciones

EE.UU. es un país cuya característica principal es la diversidad étnica por lo que ha sido el destino de la trata negrera y, más tarde, la “colonia de poblamiento”. Además de la trata negrera que llevó a miles de negros al país, el tratado de Guadalupe Hidalgo firmado el 30 de mayo de 1878 unió los Estados de California, Nevada, Utah, así como algunas partes de Colorado, Nuevo México, Arizona y Wyoming a los EE.UU.³ (Niño-Murcia *et al.*, 2008:56). Mediante dicho tratado, también se llevó el español a EE.UU. Aparte de la colonización y del tratado que juntaron comunidades latinas a los EE.UU., los movimientos migratorios han contribuido a la inserción y consolidación de la cultura latina en EE.UU.

De sobra conocida es la importancia de las migraciones en la constitución de la población estadounidense. Entonces, desde sus inicios, su orientación como “colonias de poblamiento” le concedió el estatuto de país acogedor. De hecho, numerosos flujos migratorios han llevado a latinoamericanos a EE.UU. Unos de los más importantes de dichos flujos es el que ocurrió entre los años 2010 y 2015. Las tendencias observadas sugieren que la emigración de latinoamericanos hacia Estados Unidos durante este periodo se debe principalmente al aumento de la demanda de trabajo, el cual se ha visto afectado por los efectos de la pos-recesión (Cruz, 2016). En la actualidad, los migrantes estadounidenses proceden principalmente de México y representan el 21,43% de los migrantes⁴. La población latina representa los 15% de la población nacional y constituye el grupo minoritario más importante del país.

Gracias a la inmigración, el número total de hispanohablantes avanza continuamente hasta hoy en día, conllevando una importancia cultural, económica y sociolingüística significativa. Por lo demás, Lipski señala que, al mismo tiempo, las investigaciones revelan el desplazamiento lingüístico de la lengua española. Comenta que “el empleo del español ocurre principalmente entre los inmigrantes nacidos fuera de los Estados Unidos, en grado menor entre los hijos de inmigrantes (siempre que ambos padres

³Texas ya formaba parte de Estados Unidos desde 1845. Desde el punto de vista histórico, hay una serie de fechas clave en la historia hispana de los Estados Unidos: En 1513 Juan Ponce de León descubre Florida; en 1565 se funda San Agustín (actual St. Augustine), la primera colonia española en EE.UU.; en 1540 Francisco Vázquez de Coronado explora Arizona, Texas, Colorado y Nuevo México; en 1605 se funda Santa Fe (Nuevo México); y entre 1769-1823, el padre Junípero Serra y sus sucesores fundan 21 misiones entre San Diego y San Francisco (*El Camino Real* de California), (Pato, 2009), citado por Rosa-Triantafilian.

⁴Véase Datosmacro.com (2020).

sean hispanoparlantes), y disminuye drásticamente en las generaciones siguientes, o en los hijos de matrimonios mixtos” (Lipski, 2003:233). Como uno de los motivos más probables del desplazamiento indica la necesidad de rendirse a un sistema educativo y social que se beneficia del empleo del inglés, si uno quiere lograr éxito. Justo con esto está vinculado la conversión del español en una lengua del hogar, es decir, los que aprenden inglés – nacidos en un país hispanohablante o no – poco a poco renuncian al uso del español en sus propias casas. Por eso dice Lipski (2003:234) que el español en Estados Unidos es una lengua que avanza a la vez que retrocede.

Cabe subrayar que no existe ninguna política lingüística oficial que rija el uso de las lenguas en EE. UU. a favor de una política lingüística implícita en la práctica cotidiana. Es una política encubierta e indirecta que favorece el uso y la expansión del inglés. Prueba de ello son entre otros la Ley de Derechos Civiles de 1964, especialmente el Título VI que constituye el primer paso para recuperar los derechos lingüísticos de las minorías o la *Ley de Educación Bilingüe* de 1968 que es considerada como el primer reconocimiento oficial federal de las necesidades de los estudiantes con habilidad limitada para hablar inglés. En 1974, se aprueba la Ley de Educación Bilingüe y la ley de Igualdad de Oportunidades Educativas; en 2002 el presidente Georges W. Bush firma la ley de ningún niño (No Child Left Behind, NCLB), la cual es una reautorización de la Ley de Educación Primaria y Secundaria (ESEA); en 2010 la administración del presidente Obama elabora un borrador para la revisión del ESEA que incluye aspectos sobre las necesidades de los aprendices de inglés y aprendices diversos. Cabe notar que ninguna de esas leyes determina un estatus de la lengua española en EE.UU. Así pues, el idioma es relegado al segundo plano en el esquema lingüístico del país. Sin embargo, la población hispana de EE.UU. va creciendo. Según las estimaciones realizadas por la Oficina del Censo de los Estados Unidos, la población estadounidense de origen hispano superaba en julio de 2020 los 62,3 millones de personas. Estas cifras muestran un aumento de casi 12 millones con respecto a 2010 y de más de 53 millones desde 1970.

De lo que precede, se nota que los EE.UU. son un país en situación de diglosia con esquema doble. Para una mejor comprensión de la diglosia de esquema doble, es menester presentar la diglosia simple. Una situación de diglosia es la en la que una variedad alta (A) y una variedad baja (B) conviven complementariamente en ámbitos públicos y privados. En este contexto, una lengua es la lengua nacional, o lengua institucional, y la otra viene como una lengua de uso popular. Considerando el caso de EE.UU., Moreno Fernández (2016 :11) opta por “calificar la situación lingüística estadounidense como diglosia, por cuanto existiría el empleo de un español popular

en la vida corriente (también llamado Spanglish)". El autor añade que los medios utilizan un español internacional, crecientemente apreciado como marca de identidad local, con frecuente alternancia de códigos. De facto, la diglosia de esquema doble es "una variante de la diglosia clásica y consiste en una distribución sociofuncional entre una variedad A y una variedad B, pero dando lugar a que, en A existan dos subvariedades: una sub-variedad "Aa" y una subvariedad "Ab" y a que, en B existan a su vez una subvariedad "Ba" y una sub-variedad "Bb" (Moreno Fernández, 2016 :11). Si se toma el caso de los EE.UU, la variedad alta (A) sería el inglés y la baja (B) el español, ya que su adquisición es oral y se hace en el contexto familiar. La subvariedad más alta (Aa) sería el inglés estadounidense considerado como estándar y la más baja (Ab) sería el inglés regional o local de cada grupo o territorio. En cuanto a la variedad baja (B) su subvariedad más baja (Ba) sería el español y la subvariedad más baja (Bb), el spanglish.

En resumidas cuentas, el paisaje lingüístico estadounidense está marcado por una diglosia de esquema doble, por lo que en el país el inglés convive con el español y el spanglish. El spanglish es un habla mixta que resulta de la mezcla las dos otras lenguas, una lengua "a imagen del país". Igual que la lengua, la música en spanglish es lo propio de los Latinoamericanos dentro y fuera de EE.UU; el paisaje lingüístico se refleja en las canciones cantadas en spanglish.

Por lo que se refiere a Camerún, la situación sociolingüística es mucho más compleja. El bilingüismo institucional francés-inglés con que se identifica el país no es más que una pantalla tras la que se esconde un mosaico de lenguas que se utilizan a diario. En palabras de Tabi-Manga (2000 :70), "la République du Cameroun présente une configuration unique dans tout le continent africain, du fait de son bilinguisme officiel : français-anglais. Il faut, en outre, ajouter une diversité incomparable des langues. En plus d'un nombre impressionnant de parlers, on y retrouve toutes les grandes familles linguistiques africaines". Precisamente, lingüistas como Tadadjeu (1983) y Tabi-Manga (2000) han propuesto modelos de glotopolítica educativa ambiciosos para consolidar la unidad nacional salvaguardando dicha diversidad lingüística. El primero propone un trilingüismo extensivo, que incluiría tres lenguas: el francés y el inglés, que son las lenguas oficiales, y una tercera lengua, llamada nacional, que sería de hecho la lengua materna de cada camerunés. El trilingüismo preconizado por el lingüista implica que, a nivel individual, cada ciudadano domine tres lenguas: el francés, el inglés y su lengua materna. El segundo preconiza el cuatrilingüismo. Al desarrollar su modelo, Tabi-Manga distingue cuatro estratos funcionales de lenguas. El primer estrato es constituido de lenguas maternas, el

segundo de lenguas comunitarias, el tercero de lenguas vehiculares - que, según el autor merecen el estatuto de lengua materna (Tabi-Manga, 2000:69-109), por lo que son vías de comunicación de personas que hablan diferentes lenguas maternas – y el cuarto de lenguas internacionales, herencia colonial, que funcionan como lenguas oficiales (Tabi-Manga, 2000 : 184-185).

Hablando de las lenguas vehiculares, Tabi-Manga (2000) enumera el *Fufulde*, el *Betifang*, el *Basaa* y el *Duala*, considerando que el Pidgin-english y el *camfranglés* no son típicamente cameruneses. Lo que no es la opinión de numerosos investigadores y lingüistas, pues, De Feral (2004 : 583) opina que el *camfranglés* traduce “une identité à la fois urbaine et nationale par la langue, ce que ne peuvent faire ni les langues africaines ni le français normatif véhiculé par l'école”.

La escena musical camerunesa refleja la diversidad cultural y lingüística de la sociedad. Ciertas lenguas auténticamente camerunesas dominan el panorama musical, el *duala* y el *ewondo*, por ejemplo. Junto con el *camfranglés*, el francés, el inglés, el *fufulfe*, el *pidgin-english* y las lenguas bantúes de los *grassfields* acompañan de diversas formas a las primeras en la canción camerunesa, haciéndola multilingüe. Sin embargo, aunque cada una de estas lenguas es específica de un estilo musical concreto, pertenece a una comunidad determinada y se dirige a un público concreto. La música camerunesa en *camfranglés*, al igual que la lengua, pretende reflejar la identidad cultural camerunesa. De hecho, las canciones en *camfranglés* se caracterizan por el plurilingüismo dominado por el francés. Además de esa lengua oficial, el inglés, el *pidgin-english* y las lenguas locales constituyen el repertorio lingüístico de la música. Notamos que, igual que en EE.UU tratándose del spanglish, el paisaje lingüístico de Camerún está representado en las canciones en *camfranglés*. Sin embargo, ¿cómo los artistas hispanos y cameruneses vehiculan su identidad lingüístico-cultural mediante su canción? ¿Cuáles son las manifestaciones del plurilingüismo marcado por ambas hablas en las canciones? Dicho con otras palabras, ¿cuáles son las particularidades lingüísticas de las canciones en spanglish y *camfranglés*?

Alternancia de códigos

El cambio y la mezcla de códigos son unos de los rasgos más interesantes e importantes del multilingüismo. Son manifestaciones inevitables de la coexistencia de muchas lenguas en el mismo entorno sociolingüístico. Según Gumperz (1989), la alternancia de códigos remite a la yuxtaposición en el mismo enunciado de dos códigos lingüísticos diferentes. Entonces, tanto la mezcla como la alternancia de

códigos son manifestaciones del contacto de lenguas. En las canciones en spanglish y en *camfranglés* dos tipos de alternancia son los más recurrentes: la alternancia intrafrástica y la alternancia interfrástica. La alternancia intrafrástica o *switch* remite a la que ocurre dentro del mismo enunciado (Rotaetxe, 1999) y la interferencia intrafrástica ocurre según dos esquemas: la alternancia por palabra suelta, que también incluye la alternancia de un nombre (nombre propio o nombre común) y la alternancia de una oración o frase incompleta. La alternancia interfrástica, en cambio, se refiere al cambio del código lingüístico entre frases. Ocurre cuando el locutor (o el cantante en el caso preciso) cambia de código en una serie de frases. Es una prueba de que domina la lengua hablada.

Palabras sueltas

Cabe subrayar ante todo que la base o el telón de fondo del spanglish y del *camfranglés* son respectivamente el inglés y el *camfranglés*. De hecho, la alternancia por palabra suelta ocurre cuando se inserta solo un lexema ajeno en una frase:

- Yo soy un *player* (Mike Towers: Spanglish).
- Yo recuerdo cuando le hablé, pensé que no tenía *break* (Mike Towers: *Extasy*).
- Eso ahí sabe dulce como *Candy* (Mike Towers: Spanglish).
- Tu solo envia el location (KarolG: *Follow*).
- Yo te tiro un *call* (KarolG: *Location*).
- Real hasta la muerte (KarolG: *Location*).
- Tu fais le *nyanga* avec ton chaud (Alex du Kamer: *Le pays est sucré*).

En spanglish la alternancia de una palabra suelta es muy recurrente. Ocurre al principio y al final de la frase o de la oración. En *camfranglés* la presencia de una palabra suelta en la frase o en la oración es muy escasa. Eso se debe al número de lenguas que entran en la constitución de cada uno de las dos hablas. Mientras que el spanglish está constituido por dos lenguas, el *camfranglés* conglomeraba todo el panorama lingüístico camerunés.

Alternancia con nombres

Aunque muchos autores no la consideren como alternancia sino como préstamo, la alternancia de un nombre consiste en insertar un nombre tomado de una lengua A en una lengua B (Poplack, 1980). Son nombres de marcas famosas, personas, cosas,

etc. A continuación, vienen unos ejemplos sacados en las letras de las músicas.

- Pero eso cambia cuando bebe *Buchanan's* (...) yo solo tomo champan, el *Richard Mille*,... (KarolG: *Location*).
- Muchos dicen: "*Michael* se cagó", y si supieran que yo nunca dije que no (Mike Towers: *Burberry*).
- On a ciré nos *Buscemis*. Sapé jusqu'à la mort, *papa Wemba* est die en Dolce Gabanna (Tenor: *Doledab*).
- Mvog-ada, Pakita all les chantiers d'Ongola (...) dans le secteur d'Obobogo (Koppo : *Emma*).

Al integrar los nombres de universos ajenos, los cantantes personalizan los textos de manera que su comprensión requiera de una apertura cultural. Las personas, los lugares y las marcas evocados constituyen para los músicos un medio implícito para vehicular sus culturas.

Frases enteras

Al analizar más detalladamente el corpus, nos damos cuenta de que frecuentemente pasa que en las letras de canciones se introduzcan frases completas de la lengua B en una estrofa o serie de versos de la lengua A. Bastante ilustrativos son los ejemplos que vienen a continuación, sacados tanto del spanglish como del *camfranglés* :

- Ey, ey, ella me tiene hablando spanglish, i-i-I *Baby, don't you understand me? (You know what I'm sayin'?)* (Mike Towers: *Spanglish*).
- Si la ven llegar conmigo ella se muerde, eye. *When we fuckin' say my real name* (Mike Towers: *Spanglish*).
- Emma, qu'est-ce que c'est que ça Emma... *ma yin moa me zinmo Emma wam'oh* (Koppo: *Emma*).
- La buyna même des fois commence à 20 BA (20 BA) Pour pousser le dossier, tu déposes 20 BA (20 BA) *All shesaidis baby make me rich* (20 Ba)... (Jovi : *20BA*).

Otros procedimientos

En esta sección se mencionan los sintagmas, las frases incompletas, las oraciones o cualquier otro segmento de más de una palabra, insertados en la lengua base, como se puede averiguar en los ejemplos siguientes:

- Tú ya sabe' donde *you can find me* (Yeah) Si no e' ropa de diseñador, no se pone na'*Baby, for real* tú me pone' mal (Mike Towers: *Spanglish*).
- Bebé, manda el *location-tion-tion*. *Outfit Chanel* y de *collection-tion-tion* (Karol G : *Location*)
- Je *mouffe les tings je tchop* la bouche (Koppo : *Emma*)
- Au lieu de rester là avec ta *sita* et tes *sistas* Avec ton *refré* avec ta *rémé* et ton *répé* (Alex du Kamer : *Le pays est sucré*).

Tanto en *spanglish* como en *camfranglés*, los cantantes introducen sintagmas ajenos en sus discursos musicales. Sin embargo, la proporción de oraciones completas incorporadas es más alta en *spanglish* que en *camfranglés*. En el mismo, la inserción de sintagmas nominales es muy corriente.

Dicho todo lo anterior, conviene preguntar si aplicar la teoría de alternancia de códigos al *spanglish* y *camfranglés* no suena ambiguo. En efecto, ¿se puede hablar realmente de alternancia de códigos cuando se trata de un habla mixta o híbrida? ¿No resulta evidente, dado que se trata de lo mixto o la hibridez? Para Zongo (2001 :104), el discurso alternativo, por oposición al discurso mixto, consiste en “tout changement linguistique qui se produit d’un tour de parole à un autre”. Se trata de alternancias “etiquetadas” (Thiam, 1996 : 33). Para Thiam, se dice de una alternancia que es “etiquetada⁵” cuando el hablante la señala mediante cualquier signo de ausencia de fluidez del discurso, como pausas, interrupciones, vacilaciones, comentarios metalingüísticos, etc.”. En la hibridación, las partículas no son dissociables (Mariscal, 2021). De hecho, la alternancia de códigos que acabamos de presentar (y que ilustramos a continuación mediante gráficos) solo es un aspecto de la hibridez del *spanglish* y del *camfranglés*. Las demás características de dicho hibridismo son el préstamo, el calco y la hibridación lingüística.

Los siguientes gráficos presentan la proporción de la alternancia de códigos en cada canción.

⁵Thiam (1996) las llama alternances “balisées”.

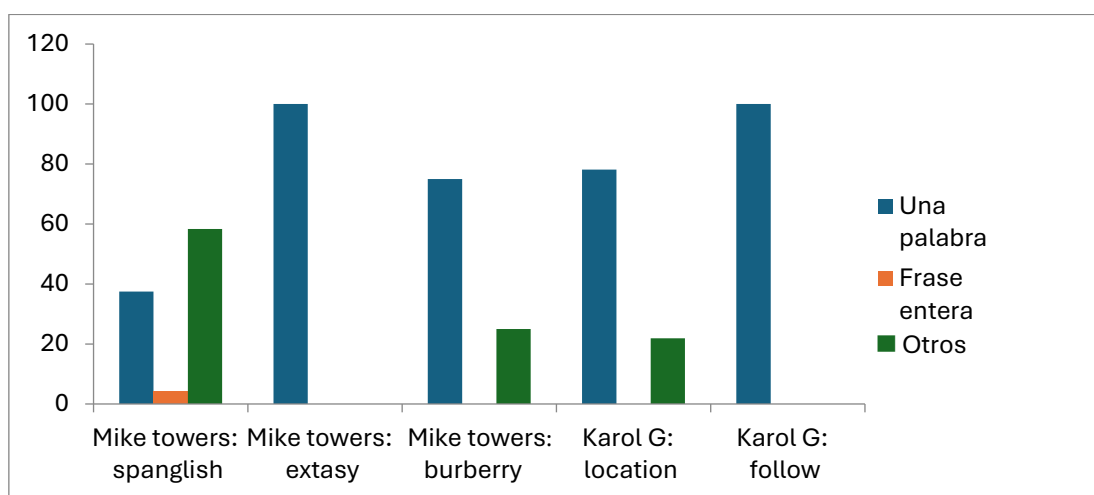


Gráfico 1. Proporción de alternancia de códigos en las canciones en spanglish.

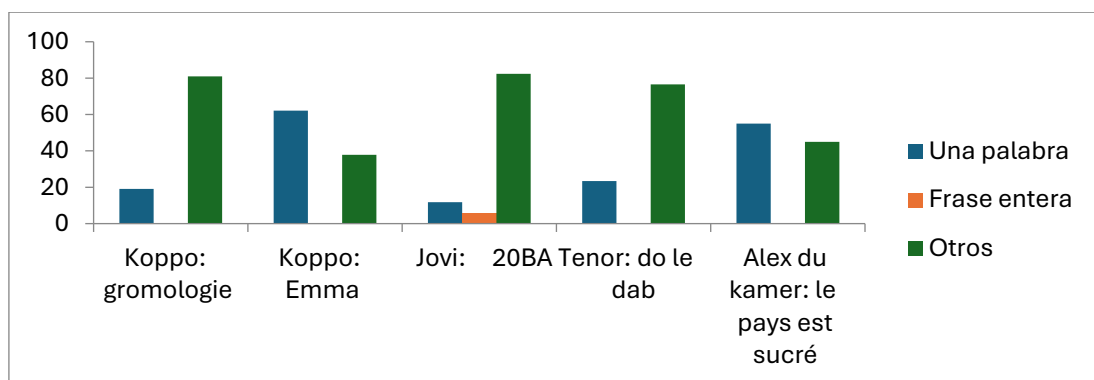


Gráfico 2. Proporción de alternancia de códigos en las canciones en camfranglés.

A modo de resumen parcial, resulta que la alternancia con una palabra (palabras sueltas) es la más recurrente en las canciones en spanglish, con 100% en la canción *Extasy* de Mike Towers y *Follow* de Karol G. En *camfranglés*, la alternancia con una palabra en un enunciado es escasa, siendo la tasa más elevada (62,16%) en la canción *Emma* de Koppo. La alternancia de frases enteras está igualmente limitada en *camfranglés*. Eso se explica por el número de lenguas que constituyen el habla mixta camerunesa. Entonces, a causa del número muy elevado de lenguas que sustentan el *camfranglés*, resulta difícil formular una frase entera usando solamente una de las mismas. De hecho, alternan más de una palabra en cada frase o enunciado. Por eso, la proporción de las alternancias en la categoría ‘otros’ (representa la alternancia de más de una palabra) está elevada en las canciones en *camfranglés*, con unos 80,95% en la canción *Gromologie* de Koppo, 82,35% en *20BA* de Jovi y 76,59% en *Do le dab* de Tenor.

El préstamo en las canciones en spanglish y camfranglés

El concepto de préstamo o extranjerismo existía ya en el primer diccionario etimológico y monolingüe de la lengua española, el llamado *Tesoro de la lengua castellana o española* publicado por Sebastián de Covarrubias en 1611. Covarrubias, por supuesto, registró la palabra ‘préstamo’ pero no en el sentido de palabra importada, y el término extranjerismo ni siquiera la recogió. Sin embargo, ofreció una serie de palabras que él mismo calificaba de extranjerismos, distinguiéndolas así de aquellas que, aunque procedieron del griego, latín o incluso árabe, no fueron consideradas extranjeras. De esta manera, Covarrubias distinguió, quizás de manera inconsciente, los cenismos de los préstamos integrados. De ahí que, para hacer un análisis actual del préstamo lingüístico, creamos oportuno arrancar desde el tratamiento y la consideración que del mismo se ofrece en dicho diccionario. En otras palabras, al estudiar los préstamos, será menester que no consideremos como tales las palabras que ya han integrado la lengua.

Cabe subrayar, además, que los lingüistas tienen opiniones muy divergentes con respecto al concepto de préstamo. Alvar Ezquerro (1993: 16) considera que “en un sentido estricto, el préstamo consiste en un proceso mediante el cual una lengua cuyo léxico es finito y fijo en un momento dado toma de otra lengua (cuyo léxico es también finito y fijo en un momento dado) una voz (en su forma y contenido) que no poseía antes”. Bermúdez Fernández (1997 : 31), por su parte, ofrece una definición mucho más amplia del fenómeno, tomando en cuenta la complejidad de las manifestaciones de los fenómenos de transferencia. Según piensa, un préstamo es todo rasgo lingüístico (de tipo léxico, sintáctico, semántico, morfológico, fonológico o formal) que un sistema lingüístico B (receptor) toma, adapta o traduce de un sistema lingüístico A (donante) y que previamente no existía en B. Siguiendo a Hjelmslev, Lewandowski (1992 : 271) define el préstamo como la transferencia de un signo lingüístico de una lengua a otra, conservándose en general las funciones de los elementos: enriquecimiento del repertorio/vocabulario de una lengua, de un dialecto o idiolecto a base del vocabulario de otra lengua, dialecto o idiolecto. Resumiendo el pensamiento de esos lingüistas, se puede subrayar que el préstamo consiste básicamente en la inclusión de un discurso de una lengua A, de elementos procedentes de una lengua B. La neología de préstamo, que consiste en transferir a una lengua un elemento léxico ya formado, perteneciente a una lengua extranjera viva (inglés, ruso, alemán, etc.) o a una lengua muerta (latín, griego, sanscrito, etc.) (Guerrero-Ramos, 2013: 119). Se habla aquí de neología de préstamo para distinguir el préstamo léxico de los préstamos morfosintácticos y semánticos. Dos esquemas

representan la imagen del préstamo en spanglish: la inclusión de lexemas españoles en un texto en inglés y viceversa. En *camfranglés*, el esquema es más complejo. Se trata de la inserción de lexemas tomados del inglés, del *pidgin-english* y de las lenguas locales. Los ejemplos que vienen a continuación ilustran la frecuencia de uso de los préstamos en las letras de las canciones.

- *Baby*, manda la ubi (Ubi) Pa' darle *play* a la *movie* (Movie) (Karol G: *Location*)
- Contigo yo me siento *high*, me voy en *overdose* (Mike Towers: *Extasy*)
- Toy haciendo *ticket* bajo perfil como lo hacía Nas en la *movie* de *Belly* (Mike Towers: *Burberry*)
- *Mollah* je *wanda*, je m'étonne Que dans nos *ways* de francophones (...) Il y'a un *ponda* pour le *school*, il y'a un *ponda* pour la *life* Dans la *life* c'est *moh* de *school*, mais trop de *school* ce n'est plus cool (Koppo : *Gromologie*).

Se nota que el préstamo representa la mayor fuente de enriquecimiento del léxico del spanglish y del *camfranglés*, siendo el origen de la alternancia de códigos que caracteriza las dos hablas.

La innovación léxica en las canciones en spanglish y *camfranglés*

La innovación léxica o neologismo remite a la creación de nuevas entidades léxicas. “Vocablo, acepción o giro nuevo en una lengua”, esta es la definición que ofrece el DLE (Edición del Tricentenario, 2023) en su entrada para neologismo; pues, la neología es el proceso de formación de los neologismos. *El diccionario de uso del español* (DUE) de Moliner (2007) define neologismo como “palabra o expresión recién introducida en una lengua”. Un neologismo puede formarse mediante elementos ya existentes en la lengua o una palabra cogida de una lengua extranjera, ya sea en su forma original o adaptada al idioma al que se agrega (calco); por tanto, los préstamos también tienen cabida como sujeto de estudio de la neología.

Fenómeno de innovación léxica, también se define la neología como el proceso de formación de nuevas unidades léxicas y los neologismos como el resultado del proceso. *El Diccionario de Lingüística* de Dubois *et al.* (1992) nos ofrece dos acepciones: “toda palabra de creación reciente o recientemente tomada de otra lengua” y “toda acepción nueva de una palabra ya antigua”. Hoy en día la creación neológica es un hecho muy común en toda comunidad lingüística. Cuanto más avanza una lengua, más términos nuevos requiere, puesto que van apareciendo nuevas realidades que

necesitan a su vez nuevas formas para ser designadas. Pues, la existencia de neologismos en una lengua es siempre un indicador de vitalidad:

El grado de vitalidad interna de una lengua se puede medir a través del análisis de la frecuencia de uso de los distintos procesos y recursos de creación, considerando que los diversos procesos neológicos se organizan en un eje que representa grados de vitalidad distintos. El polo de máxima vitalidad interna lo ocupan aquellos procesos del sistema que utilizan sus propios recursos para la creación de nuevas unidades y el polo de vitalidad mínima, los préstamos sin adaptación (Cabré *et al.*, 2002:164).

Cuantas más palabras nuevas crea una lengua a partir de palabras que ya existen, mayor es su polo de vitalidad. Si, por el contrario, crea palabras nuevas tomando prestados recursos lingüísticos de otras lenguas, su polo de vitalidad es bajo.

Es preciso recordar que las dos acepciones que ofrecen Dubois *et al.* (1992) del neologismo evocan los dos tipos de neologismo. Los neologismos de forma y los neologismos de significado o neologismos internos. El fenómeno es muy corriente en las hablas juveniles como el spanglish y el *camfranglés* por el contacto lingüístico-cultural, la necesidad de nombrar nuevas realidades y el gusto por lo exótico. Además del préstamo tras el cual alternan las lenguas, los esquemas más recurrentes de neologismos de forma son la derivación, la composición, los acortamientos, la metátesis, el anagrama y la acronimia.

Los músicos que cantan en spanglish no recurren mucho a estos procedimientos. El proceso más recurrente de los que se nota en las canciones en spanglish es la sufijación, con el esquema inglés + sufijo español. Es el caso del lexema 'texteándome' en la frase *To'a las babie' están texteándome* (Karol G: *Location*). 'Texteando' resulta de *Texto* + *-ear* por adaptación del inglés *-to text* (DRAE). *A modo de ejemplo para la neología por composición, consideramos la frase siguiente: "No salgan tras de mí, hijueputa, porque se van a morir" (Mike Towers: Burberry). El significante hijueputa deriva de la adjunción de hijo + puta. Su surgimiento se puede justificar por la economía del lenguaje.*

La sufijación es muy corriente en *camfranglés*, con los sufijos desinenciales como se ve en los verbos *wakayais*, *whitiser*, *puttez*, etc. Los esquemas más recurrentes son: lengua materna + sufijo francés e inglés o pidgin-english + sufijo francés. Es el caso de las palabras *nyangalement* y *mimbayance*. La mayoría de los lexemas recogidos en las canciones se forman por adjunción de los sufijos cultos. Los esquemas recogidos en el corpus:

Lengua materna + sufijo *-ique*

- *Voici alors le corrigé de la gromologie Les mapaniques, les ngwelmatiques (parlez encore) Forgetmatiques, morontoïques, maboyalique...(Académiciens), Les njokafiques (je connais), mougoulitiques, Kongossaïques, kwakwatoyiques, ndoletypique.s (Koppo : Gromologie)*

Lengua materna + sufijo *typique*

- *Voici alors le corrigé de la gromologie ... ndoletypique.s (Koppo : Gromologie)*

Pidgin-english + sufijo francés

- *Il falaitsoche Emma des mimbayance Dans les mimbayance et la méfiance (Koppo : Emma)*

Lengua materna + *ismo* (del latín) (se utiliza para crear un término asociado a una doctrina, dogma, ideología o teoría, ya sea religiosa, política o científica).

Nyamagolo + isme => Nyamagolisme

Otro proceso de neología formal que es recurrente en el corpus es el anagrama y la metátesis, que consiste en la inversión o cambio de posición de uno o más sonidos dentro de la misma palabra. A diferencia del anagrama, con la metátesis, se cambia la posición de sílabas, mientras que, con el anagrama, se cambia la posición de letras. Ejemplos:

- *Avec ton **réfré** avec ta **rémé** et ton **répé** (Alex du Kamer : *Le pays est sucré*)*

Aquí, las palabras *répé* y *réfré*, obtenidas por metátesis de la palabra *frère* y *père*, con un cambio en el timbre de la vocal, son objeto de una extensión semántica y no se refieren a una relación familiar: el término *frère* se utiliza a menudo en francés camerunés y africano para designar a cualquier hombre de la misma generación con el que se siente un vínculo común (etnia, país, raza, clan, tribu, etc.). También es el lexema *rémé*. Obtenido por metátesis del lexema *mère* con un cambio del timbre vocal. Se trata de un término de respeto utilizado para designar a cualquier mujer mayor, en edad de ser madre, con la uno que siente un vínculo afectivo. Ntsobé *et al.* (2008 : 98) explican las formas *réfré*, *rémé*, *répé* y *réssé* por la interacción de tres reglas: la reducción, la permutación y la asignación de un acento agudo a cada sílaba. Entonces, se reduce la vocal que forma el núcleo de la palabra para producir una palabra formada por dos sílabas: [mɛr] > [mɛrɛ]; luego, hay permutación de sílabas en la palabra producida a partir de la regla anterior: [mɛrɛ] > [rɛmɛ]; por fin, se asigna un acento agudo a cada sílaba: [rɛmɛ] > [rɛmɛ́].

El anagrama representa una figura de dicción que consiste en cambiar el orden de las

letras en una palabra para formar otra palabra. De hecho, el neologismo por anagrama consiste en generar una nueva palabra tras la mezcla de las letras de otra palabra tomada prestada de otras lenguas como se puede averiguar en el fragmento siguiente.

- *Ils tcha l'avion pour venir ici au mboa* (Koopo : *Gromologie*); *Tcha* es anagrama del verbo inglés *to catch*.

-

Además de los procesos ya mencionados, la neología por acortamiento constituye una importante fuente de enriquecimiento del léxico. Consiste sobre todo en la apócope y la abreviación. Entonces, tanto la apócope como la abreviación consisten en la caída o la supresión de sílabas o vocales al fin de un lexema. Los neologismos por acortamiento presentes en el corpus son: *resto*, *kwatt*, *d'hab*, *consto*, *testo*, *le callé*. Estos significantes no son propios a la música. También forman parte de la práctica cotidiana del *camfranglés*.

Por otra parte, el spanglish se caracteriza por la aspiración de algunos sonidos al interior o al fin del lexema. Los ejemplos siguientes lo ilustran claramente:

- Un fantasmeo con *nosotro'* y *le llegamo'* a donde esté' (Mike Towers: *Burberry*)
- *Pa'* su cumpleaños, *vo'a* comprarle un *Audemarspa'* que tenga un *happybirthday* (Mike Towers: *Spanglish*)
- Los *simple'* cantante' de la' leyenda' (Karol G: *Location*)

Es preciso recordar que esas son las particularidades del español latinoamericano (Lapeza, 1981; Luengo, 2007).

Tocante a la neología semántica, consiste en la atribución de nuevas acepciones a las entidades ya existentes en la lengua (Dubois *et al*, 1994 : 322). Son “neologismos formados por una modificación del significado de una base léxica” (Cabré, 2006: 233). También denominada neología de sentido, se caracteriza fundamentalmente por ser la expresión de un contenido, significado, acepción o sentido diferente de un significante o forma ya existente en la lengua. Un análisis minucioso de los datos revela que, mientras que la neología semántica no está representada en las canciones en spanglish, los procesos de neología semántica, relevantes en las canciones en *camfranglés*, son esencialmente la metáfora, la metonimia y el deslizamiento semántico.

La metáfora constituye uno de los fenómenos más recurrentes en el *camfranglés*. Si bien la metáfora se construye a partir de palabras simples, su comprensión requiere la competencia sociocultural del locutor. Entonces, la metáfora, ya sea mediante lenguaje indirecto o directo, se caracteriza por su habilidad para causar algún tipo de discontinuidad o incongruencia referencial o contextual en el discurso: introduce un dominio conceptual ajeno dentro del dominio conceptual que dominan los locutores. Esta aparente incoherencia se resuelve mediante la realización de una correspondencia entre todos los elementos que constituyen la metáfora.

- *Le père pourquoi tu attaches ta bouche?* (Alex du Kamer: *Le pays est sucré*)
- *Le long crayon devant le peuple, ne waka pas avec le peuple* (Koppo : *Gromologie*).
-

La comprensión de estas expresiones metafóricas requiere la realización de una correlación entre los elementos de la misma.

El deslizamiento semántico también constituye un fenómeno léxico muy recurrente en las hablas de jóvenes por el deseo de codificar su habla, o por falsos cognados. En términos más simples, por deslizamiento semántico nos referimos a cualquier cambio, alteración, especialización o generalización del contenido semántico de toda palabra. Dicho deslizamiento semántico también se nota en los significantes como: gata, *couper*, *ways*, *bébé*, *verber*, etc. En la frase *Je begin à verber, verber la bébé La mouna est tombée il fallait la couper* (Koppo : *Emma*), los significantes *verber*, *bébé* y *couper* tienen significados diferentes del significado del diccionario. Entonces, *verber* significa hablar de sus sentimientos con una mujer llamada *bébé*, *petite*, *le way*. *Couper* remite al acto sexual, sobre todo con una mujer con quien uno no está comprometido. También es el caso del significante *tomber* que significa aceptar las proposiciones de un hombre.

Con el deslizamiento semántico, el significante se desemantiza (pierde su significado) y se resemantiza (adquiere un nuevo significado) hasta que, a menudo, se olvida del primer significado. Se produce generalmente por falsos cognados, por etimología popular o la extensión semántica.

Si queda evidente todo lo anterior, una de las preguntas cruciales de la investigación es la de saber por qué los cantantes eligen el *spanglish* o el *camfranglés* como lenguas de expresión.

¿Por qué se canta en spanglish y *camfranglés*?

En este apartado, pretendemos presentar aquellas razones que justificarían la elección del spanglish por parte de los cantantes estadounidenses y el *camfranglés* por los músicos cameruneses. De hecho, postulamos que la elección de una lengua en un contexto lingüístico cultural heterogéneo como los de Estados Unidos y Camerún forma parte de una estrategia comunicativa (Zongo, 2001). Entonces, dentro de las funciones sociales de la música figuran la llamada función de *marketing*, la manifestación de la filiación tribal y étnica, y la voluntad de captar la atención de la audiencia. Pues, la lengua que usan los cantantes les permite mostrar a qué grupo étnico pertenecen. Es el caso de Alex du Kamer, cantante francés de origen que, por el deseo de ser identificado como camerunés canta en *camfranglés*.

La noción de elección de la lengua plantea el problema de las alternativas de que dispone un hablante en un entorno sociolingüístico determinado. Wald (1996 : 71) subraya que la elección de la lengua añade un significado más allá del contenido del mensaje. Entonces, numerosos factores influyen en la elección del código lingüístico. Mientras que algunos investigadores optan por los factores esencialmente lingüísticos, los demás los atribuyen a factores extralingüísticos. Según Clyne (1967) citado por Zongo (2001 : 98), la elección de la lengua al principio o dentro de una conversación está determinada por el fenómeno de “triggering” que consiste en la influencia por un elemento lingüístico por parte del locutor o interlocutor. Según la tendencia opuesta, los factores psicosociales son los que determinan la lengua que emplean los locutores multilingües en determinada situación de comunicación. En este caso, la lengua cumple un papel pragmático. Es, sin ningún lugar a dudas, el caso de las canciones en *camfranglés* y spanglish. Además del deseo de conquistar un público cada vez más grande, las canciones en spanglish y *camfranglés* desempeñan un papel sociopragmático (Montes-Alcalá, 2012 : 173-185).

Se trata, entonces, de hablas vehiculares que expresan la identidad sociocultural de los que las usan. Cantar en spanglish en vez del español o inglés es un medio de reivindicar y afirmar su pertenencia a la cultura latinoamericana. De igual modo, el *camfranglés* permite a los cantantes identificarse como jóvenes cameruneses y abogar por la integración nacional. Consiste en “une sorte de syncrétisme national qui s’accompagne de l’intention de donner une marque locale à tout ce qui vient de l’extérieur” (Ngo-Ngok-Graux, 2006 : 223). Traduce el deseo de comunicar en una lengua puramente nacional, que se desmarque de las demás lenguas y vaya más allá de las diferencias étnicas, geográficas y sociales.

Las canciones en spanglish y *camfranglés* también son señas de identidad de una generación que se identifica por medio de un habla. Si bien participan en la construcción de la identidad sociocultural, las hablas híbridas son los cimientos de la identidad joven, por lo que, al origen, son hablas juveniles que se caracterizan por el no respeto de las normas preestablecidas, la innovación y el deseo de diferenciarse de la lengua estándar, considerada como lengua de los mayores (Queffelec, 2007 : 283). De hecho, la música cantada en hablas mixtas está reservada para una generación de hablantes deseosos de afirmar su identidad y su libertad de expresión.

Conclusiones

Este estudio sobre el uso del spanglish y el *camfranglés* en las canciones urbanas ha procurado examinar las manifestaciones del plurilingüismo que caracteriza las lenguas mixtas y de jóvenes. Después de la presentación de la situación sociolingüística de EE.UU. y Camerún, hemos recorrido las características lingüísticas de las canciones en spanglish y *camfranglés*. También hemos presentado las motivaciones que guían la elección de dichas hablas como modo de expresión. De ello se desprende que el plurilingüismo que caracteriza las sociedades estadounidense y camerunesa se refleja en la música urbana cantada en spanglish y *camfranglés*. Desde luego, dicha música se caracteriza por la alternancia de códigos, el préstamo, la innovación léxica y otros mecanismos. Mediante dichos procesos, los cantantes conquistan una audiencia cada vez más importante y diversificada. Además de ser la base de su identidad sociocultural, estas hablas también son el cemento de una postura generacional. Resulta que la música urbana constituye, no solo la mayor vía de vehicularización de las lenguas híbridas como el spanglish y el *camfranglés*, sino también el mejor espacio subjetivo para reivindicar y afirmar una identidad generacional, así como proyectar un modelo alternativo en términos de integración nacional.

Bibliografía

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands /La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Balam, O. y Shelton, J. (2023). The Use of Spanglish in Latin Rap Music: An Analysis of Inter and Intraclausal Code-Switching”. *Bilingual Review/ Revista Bilingüe* 35(1), 32-52, <https://www.researchgate.net/publication/371969740>.
- Betti, S. y Enghels, R. (2018). Spanglish: current issues, future perspectives and linguistic insights” en Ilan Stavans (ed.): *The oxford handbook of Latino studies*. Springer, 347–380.

- Betti, S. (2016). Una cuestión de identidad... español y spanglish en los Estados Unidos. *Camino Real* 8(11), 61-76.
- Cabre, M. T. *et al.* (2002). Evaluación de la vitalidad de una lengua a través de la neología: A propósito de la neología espontánea y de la neología planificada. In María Teresa Cabre, Elisabet Sole y Judit Freixa Aymerich (coords.): *Lèxic i neologia*. Universitat Pompeu Fabra, 159-201.
- Canagarajah, S. (2013). *Translingual Practice. Global Englishes and Cosmopolitan Relations*, Routledge.
- Cruz Salas, G. (2016): ¿Por qué aumentó la migración latinoamericana hacia Estados Unidos a partir de 2010? *Tiempo Económico* 34(11), 39-56.
- De Féral, C. (2004). Français et langues en contact chez les jeunes en milieu urbain : vers de nouvelles identités [Actes des premières Journées scientifiques communes des réseaux de chercheurs concernant la langue, Ouagadougou (Burkina Faso)]. *Penser la francophonie ; concepts, actions et outils linguistiques*, E.A.C.-AUF, 583-597.
- Drae (2014). *Diccionario de la lengua española*. Espasa-Calpe.
- Dubois, J. (1998). *Diccionario de lingüística*. Alianza Editorial.
- Ebongue, A. E. (2015). Usages et distribution des langues dans la chanson camerounaise. *Synergies Afrique des Grands Lacs* 4, 23-39.
- Gumperz, J. (1989). *Sociolinguistique interactionnelle. Une approche interprétative*. L'Harmattan.
- Lapesa, R. (1981). *Historia de la lengua española*. Gredos.
- Lipski, J. (2003). La lengua española en los Estados Unidos: Avanza y a la vez que retrocede. *Revista Española de Lingüística* 33(2), 231-260.
- Mendo-Ze, G. (1990). *Une crise dans les crises. Le français en Afrique noire francophone: le cas du Cameroun*. ABC.
- Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español*. Gredos.
- Montes-Alcalá, C. (2012). Code-switching in US-Latino novels. In Mark Sebba, Shahrzad Mahootian y Carla Jonsson (eds.): *Language mixing and code-switching in writing: approaches to mixed-language written discourse*. Routledge, 68-88.
- Moreau, M-L. (1997). *Sociolinguistique: les concepts de base*. Mardaga.
- Moreno-Fernández, F. (2016). El español estadounidense: perfiles lingüísticos y sociales. *Glosas* 9(2), 10-23.
- Ngo Ngok-Graux, E. (2006). Les représentations du camfranglais chez les locuteurs de Douala et Yaoundé. *Le Français en Afrique* 21, 219-225.
- Otheguy, R. & Stern, N. (2011). On so-called Spanglish. *International Journal of Bilingualism* 15(1), 85–100, <https://www.proquest.com/docview/863831854>.
- Otheguy, R. (2009). El llamado espanglish. In Humberto López Morales (coord.):

- Enciclopedia del español de los Estados Unidos* III, 222-247,
https://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_08/pdf/espanol03.pdf.
- Poplack, S. (1980). Sometimes I will start a sentence in English y termino en Español: towards a typology of code-switching. *Linguistics* 18, 581-618.
- Queffelec, A. (2007). Les parlers mixtes en Afrique francophone subsaharienne. *Le Français en Afrique* 22, 277-291, <http://www.unice.fr/bcl/ofcaf/22/Queffelec.pdf>.
- Ramírez Luengo, J. L. (2007). Más allá del océano: una descripción del español en América. *Per Abbat* 2, 73-99.
- Rokosová, M. (2020). *Spanglish en canciones populares*, tesis de doctorado, Universidad de Palacký.
- Rotaetxe Amusategui, K. (1999). Alternancia de código: uso y restricciones tipológicas. *Fontes linguae vasconum: Studia et documenta* 80, 59-72.
- Stavans, I. (2000). Spanglish tickling the tongue. *World literature today* 74(4), 555-558, <https://www.jstor.org/stable/40155823>.
- Tabi-Manga, J. (2000). *Les politiques linguistiques du Cameroun : Essai d'aménagement linguistique*. Karthala.

Heroínas del Silencio

Pedro Álvarez Gutiérrez
pedroagotur@gmail.com

Resumen

De Miguel Delibes hemos aprendido, para su desgracia, que el silencio es una de las formas de comunicación más potentes que existen. Una expresión particular, que desde una perspectiva subalterna es capaz de llegar a metas con una elegancia difícil de vislumbrar. Un elemento clave en la mediación de ideas y, más importante aún, de voluntades. Un arma de doble filo que, mientras permite la cohesión y da rienda suelta al mayor de los ingenios interpretativos, sacrifica gran parte de la presencia del mensaje que trata de plasmar. Y aún no siendo lo mismo callar y que te callen, podemos encontrar la virtud en ambos comportamientos, uno es elegante, el otro valiente; uno mantiene la vida, el otro permite el recuerdo. Es a través de lo que no dicho donde encontramos la voz de las desplazadas intelectuales, aquellas pensadoras que sin hacer eco en la posteridad, crearon un gran estruendo en su presente.

Palabras clave

Leoncio, Batis, Temista, Teófila, Querestrata, Nicio, Hedia, Erotio, Mammario, Boídon, Fedrion y Plotina.

Oda a María Zambrano

*La palabra y la libertad anteceden a la realidad extraña interruptora ante el ser no
acabado de despertar en lo humano.*

El pensamiento de María Zambrano se nos hace extraño. Una figura atravesada por multitud de corrientes intelectuales, una tempestad de ideas difusas que encuentra su faro en la poética. Desde Ortega y Gasset, pasando por el trágico Miguel de Unamuno hasta llegar al pensamiento más recóndito de Seneca, la escritora nos muestra cómo existe un bellissimo conocimiento en lo oscuro. Una maestra experta en los finos trazos que separan la literatura de la poesía de los dogmáticos ensayos, que es capaz de ver en la mediación de ideas el perfecto abono para la recta razón. El momento en el que el símil se convierte en paradoja, pues en cuestión de ideas, cuantas más guías lleve el pensamiento, más se aleja de la rectitud. Teniendo la capacidad de hacer un tratado analítico, opta por la belleza del desorden, del esteticismo de la palabra misma y de la voluntad que antecede a la acción. A los ojos de los antiguos filósofos, como ella misma indica, revive la figura del sabio, aquel que se mantiene quieto ante la inmensidad de lo real, aquel que no efectúa movimiento físico sino intelectual. Al igual que Platón a la orilla del río junto a su hermoso alumno, o que Zeus sentado en su jardín viendo la caída del rey de Asia.

Zambrano es aquella persona que identifica que algo es razonable porque es bello, que es bueno porque le conmueve, que se percata del éxtasis porque tiene la capacidad de sentirlo. No necesita hablar, pues ello ensuciaría las categorías que el ser manifiesta. No necesita ser pedante, ni redundar en la explicación, pues a buen entendedor le sobran palabras. El silencio es la herramienta de los que entienden que hay vida en Agua Zarca, que las generaciones se regeneran como la corteza de un roble y que hay razón más allá de la trágica acción directa. Hasta los dioses cuando interpretan el papel de simples bestias haciéndose pasar por seres humanos, pueden volver severamente humillados al Olimpo.

Son el silencio y la belleza los hilos que tejerán este breve ensayo y como tal, no podía empezar nombrando a otra pensadora que no fuera María Zambrano. Una escritora que reflexionó de forma profunda pero suave, sin ahogamientos teóricos, sin orejeras que no le permitieran tener una amplia visión de la realidad. Una autora que se reveló contra la dictadura de la razón de forma más honesta, si cabe, que el gran escritor charro. Que no se deja adular por la ascética pulcritud estoica, pues sabe de sobra que “Ninguna ética puede rechazar enteramente el terror de la muerte. La estoica desgrana

la razón, dividiéndola para que penetre inútilmente” (Zambrano, 1977). Aquí termina la oda a la patrona de este texto.

Introducción

Este breve artículo parte de una doble convicción histórica. La primera de ellas es considerar el conocimiento histórico como un saber construido a posteriori, es decir, a pesar de que el hecho histórico es algo veraz, las causas y los contextos en los que se produce tienen carácter interpretativo. Este carácter interpretativo es voluble en el tiempo, haciendo que la visión que tenemos de los acontecimientos pasados se derive de las concepciones establecidas por la idiosincrasia impuesta en el presente. En este punto creo que es conveniente desarrollar o construir un pasado que sea apropiado para la época actual. Dejar que los villanos de antaño nos abran la verja de nuevos jardines vírgenes. Explorar en la historia perspectivas que se han dogmatizado como perversas y dejar de adornar, que no destruir, ciertos ídolos crueles. Como se verá en las siguientes páginas, la solución a los problemas éticos debe partir del diálogo, no del conflicto abanderado.

La segunda convicción se deriva directamente de la primera, pues el refuerzo epistemológico histórico es de una fuerza inquebrantable. No se puede pretender ir a una guerra cultural sin la bendición de los dioses, si no hay héroes que inspiren valentía y coraje en el corazón de las personas es mejor no presentarse a la batalla. Si pretendemos crear una filosofía que sea cuidadosa y responsable, y entendemos que hacerla germinar en los márgenes del pensamiento es la forma correcta de lograrlo, debería de haber una historia que refuerce esta idea. Como decía el gran analista de la historia universal, debemos de acercarnos al conocimiento histórico desde el prisma de la razón, pues esta es común a todos los humanos y eso la hace imparcial. De la misma forma, debemos de construir una historia que se ajuste a las necesidades y problemas de la actualidad, del mismo modo que Hegel lo hizo en su época.

El Silencio

Lo que no se dice

Rescatar la figura de María Zambrano no es algo baladí. A la madura edad de cuarenta años escribió un tratado llamado *El pensamiento vivo de Séneca*, que trata en un primer plano de reivindicar a la persona que fue pensador y político, más allá de su obra escrita. Hay una idea sobre la que pivota toda la obra, que me parece imprescindible para dilucidar el pensamiento de Séneca, la mediación. Da a entender que una de las

grandezas del político romano fue la de ser un mediador en todos los sentidos de la palabra, sin importar la circunstancia, siempre estuvo en medio.

“Porque no vemos en él una razón pura, sino una razón dulcificada. Porque no es enteramente un filósofo, sino un mediador sin sistema, sin demasiada lógica; porque el pensamiento que él mana no es coactivo, y tiene algo musical. Son acordes que acallan, aduermen y suavizan, al revés de otras filosofías que nos obligan estar horrorosamente despiertos. Vemos en él a un médico, y más que aun médico a un curandero de la filosofía que sin ceñirse estrictamente a un sistema, burlándose un poco del rigor del pensamiento, con otra clase de rigor y otra clase de consuelo, nos trae al remedio. Un remedio menos riguroso que, más que curar, pretende aliviar; más que despertarnos, consolarnos”.

(Zambrano, *El pensamiento vivo de Seneca*, 1944)

Aunque no lo hace en estos términos, en un momento de la obra nos explica cómo la época que le tocó vivir al sabio no se regía por los mismos principios ni necesidades que la de los grandes filósofos griegos. Eran tiempos en los que la égida tiránica comenzaba su reinado, en los que un pensador público no debía de apoyar o rechazar la democracia, sino saber acomodarse al yugo del despotismo. Más allá del cordobés, podemos ver esta tesitura en otros autores de la época, como Cicerón o Lucrecio, quienes pasaron a la historia, bien como retóricos, bien como poetas; incluso en las palabras de Zambrano vemos cómo Seneca no era un filósofo al uso, por lo que podríamos preguntarnos si hubo tiempos en los que la filosofía no floreció. Acaso en el milenio que duró la Edad Media ¿no hubo ciencia? Dejemos este tema para otro momento.

La autora nos advierte que Séneca es una figura de corte, entre la razón y el cuidado, entre ese ser estático y esa alma inquieta, entre la aclamada verdad y la desdichada conveniencia. Se debe añadir que existe una brecha todavía más grande, si cabe, que lo ya mencionado, que separa lo que se puede decir de lo que se debiera decir. Recién acabos de mencionar a Lucrecio, a quien un buen amigo suyo, político de profesión, le rescribió toda su gran obra, imaginaos cuan grande debía de ser su atrevimiento. ¿Cuántos peligros han vivido aquellos pensadores que han golpeado su intelecto contra la ideología y la barbarie política? Quedarse callado es la respuesta del sabio, decía Epicteto, una sentencia muy aguda para alguien que escribió cosas tan claras. El

silencio nos deleita con la incertidumbre, con la libre interpretación, aquella que está delimitada por lo perverso y por lo divino. Es la ausencia de voz la que lleva a un emperador romano a hablar exclusivamente de las virtudes de la rectitud moral de Teofrasto, y la misma la que hace que una consejera de la reina Isabel de Baviera las omita cuando explica la realidad de las mujeres que habitan las más bajas condiciones de vida. Son las lagunas en los tratados morales del cordobés cuando ensalza las virtudes del ocio, esa parte de la vida de las personas, que los traductores del siglo XVIII español tradujeron por vicio.

Escribía Giordano Bruno que el universo conocido (en la época) debía de estar delimitado por algo, por lo que ese algo también debía de formar parte del universo. Si la nada ofrece algún tipo de resistencia, quiere decir que es algo. Por favor no me mates Mar por esto, pero esa misma lógica simplista puede usarse para los discursos de la memoria. Todo aquello que no son palabras, son silencios; allí donde no llega la voz, el discurso se expresa callando. No son pocos los autores que entendieron que vale más decir la mitad del pensamiento a que alguien te obligue a no decir nada. Seguramente Séneca prefirió haber sobrevivido al paso de años, siendo recordado como el amigo de los epicúreos, o como aquel que siempre entra en contradicciones, que no haber sido recordado. Posiblemente, le fue mucho más sencillo a un gran maestro de retórica no haber sido concluyente con su opinión acerca de la naturaleza de los dioses, dejando en evidencia a las principales escuelas de pensamiento del momento que haberse creído con la potestad suficiente como para sentar cátedra de forma ruidosa, como hizo su amigo, al que le acabó corrigiendo la obra. Tal vez ese silencio solo sea una muestra de humildad, un bellissimo acto de cortesía intelectual, pero que fuerza esconde semejante sensatez.

El que calla, otorga, dice el refranero español, una complicidad cínica, la aceptación de lo inevitable, claramente un margen de la expresión. Toca sacar a la palestra a una figura que últimamente está cobrando mucha fuerza, y no es para menos. Cristine de Pizán es un referente del feminismo antiguo por méritos propios, su obra *La ciudad de las damas*, no es solo sensacional como muestra de la fuerza y la capacidad de las mujeres, sino que también es un claro ejemplo del germen de las primeras concepciones de la política moderna. Un texto sublime que debería de enseñarse como un punto y aparte, junto con Maquiavelo, en todas las facultades de filosofía. Pese a esto, el objeto de este texto no es el análisis de esta primera obra de la escritora francoitaliana, sino de su continuación, *El tesoro de la ciudad de las damas*. A mi entender, este tratado siendo también claramente emancipatorio, es más político si cabe que el anterior. Es consciente con aquello que la voluntad intrínseca e

impersonal del poder le permite hacer o decir. Es un ensayo que deja entrever de forma bastante directa el funcionamiento de las concepciones políticas en su totalidad, inceptor de lo que un siglo más tarde delimitaría un veterano diplomático florentino.

El tesoro de la ciudad de las damas es una obra silenciosa, no irrumpe de forma escandalosa en los debates políticos, es sutil, cuidadosa, suave como diría Zambrano. Es un texto de consejos, los cuales son pronunciados en forma de auxilio para todas las damas y mujeres que habitaban Francia en el siglo XV. Todo el texto está atravesado por la idea de la mediación, tanto de forma implícita como explícita. A lo largo de los tres libros que conforman la obra, De Pizán va aconsejando a todas las mujeres, empezando por la princesa, siguiendo por las damas de la corte, hasta llegar en último instante a las mujeres pertenecientes al estamento marginal, a llevar una vida discreta pero activa, que no llamen la atención, pero que no se dejen sobrepasar y, sobre todo, que traten de guiarse por la razón y la recta moral. Al igual que Séneca, la escritora francesa es una mediadora, la obra tiene como fin último abogar por la paz y por la buena vida. No en un sentido Bon Vie sino, más bien, como recomendarían hacer los filósofos helenísticos, siguiendo la razón de ser, siendo consecuente con el papel que ocupas en la sociedad y sin meterse en problemas. La mediación se da también en un sentido político, pues para la autora, el papel fundamental de las mujeres de la corte es la de ser un intermedio entre su marido y el resto de personas influyentes, propiciando pactos y evitando las confrontaciones. Un papel político que está estrictamente ligado, a través de la razón, con la huida de la violencia de género, pues una buena dama debe, en primer lugar, tratar de que su marido la trate bien, en segundo lugar, que su cónyuge no se pelee con otros hombres. La mediación implícita se encuentra en el tema y la forma con la que está escrita la obra, pues siendo su primera parte un libro completamente disruptivo para los estándares de la época, esta secuela es más consciente de la abusiva realidad de la que surge. No ataca ferozmente a grandes figuras clásicas como la primera, ni le da a la mujer un papel de libertad, sino subordinada al varón; en todo momento defiende una posición religiosa de facto, no como inspiración, además de un claro refuerzo a todo el sistema estamental.

Es curioso esta deceleración de crítica vehemente, este acoplamiento a un sistema corrupto dado, esta aterciopelada rebeldía. Su mediación sale del silencio, la misma cautela que implora a las damas para con la sociedad, es la que plasma ella misma en su obra. Al igual que Umberto Eco, es plenamente consciente de que el sistema se corrompe desde dentro, que es más fácil abrir una puerta con la llave que golpeándola

con un martillo. Es muy posible que esté cayendo en la sobre interpretación, en un psicologismo barato, pero como decía aquel filósofo alemán; en la historia debemos adentrarnos con la razón, no con la palabra desnuda. Es imposible la mediación sin el silencio, sin la omisión de todo aquello que vaya a crear disputas innecesarias. Pese a la aparente cobardía de este mensaje, el recuerdo de los acontecimientos pasados les da la razón; al igual que quienes utilizando la ironía y el sarcasmo, lograron sortear tantas veces a los censores. ¿No es acaso, el silencio la pieza fundamental sobre la que se construyen estas dos maneras de argumentar?

Lo que no te dicen

La secta epicúrea es una escuela muy difícil de analizar. Las fuentes directas que han sobrevivido al paso del tiempo son muy difusas, tanto las masculinas como las femeninas. Ya hemos comentado que a Lucrecio se le reeditó la obra, que de Epicuro, un autor muy prolífero, apenas queda nada, siendo prácticamente todo lo que se conserva de él lo recopilado por Diógenes Laercio; mientras que, del resto de autores y autoras, lo poco que conocemos es de forma indirecta, a modo de comentarios de Hombres extremadamente sabios, quienes se suelen burlar de este extensísimo grupo de filósofos. Por estas trágicas razones, creo que es más interesante fijarnos en los márgenes de esta escuela de pensamiento que en su epicentro. Poner nuestra atención en los bordes significa seguir con esta perspectiva de medición política impulsada por esa voz previa a la palabra e incluso a la voluntad.

Si algo tienen en común todos los juicios que hicieron los grandes sabios antiguos sobre la piara, es el hecho de que este conjunto de simples hedonistas, no tenían ningún tipo de vergüenza, ni se ocultaban de las discusiones públicas “Entonces Velleio, lleno de confianza, como suelen hacer los epicúreos” (Ciceron, 1998). Podemos pensar que existieron otras sectas filosóficas que llegaron de forma difusa al presente por culpa de su carácter opaco; pero este no es el caso de los seguidores del maestro de la quietud, los cuales, solían irrumpir de manera histriónica en todos los debates candentes de la época. Muestra de esto es que la mayoría de pensadores romanos, quienes vivieron varios siglos después de la creación de las denominadas escuelas helenísticas, siguieron citando y discutiendo las enseñanzas de Epicuro.

Podemos ver el caso de Lucrecio, un personaje especialmente curioso, un epicúreo empedernido, tanto en el apartado moral, como político, como teológico, como físico. Pasó a la historia sobre todo como poeta, pues quienes tenemos la suerte de haberlo degustado, vemos que la memoria (en este caso) ha sido justa con su virtud, aunque no con su figura. No me quiero imaginar qué hubiera supuesto para el

recuerdo colectivo el que no se le hubiese reeditado su obra, o que la historia se lo tomara en serio como pensador. Sus críticas a los dioses y su oda a la necesidad humana son de una brillantez excepcional. Analista del placer erótico, al que no le guarda ningún rencor moral, apologista de la importancia del sexo femenino en la reproducción humana. Otro amigo suyo, ya citado en este texto, como fue Cicerón, quien escribió un larguísimo diálogo tratando la naturaleza de los dioses, reservó buena parte del texto al punto de vista de la pía. Afirmando que la verdad no es ni clara, ni oscura, sino difusa plantea el tratado enfrentando tres cosmovisiones, sin defender personalmente ninguna de ellas. Tanto es así que el propio autor dice en varias ocasiones que él no tiene la intención de decir lo que piensa respecto al tema. Eso sí, afirma que está mucho más cerca de la opinión de los estoicos, que la de los epicúreos: “Aquí terminó la conversación y nos marchamos, Velleio pensando que era más verdadero el discurso de Cotta, mientras que yo creía que el de Balbo se acercaba más a una semejanza con la verdad” (Ciceron, 1998). Es interesante pensar en este momento en la defensa que se cuenta que hizo Sócrates en su juicio por impiedad. La posición del autor en este tratado es cuanto menos curiosa, realiza una comparativa entre las dos principales sectas filosóficas que coexistían en la etapa tardía de la república romana, cada una representada por un personaje; añadiendo dos participantes intermedios, el propio Cicerón, quien no se posiciona directamente, y un pensador pragmático que hace una especie de corrección al epicúreo. No se escapa tampoco de la típica leve ridiculización de la secta epicúrea, tanto en la forma que tenían de expresarse, como en el mensaje que defendían. Aunque este sea un recurso común, si tomamos como ejemplo el de esta obra en particular, me hace pensar esto último como una dualidad interpretativa. Pues es curioso lo que dice el político sobre la forma del dios epicúreo, la cual, parece un chiste con pretensiones; lo que puede dar a entender, que la propia doctrina, en ocasiones, se vendiera como una broma.

Volviendo a Séneca otra vez, y no será la última que aparezca en este modesto ensayo, al contemplar su obra, salta a la vista el sobrenombre que le pusieron algunos pensadores modernos al llamarlo “el amigo de los epicúreos”. Todos sus tratados morales están llenos de citas y de menciones al filósofo de Samos, siendo él quien lo llamó gran maestro de la quietud, en referencia a la importancia de las lecciones de buena vida que hay en sus enseñanzas. Ya hemos comentado anteriormente el tratado *De la vida retirada*, el cual, no solo está incompleto su final sino también su principio, una perfecta oda a la virtud que desprende la filosofía de ese incomprendido e ilustre hedonista. Un sabio que se consideró a sí mismo como estoico, que sus contemporáneos también lo vieron como tal, que según parece, no fue hasta la modernidad cuando se agrietó su hermética filosofía. Caso similar el de otro

compañero de este texto, cuidadoso doxógrafo griego, contemporáneo al siguiente miembro de esta improvisada lista de filósofos, Diógenes Laercio. Autor de uno de los recopilatorios más importantes del mundo antiguo, quien dedicó un libro entero de su obra a tratar la figura de Epicuro. No sé hasta qué punto es justo decir que a alguien se le da más importancia por escribir mayor número de páginas sobre él; aunque si tenemos en cuenta que a lo largo de esos dictados no escatima en elogios y, siendo que lo que a alguien le importa, es aquello en lo que gasta su tiempo en pensar y escribir, podemos opinar que tenía en gran estima al líder de la piara. Es tal el respeto que le tiene, que es el único personaje de la recopilación al que le transcribe varias páginas enteras. Tal es su importancia, por poner en contexto, que le dedica más del doble de espacio, que a un cómico héroe de esta nuestra querida disciplina, como fue Sócrates.

Del inquebrantable emperador Marco Aurelio creo que es realmente significativo observar brevemente su famoso tratado. Leyendo sus meditaciones, un texto digno del mayor de los análisis interpretativos, me sorprendió la cantidad de reiteradas referencias y citas que hay a Epicuro. A diferencia de los autores anteriores, el discurso sobre el filósofo de Samos no está tan enfocado y muchas veces es arbitrario, pues coge las sentencias e ideas que mejor encajan con su teoría de forma partidista. Esto puede deberse a múltiples motivos, empezando por el hecho teórico de que pertenece a una estoa distinta, por lo que el discurso respecto a los anteriores va a ser cualitativamente distinto. Es importante saber que alguien siempre va a ser hijo de su tiempo, y aunque se enfrentara de forma clara y radical contra el extendido cristianismo, siempre acaba uno bebiendo de sus enemigos. Puede considerarse también la edad que tenía al escribir el tratado, o el hecho indiscutible de que era un hombre de estado, con todas las complicaciones y limitaciones que eso conlleva. Lo que sí está claro, es el respeto que aquel gran sabio estoico tenía por el maestro de la quietud, complicando y enriqueciendo exponencialmente su obra.

No por otra cosa, más que por falta de pruebas, podemos decir que de los cinco pensadores que acabamos de mencionar, tres de ellos tenían en buena consideración a sexo femenino. De los otros dos, nuestro retórico favorito y el gran emperador sabio y maquiavélico, no podemos decir lo mismo. De Cicerón nada bueno dice Cristine de Pizán, mientras que, de Marco Aurelio, no sabemos ni podemos intuir nada sobre la cuestión; pues a pesar de haber citas degradantes en su obra, desgraciadamente era el tono general de la época, siendo de la misma índole las que encontramos en Séneca, al cual no metemos en este saco por lo que se dice popularmente de él, en cuanto al trato que tenía con su mujer. De Lucrecio, encontramos cierta importancia de lo

femenino en su obra, objetos de estudio a los que no siega con la oxidada guadaña de lo moral, algo significativo en su presente. Laercio nos menciona a mujeres y su papel dentro de las discusiones filosóficas, cosa que no hubiera hecho si no las tuviera en consideración. Y del siempre controversial cordobés, conocemos a su mujer Paulina, de la cual se conserva una cita a través de De Pizán, quien da a entender que se querían. En un periodo en el que, académicamente hablando, o así lo recordamos, la mujer era poco más que una fábrica de hijos, tener una relación de cariño y cierto respeto es un acto de consideración. Cabe la interpretación de que aquellos que están más alejados de responsabilidades políticas plasman una visión más igualitaria, intelectualmente hablando, de ambos sexos.

Gilles Ménage, afamado novelista, en los malos y buenos sentidos de la palabra, se extraña al considerar que las mujeres no fueron partícipes de la filosofía estoica, pero sí del pensamiento epicúreo. Flaco decía “¿Qué pasa con los libros estoicos, que les gusta yacer en cojines de seda?” (Ménage, 2009) Será que la mujer no es capaz de alcanzar semejante resistencia moral. Es curioso que alguien acusado de manipular arbitrariamente la memoria no tenga las herramientas suficientes como para encontrar a una sola estoica profesional. Publio de Siria, “la mujer ama u odia, no hay término medio” (Ménage, 2009). No es así con otras escuelas de la época, como la pitagórica, la platónica, o la epicúrea. De esta última, denominada por sus contemporáneos como la piara, aún se conservan alguna que otra figura femenina. En el libro genealógico del escritor francés se mencionan a tres de estas filósofas, cuyos nombres son: Temista, Teófila y Leoncio. Todas ellas tenían algún tipo de relación de amistad, ya fuera con el Epicuro, o con alguno de sus colegas. Más allá de las mencionadas, en la actualidad, tenemos constancia de nueve filósofas más que pertenecieron a esta secta. Querestrata, la madre del maestro (no sé hasta qué punto, el hecho de ser la madre la hace partícipe); Nicidio, quien fue hija de Metrodoro y supuesta amante de Idomeneo; Hedia, Erotio, Mammario y Boídion, supuestas prostitutas del jardín según los testimonios del crítico de Epicuro, Plutarco; Batis, la hermana de Metrodoro y esposa de Idomeneo; Fedrion, una esclava; e incluso la emperadora Plotina, que aunque no estaba presente en el jardín a causa de haber nacido varios siglos después, se dice que era seguidora de la doctrina.

Como se puede observar, todas estas filósofas pertenecen a la secta, por haber tenido algún tipo de relación sexual con alguno de los miembros varones más ilustres. Es cierto que la mayoría de las menciones que hay sobre ellas se encuentran en la obra moral de Plutarco, quien no era un especial seguidor de esta filosofía. Por tanto, debemos ser especialmente escépticos con las causas que llevaron a estas personas a

integrarse en el jardín. Si solo jugaban un papel erótico en la secta, o si por encima de todo estaban por sus desarrollos intelectuales, es algo que desgraciadamente no vamos a conocer a ciencia cierta nunca. Si no hay escritos directos suficientes para respaldar la virtud de aquellas mujeres, un juez podría denegar la propuesta. Lo que sí es cierto es el hecho de que las acusaciones de parentesco vienen dadas por alguien a quien le convenia hacerlas. Queda a disposición de cada uno interpretar libremente. Aunque no deja de ser paradójico que se haya conservado el nombre de aquellas pensadoras gracias a la crítica de quienes las odiaban tanto por epicúreas, tanto por mujeres.

Es algo indudable el hecho de que aquellas personas tenían un peso importante dentro de las discusiones del jardín. Leontio, por ejemplo, fue citada por Cicerón, el cual, da una de cal y otra de arena, pues dice de ella que fue capaz de refutar a Teofrasto, aunque no debiera hacerlo. Dudo mucho que alguien que no tuviera una preparación puntera en filosofía hiciera frente teóricamente al que fue líder de la escuela peripatética durante treinta y seis años.

La escuela epicúrea y en particular sus integrantes femeninas, son la antítesis de los dogmas expuestos al inicio de este capítulo. Ni fueron suaves mediadoras, ni se callaron ante nadie; más bien, hicieron todo el ruido que pudieron, tomando un claro partido por aquella filosofía contra hegemónica que, en sus orígenes, ni pactó con el pensamiento establecido, ni con las normas sociales de la época. Menciona Diógenes Laercio que no eran pocos los habitantes de Atenas que le echaban en cara a Sócrates el hecho de que permitiera a su mujer hablar en público. Actitudes propias de un loco que acabaría siendo condenado a muerte por faltar el respeto a los dioses y alterar el orden público. La mediación y el silencio son un tipo de arma contra la injusticia, pero evidentemente no es la única. Hay otras como la osadía y la afrenta, que podemos cuestionar si son más o menos útiles, mas, sin duda alguna, honorabilidad no les falta. Estas últimas suelen ser castigadas con una humillación pública que se mantiene a lo largo de los siglos, haciendo que las victimas encuentren la penitencia en su castigo. Aunque llegará el momento en el que los insultos se sustituyan por alabanzas, en el que la desvergonzada osadía se convierta en heroísmo.

Conclusión

A modo de apunte final me gustaría dedicar este pequeño fragmento a la mera reflexión de los lugares y las voces. Hay mensajes de distintos agentes que no son capaces de ocupar los espacios más luminosos, como diría Platón, que están reservados para el ostracismo y la oscuridad que conlleva el pensamiento más enloquecido, que

no loco. Este trabajo no persigue la clarividencia de lo difuso, sino la medición, el dialogo con lo otro, con aquello que la maliciosa memoria sumergió en el olvido. La búsqueda de la verosimilitud racional de las voces silenciadas. No pretendo que sea un ejercicio de puro escepticismo, sino que partiendo de las capacidades que nos ofrece el conocimiento ir más allá de lo que se mantuvo grabado. Una carrera dialéctica hacia la cohesión histórica, pues a pesar de que sea más sencilla la repetición que la disrupción, no por ello es más conveniente.

Nos mantenemos firmes en la idea de que repitiendo hasta la saciedad las mismas mecánicas de investigación va a ser difícil rescatar nuevas conclusiones, es como un pescador que empata siempre anzuelos del mismo tamaño encarnados con las mismas tripas, va a ser complicado que esa noche cene algo distinto. Tenemos una gran fortuna pues la historia permite estos giros de guion, no nos fue revelada por nadie, sino que la vamos construyendo a medida que tenemos las herramientas para hacerlo. ¿Qué mejor forma de aprovechar dichos útiles que mediante el diálogo y la aceptación?

Referencias

- Aristófanes. (2016). *Comedias II. Las nubes - Las avispas - La paz - Las aves*. RBA Libros.
- Aurelius, M. (2021). *Marco Aurelio Meditaciones / Meditations*. National Geographic Books.
- Bruno, G. (1981). *Sobre el infinito universo y los mundos*.
- Carus, T. L. (1958). *De la naturaleza de las cosas de Tito Lucrecio Caro*.
- Cicerón, M. T., & Chico, A. E. (1998). Sobre la naturaleza de los dioses. *Pedr*.
- Cicerón, M. T. (2009). *Sobre la vejez. Sobre la amistad*.
- De Pizán, C. (2015). *La ciudad de las damas*. Siruela.
- De Pizan, C. (2020). El tesoro de la ciudad de las damas. Carta a la reina Isabel de Baviera. Editorial UNED.
- Eco, U. (2010). *El nombre de la rosa*. LUMEN.
- Epicteto. (2016). *El manual de Epicteto (Enkiridion): El Libro de Los 25 Parrafos*.
- Epicurus. (2017). *Principal doctrines*. Lulu.com.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.
- Laercio, D. (2017). *Vida de los filósofos más ilustres*.
- Maquiavelo, N. (2024). *El príncipe: Edición Moderna*. Independently Published.
- Ménage, G. (2012). *Historia de las mujeres filósofas*. Herder Editorial.
- Plato, & De Azcarate, P. (2014). *Apología de Sócrates*. Createspace Independent Publishing Platform.

- Sedeño, E. P., & Auffret, S. (1994). *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*. Siglo XXI de España Editores.
- Seneca. (2016). *Tratados morales*. NoBooks Editorial.
- Sophocles. (1969). *Sófocles: Antígona; Edipo Rey; Electra*.
- Zambrano, M. (1977). Claros del bosque. En *Cátedra eBooks*.
- Zambrano, M. (2010). *El pensamiento vivo de Séneca*.

Diálogo filosófico sobre el poder. Dos visiones iusfilosóficas

Marcelo Gomes Franco Grillo⁶

Universidad de Coímbra (Portugal)

marcelofgrillo@gmail.com

Alma Luna Ubero Paniagua⁷

Universidad de Oviedo

almalunaubero@hotmail.com

Ubero: Lo primero de todo, muchísimas gracias, querido Marcelo por aceptar todas las propuestas que te hago. Esta es algo inusual ya que no estamos acostumbrados a realizar diálogos por escrito, en mi caso es la primera vez, y con una diferencia horaria como la que tenemos que eso siempre ralentiza la mensajería.

Por situarnos, nuestras carreras académicas se dedican al estudio del concepto de poder desde el ámbito de la Filosofía del Derecho como uno de los conceptos centrales. De tal forma que tú te encuentras en la fase final de tu segundo doctorado que versa sobre el concepto de poder en Marx y Foucault y yo me acabo de doctorar con un estudio sobre distintas corrientes críticas jurídicas donde el concepto de poder es un concepto central.

Para establecer este diálogo quizás sería buena idea establecer un concepto inicial de poder.

⁶ Investiga sobre el problema del Derecho en el marxismo y en especial en la relación de este con el Derecho Procesal. Actualmente investiga el problema del Derecho en Foucault.

⁷ Investiga las corrientes críticas del pensamiento jurídico. Concretamente las contemporáneas y todos sus avances y propuestas teóricas en el ámbito de la Teoría y de la Filosofía del Derecho. 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.

Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5962-5414>

Perfil en repositorio Institucional de la Universidad de Oviedo: <https://digibuo.uniovi.es/dspace/browse?authority=9342&type=author>

Marcelo: Primeramente, me gustaría decir que es para mí un motivo de felicidad establecer este diálogo, en un espacio tan privilegiado y con una querida amiga a la que tengo mucha admiración. Considero que alguna de las cosas que traemos aquí podrán contribuir al debate sobre la relación entre poder y Derecho. De este modo, creo que es una buena idea comenzar con un concepto inicial de poder, principalmente en su relación con el Derecho, considerando no solo el aspecto normativo de la legitimidad jurídica, sino también, y sobre todo, las influencias filosóficas que existen sobre la idea del poder.

Más o menos, del mismo modo que ocurre con el concepto de Derecho, la conceptualización del poder es una tarea polisémica y abierta para la filosofía y la teoría política. Como muchos otros temas de la filosofía, la polisemia no se debe al término en sí (no por un choque de significados lingüísticos), sino por el sistema teórico y filosófico que ha configurado a cada pensador en la historia de la filosofía. Así, la búsqueda de un concepto de poder experimenta distintas perspectivas entre los diversos filósofos. Me centraré en Foucault y en Marx.

El poder en Foucault no se piensa en términos estáticos y normativos. Foucault se lanza a la representación del poder como un acontecimiento que impregna a los sujetos, constituyéndolos, incluso, a través de los múltiples saberes y microprácticas. No hay un lugar privilegiado para el poder, del mismo modo que ocurre en la relación entre el poder y el Derecho, en la que el poder se sitúa en la legitimación del Derecho o en la coacción y coercibilidad del mismo.

Ya ocurría en el marxismo clásico, el poder está relacionado con la clase dominante, propietaria de los medios de producción y, en este sentido, el poder también está conectado con el tema de la economía política y de las clases sociales.

Sin embargo, para las filosofías marxistas será la ideología el gran tema de debate y no el poder. El marxismo se aleja del tema del poder para pensar más en la ideología y, a la inversa, Foucault se desvía de la cuestión de la ideología para reflexionar sobre el poder.

Creo que es entre la ideología y el poder, y en los muchos temas relacionados con el Derecho y el sujeto de Derecho, donde abriré puentes, en este diálogo, que se cruzarán aquí y en otros momentos.

Ubero: Efectivamente, es imposible hablar del concepto de poder aisladamente y dos

de sus pilares podríamos entenderlos en la ideología y en el Derecho. Puesto que, y siguiendo la elección de autores que has escogido, dependiendo del concepto de Derecho al que queramos llegar estaremos pensando en un poder determinado. Con esto de “Derecho al que queramos llegar” quiero decir que uno de nuestros principales (y eternos) problemas que nos encontramos como juristas es que toda nuestra vida la dedicamos a intentar responder a la pregunta de ¿qué es el Derecho? Pero retomaré esta cuestión más adelante.

Aquí, según la elección que has realizado del concepto de poder en Foucault y en Marx y según las definiciones que proporcionas, tenemos que la ideología es inseparable de este. Entonces, podemos entender que existe una evolución del concepto de poder según los distintos autores a los que observemos. Y que, además, dicha evolución siempre nos insta a establecer vínculos conceptuales indispensables, como es el de Poder-ideología, Poder-Derecho (aunque algunos autores no piensen en ello como términos normativos) y Poder-epistemología.

Cuando nos enfrentamos a conceptos tan potentes como estos me gusta pensar que existen, al menos, dos opciones para su delimitación. O bien atendiendo a los autores que lo han trabajado y aquí influye mucho el lugar (y el momento) de enunciación en el que se producen las conceptualizaciones. O bien atendiendo a las relaciones conceptuales con las que comenzaba esta segunda intervención. Así, atendiendo a la primera opción ya nos hemos situado desde el inicio de este diálogo en la concepción foucaultiana pero, desde la segunda vertiente, y aprovechando ya la relación que propusiste de Poder/ideología. ¿Cómo puedes decir que aparece este concepto en el mundo del Derecho? ¿De la mano de qué concepto aparece continua e irrefragablemente el poder? Y ¿cuál dirías que es el concepto de poder más útil en el estudio del Derecho Procesal?

Marcelo: La relación entre poder y Derecho existe desde hace mucho tiempo. Incluso para mí, que pienso en el Derecho como un fenómeno formal y materialmente moderno, sostengo que la Edad Media convivió más que como Derecho y Estado, como un protoderecho y un protoestado. Las normas y las reglas “jurídicas” de la Edad Media, estaban “dominadas” por el “poder” directo de reyes, señores feudales y clérigos más que por supuestos derechos. Entre el “Derecho”, el Estado (pensado en términos absolutos) y el poder, este último destacaba sin duda. Era esencialmente el poder y no el Derecho el que dictaba las reglas en las sociedades precapitalistas. Lo que filosóficamente hicieron los contractualistas, como Hobbes, Locke e Rousseau, fue intentar domesticar el poder y con ello tratar de encontrar una “razón” para el

Derecho, pensarlos y conceptualizarlos dentro de la realidad de la sociedad que surgía, utilizando abstracciones, como el estado de naturaleza en el caso de Hobbes, en el que el poder, al no ser contenido, amenazaba constantemente la seguridad de todos, siendo un estado de luchas continuas. De este modo, para la filosofía contractualista, el Derecho es el gran recipiente del poder. A partir de ahí, se legitima la idea del Derecho. Si no me equivoco, esta concepción del nacimiento del Derecho en Hobbes, es defendida por Michel Villey, creo que con alguna semejanza en el argumento expuesto aquí por mí.

A partir de los contractualistas, el poder fue cooptado por el Derecho y pasó a legitimar la ley incluso cuando se pensaba más allá de la norma jurídica, su relación con esta seguía siendo intrínseca, es decir, lo que quiero decir con eso es que era piramidal y estructural, porque el poder del soberano moderno es el poder de decir el Derecho, de dictar la ley, así como también ocurre en el caso del juez de la Ilustración, recordando aquí una idea de Montesquieu: *les juges ne sont que la bouche qui prononce les paroles de la loi*.⁸

Así, la excepción misma del Derecho es dictada por el soberano, es dictada por quien decide. De ahí la relación esencial entre Derecho y poder, también en un aspecto externo a la propia norma jurídica, sigue perteneciéndole, contenida, tal relación, en su horizonte inmediato.

Una manera no clásica, indiferenciada de ver el poder sin relacionarlo directa, esencial e intrínsecamente con el Derecho se inaugura con Maquiavelo, pasa lateralmente por la filosofía marxista y tiene su punto más álgido en Foucault. El poder, en Foucault, no experimenta una relación intrínseca o directa con el Derecho. Para establecer cualquier relación entre poder y Derecho, Foucault tiene la necesidad de vincular las formas de ejercicio del poder, la producción de saberes y subjetividades, los discursos e instituciones con el discurso jurídico (poder vs. discurso jurídico). A partir de ahí, se abre un campo enorme para relacionar, Derecho, poder e ideología. Creo que el problema del Derecho que podemos apuntar en la relación entre Marx y Foucault se establece por medio de esta trilogía.

Volviendo a la pregunta sobre el Derecho Procesal. De todas las grandes formas

⁸ “Los jueces no son más que las bocas que pronuncian las palabras de la ley”. Idea contenida en el Libro XI, capítulo 6 da obra *L'Esprit des Lois*. MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. O Espírito das Leis. Tradução Cristina Murachco. 3ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005.

jurídicas modernas, pienso y definiendo que el Derecho Procesal es la forma jurídica por excelencia, porque da lugar al derecho subjetivo y a la propia subjetividad jurídica, que modernamente solo existe cuando ya no hay autotutela y, así, ocurre también con la existencia de un tercero imparcial (juez) que dicta el Derecho para cada caso concreto, garantizando el proceso y la defensa plena, y basándose en una teoría universalista del Derecho. Sin la realización universal, general e impersonal del derecho objetivo, posibilitada por el Derecho Procesal científico, no existiría posibilidad para mantener la subjetividad jurídica y no se podría hablar de derechos subjetivos, porque la sociedad moderna se derrumbaría. Hay un entrelazamiento entre técnicas jurídicas (normas), forma jurídica y subjetividad jurídica que se produce en la modernidad.

Para hablar del poder en el ámbito del derecho procesal, creo que podemos pensar en el poder como un fenómeno de la sociedad capitalista, vinculado a los medios y relaciones de producción, o podemos pensar en el poder vinculado a la ideología, vinculación por la cual aparecerá también revestido de ideología y de ideología jurídica (aquí la relación inmediata entre poder-ideología-Derecho). Dicho lo cual, toda ideología sería un poder, de la misma manera que ocurre con todo saber, recordando a Foucault, que también sería un poder. Entonces, las prácticas procesales son prácticas ideológicas y son también ejercicios de poder. La trilogía procesal que se da en el Tribunal (juez, demandante y demandado) está posicionada ideológicamente en la sociedad de la valorización del valor, a favor de esta materialidad y no de otra. Y, desde el punto de vista foucaultiano, el poder que permea a los sujetos procesales es un poder revestido de norma jurídica, pero también es un poder que proviene del saber jurídico, como el poder en la Edad Media provenía del saber teológico. En otras palabras, el poder proviene también de la práctica procesal que existe en los Tribunales, entre los juristas y poseedores de conocimientos jurídicos.

Pero me gustaría que me dijeras cómo se pueden vincular estas cuestiones con la idea de justicia y qué opina sobre la relación entre poder, ideología y Derecho. Además, ¿cree que hay otros elementos que añadir a esta trilogía?

Ubero: Coincido contigo en que es la Modernidad uno de los momentos clave para rastrear un concepto de poder como estamos haciendo en este diálogo. Y, efectivamente, con la construcción de las técnicas y subjetividades jurídicas modernas se asienta lo que hoy conocemos como (o intuimos por) Derecho.

Aquí es donde tengo que traer a varias autoras porque si existe una corriente crítico-jurídica que se dedicó a analizar el poder esas han sido las corrientes del pensamiento feminista.

Me gusta mucho cómo desde las corrientes del pensamiento feminista decolonial nos explican muchos conceptos jurídicos centrales. Los que aquí me vienen a la mente son dos. El primero es el de la producción de un sujeto jurídico universal que se erige dejando en su exterioridad a toda persona que no encaje en sus características (aquellas que otorgan privilegios). Lo interesante, para mí, de esa explicación es que entienden que en la Modernidad se produce esa construcción mediante unos ejercicios de bestialización, feminización y racialización que se basan en las dicotomías excluyentes de la Modernidad de blanco/no blanco, hombre/mujer, colonialista/colonizado, dando lugar a la dicotomía definitiva: humano/no-humano. Considerando, de tal forma, a todas aquellas personas que son bestializadas, feminizadas y “racializadas” como no humanas⁹. Es decir, sin poder no tendríamos sujeto jurídico.

La segunda explicación que realizan desde esta corriente de pensamiento, y que me viene en este momento a la cabeza, es la de la colonialidad de género. Cómo necesitamos atender al eje del género si queremos hablar de poder y cómo, a su vez, debemos atender a la colonialidad si vamos a analizar el poder. Es decir, poder/género/colonialidad como triada definitiva para la comprensión del sistema en el que nos movemos¹⁰.

Otra propuesta interesante desde el ámbito jurídico a la conceptualización del poder es la comprensión del Derecho como continuador de las discriminaciones que siguen sufriendo las mujeres. Esto lo encontramos desarrollado en la concepción del Derecho como “paradoja” de la Feminist Jurisprudence y también en los distintos trabajos de pensadoras como Maggy Barrère y Dolores Morondo quienes desde el trabajo sobre el derecho antidiscriminatorio formulan y reformulan conceptos como el de “subordiscriminación” y Cristina Moreneo Atienza, Leonor Suárez Llanos y Daniel García López como teóricas y teórico de referencia para la comprensión del concepto de poder sin perder de vista el género. Es decir, abordar el género como concepto jurídico problemático no es otra cosa que intentar definir y exponer el poder, sus limitaciones, sus actuaciones y sus fronteras.

⁹ Aquí el ejemplo paradigmático es Karina Ochoa, aunque también lo trabajan Yuderlys Espinosa y Breny Mendoza.

¹⁰ Sirva por todas María Lugones.

Todas estas autoras, autores y corrientes me llevan siempre a concluir que la cuestión jurídica que podemos considerar central es la de si se puede hablar de Derecho sin hablar de Justicia y la segunda es la de si se puede hablar de Justicia sin hablar de Poder. Y para dar respuesta (o al menos intentarlo) a esta última, alguna de las corrientes/teorías críticas se apoyan en el concepto de ideología.

Por ejemplo, la corriente crítica argentina del Derecho, nos ofrece una propuesta en la que el poder y la ideología consiguen un producto gracias a su acción conjunta. Ese producto es el discurso jurídico. De tal forma que, y aquí sigo principalmente a Alicia Ruiz y a Carlos María Cárcova, en primer lugar, se comprende al discurso como un proceso social de creación de sentido (discurso social) que convierte a las personas en sujetos al dotar de sentido sus comportamientos y situaciones. En segundo lugar, la ciencia del Derecho interviene en la producción de su objeto y lo construye. En tercer lugar, se oponen a un concepto reduccionista del Derecho que lo presente como pura norma. Puesto que todo ello nos llevaría, en cuarto lugar, a considerar que el Derecho consagra alguna acción u omisión como permitida o como prohibida, y esto revela dónde reside el poder y cómo está distribuido en la sociedad. Y, en quinto y último lugar, la ideología es la que sostiene el imaginario social, de ahí la necesidad de una teoría de la ideología que sea capaz de mostrar que el discurso jurídico está articulado por ficciones y mitos. Una de sus ficciones fundantes es la noción de sujeto de derecho. Cuestionando así la simplificación reductora del positivismo e instalando nuevas dimensiones para temas tradicionales de la iusfilosofía.

Teniendo establecidos estos cinco niveles de la triple relación entre discurso jurídico, poder e ideología se establece: uno, una relación nítida entre el Derecho como discurso legitimante del poder en el Estado moderno, dos que el Derecho tiene un importante valor simbólico al constituirse en el lugar del mito en las sociedades contemporáneas marcadas por la importancia de la racionalidad occidental y, además, tres, las formas jurídicas se tornan más poderosas y rígidas cuanto más ligadas están a estos aspectos míticos.

Estos aspectos míticos, a su vez, se ven contruidos y reforzados por los silencios, desplazamientos y censuras que se conforman en, y alrededor del, discurso jurídico. De igual manera, cada vez que el Derecho consagra alguna acción u omisión como permitida o como prohibida, está revelando dónde reside el poder y cómo está distribuido en la sociedad.

También en la estructura del discurso jurídico encontramos el enmascaramiento del (al) poder y las habilitaciones a las interpretaciones que permiten, por un lado, garantizar ese enmascaramiento y, por otro lado, contribuyen a la preservación de esta íntima relación entre poder y Derecho.

Por tanto, poder, Derecho e ideología, conforman una tríada de difícil disección pero que, una vez que se conoce, ofrece muchas pistas sobre la construcción normativa moderna, ya que, según las palabras de Cárcova, el “papel del derecho depende de una relación de fuerzas en el marco del conflicto social. En manos de los grupos dominantes, constituye un mecanismo de preservación y de reconducción de sus intereses y finalidades; en manos de los grupos dominados, un mecanismo de defensa y de contestación política” (Cárcova, 1988, p. 57).

A la pregunta que me lanzabas sobre si existe algún elemento más que unir a esta triada creo que es el poder el concepto globalizador (y globalizante) del resto de conceptos pero no debemos olvidar que el lenguaje es el canal principal por el que ese poder se erige y sobre el que la Justicia se crea, se mueve y se sostiene.

Marcelo: Es cierto, como explicas, que poder e ideología, en su acción conjunta, producen el discurso jurídico y que tal discurso se constituye en un proceso social continuo de significación, que convertirá a las personas en sujetos de Derecho, con comportamientos ya dotados previamente de sentido.

También es verdad que cuando la norma jurídica define lo que está permitido o prohibido, invoca el poder, estando, por detrás de todo, la ideología. No es menos verdad la tesis de que en toda esa geografía jurídica se sitúan aspectos míticos que nos traes con mucha profundidad en tu intervención.

En este diálogo estamos de acuerdo cuando confirmamos la idea que propongo de que poder, Derecho e ideología forman una tríada que otorga muchas pistas sobre la constitución jurídica moderna. Es interesante que al tratar del poder y del Derecho no hayamos podido evitar el tema de la ideología y, a su vez, de la cuestión mítica. Esto, por sí solo, parece indicarnos algo.

De todo lo dicho, me gustaría centrarme un poco más en la relación intrínseca entre Derecho, ideología y poder, pero como expuse inicialmente, lo haré desde el campo de la filosofía pura, volviendo a Marx y a Foucault, no exactamente como punto de establecer las definiciones conceptualmente cerradas en cada uno de estos pensadores,

pero sí como perspectivas iniciales y provocadoras para pensar en la ideología y el poder y, de esta manera, establecer, de forma única, la relación con el Derecho.

Pienso que la ideología constituye los sujetos en la superestructura donde se encuentran las relaciones jurídicas y políticas, y que cada modo de producción tiene sus respectivas ideologías constitutivas de las relaciones sociales y de las personas, formándose el sujeto en la Modernidad, con la noción de individualidad separa de las cuestiones de la divinidad y, más adelante, en este recorrido, con la constitución de una subjetividad jurídica. Esa subjetividad jurídica también se expresa mucho por medio del ejercicio del poder. Somos seres que ansiamos constantemente poder. Conforme diría Foucault, esto es muy evidente en la sociedad moderna a través de los diversos saberes (saber médico, saber jurídico, etc.). Buscamos saberes porque también queremos alguna especie de poder, de control. Esto también forma una especie de ideología que constituye las subjetividades.

En cuanto a la ideología, en concreto, su campo de proyección en la teoría marxista, es lo más amplio posible. En la teoría marxista, la ideología, de algún modo, no estaría presente solamente en la superestructura, sin relaciones con la infraestructura. Existe una imbricación recíproca entre infraestructura y superestructura. Ideología y poder estarán presentes en esta imbricación. Las transformaciones históricas de los respectivos modos de producción lo demuestran. Cuando el feudalismo se derrumbó y nació el capitalismo, tanto el poder como la ideología existían en la infraestructura y en la superestructura de aquella sociedad.

En la sociedad capitalista moderna, la ideología y el poder actúan del mismo modo, en la infraestructura y en la superestructura. Sin embargo, sostengo que la ideología no aparece como una falsa conciencia de la realidad, sino como la realidad misma, es decir, lo que conforma la realidad. No en un sentido de negación, sino de acción. Actuamos ideológicamente, puesto que estamos constituidos ideológicamente, por recordar a Althusser.

Como estamos en un diálogo muy fructífero de convergencias, me gustaría escucharte también como todo eso puede ser aplicado a los temas que acucian en la actualidad.

Ubero: Para hablar de los ejemplos actuales en los que encontramos la aplicación de todo lo expuesto me gustaría retomar una de las primeras cuestiones que destacaba al inicio de este diálogo y es la que denominé como cuestión persecutoria de “¿qué es el Derecho?”. Y rescato esta cuestión con una de las ideas iniciales que lanzabas en tu

primera intervención: la tarea que catalogaste como controvertida para la teoría y filosofía política de conceptualización del poder. Esta tarea se puede entender como controvertida porque los autores que atienden, analizan y presentan este concepto como un concepto jurídico crítico cuentan, precisamente, con una ideología determinada. Que, no es casualidad, se suele catalogar como post... postmarxistas, neomarxistas, feministas, postcolonialistas, y todos esos post, en el mundo jurídico no están considerados como teóricos/as rigurosos, no son lo suficientemente académicos. Eso ocurre por ejemplo con la producción teórica de pensadoras de los feminismos jurídicos. Y todo ello está recogido en lo que denominaba el lugar que podría calificar de originario del poder: el lenguaje.

No sé si recuerdas que mi investigación doctoral comenzaba, precisamente, con la propuesta del Derecho como lenguaje y como ideología. Si atendemos a la semiótica jurídica creo que podemos encontrar todas las claves pero, por no extenderme mucho más, creo que en el análisis de esa semiótica podemos encontrar infinidad de ejemplos de cada cuestión. Intentaré, a continuación, recoger los que son para mí los más conflictivos actualmente.

En primer lugar, para el binomio (por continuar con esos binomios recogidos anteriormente que mucho tienen de modernos y también de postmodernos...) de poder/ideología un ejemplo de controversia jurídica lo podemos encontrar en el sistema político de autonomías del Estado español. Porque para abordarlo, de manera rigurosa, entiendo que debemos sumergirnos hasta la cuestión clave de conformación del Estado español y ahí es donde nos embarraríamos de la acción del poder y de la ideología.

En segundo lugar, para el binomio poder/Derecho tres ejemplos claves son: primero, el nuevo cuestionamiento sin precedentes, y eso que en nuestra historia reciente teníamos precedentes suficientes para ello, no solo de los procesos legislativos, sino también del propio ordenamiento jurídico dependiendo de quién ostente la capacidad legislativa; segundo, el caso de contar durante un lustro con el gobierno del Poder Judicial (Consejo General del Poder Judicial) caducado; y, tercero, la apertura de causa al fiscal General del Estado.

En tercer lugar, poder/lenguaje lo encontramos en la ruptura (sin atisbos de mejora) en la introducción en el campo social y jurídico de conceptos como *queer*, postfeminismos, feminismos decoloniales que son conceptos, (¿casualmente?), que atienden a un concepto de poder central o, si preferimos, se erigen alrededor del

concepto de poder y de Derecho que cuestionan crítica y, para algunos, insuficiente y erróneamente...

Lamento ser tan chovinista y acudir a ejemplos estatales pero creo que son los que recogen todo lo explicado hasta ahora y los que, para un análisis que fuese lo suficientemente preciso nos obligaría a atender a todos los parámetros que construyen las relaciones sociales. Y quizás, para poder entender estas cuestiones, debemos acudir a un autor que me parece esencial en el estudio del Derecho: Pašukanis. Concretamente a su obra *Teoría General del Derecho y Marxismo*.

Marcelo: Lo que has planteado me ha parecido muy claro. Sin hacer una teoría de la ideología, ni mucho menos, pero desde el campo del psicoanálisis, me parece que la percepción de los “pos” (pos-feminismo, pos-marxismo) y de las cuestiones identitarias, en tu clave de lectura, está relacionada, por ejemplo con el exceso del “Yo”, o Ego psicoanalítico, en las sociedades contemporáneas, diagnosticado, por ejemplo, por la psicoanalista Elisabeth Roudinesco, en su libro *O Eu Soberano: Ensaios sobre as derivas identitárias*, que no lo alejo de las discusiones sobre el poder y la ideología, que se entrelazan con la cuestión del Yo. Esas cuestiones teóricas se entrecruzan en una maraña indistinta en las relaciones sociales. Volviendo al tema del poder, con este diálogo ocurre algo parecido. El poder, tanto en el marxismo como en Foucault –y aquí, podemos trazar una línea no divisoria- impregna todas las relaciones sociales. Es un fenómeno de fuerza.

Podríamos tratarlo como poder jurídico, sin caer en la idea positivista de que el poder legitima la ley, o de que el poder está contenido dentro de la división tradicional jurídico-estatal moderna iluminista, por la cual el poder es Judicial (dictar el Derecho), Legislativo (creación del Derecho) o Ejecutivo (ejecutar el Derecho), reduciéndolo todo a la normatividad jurídica, estando, así, el poder contenido pura y simplemente por la ley.

¿Existe otra idea de poder jurídico que la que deriva de la coactividad y coercitividad de la norma jurídica? Entiendo que en su relación con el Derecho el poder puede estar contenido en la norma jurídica y expresarse de dentro hacia afuera –un análisis más pobre del poder, de lo prohibido y lo permitido-, pero también puede ser visto en “relación con” la norma jurídica, vinculado a la normativización de la vida social, algo así como el “poder del Derecho” de las micro y macroprácticas jurídicas, quiero decir, de las prácticas de los Tribunales locales y de los Tribunales constitucionales, y del poder que el Derecho expresa en las relaciones capitalistas, es decir, si pensamos en

términos marxistas, el poder en el capitalismo sería también el poder del Derecho que posibilita la circulación de mercancías y plusvalía, con la exploración del trabajo a escala global. El “poder del Derecho” que también posibilita el poder de quienes ostentan el capital.

En relación con la Teoría del Derecho y la Filosofía del Derecho son posibles varias perspectivas para pensar el poder más allá de la norma jurídica, el poder que parte del Derecho hacia las relaciones sociales, como ya he explicado aquí.

Ubero: Efectivamente, es tan complejo delimitar y conceptualizar al poder y son infinitas sus posibilidades tanto en su forma jurídica como en su forma social que cuando me enfrentaba al concepto de poder en la época predoctoral me parecía mucho más sencillo acercarme a él desde las características o, incluso, los ámbitos donde podía encontrar los ejemplos más claros de actuación del mismo.

Por ejemplo, tres ejemplos que considero paradigmáticos donde encontramos al poder jurídico son el laboral, el doctrinal y el internacional. Y desde el grupo Modernidad/Colonialidad¹¹, se nos ofrece un concepto de poder (Aníbal Quijano) que creo que es pertinente a estas alturas.

No es fácil encontrarlos así clasificados en nuestra realidad jurídica, puesto que no se tratan de departamentos estanco, sino que nos encontramos ante situaciones en las que los tres se imbrican. Me explico: primero, es en el ámbito laboral donde el poder jurídico despliega toda su potencia para seleccionar qué sujetos se quedan fuera de la ecuación en los sistemas capitalistas. Segundo, en el ámbito doctrinal nos encontramos con que son los mismos sujetos los que tienen la capacidad para ofrecer conceptualizaciones y sistematizaciones que marcan el rumbo del pensamiento iusfilosófico hegemónico y excluyen al resto de autores. Tercero, en el ámbito internacional es donde todo esto funciona con la precisión de un reloj suizo y se mantiene en el tiempo.

¹¹ Los autores más conocidos en la actualidad de la corriente decolonial aparecen vinculados al denominado «grupo modernidad/colonialidad» que “busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento” (Escobar, 2003, p. 53). Este grupo se encuentra integrado por Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, María Lugones, Karina Ochoa y Nelson Maldonado-Torres, entre otros. (*Ibid.*, p. 59).

De tal forma que tenemos unos actores que delimitan quiénes son sujetos jurídicos capacitados para producir. Y, lo que nos interesa en el ámbito filosófico, son unos sujetos los que ofrecen la oportunidad epistemológica y doctrinal de asentar los conceptos. Es por ello que aquí me quería fijar en un pensador máximo exponente de la corriente del pensamiento decolonial que también se hace las preguntas con las que iniciaba esta exposición: Aníbal Quijano, quien intenta dar respuesta a la necesidad de atender al poder realizando una crítica al poder marxiano y al poder hobbesiano.

Y lo que Quijano¹² expone es que desde las dos principales vertientes de ideas, (la del liberalismo entendida como hegemónica, utilizando a Hobbes como ejemplo de su más antigua variante, y la del materialismo histórico entendida como subalterna de intención contestataria), no se han podido percibir los distintos ámbitos de existencia social del poder. El poder, para este autor, es una malla de relaciones sociales de explotación/dominación y conflicto articuladas en torno a la disputa por el control de sus ámbitos de existencia social.

¿Cuáles son esos ámbitos de existencia social? 1) el trabajo y sus productos, 2) la “naturaleza” y sus recursos de producción, 3) el sexo, sus productos y la reproducción (de la especie en este caso), 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento y 5) la autoridad y sus instrumentos, particularmente de coerción, que aseguran la reproducción del patrón de relaciones sociales.

Es decir, aquí volvemos a ver cómo el poder, según las relaciones conceptuales que hemos venido estableciendo, nos ofrece los ejemplos que se enmarcan en el trabajo, en el sexo (o, si preferimos, la diferencia jerárquica por imposición del sistema sexo/género), en la construcción del sujeto (en nuestro caso jurídico) y en la coerción que encontramos en el ámbito jurídico. Es decir, se cierra el círculo.

Marcelo: De las reflexiones que he hecho aquí y de las cuestiones que me has planteado y desarrollado, salgo más convencido, en este debate, de que en las humanidades no hay espacio para el aislamiento teórico de perspectivas y de objetos que no se comunican con el conjunto. Incorporar al debate diversos autores y perspectivas amplía el horizonte intelectual y elimina prejuicios procedentes de la ortodoxia del pensamiento. Además, defiende la idea de que las cuestiones teóricas más profundas están íntimamente conectadas. Autores tan distintos se conectan para

¹² Me baso en Quijano, (2014, pp. 289 y ss.).

explicar realidades complejas. En este sentido, la tríada poder/ideología/Derecho tiene más sentido si la pensamos en la interconexión necesaria que estos conceptos tienen en la constitución del sujeto de Derecho, sin querer sobredimensionar una teoría sobre otra.

Autores tradicionales, como el aquí recordado Pašukanis, pueden convivir en algún tipo de armonía con pensadores muy diferentes, como Foucault. La realidad es mucho más compleja que reducirla a una sola lectura del mundo, un autor o filósofo.

Por eso, nuevamente tengo que decir que me siento inmensamente feliz de estar cerca de la profesora e investigadora Alma Luna, de poder compartir este diálogo con alguien a quien acompaño y admiro en su pluralidad. Si son muchas las teorías y la complejidad del mundo, tener a alguien con quien compartir esta realidad también da sentido a nuestra existencia intelectual.

Ubero: Efectivamente, querido Marcelo, en este debate no hay lugar para el aislamiento teórico de perspectivas y de teorías. Como hemos demostrado, el concepto de poder es un concepto infinito que siempre nos tendrá trabajando, pensando y poniendo en común las ideas y reflexiones a las que lleguemos. Una fuente inagotable de cuestionamientos que es por donde comienza el proceso de creación de conocimiento. Sin embargo, nuestro diálogo, por ahora, llega a su fin.

Así que, a modo de cierre, queremos agradecer a la revista *Filosofía e Interculturalidad* la generosidad al publicar un trabajo de estas características, porque ofreciendo estos espacios es como también fomentan la creación de nuevas ideas y nos permiten trabajar superando las dinámicas individualistas.

Por mi parte, también me gustaría agradecer al Doctor Franco Grillo por la plena disposición que siempre me ofrece aunque tenga mucho más trabajo allende las responsabilidades académicas y por dejarme nutrirme de su inteligencia. Gracias siempre, querido Marcelo. Es un lujo seguir aprendiendo de mentes como la tuya.

Referencias bibliográficas y bibliografía recomendada:

CÁRCOVA, C. M^a (1988) “Acerca de las funciones del Derecho” en *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*. Nº 9.

ESCOBAR, Arturo (2003) “Mundos y conocimiento de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano” en *Tabula Rasa*.

Nº 1.

- FOUCAULT, Michel (1974) *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI ed. [Ed. Original: (1966) *Les mots et les choses*. París: Ed. Gallimard].
- (1976) “Une mort inacceptable” en *L’affaire Mirval ou comment le recit abolit le crime*. París: Les Presses d’Aujourd’hui.
 - (1979) *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
 - (2006) *Seguridad, Territorio, Población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. [Ed. Original (2004) *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France. 1977-1978. Seuil/Gallimard].
 - (2023) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- GROSGOUEL, Ramón (2022) *De la sociología de la descolonización al nuevo antiimperialismo decolonial*. Madrid: Akal.
- LUGONES, María (2008) “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa*, nº 9.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. (2005) *O Espírito das Leis*. Tradução Cristina Murachco. 3ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005. [Ed. Original: *L’Esprit des Lois*].
- OCHOA, Karina (2012) “Apuntes sobre la ausencia de la noción de “sujeto político femenino” en el pensamiento ilustrado” en *Andamios*. Vol. 9, nº 20.
- (2015) “(Re)pensar el Derecho y la noción del sujeto indio(a) desde una mirada descolonial” en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, nº 4.
- PAŠUKANIS, Evgeny (1976) *Teoría general del Derecho y marxismo*. Barcelona: Labor.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *O Eu soberano: Ensaio sobre as derivas identitárias*. Tradução Eliana Aguiar, 1ª ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- QUIJANO, Aníbal (2014) *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <https://www.clacso.org/anibal-quijano-cuestiones-y-horizontes/>

Testimonios del desarraigo. La construcción del yo y la experiencia de la vergüenza

Patricia Fernández Fernández

Facultad de Filosofía y Letras, Campus del Milán. Universidad de Oviedo

UO289086@uniovi.es

Lo que aparece en la vergüenza es por tanto precisamente el hecho de estar clavado a uno mismo, la imposibilidad radical de huir de sí para ocultarse de uno mismo, la presencia irremisible del yo a sí mismo.
(Lévinas, 1982: 113)

Resumen

Este artículo explora la experiencia de la vergüenza como un fenómeno filosóficamente significativo en la configuración del yo. Frente a su tradicional exclusión del canon filosófico, se argumenta que la vergüenza posee un valor cognitivo y moral que permite comprender cómo los sujetos se constituyen en relación con estructuras sociales y de poder. A través de una aproximación interdisciplinar que integra la fenomenología, el análisis narrativo y el enfoque sociopolítico, se examinan obras como *La vergüenza* de Annie Ernaux y *La vergüenza es revolucionaria* de Frédéric Gros, así como el testimonio de Jean Amèry acerca de la tortura. Estas experiencias revelan cómo la vergüenza, al inscribirse en el cuerpo y en el lenguaje, produce una fractura en la identidad del sujeto. Se defiende que la vergüenza no solo expresa sufrimiento individual, sino que señala disfunciones colectivas, operando como mecanismo de silenciamiento y desarraigo. El artículo propone comprender la vergüenza como un acontecimiento que desactiva la posibilidad de significar, hablar y decidir sobre uno mismo, funcionando así como una tecnología afectiva que delimita los márgenes de la subjetividad.

Palabras clave

Vergüenza, identidad, acontecimiento, subjetividad, poder, sufrimiento, silencio.

Testimonies of uprooting. The construction and the experience of shame. This article explores the experience of shame as a philosophically significant phenomenon in the constitution of the self. Against its traditional exclusion from the philosophical canon, it argues that shame holds cognitive and moral value, offering insight into how subjects are shaped in relation to social and power structures. Using an interdisciplinary approach that includes phenomenology, narrative analysis, and sociopolitical theory, the article examines works such as Annie Ernaux's *Shame*, Frédéric Gros's *Shame Is Revolutionary*, and Jean Améry's account of torture. These experiences reveal how shame, inscribed in the body and language, fractures the subject's identity. The article contends that shame is not merely an expression of individual suffering but a marker of collective dysfunction, operating as a mechanism of silencing and uprooting. It proposes to understand shame as an event that deactivates the subject's ability to signify, speak, and act upon oneself, thus functioning as an affective technology that defines the limits of subjectivity.

Keywords

Shame, identity, event, subjectivity, power, suffering, silence.

1. Introducción

En la afirmación de Emmanuel Lévinas (1982) se condensa la intuición filosófica que orienta el presente trabajo, a saber: la vergüenza no deber ser reducida meramente a una emoción momentánea, sino que puede ser comprendida también como una experiencia que marca y configura al sujeto en su núcleo más profundo. A pesar de haber sido excluidos, en algunos casos, los sentimientos del canon filosófico, dichos sentimientos y emociones desvelan nuevas formas legítimas de acceso al mundo vivido. La vergüenza, en particular, pone de manifiesto la fragilidad del yo y su dependencia constitutiva de los otros. Al mismo tiempo, remite a un marco normativo —familiar y sociocultural— en el que el sujeto se encuentra inmerso y frente al cual se ve juzgado, observado o incluso expulsado.

Este artículo se propone analizar la experiencia de la vergüenza como un acontecimiento que desestructura al sujeto, marcando su cuerpo, afectando su lenguaje y desarticulando sus posibilidades de configuración identitaria y de libertad. Para ello, se adopta un enfoque interdisciplinar que combine el análisis fenomenológico, la lectura de testimonios y una perspectiva crítica sobre el poder y el sufrimiento. Obras como *La vergüenza* de Annie Ernaux, *La vergüenza es revolucionaria* de Frédéric Gros y *Más allá de la culpa y la expiación* de Jean Améry ofrecen un corpus valioso desde el que pensar filosóficamente los efectos de la vergüenza en la subjetividad.

El texto se estructura en tres momentos. En primer lugar, se abordará la vergüenza como experiencia moral y cognitiva, diferenciándola de otros afectos como la culpa y mostrando su papel en la constitución del yo. En segundo lugar, se analizará su carácter de acontecimiento traumático, a partir de los testimonios mencionados, para ilustrar cómo la vergüenza opera sobre el cuerpo y la palabra. Finalmente, se examinará su función como tecnología de silenciamiento, mostrando cómo el desarraigo y la desposesión afectiva delimitan los márgenes de la subjetividad.

2. La vergüenza como experiencia moral y cognitiva

Tradicionalmente, la filosofía ha privilegiado el análisis de conceptos racionales en detrimento de los afectos. Sentimientos como la empatía, la compasión, la culpabilidad o la vergüenza han sido relegados a un segundo plano, a pesar de poseer el mismo valor cognitivo que cualquier otro elemento intelectual (Cázares y Blanco, 2016). No obstante, el análisis de las experiencias de dichos sentimientos —desde la

interioridad del cuerpo, el contexto social y la relación con los otros— son lugares donde se nos revelan diferentes formas de acceder a la vida vivida. En tanto formas de conocimiento encarnado, los afectos no sitúan en el mundo y lo dotan de significado.

La vida tiene lugar dentro de un marco sociocultural, el lugar habitado, al cual accedemos desde el emplazamiento del cuerpo en el mismo. Dentro de estos lugares, los seres humanos formamos grupos sociales en los que nos organizamos no solo para sobrevivir, sino también para vivir bien; para cubrir nuestras necesidades y desarrollar nuestras capacidades e identidades. Esta vida compartida implica una configuración del yo en constante diálogo con los otros. La identidad individual no se desarrolla en aislamiento, sino en relación al «ser-con-otros» (*mitsein*¹³). En este sentido, las propias experiencias de los cuerpos y los diferentes sistemas e instituciones sociales son los espacios donde, por un lado, el yo crea su propia identidad, desarrolla sus capacidades y necesidades y, por otro lado, son los sistemas e instituciones sociales en las que se organiza la vida en la *polis*, al mismo tiempo que es ahí donde se gestan las estructuras de poder y opresión que generan el sufrimiento. De este modo, hay tanto situaciones que posibilitan al máximo la libertad, como aquellas otras que la imposibilitan por completo. En el caso de las últimas, donde se enmarcan sentimientos como la vergüenza, la culpa o el odio, son las situaciones en las que se genera el malestar con la *oikeiosis*¹⁴ — el desencontrarse en un lugar, un problema con el habitar— surge el sufrimiento y el malestar social como formas reveladoras de las disfunciones generadas por estas estructuras sociales.

Habiendo partido de esta consideración inicial, la experiencia de la vergüenza puede ser entendida como un sentimiento que, en tanto que es vivido por los cuerpos inmersos en estructuras sociales opresoras y dominantes, revela el sufrimiento de los sujetos ante la imposibilidad de determinar sus propias acciones, y de configurar su identidad con libertad¹⁵. En este contexto, autoras como Martha Nussbaum,

¹³ El concepto de «ser-con-otros» (*mitsein*) se empela en este contexto desde una lectura influida por Simone de Beauvoir, alejada del marco estrictamente heideggeriano. Véase el prólogo de Teresa López Pardina a la edición española de *El segundo sexo* (2015), Cátedra.

¹⁴ Se utiliza aquí el concepto de *oikeiōsis* en el sentido desarrollado por la filosofía estoica, como el proceso de apropiación progresiva del mundo, mediante el cual el sujeto desarrolla una identificación con el orden natural, los demás seres humanos y el entorno que habita.

¹⁵ En ciertos acontecimientos traumáticos, como las violaciones, la vergüenza se impone sobre el sujeto como una marca que no solo le recuerda el daño sufrido, sino que también limita su capacidad de configurar su identidad de manera autónoma. En estos casos, la vergüenza no es meramente una

distinguen entre este tipo de emociones, que enmarcan al yo en un territorio, de aquellas otras que lo expanden. Dicho de otro modo, la vergüenza es una emoción con un valor moral y, desde su estudio, podemos perfilar cómo actúa y configura a los individuos desde el sufrimiento, marcando las fronteras en torno al yo, individualizando e, incluso, aislándolo de los contaminantes exteriores.

Para analizar esta dimensión constitutiva de la vergüenza, resulta imprescindible acudir a testimonios que den cuenta de su vivencia encarnada. La razón narrativa y fenomenológica, como la que emplea Annie Ernaux en *La vergüenza* (2020), o el enfoque sociocultural de Frédéric Gros en *La vergüenza es revolucionaria* (2023), permiten examinar cómo esta emoción marca al cuerpo, fractura la voz y transforma el vínculo del sujeto con el mundo. Asimismo, la obra de Jean Améry (*Más allá de la culpa y la expiación*, 2013), aunque centrada en la tortura, permite introducir una noción fundamental: la del acontecimiento como ruptura radical que desestructura la subjetividad. La vergüenza, en este sentido, puede ser también un acontecimiento que inscribe su huella en el cuerpo, silencia al sujeto y lo desarraiga de la vida.

Estos enfoques coinciden en señalar la vergüenza como un sentimiento que posee un valor cognitivo y emocional para poder acotar qué se entiende por el «acontecimiento de la vergüenza» desde los diferentes ejemplos que lo ilustran. Como se ha mencionado anteriormente, el ser humano es intrínsecamente un ser social involucrado en proyectos, relaciones o actividades compartidas con otras personas a través de prácticas sociales morales. En este sentido, la vida es una vida compartida y es en la relación con nuestros copartícipes donde surgen prácticas sociales en las que se siguen diferentes principios morales (códigos, normas y costumbres), sistemas compartidos de acción y pensamiento que nos dan lugar a sentidos comunes que heredamos de nuestras tradiciones culturales.

La ética moderna occidental ha creado su propio hacer y ha creado sus principios morales racionales y universales, así pues, no solo analiza los fenómenos morales, sino que también es creadora de códigos y corpus teóricos morales y culturales. En este contexto, el sentimiento de culpa o la vergüenza surgen como sensaciones internas y cognitivas permanentes que un individuo siente al hacerse consciente de haber cometido una mala acción, respecto de sí mismo y de los demás, al haber infringido una regla moral y social. La ruptura de las reglas culturales, tanto religiosas, como

emoción efímera, sino que es un sentimiento estructurante que condiciona su percepción del mundo y de sí mismo, restringiendo así su libertad para definir quién es.

políticas o familiares, recaería en haber cometido un acto de transgresión dentro de las conductas morales marcadas por la comunidad. Lo distintivo de la vergüenza, frente al sentimiento de culpa, parece consistir en que es un sentimiento experimentado cuando uno se expone a la crítica de otros o a la desgracia por una cierta acción, que ha sido descubierta o presenciada por otros. No obstante, la vergüenza no siempre es vivida hacia los otros, sino también hacia uno mismo y parece requerir la presencia de un observador nos haga sentirnos expuestos hacia el juicio del resto de los miembros del grupo social o hacia uno mismo. Mientras que la culpa remite a una evaluación interna sobre la transgresión de una norma moral, la vergüenza se activa ante la exposición de una falta —real o imaginada— y la percepción del juicio ajeno. En suma, la vergüenza es el sentimiento de angustia, sufrimiento y dolor de quien, o bien ha cometido una falta personal que queda revelada hacia la mirada de los otros, o bien, ha visto su imagen dañada. En este segundo caso, la vergüenza entra en relación con la identidad del yo, con la imagen que tenemos de nosotros mismos es una concepción interiorizada de la persona que creemos ser y en cómo nos representamos ante el resto de los miembros de una comunidad. Es en la interiorización de la vergüenza —cuando se acepta la humillación y se pierde la confianza en uno mismo— cuando se da la ruptura el individuo consigo mismo y con la sociedad en su conjunto.

3. El acontecimiento de la vergüenza y la fractura del yo

Cuando la vergüenza irrumpe en la experiencia vital como un acontecimiento, no solo genera un malestar pasajero, sino que transforma de forma radical la subjetividad. En esta sección se abordará la vergüenza como un acontecimiento constitutivo que rompe con la continuidad del yo, lo hiere y lo descentra del mundo, a través de las diferentes dimensiones ontológicas y fenomenológica de los autores mencionados anteriormente.

Jean Amèry en *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de violencia* (2013), combinando la fenomenología con su propia experiencia corporal, narra su propia vivencia personal del acontecimiento de la tortura. Aunque Amèry nos hable de la tortura, y no de la vergüenza, quería rescatar cómo declara el fenómeno de la tortura como un acontecimiento y sus consecuencias en relación al individuo y al entorno. El acontecimiento es un evento traumático sufrido, no experimentado, y que marca el cuerpo. Jean Amèry nos habla de la tortura como el mayor símbolo de los suplicios. Durante la tortura el cuerpo del torturado queda marcado de por vida, no solo como daño físico al cuerpo, sino también como el daño

al cuerpo que no queda marcado por el daño físico. El sujeto está expuesto a tal grado de violencia que, si bien en un principio puede tener la mínima esperanza de intentar contrarrestarla, cuando ese mecanismo de supervivencia se extingue y, por consiguiente, la existencia del individuo se aniquila. Ocurre entonces que, el sujeto se ve desarraigado, porque cuando el pacto social se rompe y el cuerpo es invadido, es cuando se pierde la confianza en el mundo. Dicha definición de acontecimiento es crucial porque, al igual que Améry, Frédéric Gros, en *La vergüenza es revolucionaria* (2023), habla de cómo las escenas humillantes y que se nos graban en la mente con todo tipo de detalle, son traumáticas porque son acontecimientos vergonzosos que, por su dolor y magnitud, nos designan y nos marcan como individuos. En el capítulo *Hecho social total: el abuso sexual intrafamiliar, la violación (vergüenza traumática)* reflexiona sobre la vergüenza en dos casos muy relacionados entre sí. Por un lado, la vergüenza en las personas que han sufrido una violación y, por el otro lado, en los casos del abuso sexual intrafamiliar. Por otro lado, Annie Ernaux en su obra *La vergüenza* (2020) narra cómo en 1952, cuando tenía doce años, su padre quiso matar a su madre un domingo de junio, a primera hora de la tarde. Años después, esta escena se le presenta a la autora tan diáfananamente cruel como el día en que la vivió. En esta obra analiza cómo el acontecimiento de haber presenciado la violencia doméstica en su hogar afectó a su intensidad a la que examina las estructuras sociales y de género inherentes a su época. De estas dos obras podemos extraer que, en realidad, las consecuencias de estos hechos están en que trascienden el plano individual, convirtiéndose en un hecho social y colectivo. Son sucesos que no solo afectan a la persona que los sufre, sino que atraviesa a toda la sociedad desde las instituciones y estructuras de poder hasta las relaciones familiares y normas culturales. En tales circunstancias, decimos que hay unas lógicas de la vergüenza que sirven como un mecanismo de silencio y aislamiento que, junto a la sensación de desamparo y vulnerabilidad extrema, imposibilitan al individuo volver a arraigarse a la vida. Tomando estas dos obras, serán desde los testimonios que han sufrido el acontecimiento de la vergüenza me permitan dilucidar cuáles son las causas de la vergüenza, sus efectos y las lógicas imperantes de la vergüenza.

En cuanto a los casos de violación y lo relativo a los casos de abuso sexual intrafamiliar, la causa de la vergüenza se entiende como un efecto de un consentimiento socialmente construido. No obstante, cuando nos referimos a los casos de violencia doméstica o de abuso intrafamiliar, el consentimiento no tiene tanto peso como si lo tiene el silencio, que mantiene a la familia. Ante estos acontecimientos se dice que la palabra es liberadora, salvadora, incluso reparadora. Aunque se suele afirmar que la palabra puede ser liberadora o reparadora, en el contexto del acontecimiento de la

vergüenza, esta posibilidad se ve anulada por el miedo. El miedo a no ser creído, a romper el núcleo familiar, a quedarse solo, se convierte en un mecanismo de silenciamiento estructural. Como señala Frédéric Gros:

“La niña percibe que se trata de un acto aberrante e innombrable, peor desde el silencio puede restringir catástrofe escenas puntuales encerradas en su silencio, e intentar llevar una vida “normal” de cara al exterior, a pesar del agotamiento y el vacío.” (Gros, 2023: 102).

El silencio, la negación y el desplazamiento de la responsabilidad hacia la víctima vuelven a ocurrir de nuevo. Esto es, nos damos cuenta de que también vuelve a funcionar esa red que protege a los agresores y culpa a las víctimas. Además, en este tipo de casos, suele ocurrir que el menor no se ve a sí mismo capaz de contarlo, puesto que siente un miedo terrible al creer que, si lo cuenta, acabará con la unidad familiar, le odiarán y se quedará solo. Estos casos suelen ser minimizados o ignorados incluso dentro de la familia, pues hay casos de madres y otros familiares que son conscientes de lo que ocurre y que no han dicho ni siquiera nada. El orden de las cosas y la vida cotidiana —las leyes y los ritos, las creencias y los valores que definen la escuela, la familia, la provincia— se basa en el mutismo, en el pacto de silencio, donde la vida emprende una batalla de supervivencia para mantener el orden y el núcleo familiar, a la vez que se realiza un esfuerzo para aguantar por los demás, excediendo sus capacidades. Por otro lado, el silencio va más allá de los efectos del miedo:

“el silencio procede de una alienación de la palabra, [...] puesto que a veces incluso es más fruto de la influencia que de un chantaje puro. Por «influencia» se entiende una modalidad de poder («poder» en su significado original de capacidad de obtener un comportamiento de alguien que esta persona no habría adoptado de manera espontánea) que para ser ejercida no necesita valerse de la coacción, ni de la violencia, ni de la persuasión racional, ni de la negociación (sin que por ello se corresponda con la postura clásica de autoridad, que exige siempre un reconocimiento). La influencia es más bien una ocupación psíquica, insidiosa, eficaz, terrible.” (Gros, 2023: 103).

Es en este momento cuando al individuo se le arrebatada su autonomía y su voz propia, quedando solo. Asimismo, no solo se queda desposeída de la palabra, sino que

tampoco le pertenecen su cuerpo, de su deseo, en definitiva, ya no posee ninguno de los efectos que consolidan el núcleo que constituyen y delimitan un “yo propio” o, en otras palabras, elementos que nos permiten hacer una etnología de nosotros mismos (Ernaux, 2020: 16).

4. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha analizado la vergüenza como una experiencia que no se limita al ámbito emocional o psicológico, sino que atraviesa profundamente la constitución del sujeto, marcando sus modos de estar en el mundo, de habitar el cuerpo y de relacionarse con el lenguaje y con los otros. Lejos de ser un afecto individual y circunstancial, la vergüenza se revela como una estructura compleja con dimensiones morales, epistémicas y políticas.

En primer lugar, se ha mostrado cómo la vergüenza se distingue de otras emociones morales, como la culpa, por su carácter relacional y su vínculo constitutivo con la mirada del otro. Esta exposición radical del yo ante una alteridad que juzga o rechaza desencadena un proceso de interiorización que puede erosionar la autoestima, el deseo y la capacidad de afirmación subjetiva. Como señalan diferentes autores, con Jean Améry (2013), la vergüenza no solo se sufre, sino que también se inscribe en el cuerpo y moldea la identidad desde dentro.

En segundo lugar, se ha explorado el papel que juega el acontecimiento vergonzoso en la continuidad narrativa del yo. La fractura que genera deja huellas físicas y simbólicas que desestabilizan la construcción previa que había hecho el sujeto de sí mismo. El testimonio se convierte entonces en una herramienta filosófica para pensar la vergüenza desde quienes la han vivido, no como abstracción teórica, sino como vivencia encarnada que da acceso a formas de conocimiento no reductibles al discurso racional. Asimismo, se ha desarrollado cómo la vergüenza opera tras una lógica silenciadora y simbólica que degenera en el desarraigo del individuo en el mundo. En este sentido, la vergüenza opera como una forma de poder que desactiva la agencia subjetiva, inhibe la palabra y priva de pertenencia.

En definitiva, la vergüenza es una tecnología afectiva que, al inscribirse en el cuerpo del sujeto, lo desposee de su capacidad de significar y decidir sobre sí mismo. Luego, el objeto principal de la vergüenza está en que es un acontecimiento que tiene lugar dentro del cuerpo del individuo que la sufre. Por eso, hablar de la experiencia de la misma significa convertir en realidad aquello que, mediante el silencio, protegía al

individuo y al resto de los miembros del círculo familiar y social de lo vergonzoso y humillante. El silencio y la vergüenza son las condiciones bajo las cuales aceptamos la violencia que ejerce sobre los individuos los sistemas y sus estructuras. Pensar filosóficamente la vergüenza desde los testimonios del desarraigo implica reconocer que esta emoción no es solo un fenómeno íntimo, sino que imposibilita la configuración del yo, sus relaciones personales y sus decisiones vitales. La vergüenza revela las jerarquías que rigen la visibilidad, la legitimidad y la dignidad de los sujetos, y nos interpela a construir marcos éticos y políticos en los que la palabra del dañado pueda ser escuchada sin ser devuelta al silencio. Por esta razón, distintos acontecimientos de la vergüenza —como los abusos intrafamiliares, las violaciones y la violencia doméstica— son hechos sociales que, no solo resumen los mecanismos de opresión y violencia inherentes a las estructuras de poder, sino que son un signo de su interiorización y aceptación pasiva de dicha violencia.

5. Bibliografía

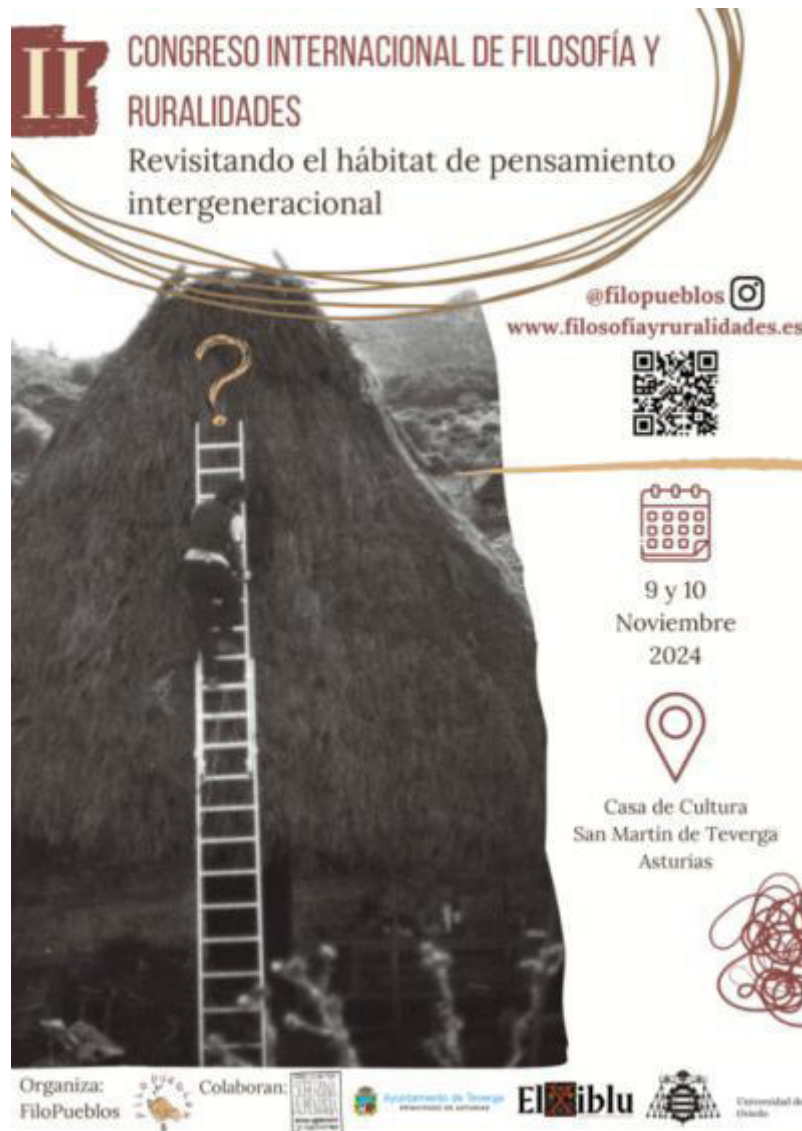
- Améry, J. (2013). La Tortura. En *Más allá de la culpa y la expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Pre-Textos, pp. 81-108.
- Beauvoir, S. de. (2015). *El segundo sexo* (T. López Pardina, Pról.). Cátedra.
- Cázares Blanco, R., & Serrano, F. J. El valor moral de la vergüenza. *Devenires*, XVII, Nº33, 2016, 47-78. Unidad Académica de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Ernaux, A. (2020). *La vergüenza*. Tusquets Editores.
- Gros, F. (2023). Hecho social total: el abuso sexual intrafamiliar, la violación (vergüenza traumática). En *La vergüenza es revolucionaria* (J. Calzada García, Trad.). Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, pp. 83-112.

Revisitando el hábitat de pensamiento intergeneracional

Equipo editor

Andrea Menéndez Arboleya, Pablo Irurtia Otero, Elsa Rodríguez López, Faustino Loy Madera y Sofía Nevado Domínguez.

Filopueblos - Red de Filosofía en el Mundo Rural



Contenido

Sección I: Comunicaciones y reflexiones

Más allá del canon: Repensando la filosofía desde el mundo rural. Andrea M. Arboleya.

Páginas 67 – 74

Discurso inaugural del II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades que tuvo lugar entre el día 9 y 10 de noviembre de 2024 en San Martín de Teverga. Pablo Huerga Melcón.

Páginas 75 – 77

La escuela rural como motor social: el caso de Valdeparees. María Eugenia Castro Ferrer.

Páginas 78 – 89

El cansancio ontológico: experiencias rurales contra la demanda de un mundo agitado. Desirée Martos Cañete y Hugo Rodríguez Braga.

Páginas 90 – 104

Semillas de transformación: perspectivas y experiencias para otros modos de cohabitar la Tierra. María Paz Aedo Zúñiga.

Páginas 105 – 122

Maaya Kool: la semilla de la disonancia entre la idealización del cultivo tradicional y los desafíos de la autosuficiencia. Sara Álvarez Méndez.

Páginas 123 – 144

La pérdida irreversible del lugar: memorias sumergidas y futuros arrebatados en la montaña leonesa. Isabel Hernández Suárez.

Páginas 145 – 166

Sección II: Arte y colectividad

Taller de pensamiento(s) colectivo(s): tejiendo alternativas para hacer filosofía en el mundo rural. Sofía Nevado Domínguez.

Páginas 167 – 174

Oda al campesinado. Gustavo Duch.

Páginas 175 – 177

La razón poética y la mirada fotográfica: sobre volver al cuerpo, María Zambrano y el congreso de FiloPueblos. Mónica Armantina García Vilariño.

Páginas 178 – 205

Sección III: Conclusiones

Pensamiento intergeneracional en Teverga. Andrea Menéndez Arboleya, Sofía Nevado Domínguez, Elsa Rodríguez López y Pablo Irurtia Otero.

Páginas 206 – 210

Más allá del canon: Repensando la filosofía desde el mundo rural

Andrea M. Arboleya

Red de Filosofía en el Mundo Rural

andrea@filopueblos.es

Resumen

En este artículo, indago en la invisibilización y exclusión histórica de ciertos colectivos epistémicos —mujeres, extranjerxs y aldeanxs— del canon filosófico occidental, anclado desde sus orígenes en un contexto meramente urbano (*asty*) en contraposición al mundo rural (*khora*). Asimismo, ofrezco evidencia de la viabilidad de trascender ese canon opresivo y excluyente mediante la reformulación geoepistémica de la práctica filosófica tradicional. La realización del II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades organizado por la Red de Filosofía en el Mundo Rural, FiloPueblos, en San Martín de Teverga en noviembre de 2024, supuso un hito memorable en la dignificación de las (silenciadas) voces subalternas y en la (re)constitución de un modelo de *ágora* alternativo, más justo, inclusivo y afectuoso. La edición del presente monográfico, contribuye a la visibilización académica de una selección de reflexiones filosóficas hechas en y/o desde el mundo rural y que aportan una perspectiva crítica (y formalmente diversa) sobre aspectos claves del pensamiento filosófico contemporáneo, e.g.: educación, epistemología, antropología filosófica, feminismo, moral y estética, relevantes para el mundo entero, pero en especial para las gentes de ciudad.

Palabras clave

Filopueblos, Red de filosofía en el mundo rural, giro epistemológico, filosofía radical, filosofías de la alteridad.

Transcending the canon: Rethinking Philosophy from the country-sides. In this article, I delve into the historical invisibility and exclusion of certain epistemic groups —such as women, migrants, and rural people— from the Western philosophical canon whose ontological foundations rely on a solely urban context (*asty*) in opposition to the rural world (*khora*). Moreover, I present evidence of the feasibility of transcending this oppressive and exclusive canon through a geospatially-based epistemic reformulative turn of the traditional philosophical practice. The hosting of the 2nd International Congress of Philosophy and Ruralities, organized by the Network of Rural Philosophy, FiloPueblos, in the Asturian village of San Martín de Teverga (Spain) in November 2024, became a memorable milestone in the dignification of (silenced) subaltern voices and hence, the (re)constitution of a more just, inclusive and affectionate *agora*, one that is more just, inclusive, and compassionate. The publication of this special issue you are reading now exemplifies the academic commitment of the editorial team towards the promotion and visibility of the philosophical contributions made in and/or from the rural world that provide a critical (and formally diverse) perspective on key aspects of contemporary philosophical thought —education, epistemology, anthropology, feminism, morality and, aesthetics— of relevance for the whole world, especially the urban folks.

Keywords

Filopueblos, Network of Philosophy in the rural world, contemporary philosophy, radical philosophy, epistemological turn.

Presentación

En un mundo marcado por la (desbocada) expansión de las aglomeraciones urbanas (Jorrín, 2024) y la (fagocitante) globalización en un marco (capitalista) de colapso civilizatorio, la reflexión sobre la (protección de la) vida, en todas sus formas y expresiones, se vuelve crucial. Desde sus orígenes, la filosofía occidental ha estado fuertemente vinculada al mundo urbano, ese reducto espacial, limitado, ordenado, exclusivo y excluyente gobernado por la(s) norma(s) de toda índole —políticas, urbanísticas, sociales— denominado *polis*¹⁶ y que integraban el conjunto de terrenos rústicos de cultivo y pastoreo dentro de sus dominios. No obstante, la inclusión territorial de estos espacios no aseguraba el estatus ciudadano ni la protección de todas sus gentes.

De hecho, la mayoría de la población asentada en la *polis*, si bien contribuía con su mano de obra (en muchos casos esclava) al enriquecimiento de la misma, no tenía derecho a participar en los asuntos públicos determinantes de su sino existencial. Mujeres y metecos¹⁷, independientemente de su valía intelectual y académica, no gozaban de lo que hoy entendemos como derechos básicos de ciudadanía, y tenían prohibido emplear su(s) *logos* en los espacios públicos. Si bien esto puede parecer algo relativamente lógico en el caso de los extranjeros —por una presumible cuestión de barrera idiomática— en el caso de la negación del *logos* femenino, su justificación es un tanto más compleja, ya que no es por una cuestión meramente lingüística sino como resultado de una invalidación ontológica de la *phoné* femenina (algo que impensablemente sigue ocurriendo en algunas culturas del mundo aún a día de hoy) y que motiva la incansable labor de nuestras compañeras feministas en pro de una reescritura justa de la (verdadera) historia del pensamiento humano (Irigaray, 2016).

No solo factores como el sexo biológico y la lengua materna de las personas eran motivo de marginación sociocultural, la condición de aldeanía¹⁸ de los habitantes de la *khōra* también suponía razón suficiente para su ridiculización, mofa y menosprecio, independientemente de su grado de sabiduría. Uno de los primeros testimonios escritos que evidencia la prematura discriminación (epistémica) de los pensadores de pueblo, fue el paradigmático caso de Misón de Quene. Según Diógenes Laercio (1792), Misón fue uno de los siete sabios de la antigua Grecia de acuerdo a Platón,

¹⁶ *Πόλις* o Ciudad-Estado.

¹⁷ *Μέτοικος* o extranjeros.

¹⁸ O aldeanearía.

empero excluido (por Plutarco en pro de Anacarsis) del relato histórico que ha llegado hasta nuestros días. En palabras de Aristóxenes:

Misión no fue célebre, á causa de no haber nacido en ciudad,
sino en un cortijo; y aun éste desconocido: por cuya razón
muchas de sus cosas se atribuyen á Pisistrato (Laercio,
1792:67).

La realización del II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades, durante los días 9 y 10 de noviembre de 2024, en San Martín de Teverga (España) marcó un hito en la consolidación de la práctica filosófica en el mundo rural y la dignificación de las voces subalternas históricamente ignoradas. El congreso, organizado por la asociación FiloPueblos, Red de Filosofía en el Mundo Rural, en colaboración con el Ayuntamiento de Teverga, el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo y la Revista Soberanía Alimentaria, Biodiversidad y Culturas, congregó a más de 100 personas, en su mayoría provenientes de diversos concejos asturianos, pero también allegadas de otras provincias españolas, e.g., Galicia, Cantabria, Euskadi, León, Ávila, Madrid, Alicante, Castellón y Barcelona (un reflejo de la relevancia nacional del congreso) e incluso de otros países, e.g., Colombia, Chile, México y Noruega, enriqueciendo así el debate con perspectivas globales.

Por un lado, la organización del congreso logró responder exitosamente a la necesidad de dar continuidad a las numerosas discusiones planteadas en el VIII Congreso sobre Pensamiento Filosófico Contemporáneo: Filosofía y Ruralidades organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía durante los días 6, 7 y 8 de octubre de 2023 en la llanisca aldea de Porrúa (España). Un encuentro que sentó las bases para el diálogo entre la filosofía y el mundo rural y en el que ya se evidenciaba el (creciente) interés de la ciudadanía por profundizar en el escrutinio de las metanarrativas hegemónicas de pensamiento urbanocéntrico y en el cuestionamiento de sus efectos en la marginación de los saberes campesinos y de las formas de vida tradicionales (Pazos, 2024).

Por otro lado, la celebración del II Congreso de Filosofía y Ruralidades marcó un importante hito en el ejercicio de la actividad filosófica en el mundo rural, demostrando la viabilidad de llevar a cabo una actividad académica completamente relevante, pertinente y rigurosa en una pequeña localidad de menos de 400 habitantes

en el parque natural de Las Ubiñas-La Mesa. La entusiasta participación ciudadana y el sólido respaldo de la institución local y universitaria, evidencian la consolidación de la humilde apuesta de FiloPueblos por la descentralización del conocimiento filosófico y la promoción del pensamiento crítico en los lugares más remotos.

El congreso, estructurado en torno a ponencias magistrales y mesas temáticas —sobre educación, epistemología, antropología, ética y moral— supo combinar el más alto rigor académico con otros elementos de la cultura popular asturiana, e.g., comidas colectivas en el chigre del pueblo, el uso del lavadero local, donde se bailó la danza tradicional. Además, se organizó un taller de investigación-acción sobre el pensamiento de las mujeres rurales, buscando dar voz a sus experiencias y saberes.

Contribuciones

El presente monográfico dentro de la Revista Filosofía e Interculturalidad se estructura en tres secciones claramente diferenciadas. La primera (i), de carácter claramente científico-académico, incluye un total de siete comunicaciones escritas elaboradas por ponentes y comunicantes del congreso. La segunda (ii), es una sección en la que se incluyen tres textos más artísticos comunicaciones escritas por autoras que si bien no fueron comunicantes en el congreso, sí participaron en su organización y desarrollo y han querido participar en esta edición con sus reflexiones testimoniales experienciales, utilizando incluso un registro más estético, e.g., poesía, fotografía, *kaikus*. La tercera y última parte (iii), recoge una conclusión escrita por el comité organizador del congreso.

(i)

La primera sección se abre con una comunicación escrita por Pablo Huerga Melcón, profesor del Departamento de Filosofía y vicedecano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Oviedo (España), que conecta, acertadamente, la figura del investigador soviético Nicolai Vavilov con el espíritu del congreso a través de un texto que rinde homenaje a un pionero de la defensa de la biodiversidad botánica y de la conservación de los cultivos tradicionales que viajó por todo el mundo recolectando semillas autóctonas para evitar su desaparición ante el inminente avance del capitalismo globalizado.

En segundo lugar, se presenta la comunicación escrita de María Eugenia Castro Ferrer, maestra jubilada de la escuela rural de Valdeparea en el concejo asturiano de El Franco, nos relata cómo el carácter acogedor de un colegio público de pueblo, entendido como un lugar de encuentro e intercambio intergeneracional, puede transformar, a pesar de los obstáculos estructurales existentes, el destino educativo y socioeconómico de los habitantes de una pequeña localidad costera, pero también de otras muchas localidades del mundo, mejorando su bienestar y revirtiendo su condición de marginalidad.

En tercer lugar, el artículo escrito por lxs filósofxs asturianxs Desirée Martos Cañete y Hugo Rodríguez Braga, ambos post-graduados y expertxs en Interculturalidad, Justicia y Cambio Global por la Universidad de Oviedo (España), explora una nueva forma de conceptualizar el profundo agotamiento resultante del (¿innecesariamente?) acelerado ritmo de nuestra sociedad actual. Empleando la idea de cansancio ontológico, lxs autorxs argumentan que la desconexión del ser humano con los ritmos biológicos de la naturaleza genera un malestar que puede analizarse desde una perspectiva filosófica, y en particular, desde una perspectiva campesina, que ofrece valiosas enseñanzas sobre la importancia del silencio y la gestión del tiempo.

En cuarto lugar, la contribución elaborada por la María Paz Aedo, académica del grupo de trabajo Energía y Equidad del Departamento de Estudios Generales de la Universidad Diego Portales (Chile) —dentro del marco del proyecto n° 11241540 del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT)—, profundiza en la conceptualización de alternativas de desarrollo (más) éticas y sostenibles desde los márgenes del modelo hegemónico actual. A partir del pensamiento decolonial, el giro afectivo y las ontologías de los pueblos originarios, Aedo reconoce la interdependencia entre lo humano y lo no humano, la complejidad de los sistemas socioecológicos y la necesidad de una ética de los cuidados que abarque todas las formas de vida.

En quinto lugar, el artículo elaborado por la investigadora predoctoral de la Universidad de Oviedo, Sara Álvarez Méndez, expone los resultados de su investigación antropológica sobre el sistema agroforestal tradicional de la milpa maya en la península de Yucatán. Mediante un enfoque metodológico etnográfico, la autora analiza, de primera mano, los datos cualitativos recopilados en su trabajo de campo in situ con el fin de dilucidar cuáles son los factores que atentan actualmente a la

preservación de este modelo ancestral (y fundamental) de sostenibilidad, resistencia biocultural y soberanía alimentaria.

En sexto y último lugar, la comunicación escrita de Isabel Hernández Suárez aborda la problemática (hasta ahora ignorada) de las (numerosas) pérdidas existenciales (de identidad) de lugar derivadas de la construcción del embalse de Riaño en la provincia de León. En su texto, la joven autora analiza el desgarró que este evento provocó en las gentes de las comunidades locales a través de la tríada lugar-cuerpo-memoria, cartografiando el impacto de los mandatos neocapitalistas en el mundo rural e invitándonos a buscar nuevos modelos de desarrollo que trasciendan los principios jerárquicos y autoritarios en pro de un desarrollo rural más justo, sostenible y humano.

(ii)

La segunda parte del monográfico comienza con un texto de Sofía Nevado Domínguez, dinamizadora y moderadora del taller de investigación-acción del congreso. En su contribución, la autora reflexiona sobre la importancia de crear espacios de innovación académica para visibilizar y valorar las epistemologías femeninas en el contexto rural. Nevado argumenta que la inclusión de las voces de las mujeres en el discurso filosófico es crucial para ampliar la comprensión de las ruralidades y garantizar resultados inclusivos.

El segundo texto, del poeta catalán Gustavo Duch, nos deleita con unos versos de su recital poético-musical Oda al Campesinado. En sus poemas, Duch reflexiona sobre la desconexión del ser humano con la naturaleza y reivindica el valor existencial del mundo rural, sus saberes ancestrales y su conexión con los ritmos naturales.

En tercer y último lugar, encontramos el texto de la filósofa y fotógrafa asturiana Mónica Armantina García Vilariño, quien retoma la escritura filosófica para reflexionar sobre la sensibilidad del pulso vital de habitar el cuerpo a través de la razón poética de María Zambrano. La autora explora mediante la fotografía (y la poesía) una forma de conocimiento que se conecta con la experiencia vivida de los saberes encarnados y que invita a sacar la filosofía del ámbito exclusivamente intelectual.

(iii)

Finalmente, el monográfico se cierra con una comunicación escrita por los miembros del comité organizador del II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades como ejercicio de reflexión y evaluación colectiva tras dicho evento.

Agradecimientos

La realización del II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades así como la publicación de este número especial no hubiera sido posible si el incondicional apoyo del personal académico y administrativo del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo y del comité editorial de la Revista Filosofía e Interculturalidad, de los miembros del colectivo Revista Soberanía Alimentaria, Biodiversidad y Culturas, de los representantes municipales del Ayuntamiento de Teverga, de los actuales regentes de la Taberna Narciso, de los miembros del equipo gestor de la asociación FiloPueblos y de todas las personas (de pueblo o de ciudad) que han colaborado (de una u otra manera) en la financiación y facilitación del evento. Muchas gracias a todxs vosotrxs. Vuestra confianza y compromiso es, sin duda, la mayor recompensa.

Referencias

- Irigaray, L. (2016). *En el principio era ella: Un retorno al origen griego arcaico de nuestra cultura* (R. B. S. Paños, Trans.). La llave.
- Jorrín, J. (2024, 23 de diciembre). El mundo de las megaurbes: En el futuro que viene solo compiten seis ciudades españolas. *El Confidencial*, 17-18.
- Laercio, D. (1792). *Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres. T. 2.* (J. O. y. Sanz, Trans.). Imprenta Real.
- Pazos, A. P. (2024). Filosofía y ruralidades. Presentación. *Eikasía Revista de Filosofía*(121), 7-14. <https://doi.org/https://doi.org/10.57027/eikasias.121.871>

Discurso inaugural del II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades que tuvo lugar entre el día 9 y 10 de noviembre de 2024 en San Martín de Teverga

Pablo Huerga Melcón

Universidad de Oviedo

huergapablo@uniovi.es

Quisiera dedicar mi breve intervención en el acto de inauguración de este precioso Congreso de Filosofía y Ruralidades, por su propia temática, a evocar el recuerdo y la memoria de uno de los pioneros del conservacionismo; uno de los primeros científicos que advirtió del peligro en el que se encontraban los tesoros botánicos desarrollados por la labor callada de los millones de agricultores que con su trabajo, durante miles de años, fueron dando forma a la enorme variedad de cultivos, con sus respectivas tradiciones, artesanías, ceremonias, mitos y técnicas. Uno de los grandes pioneros de la etnobotánica, que al culminar la Revolución de Octubre y con el apoyo decidido del propio Lenin, consiguió organizar y poner en marcha el primer Museo Mundial de Plantas Cultivadas, en la entonces conocida ciudad de Leningrado. Un museo pionero y único durante muchas décadas, que consiguió albergar y dar vida en los cientos de centros de experimentación, diseminados por toda la geografía de la URSS, a la enorme variedad de cultivos y tradiciones etnográficas asociadas, de los cinco continentes. Se estima que actualmente dicho museo alberga unas 400.000 especies vegetales de plantas cultivadas.

Me refiero al incansable botánico Nicolai Vavilov, el guardián de las plantas perdidas, el Indiana Jones de la etnobotánica, que viajó durante las décadas de los años veinte y treinta del siglo XX por todos los continentes, por toda la geografía rural del mundo, acarreando hasta en los bolsillos de su chaqueta esos tesoros botánicos que estaban condenados a desaparecer por la irrupción del capitalismo globalizado ya vaticinada por Marx y Engels.

Y por qué quiero dedicar estas palabras hoy aquí en Teverga al genial botánico soviético, cuyo legado ni siquiera su trágica muerte a manos de la NKVD pudo ensombrecer, como tampoco lo consiguió la invasión alemana de la URSS, que entre sus planes tenía la destrucción de aquel pionero centro mundial de Germoplasma, y el robo y desmantelamiento de sus tesoros botánicos.

Pues, porque entre aquellos viajes que le llevaron por los cinco continentes, también viajó por España, en el verano de 1927. Un viaje que había organizado siguiendo la estela y la huella de uno de nuestros más grandes botánicos ilustrados: Mariano Lagasca, autor de la Ceres Hispánica, que el mismo Vavilov reconocía que le había inspirado para organizar su centro Mundial de Plantas Cultivadas, hoy conocido con las siglas VIR.

Acompañado por los científicos españoles, discípulos de Ignacio Bolívar, director entonces del Museo Nacional de Ciencias Naturales, que estaban a la vanguardia de la ciencia mundial como Vavilov mismo reconoce, y aunque nos cueste creerlo, recorrió España guiado por la búsqueda de uno de los tesoros más codiciados, entre los muchos que se encontró por toda la península, la escanda asturiana.

Después de años de búsqueda, Vavilov arribó a Asturias en la estación de ferrocarril de Pola de Lena, para explorar desde allí todas las zonas en las que se cultivaba desde tiempo inmemorial el preciado trigo Espelta, venerado en todas las fiestas y romerías de la geografía asturiana.

Viajó por Cabañaquinta, Lena, Quirós, Teverga, Grado, donde visitó la cueva de Candamo que había sido descubierta recientemente, Villaviciosa, y otros lugares. También Gijón, ciudad donde durmió.

Los botánicos asturianos, como el entonces director del instituto Jovellanos, José Ramón González-Regueral García, luego depurado tras la guerra civil, lo acompañaron y conservaron siempre memoria de aquel extraño viaje por las tierras de España del incansable explorador Nicolai Vavilov.

Yo, como soy de pueblo y, como vosotros, aspirante a filósofo rural, he dedicado muchos años de trabajo e investigación a esta curiosísima odisea de Vavilov por España en busca de la escanda, que me ha parecido siempre una historia fascinante.

Gracias a su abnegada labor, a punto de perderse los cultivos de la espelta asturiana, los centros de investigación botánica actuales de Asturias, han podido solicitar en varias ocasiones, muestras de aquellas semillas que gracias a Vavilov pueden ser recuperadas y restablecidas en sus lugares geográficos originales.

Afortunadamente, son muchos, aunque no suficientes, los que emulan a aquel pionero del conservacionismo y la defensa de la biodiversidad y de la conservación de los tesoros botánicos desarrollados por el trabajo abnegado y rural de los campesinos, que nunca pensaron en patentar sus cultivos, sino en alimentar a la gente. Este era también el sueño originario de Vavilov. Y, con estas palabras, quisiera inaugurar el II Congreso de Filosofía y Ruralidades. Muchas gracias.

La escuela rural como motor social: el caso de Valdeparees

María Eugenia Castro Ferrer

Escuela de Valdeparees

meugeniacaastroferrer@gmail.com

Resumen

Este artículo presenta un estudio de caso sobre el Colegio Público de Valdeparees, una escuela rural asturiana que ha logrado desafiar las tendencias de cierre y consolidación de este tipo de centros educativos. A través de un análisis cualitativo basado en documentos históricos, entrevistas a actores clave y observación participante, se explora cómo la escuela ha construido un modelo educativo innovador y resiliente. Los resultados revelan que el éxito de Valdeparees se sustenta en una serie de factores interrelacionados: una fuerte vinculación con la comunidad, una gestión participativa, una pedagogía centrada en el alumno y en el entorno, y una capacidad de adaptación a los cambios socioeconómicos y políticos. El estudio concluye que el caso de Valdeparees ofrece valiosas lecciones para comprender los desafíos y oportunidades de la educación rural en contextos de despoblación y cambio global. Se proponen líneas futuras de investigación para profundizar en el análisis de los factores que explican la sostenibilidad de este tipo de centros educativos y su impacto en el desarrollo local.

Palabras clave

Educación rural, escuela rural, innovación educativa, participación comunitaria, desarrollo local, sostenibilidad, caso de estudio.

The rural school as a social driving force: the case of Valdeparees. This article presents a case study of the Public School of Valdeparees, a rural school in Asturias, Spain, that has successfully defied the trends of closure and consolidation affecting similar institutions. Through a qualitative analysis based on historical documents, interviews with key stakeholders, and participant observation, this study explores how the school has developed an innovative and resilient educational model. The findings reveal that Valdeparees success is grounded in a series of interconnected factors: strong community ties, participatory management, student-centered and context-based pedagogy, and an ability to adapt to socioeconomic and political changes. The study concludes that the case of Valdeparees provides valuable lessons for understanding the challenges and opportunities of rural education in contexts of depopulation and global change. Future research directions are proposed to delve deeper into the factors explaining the sustainability of such educational centers and their impact on local development.

Keywords: rural education, rural school, educational innovation, community participation, local development, sustainability, case study.

La escuela rural no existe

La idea de escuela rural como sistema educativo alternativo a los macrocentros escolares, es un concepto relativamente reciente. Los que apostamos por este modelo y lo elegimos por convicción, somos conscientes de que, para la administración, somos una realidad anacrónica y ciertamente incómoda que intentan que encaje, sin lograrlo, en sus estándares de centro tipo.

En los casi cuarenta años que trabajé en la escuela rural, nunca he visto ninguna iniciativa que reconociera la singularidad, las características y las necesidades de la escuela rural más allá de dejarla existir para escolarizar zonas alejadas y de poner las condiciones para que poco a poco vayan desapareciendo. La creación de los colegios rurales agrupados, aunque con aspectos positivos, fue, en el fondo, un intento de organizar las escuelas como un colegio ordinario, eso sí, con los pasillos más largos, como se nos decía.

La imagen de la escuela rural como modelo a extinguir, caro, precario y decadente, se contrapone en los últimos años al fenómeno emergente de un tipo de escuela que ha dejado de pedir perdón por existir y que se muestra orgullosa de su proyecto educativo y de la repercusión que tiene en el entorno, a pesar de todos los obstáculos a los que se enfrenta.

Es de justicia reconocer el papel de las escuelas rurales no solo como centros educativos, sino como auténticos motores socioculturales de un territorio, y en ese sentido nuestra escuela, el Colegio Público de Valdeparees es una notable muestra de ello.

Ubicándonos

El pueblo de Valdeparees se asienta en la rasa costera del occidente asturiano entre La Caridad y Tapia de Casariego. Atravesado por la nacional 634, está dividido en barrios: Mernes, San Pelayo, La Ronda, El Marón, Fonfría, A Forxega, Valdeparees, El Franco y Porcía.

La carretera nacional, con mucho tráfico, sobre todo en verano, ha sido siempre una barrera infranqueable para muchos vecinos, en especial niños, personas con movilidad reducida y ancianos. Hay mucha dispersión geográfica y los establecimientos comerciales se fueron construyendo de cara a la gente de paso, a

orillas de la general. Hay varios parques, incluso en el Franco había escuela y no existe un centro urbano propiamente dicho, más allá del triángulo que forman la iglesia parroquial, la escuela y el parque. No hay apenas actividad comercial y la gente se tiene que desplazar para comprar o para realizar gestiones, para acceder a la mayoría de los servicios o para las actividades culturales. La cercanía de núcleos de población más grandes desvía hacia ellos la actividad social y económica.

El entorno costero y privilegiado en el que se asienta hace que muchas personas lo elijan como destino turístico. Una gran proporción de las casas existentes son segundas viviendas y alojamientos turísticos, por lo que la población aumenta notablemente en verano y es muy complicado encontrar viviendas en alquiler para todo el año, porque los propietarios no quieren perder los beneficios de la época estival. Aún no existe masificación, pero sí un problema de acceso a la vivienda. Nos encontramos pues con un entorno vecinal bastante disperso, sin lugares de encuentro, ni de convivencia, en el cual la figura de la escuela ha sido determinante. Una escuela rural orgullosa de su condición y sin complejos que celebra este año su centenario.

Una escuela que es un referente

Durante sus cien años de existencia además de instruir y educar a numerosas generaciones de vecinos, la escuela ha sido, para la mayoría, mucho más que un centro escolar. Ha sido y es, además, un punto de encuentro social, un foco de actividades culturales, un espacio de participación. A lo largo de su historia, ha sabido adaptarse y sobrevivir a los cambios políticos, sociales y demográficos, en contra de la tendencia que parece condenar este modelo de centros a una inexorable desaparición.

Ese ha sido el gran desafío y el tremendo logro de esta escuela que ha conseguido sacar partido de sus peculiaridades, apostando por un modelo educativo innovador, humanista y solidario. Un modelo integrado en el entorno y abierto al mundo, respetuoso con la herencia recibida pero comprometido con los retos que ya nos plantea el futuro. Un centro pionero en muchos aspectos, con un gran apoyo y reconocimiento social, que ha servido de modelo a otras muchas escuelas rurales de dentro y fuera de Asturias.

Cien años de resistencia

Muchas y diferentes etapas en su larga historia y en todas ellas una férrea voluntad de supervivencia y una asombrosa capacidad de adaptación. Dos características que han

llevado a la escuela de Valdeparees a sacar partido de su situación y de sus peculiaridades.

La historia de nuestra escuela se inicia a principios del siglo XX, cuando sobre los terrenos donados por Doña Joaquina Castrillón Cienfuegos y Luiña propietaria del palacio de Fonfría (Valdeparees) y con aportaciones económicas de residentes y emigrantes, se finalizó la construcción de la misma con la inestimable colaboración de la gente del pueblo, que arrimó el hombro para que sus hijos e hijas tuvieran una escuela como Dios manda. En 1924 se terminó el edificio que contaba con un aula para niños, otro para niñas y un local central para reuniones y otros usos.

La primera etapa de esta escuela corre paralela a las de tantas de su época: un maestro para los niños, una maestra para las niñas, grupos muy numerosos y una férrea disciplina que aún recuerdan los más mayores del pueblo. En la década de los setenta, la reforma educativa que introduce la enseñanza obligatoria crea los centros comarcales y cierra todas las escuelas rurales. Se construyen grandes centros, algunos con más de mil alumnos, dotados de transporte y comedor escolar. Las escuelas se quedan vacías, los pueblos también, silenciosos sin el jolgorio y las risas infantiles. El cambio es notable, unos se adaptan bien, otros lo llevan peor. Sobre todo, los más pequeños lo pasan mal con los madrugones, los largos viajes en el bus y tantas horas fuera de casa. Hay padres que lo ven bien, pero otros no están de acuerdo, aunque les resulte cómodo.

Es en Valdeparees, ¡cómo no!, donde pocos años después surgen voces discordantes que cuestionan este modelo reivindicando la permanencia de la escuela en el pueblo, especialmente para los más pequeños. El apoyo popular y las gestiones realizadas por el entonces concejal Ángel Díaz consiguieron que, en 1983, la escuela de Valdeparees volviera a abrir sus puertas para el alumnado de los primeros cursos. Después de este logro, otras familias y otras corporaciones se sumaron y se reabrieron otras escuelas en la zona: Llebrede, Mántaras, Serantes, A Roda, Barres, As Figueiras, Tol, San Juan de Moldes, etc. Lamentablemente pocas de aquellas continúan abiertas a día de hoy.

Entre 1993 y 2005 las escuelas rurales de los concejos de El Franco, Tapia de Casariego y Castropol forman parte del Colegio Rural Agrupado de Castropol, junto con el colegio la Paloma. Un CRA atípico con un colegio dentro que, desde su creación, exigió un gran esfuerzo de adaptación en todos los sectores. Años después, con una plantilla estable y un modelo organizativo que funcionaba, la Administración decide romper el centro, dejando un panorama extraño con un CRA, dos colegios y una

escuela rural que acabó cerrando. Fue este un proceso precipitado y sin ningún consenso en el que la comunidad de Valdepareas volvió a dejarse oír, solicitando un centro independiente para su pueblo, rechazando otros modelos que implicaban dependencia a nivel organizativo y funcional de otros centros educativos cercanos.

Reinventándonos

La creación de un centro independiente fue un desafío, pero ante todo, fue una oportunidad para crear un modelo educativo propio, adaptado al medio y a nuestras características, convirtiendo en fortalezas lo que *a priori* podían parecer inconvenientes.

Analizando nuestro entorno nos dimos cuenta de que a pesar de estar situados en un entorno natural y paisajístico privilegiado, este no era valorado por los propios vecinos en su justa importancia. Veíamos que la dispersión geográfica y la barrera longitudinal que representaba la carretera nacional, impedía la libre circulación y el contacto cotidiano. Además, la cercanía de núcleos de población de mayor entidad como La Caridad, Navia o Ribadeo, desviaba la actividad comercial y de ocio hacia esos lugares, convirtiendo a Valdepareas en un espacio que solo tenía vida social animada durante el verano. Era fundamental, pues, reforzar ese papel de la escuela como punto de encuentro y dinamizador social y cultural, con la implementación de múltiples actividades e iniciativas que trascendieran la comunidad educativa e implicaran a otras personas, tanto residentes como foráneas. En esa línea se diseñaron las Jornadas Culturales, con gran parte de su programa abierto al público, las fiestas y celebraciones (Magosto, Samain, Navidad, Antroido, Convivencia en As Pedreiras), las actividades de ocio familiar en fin de semana con viajes y salidas abiertas a otras familias, los mercadillos de la Cooperativa escolar, la actividad del huerto, charlas, encuentros y exposiciones, concurso de cocina, periódico escolar y muchas más.

También nos dimos cuenta de que teníamos que darnos a conocer para cambiar esa imagen que había de la escuela rural como un modelo precario y falto de medios. Ciertamente que el tener pocas unidades nos condenaba a disponer de un presupuesto muy limitado que estirábamos con una compra racional e implicando al alumnado en la conservación de materiales e instalaciones. Esta política unida a la financiación obtenida por la participación en programas (Aula abierta, Conocer Asturias, Comenius, etc.) nos permitió ir dotando al centro de mejor equipamiento a todos los niveles.

Por otra parte, la difusión de nuestras actividades en los medios de comunicación nos dio visibilidad, una visibilidad muy necesaria ya que había gente que ni siquiera sabía que la escuela de Valdepares estaba abierta. Aparecer en radio, televisión, redes sociales, con el expreso consentimiento de las familias, por supuesto, llevar nuestra experiencia a charlas y encuentros, a actividades de formación del profesorado, a todos aquellos foros donde se solicitó nuestra presencia no solo nos dio a conocer dentro y fuera de Asturias, sino que fomentó el sentimiento de orgullo en familias y vecinos por su escuela. De tener que justificar el hecho de llevar a tu hijo a un centro sin transporte ni comedor y con cursos mezclados a presumir de colegio.

Modelo y ejemplo

Que una escuela no solo sobreviva, sino que venga manteniendo y aumentando su matrícula año tras año, estando a menos de tres kilómetros de un centro comarcal con transporte y comedor, dice mucho de lo que ofrece. Que cuente con más del 50% de alumnado de fuera de su ámbito, muestra que un modelo educativo también puede ser un foco de atracción y un mecanismo de fijación de población.

Si analizamos con la perspectiva de estos casi veinte años podemos concluir que este centro ha sido y sigue siendo a día de hoy, una escuela innovadora, abierta, reivindicativa y solidaria, eficiente, sostenible y acogedora que dinamiza su entorno y genera arraigo.

El carácter innovador es inherente a la escuela rural. Es evidente que las metodologías comunes y los materiales editoriales al uso, no se adaptan a las peculiaridades de este tipo de aulas con varios cursos juntos, donde la composición y características de los grupos cambian significativamente de un año para otro. La diversidad como fuente de oportunidades, no como dificultad a solventar, demanda aprendizajes colaborativos y promover el trabajo en equipo desde diferentes niveles de competencia. La metodología por proyectos se adapta plenamente a esta necesidad de aprender juntos desde la realidad de cada uno, colaborando y ayudándonos y sobre todo respetando a los demás.

Pero nosotros hemos ido un paso más allá con los Proyectos Globales, proyectos a nivel de centro que permiten contextualizar los aprendizajes y programar actividades complementarias como salidas, charlas, talleres para todo el alumnado. Una temática común que favorece la coordinación pedagógica, la integración del profesorado nuevo y la participación de las familias en la vida escolar. Tres proyectos por curso

relacionados con alimentación, temas socioambientales, otras culturas... estructurados alrededor de un continente o de una etapa histórica y aprovechando al máximo los múltiples recursos de nuestro entorno.

Una escuela abierta y solidaria

Conocer otras realidades, otras culturas además de la nuestra no solo añade conocimientos, sino que promueve la tolerancia y el respeto hacia los demás. Dicen que la mente, como los paraguas, sólo son útiles cuando se abren. De la escuela se puede decir lo mismo.

Una escuela abierta como la nuestra promueve el conocimiento tanto del entorno próximo como de lugares más alejados del mismo y a la vez facilita la participación y colaboración de personas ajenas al centro que se acercan al mismo para compartir conocimientos, habilidades o experiencias. Las salidas didácticas se han considerado una herramienta pedagógica fundamental y han sido siempre gratuitas para todo el alumnado. Sólo en el viaje de fin de curso del grupo de los mayores, las familias hacían una pequeña aportación y el resto lo aportaba el colegio y la AMPA. Entre estos viajes cabe destacar los realizados a Londres, toda una experiencia para el alumnado participante.

También fue significativa la participación en el programa europeo Comenius: *Outdoor learning, a way to wisdom*. Este fue el título del proyecto común que, sobre actividades escolares en el exterior, realizamos en coordinación con colegios de Estonia, Noruega y Rumanía. El acercamiento a otras culturas y el contacto con niños y niñas de otros países fue, sin duda, enriquecedor.

Conocer otras realidades también es ser conscientes de problemas y situaciones que viven otras personas, ya sea por problemas de salud, conflictos bélicos, falta de recursos... La implicación en proyectos solidarios es una constante en la historia de nuestro centro. Además de participar en campañas de recaudación de fondos, la cooperativa escolar Ecoval, nacida del programa Emprender en mi Escuela destina un porcentaje de sus beneficios tras vender sus productos, a proyectos solidarios. Así se ha colaborado en la construcción de una biblioteca en el Tíbet, un pozo de agua en un pueblo de Ghana o una escuela de arte en México, en la Sierra de Guerrero, entre otros.

Comprometidos con el ambiente

Además de los temas sociales, la problemática ambiental y la conservación del medio es un tema sensible para nosotros, por encontrarnos en un territorio muy expuesto a la degradación, a la sobreexplotación turística y a la implantación de actividades altamente contaminantes.

Concienciar al alumnado y a toda la comunidad de la importancia de cuidar el entorno ha sido siempre uno de nuestros objetivos. Al conocer, valorar y proteger los espacios naturales estamos construyendo el apego hacia nuestro territorio, nos convertimos en ciudadanos más cívicos y responsables.

Creemos que además de conocer los grandes temas ambientales, la intervención directa en el entorno más próximo es nuestra mejor herramienta. Racionalizar el uso del material escolar, reutilizar todo lo que se pueda, separar los residuos y mantener nuestro entorno limpio y cuidado son acciones propias de una escuela sostenible. Con este fin se crearon las Ecopatrullas, grupos encargados de supervisar estos procesos y en los que participa todo el alumnado de forma colaborativa por equipos. También se ha participado en campañas de limpieza de playas como la internacional Coastwatch y otras a nivel municipal.

La iniciativa del huerto escolar ecológico es otra de las que más eco ha tenido y que muchos centros han imitado tras conocer nuestra experiencia. Conocer y degustar los productos de la huerta, la asociación de cultivos, las técnicas de compostaje, los abonos y plaguicidas naturales, es algo que ha favorecido a toda la comunidad implicando a familias y vecinos.

También se participó de forma activa en la recuperación de un espacio degradado como As Pedreiras, donde después de eliminar la basura, los niños y niñas plantaron cientos de árboles de especies autóctonas, consiguiendo así recuperar el suelo y la vegetación. Hoy, convertida en un área recreativa es un lugar muy agradable para vecinos y visitantes y el escenario del encuentro de fin de curso, además de otros eventos. También y en el marco de las de Ocio Familiar, se realizan con expertos salidas de observación de la naturaleza, especialmente de aves.

Un singular modelo de gestión

Aplicar los criterios de sostenibilidad supone, en la práctica, un ahorro de material y por tanto moderación en el gasto. Aligerar la carga económica que supone para las familias los gastos de libros y material no es más que aproximarse a esa enseñanza gratuita a la que todo el alumnado debería tener acceso.

Por más que se alardee de que la enseñanza es gratuita, la verdad es que los gastos de material escolar, libros y demás son un lastre económico para la mayoría de las familias, sobre todo si hay dos o más hijos. Los programas de gratuidad y préstamo de libros del Principado, alivian en alguna medida ese problema, pero, en teoría solo beneficia a unos pocos y deja sin cobertura al alumnado de infantil, por ser etapa no obligatoria. En el CP Valdeparea vienen funcionando desde hace muchos años dos medidas para paliar esta situación: la compra mancomunada del material escolar y la cooperativa de libros.

La compra desde el centro de todo el material del alumnado con cargo a un fondo común administrado por la AMPA, libera a los padres y madres de preocupaciones en cuanto a la búsqueda y adquisición de material y les ahorra mucho dinero (la aportación en los últimos años ha sido de 30 € por alumno y curso). La mayoría del material se adquiere en la librería del pueblo, con lo que se fomenta también la economía de la zona.

Para aquellas familias que tienen dificultades económicas, el centro ha creado unas becas parciales o totales de material que se resuelven en el marco del Consejo Escolar. En esos casos, el colegio aporta la cuota correspondiente de fondo común en forma de material. Por lo que yo sé, somos el único centro educativo de Asturias con este sistema.

La cooperativa permite que todo el alumnado se beneficie de las becas de préstamo y reutilización de libros. Dado que en el cole utilizamos muy pocos libros al trabajar por proyectos, el importe de las becas se utiliza para adquirir o reponer todos los libros necesarios. El importe que sobrepasa esta cuantía se reparte entre los alumnos no becados, de manera que los que tienen beca de libros no pagan nada y los demás nunca han sobrepasado los diez euros.

Un modelo con proyección de futuro

Favorecer la conciliación laboral y la vida familiar, evitar gastos innecesarios a las familias y garantizar la igualdad de oportunidades han sido claves para el éxito de nuestro modelo educativo. Promover la participación de la comunidad y ofrecer un amplio y atractivo abanico de actividades para el alumnado atrae a numerosas familias de fuera del ámbito, algunas de las cuales optan por asentarse en Valdepare.

Así vemos que la escuela no sólo dinamiza el territorio, sino que atrae y fija población. Es un espacio de acogida donde todos y todas se sienten pronto integrados, tanto alumnos como familias.

Es también generadora de arraigo. Es alentador comprobar cómo un número significativo de exalumnos, después de vivir incluso en el extranjero eligen su pueblo para montar su negocio o realizar su actividad profesional. No es casual que la actual directora del colegio sea una antigua alumna, como también lo es la propietaria y directora de la escuela Montessori y muchos profesionales de todas las ramas. Algunos ya tienen hijos en la escuela. La historia se repite y generación tras generación pueblo y escuela son uno, por eso los vecinos la defienden y reivindican, orgullosos. Este año bajo el lema: una escuela que hace pueblo y un pueblo que es escuela, hemos presentado la candidatura de Valdepare a Pueblo Ejemplar de Asturias, teniendo como núcleo central la actividad promovida desde la escuela.

Mirando al futuro

El pueblo de Valdepare y su parroquia es de los pocos de la zona rural que tiene crecimiento demográfico positivo. En eso ha tenido que ver el asentamiento de varias familias con niños en edad escolar, atraídos por el proyecto educativo del colegio y el arraigo generado que ha animado a muchos ex-alumnos a quedarse y buscar futuro en su pueblo. Además, el contacto y la unión promovida desde la escuela ha sido el germen de otras iniciativas y asociaciones lo que demuestra el papel tan decisivo que puede jugar una escuela en el devenir de un territorio.

Sé que esta experiencia no es extrapolable a otras escuelas rurales ubicadas en zonas alejadas de las grandes vías de comunicación y en las que la despoblación es una espada de Damocles que tarde o temprano acaba con ellas. Son las escuelas que mueren de muerte *morrida* que dirían los gallegos, víctimas de la desidia de las administraciones cómplices de quienes controlan recursos y servicios y ponen precio

a los derechos. Otras escuelas parecidas a la de Valdeparees mueren de muerte matada, promovida desde instancias políticas, porque no interesa que haya alternativas en el seno de la enseñanza financiada con fondos públicos, a no ser, claro, la enseñanza concertada.

Por eso no se avanza en medidas de formación, incentivos o estabilidad del profesorado en las escuelas rurales. Por eso no se adaptan los sistemas ni las ratios a su singular realidad.

Por eso la supervivencia de la escuela rural es una lucha constante y necesaria en la que se tiene que implicar toda la sociedad.

El cansancio ontológico: Experiencias rurales contra la demanda de un mundo agitado

Desirée Martos Cañete¹ y Hugo Rodríguez Braga

Universidad de Oviedo

desiree.martos.c@gmail.com y hugorodriguez9822@gmail.com

Resumen

Este artículo aborda el concepto de cansancio ontológico, entendido como una experiencia de agotamiento profundo derivada de las exigencias constantes del mundo moderno, marcado por la aceleración, la productividad y la hiperconectividad. Frente a este fenómeno, se exploran las experiencias rurales como formas de resistencia ontológica, donde los ritmos pausados, el contacto con la naturaleza y las prácticas comunitarias ofrecen alternativas significativas. A través de un enfoque filosófico, se argumenta que estas experiencias rurales no solo representan un refugio ante el mundo agitado, sino también una crítica a los fundamentos existenciales que sustentan dicho ritmo. Este análisis invita a reflexionar sobre el modo en que nuestras formas de vida están vinculadas a una ontología del desgaste y cómo imaginar prácticas más sostenibles y auténticas.

Palabras clave

Ontología, ritmos acelerados, existencia, temporalidad, experiencias rurales.

Ontological exhaustion: Rural experiences against the demand of a hectic world. This article addresses the concept of *ontological exhaustion*, understood as an experience of profound fatigue stemming from the constant demands of the modern world, characterized by acceleration, productivity, and hyperconnectivity. In response to this phenomenon, rural experiences are explored as forms of ontological resistance, where slow rhythms, connection with nature, and communal practices offer meaningful alternatives. From a philosophical perspective, it is argued that these rural experiences not only represent a refuge from the frenetic world but also serve as a critique of the existential foundations that sustain such a pace. This analysis invites reflection on how our ways of life are tied to an ontology of wear and how we might envision more sustainable and authentic practices.

Keywords

Ontology, accelerated rhythms, existence, temporality, rural experiences.

Introducción

Existen en la actualidad nuevas terminologías que hacen frente a la noción de cansancio que ha venido acompañando hasta ahora el mundo rural y todo lo que este engloba. El agotamiento físico y mental que producen los ritmos acelerados y capitalizados de nuestra época se corresponden con las características de un paradigma que rige la mayor parte de nuestros días: estar totalmente ocupados y querer estarlo. La vergüenza de no poder con todo. El hecho de que no nos dé la vida y de que esta, a su vez, se encuentre desvinculada con los ritmos biológicos que, por especie, nos pertenecen. Descansamos motorizándonos y nos despertamos de modos totalmente acelerados, fatigados y tecnologizados. El espacio de las ciudades antes suponía una mejora para nuestros estilos de vida, ahora quizá lo rural es quien nos otorga este bienestar o algo que reivindicar desde una visión integral a largo plazo.

La desconexión del ser humano con la naturaleza dentro del ámbito agrario produce un malestar general que algunos estudios académicos han recogido ya de alguna manera (véase Alcañiz et al., 2020). Desde una perspectiva filosófica, la comprensión vivencial de la experiencia rural, especialmente de las generaciones más veteranas, puede nutrir en el análisis de los daños que como sociedad nos mantienen en alerta, incluyendo el cuidado del entorno que nos rodea.

Las generaciones pasadas poseen un vasto conocimiento que puede ilustrarnos sobre los beneficios del silencio, los paseos matutinos, la percepción del tiempo como un fenómeno natural, la gestión del consumo y, entre otras, la aceptación del aburrimiento. Además, estas sabidurías incluyen prácticas de cuidado ambiental intrínsecas a la vida campesina donde cada individuo encuentra un derecho inherente a conectarse con el medio rural, vivir en consonancia con él y asumir la responsabilidad de su preservación.

Orígenes y evolución del concepto

El cansancio ontológico es un término que, si bien no tiene un origen único ni preciso dentro de la tradición filosófica, se puede rastrear en varias líneas de pensamiento que exploran el agotamiento existencial del ser humano frente a las exigencias del mundo moderno. La noción de ontología hace referencia al estudio del ser y cuando se la combina con la idea de cansancio se refiere a un agotamiento profundo que afecta a la esencia misma de la existencia. Filósofos como Martin Heidegger, en su reflexión sobre la angustia existencial y la alienación del ser, anticipan algunas de las

preocupaciones contemporáneas relacionadas con este fenómeno. Sin embargo, el concepto de cansancio ontológico como lo entendemos hoy ha adquirido mayor relevancia en el contexto de la aceleración moderna y la intensificación de las demandas sociales, tecnológicas y laborales.

La evolución del concepto ha estado vinculada al desarrollo de la sociedad industrial y, más tarde, de la sociedad digital. La industrialización introdujo un ritmo de vida acelerado, que luego se amplificó con la digitalización y la globalización. En este contexto, el agotamiento ontológico se presenta como un resultado inevitable de la sobrecarga de estímulos y demandas que los individuos enfrentan. Este agotamiento no solo se refiere al cansancio físico, sino a un vacío existencial, una desconexión del ser profundo frente a un mundo saturado de información y actividad: hablamos, por consiguiente, de un tipo de cansancio que permea toda nuestra existencia sin dejar espacio para el no-cansancio; para el aburrimiento, para el hastío, para la apatía o, entre otras, para la pereza.

Sociedades kairéticas versus sociedades del rendimiento

Ante este punto, nos gustaría destacar cómo el contraste entre sociedades kairéticas y sociedades del rendimiento ofrece una perspectiva ciertamente significativa para abordar el modo en el que los sistemas sociales influyen en las estructuras temporales y existenciales de los individuos.

El concepto de sociedad kairética se inspira en el término *kairós*, que en la filosofía griega antigua hace referencia a un momento adecuado o propicio para la acción. A diferencia de *chronos*, que representa el tiempo cronológico y lineal, *kairós* se vincula con una experiencia más cualitativa del tiempo, basada en la percepción del momento justo o significativo. Las sociedades kairéticas, en este sentido, serían aquellas que se organizan y funcionan en torno a tiempos establecidos, ciclos naturales y la capacidad de percibir los momentos apropiados para las decisiones, las relaciones y las acciones.

En una sociedad kairética, el ritmo de vida no estaría determinado por la constante presión del rendimiento, sino por una sincronización con los tiempos naturales, biológicos y espirituales de los individuos. El trabajo y la vida cotidiana estarían profundamente conectados con la naturaleza y los ritmos estacionales, lo que permitiría a los sujetos desarrollar una experiencia temporal más armónica y menos fragmentada. Este tipo de sociedades favorece la contemplación, la pausa y el significado que se encuentra en los momentos de quietud o reflexión, sin la necesidad

de que cada instante esté marcado por una obligación o una tarea a cumplir.

Este enfoque no se limita solo a una idea romántica del pasado, sino que puede ser también un modelo para reimaginar sociedades más equilibradas, que promuevan la calidad de vida por encima de la cantidad de actividades realizadas. Desde una perspectiva filosófica, el ideal de las sociedades kairéticas invita a reflexionar sobre una ontología del tiempo que no sea opresiva ni alienante, sino que permita una relación más auténtica con el ser y el mundo.

Por otro lado, las sociedades del rendimiento, que emergen con la modernidad industrial y se consolidan en la globalización neoliberal, están organizadas en torno a la productividad, la eficiencia y la competitividad. En este tipo de sociedades, el tiempo es un recurso que debe maximizarse al máximo, y el valor de un individuo se mide principalmente por su capacidad para producir, consumir y estar en constante actividad. La noción de tiempo en las sociedades del rendimiento está profundamente influenciada por la lógica de la aceleración y la inmediatez, donde los ritmos de trabajo y las expectativas sociales están sujetos a plazos, resultados y metas cuantificables.

La crítica filosófica a las sociedades del rendimiento ha sido ampliamente desarrollada por pensadores como Byung-Chul Han, quien sostiene que vivimos en una era de *autoexplotación*, donde los individuos son sometidos a la constante presión de ser productivos, eficientes y exitosos. Han describe cómo la sociedad contemporánea, lejos de ser disciplinaria —como en las sociedades tradicionales—, ha pasado a ser una sociedad de rendimiento, en la que el sujeto se convierte en su propio explotador. En lugar de una imposición externa de normas y ritmos, el individuo interioriza la necesidad de alcanzar metas, lo que genera un agotamiento profundo y un desgaste existencial.

En este contexto, el cansancio ontológico se convierte en un síntoma de la vida en las sociedades del rendimiento. El tiempo se fragmenta en tareas y objetivos, sin espacio para la reflexión o la contemplación. La existencia misma se convierte en una serie de logros, sin permitir al sujeto detenerse a pensar en su ser, en su autenticidad o en la posibilidad de simplemente *ser* sin hacer.

Desde la perspectiva rural, en comparación, el tema del cansancio contemporáneo y la desconexión de la naturaleza adquiere una dimensión aún más clara y contrastante. En entornos rurales, donde la vida suele estar más conectada a los ciclos naturales y el

trabajo está vinculado al ritmo de las estaciones y al cuidado del entorno, muchas de las tensiones características de la vida urbana y moderna se alivian o se expresan de manera distinta. La ruralidad ofrece un ritmo más equilibrado y una relación directa con la naturaleza que, en contraste con el entorno urbano, puede atenuar la sensación de cansancio o agotamiento psicológico característico de la modernidad.

A continuación, realizaremos un análisis más detallado de la situación de nuestro tiempo donde, de manera, subsiguiente, nos centraremos en dos cuestiones clave que caracterizan este fenómeno de nuestra época: 1) el papel de la hiperconectividad en el agotamiento existencial y 2) la crítica a la cultura del auto-rendimiento. Todo ello nos llevará a una de las reflexiones clave que proponemos con este escrito: ¿por qué las perspectivas rurales? ¿Qué pueden ofrecernos como alternativas dentro de este contexto?

Relación con la vida moderna

La vida moderna, entendida como la interacción de los individuos con una sociedad caracterizada por la alta velocidad, la globalización y la tecnificación, ha jugado un papel crucial en la exacerbación del cansancio ontológico. Este hecho afecta a la estructura misma del ser, erosionando la capacidad del individuo para conectar con su propio sentido de existencia. En un contexto donde todo parece estar en constante transformación, el ser humano, alejado cada vez más de los entornos rurales y de los espacios naturales, se ve forzado a adaptarse continuamente a cambios rápidos y a una multiplicidad de estímulos provenientes de la tecnología, la economía, las relaciones interpersonales y los medios de comunicación. El ritmo vertiginoso de la vida moderna exige que los individuos no solo sean productivos de manera constante, sino que también estén siempre disponibles y atentos a los flujos informativos y a las demandas externas, generando una sensación de sobrecarga.

El concepto de modernidad líquida de Zygmunt Bauman resulta interesante de mencionar en estas líneas, ya que ofrece una perspectiva clave para entender cómo la inestabilidad y la fragmentación de las estructuras sociales y culturales contribuyen a este agotamiento existencial. Según Bauman, la modernidad líquida se caracteriza por la fluidez y la transitoriedad de las instituciones, las identidades y las relaciones. En un mundo donde las certezas se desvanecen rápidamente, las normas sociales se debilitan y las estructuras que solían ofrecer un sentido de estabilidad y pertenencia se fragmentan, los individuos experimentan una sensación constante de inseguridad y vacío. La ausencia de marcos sólidos para interpretar la vida provoca una creciente

sensación de desorientación, lo que a su vez agrava la crisis existencial de muchos y de este nuevo marco contemporáneo.

Cómo se desarrollará a lo largo de este apartado, el cansancio ontológico no es un simple agotamiento físico o mental; es la fatiga que surge de una vida desbordada por las demandas externas e internas que impiden la reflexión, la pausa y la autenticidad. Es un fenómeno que va más allá del agotamiento físico y mental; es una sensación que nos mantiene en estado de alerta bajo las normas de nuestro propio imperativo. Es el yo autoexigido y la norma dictatorial que nos gobierna desde dentro. Es el estado de un paradigma donde lo excepcional es estar descansados, dormir de manera plena y permitirnos el vacío: la nada.

En este sentido, el cansancio ontológico se convierte en una manifestación de una existencia desconectada de su propio ser, donde la saturación de estímulos y la incesante demanda de productividad erosionan la capacidad de vivir de manera plena. Este agotamiento tiene repercusiones profundas en la manera en que los individuos experimentan su relación con el tiempo. El tiempo ya no es vivido como un proceso orgánico y vivencial, sino como un espacio de lucha constante, donde cada instante se convierte en una carrera hacia la siguiente meta dentro de un mundo de exigencia perpetua donde el rendimiento y la aceleración parecen ser los únicos valores posibles.

El papel de la hiperconectividad en el agotamiento existencial

La hiperconectividad es en buena medida la clave del cansancio ontológico actual, por ser un punto de convergencia entre los conceptos de significado, disponibilidad y producción. La era digital nos conecta con todo, todo el tiempo. En este sentido, suele decirse que ya no hay una división clara entre las esferas de lo público y lo privado, entre la jornada laboral y el hogar, entre el estar descansando y el estar siendo observado por otros (Espluga, 2021; Byung-Chul, 2024).

En lo que respecta a la hiperconectividad, podemos entender que hay dos grandes espacios digitales: el laboral y el social. En el espacio laboral encontramos medios de conexión habitualmente asociados a la estricta productividad, tales como el correo electrónico, Microsoft Teams, los grupos de Whatsapp de clase, de la empresa, del AMPA... La instantaneidad de su exigencia y su alta penetración en todas las esferas de la vida resultan en sujetos que se ven gestionando exigencias laborales —o esforzándose por ignorarlas— fuera de su jornada de trabajo. En otras palabras, tienen como consecuencia la paulatina erosión de los límites de la vida privada, de tal forma

que las preocupaciones del trabajo cada vez son más capaces de ocupar una parte mayor de nuestro tiempo.

El segundo gran espacio es el del ocio; esto es, las redes sociales en sí. Las redes sociales invitan a crear una presencia online estética bien definida —similar a la definición de la identidad de una marca— que represente un yo ideal. En ellas, la exigencia es silente, seductora, e invita a mostrarse a uno mismo de manera interesante pero auténtica. Así, cualquier experiencia privada que pueda considerarse con valor social, ya sea una actividad divertida, relajante, impactante o incluso desgarradora, viene ahora mediada por el impulso de mostrarla, de compartirla, con el objetivo de añadir esa pincelada al cuadro que la presencia online intenta ser de uno mismo (Byung-Chul, 2024).

Resulta evidente que la hiperconectividad, en especial cuando se observan los puntos de interacción de esos dos espacios, agrava el cansancio. Primero, debido a la necesidad de disponibilidad mental constante: estamos en un estado leve de alerta constante ante los problemas que surgen o pueden surgir. La responsabilidad de poner límites a la esfera laboral recae ahora sobre el individuo, que se intenta establecer límites autoimpuestos al uso de teléfonos y ordenadores fuera de ciertos horarios, limitando racionalmente el impulso de preocuparse por el estado de las demandas de trabajo, de frenar la infinita autoexigencia de rendimiento (Sennett, 2019).

A este respecto, no es de extrañar que uno de los problemas actuales más acuciantes y normalizados de salud mental sea el insomnio. Como apunta Han en *El Aroma del Tiempo* (2015), nuestra relación con el tiempo y los momentos de actividad se ha distorsionado hasta el infinito: si siempre pudiéramos estar haciendo algo más, si la exigencia de trabajo no conoce límites y se hipostatiza en el dispositivo electrónico, el resultado es el insomnio crónico. Ante la falta de ciclos naturales, de momentos de acción e inacción, ante una montaña de labores y exigencias que no se agota jamás, no puede haber progreso alguno —siempre queda demasiado por hacer. El descanso es, por ende, inmerecido: cuando llega la hora de dormir, clavamos la mirada en el techo pensando en las cosas que nos preocupan del día siguiente, tratando de organizarnos. Es decir, no sabemos desactivarnos, algo que en muchas ocasiones se resuelve con fármacos y pastillas que nos fuercen a descansar.

La segunda forma en que la hiperconectividad agrava el cansancio gira en torno al ocio, donde incluso el descanso y la gratificación nos eluden. Las redes sociales, como se adelantó, invitan a una autoobservación en tercera persona. Plantean la pregunta

constante: ¿cómo se ve desde fuera lo que estoy haciendo, y cómo puedo hacer que luzca lo mejor posible? El ocio, el descanso, la actividad de recreo que se da cuando se logra escapar de la exigencia laboral, viene ahora mediado por una capa de autopercepción disociativa. Así, la foto, el vídeo, la captura del momento y la experiencia para añadir a la presencia online se vuelve una labor atractiva, normalizada, que no deja de ser una cronología pública de la vida privada, para la cual debemos salir del momento en el que estamos y pararnos a imaginar qué pensarían los demás si me estuvieran observando. En este sentido, es fácil ver que el disfrute y el descanso siguen siendo un momento de producción de contenido para el yo-marca de las redes sociales, que mantenga un aspecto, un aroma definido. Es concebible entonces que hasta el ocio a solas pueda ser percibido como una labor para ser juzgada en función de sus posibles resultados de capital social obtenido, en forma de fotografías o vídeos.

La crítica a la cultura del auto-rendimiento

Por tanto, podemos concluir que la hiperconectividad agrava el cansancio por la forma en la que permite la interiorización de la autoexigencia: estamos siempre ontológicamente expuestos a un millar de ojos y voces que nos hablan y nos piden, luchando por nuestra atención. Esta es, sin embargo, una situación deseada y aceptada por todos. Una de las principales ideas del análisis de Byung-Chul Han (2021; 2024) es que hemos interiorizado el superego freudiano represivo que se caracterizaba por el debo. Así, la exigencia ahora es *autoexigencia*, y sabe a libertad: se presenta como un puedo, ya que en principio nadie obliga. Soy libre de tener una presencia online, de responder correos a esta hora, de adelantar trabajo el fin de semana.

Entramos así en la sociedad del rendimiento, donde la autoexigencia es infinita (Han, 2021; 2024). Es un sistema de poder sutil, uno en el que se cuenta con la aceptación y participación de los propios individuos sometidos, gracias a su carácter seductor y positivo. Pero el paradigma de individuo autónomo e infinitamente capaz lleva al *burnout* y a la frustración, una frustración que es redirigida hacia el único responsable de esta autoexigencia: nosotros mismos (Sennett, 2019). Esta frustración reconducida hacia el yo erosiona el carácter, y da lugar a incomodidad emocional y cansancio ontológico.

Es importante reconocer que en la situación actual nos encontramos solos ante este cansancio, ya que como hemos advertido estamos más disociados que nunca de nuestra comunidad (Han, 2024); la liviana comunidad urbanita difícilmente nos

ofrece validación en una sociedad en la que apoyarnos en otros es a menudo visto como un gesto de dependencia a evitar, estigmatizable. Así, en un contexto de atomización social, el grupo no ofrece solaz ante nuestra falta de validez.

El retorno a lo rural como respuesta al cansancio actual

Las perspectivas rurales se plantean como una solución kairética y restauradora del entorno y de la dimensión social donde el sentido de comunidad cobra mayor significado; una oportunidad para revalorar la noción de trabajo.

El concepto de sociedad kairética se contrapone al concepto de sociedad del rendimiento en tanto que el primero de ellos gira en torno a un conocimiento claro de cuándo es el momento de trabajar y cuándo no, mientras que el segundo se define por la atemporalidad del momento de producción, que siempre es ahora. En la sociedad kairética, los tiempos son objetivos y compartidos por la comunidad, que tiene el conocimiento tradicional de todo lo que hay que hacer y cuándo se debe hacer, y hay una conciencia de la labor común y del apoyo mutuo que pueda hacer falta para completarlas. El hecho de que la labor esté definida, y pueda acabarse, que tenga un principio y un fin y que dé un fruto claro y definido, lo distingue del trabajo y el perfeccionismo de la sociedad del rendimiento. En este sentido, creemos que esta forma de vida, característica de la vida rural, trae consigo diferentes puntos fuertes que nutren e informan la resistencia contra el cansancio ontológico.

Uno de esos puntos es la noción de espacialidad vivida, que nos recuerda que conocer los ritmos de trabajo y descanso, entender el entorno, es una labor inmensa: formar parte del mundo rural implica no solo vivir en un sitio concreto, sino tener una relación con el espacio y el tiempo que resulta profundamente significativa por el tipo especial de interacción con el medio que requiere. En otras palabras, la kairética implica un conocimiento profundo del entorno, las circunstancias, lo que vino antes, lo que viene a continuación, que da significado al espacio. En ese sentido, debemos entender que el entorno, y esto es muy relevante en el contexto de Asturias, ha sido creado en colaboración con la actividad humana. Plantas y animales se han adaptado a las labores de pastoreo que hemos llevado a cabo de forma estable durante siglos. El abandono del medio rural, por tanto, ha supuesto el abandono de los montes y de los bosques, y la reducción de especies que dependían de nuestra labor, como plantas, insectos y pájaros que necesitan de la presencia de ganado para sobrevivir.

Otro punto interesante que traer a estas líneas es el de resiliencia mental rural. Este concepto ha adquirido una relevancia creciente en el ámbito de la sociología. Asimismo, dicho término alude a la capacidad de las personas que habitan en áreas rurales para enfrentar el estrés y las adversidades inherentes a su entorno. A diferencia de otros tipos de resiliencia, esta se sustenta en una identidad profundamente enraizada en el vínculo con el entorno natural y la comunidad local.

La resiliencia mental rural se distingue por un marcado sentido de pertenencia y por el apoyo social derivado de dinámicas como las prácticas comunales y las relaciones vecinales. Estas características generan un entramado social que contribuye significativamente a la salud mental de los individuos, favoreciendo una menor prevalencia de trastornos como la ansiedad y la depresión en comparación con los habitantes de zonas urbanas, donde tales redes de apoyo suelen ser más fragmentadas.

De igual modo, en el contexto rural, la construcción de la identidad personal y la percepción del éxito no giran exclusivamente en torno al rendimiento productivo o al reconocimiento profesional, como ocurre en los entornos urbanos. Por el contrario, en estas comunidades, dichos valores están orientados hacia la conexión con la colectividad y hacia una comprensión más profunda de la esencia del individuo, que trasciende las métricas modernas de validación, como un perfil profesional en LinkedIn. Este enfoque permite una visión del bienestar más integrada y menos condicionada por las exigencias del rendimiento constante.

Por último, un factor clave que tener en cuenta dentro de las perspectivas rurales es el de la consciencia en la atención. En un mundo donde el déficit de atención se ha convertido en una constante, los modos de vida rurales emergen como un antídoto frente al estrés y la desconexión que predominan en las ciudades. La vida urbana, caracterizada por ritmos acelerados, sobrecarga de estímulos y fragmentación social, exacerba la pérdida de una atención sostenida y profunda. En contraste, los entornos rurales ofrecen condiciones más propicias para la restauración de la atención y el bienestar emocional, en consonancia con los principios de la teoría de la restauración de la atención.

Según esta teoría, el contacto con entornos naturales —tan característicos de la vida rural— tiene el potencial de regenerar nuestra capacidad de atención, que se ve mermada por el agotamiento cognitivo y la hiperestimulación urbana. Mientras que los habitantes de las ciudades deben buscar escapatorias temporales, como los paseos en parques o las terapias basadas en la naturaleza, en el entorno rural estas

oportunidades están integradas en la vida cotidiana. Por ejemplo, el simple acto de recorrer paisajes naturales o trabajar en actividades al aire libre forma parte de la rutina diaria en las áreas rurales, proporcionando beneficios emocionales de forma orgánica y constante.

Además, el modo de vida rural se alinea con prácticas como el *shinrin-yoku* o baño de bosque, popularizado en Japón y fundamentado en la idea de que la inmersión en entornos naturales potencia la salud mental. Mientras los habitantes urbanos necesitan planificar y desplazarse para acceder a estos espacios, quienes residen en áreas rurales gozan de una proximidad inmediata a ellos, maximizando su efecto restaurador.

Por otra parte, en las comunidades rurales, la vida tiende a desarrollarse a un ritmo más pausado y conectado con el entorno, lo que contrasta con la constante exigencia de productividad característica de las ciudades. Este equilibrio permite que la restauración de la atención no sea una práctica excepcional, sino un componente inherente del día a día. El contacto habitual con la naturaleza, combinado con el apoyo social propio de las comunidades rurales, fomenta una menor prevalencia de trastornos como la ansiedad y la depresión, proporcionando un bienestar integral que es menos frecuente en los contextos urbanos.

En síntesis, los modos de vida rurales no solo encarnan los principios de la restauración de la atención, sino que ofrecen un modelo alternativo y sostenible frente a los desafíos emocionales y cognitivos de la vida urbana. Mientras que en las ciudades se persiguen prácticas reparadoras como respuesta a la desconexión, en las áreas rurales estas están inscritas en su propia forma de vivir, subrayando la importancia de repensar nuestra relación con el entorno y el ritmo de vida.

Retos y consideraciones finales: un diálogo abierto que llevar a cabo

Al principio del escrito dejábamos caer parte de una reflexión que, más o menos, determinaba lo siguiente: ¿pueden las perspectivas rurales ofrecer una salida viable al desgaste existencial contemporáneo o se trata de una idealización romántica de lo natural? Con todo lo expuesto, cabe destacar que el análisis de este fenómeno nos revela una tensión gran estructural: por un lado, la desconexión de la naturaleza y la imposición de ritmos urbanos alimentan un cansancio que no solo afecta al cuerpo, sino también a la percepción de la vida misma. Por otro lado, el deseo de volver a lo natural no puede desligarse de los retos inherentes a la transformación social y

ecológica. Así, las siguientes consideraciones proponen una aproximación más profunda:

- 1) La desconexión de la naturaleza como síntoma del cansancio contemporáneo

La vida moderna, especialmente en contextos urbanos, está marcada por una tensión constante entre la aceleración de los ritmos cotidianos y la autoexigencia que permea las esferas laborales y personales. Esta dinámica no sólo aliena a los individuos de su entorno natural, sino que refleja una pérdida de sincronía con los ciclos biológicos y ecológicos que históricamente han regido nuestra existencia. En este sentido, el agotamiento ontológico es también un síntoma de nuestra incapacidad colectiva para reconocer los límites impuestos por la naturaleza.

- 2) Cuidar la tierra: una vía de reconexión con los ritmos de la vida

En el marco de esta desconexión, emerge la necesidad de repensar nuestra relación con el planeta. Cuidar la tierra se convierte en un acto político y espiritual, un esfuerzo por restablecer la reconexión con los ritmos biológicos y ecológicos que nos han permitido prosperar como especie. Este acto no es solo un llamado a la sostenibilidad ambiental, sino una invitación a reconfigurar nuestra propia identidad como seres humanos en interacción con el mundo natural.

- 3) El retorno a lo rural: descanso, sostenibilidad y bienestar colectivo

Volver a los entornos rurales y naturales no debe interpretarse como un simple anhelo de descanso individual, sino como una oportunidad de renovación integral. Los modelos rurales, en su capacidad de ofrecer espacios de mayor equilibrio, nos invitan a imaginar nuevas formas de vida en las que el bienestar individual esté profundamente entrelazado con la salud colectiva y la sostenibilidad. Sin embargo, esta transición no es automática ni exenta de desafíos.

- 4) Más allá de la idealización: límites y políticas necesarias

Aunque las áreas rurales pueden ser un espacio de regeneración, no deben ser vistas como una solución mágica al malestar contemporáneo. Estas regiones también enfrentan desigualdades, falta de servicios básicos y abandono estructural. Por ello, cualquier enfoque que busque mitigar el cansancio ontológico debe ir acompañado

de políticas públicas que aseguren condiciones dignas para quienes habitan y trabajan en estos territorios. Solo así podrán convertirse en verdaderos modelos alternativos frente al agotamiento de la vida urbana.

5) Hacia una relación armónica con el entorno

Finalmente, el verdadero desafío radica en construir una relación armónica con nuestro entorno, una relación que nos permita ser seres humanos completos, libres de la presión constante de la autoexploración individualista y la productividad sin tregua. Este equilibrio requiere un cambio profundo en nuestra comprensión de la vida, pasando de una lógica de acumulación y explotación a una lógica de cuidado y respeto mutuo.

Por consiguiente, la reconexión con la naturaleza, el cuidado de la tierra y el retorno a formas de vida más pausadas no son solo soluciones prácticas, sino también gestos de resistencia frente a un modelo que prioriza el rendimiento sobre la existencia. Sin embargo, estas alternativas sólo podrán ser viables si las acompañamos de un compromiso ético y político que garantice la justicia social y ecológica. Solo entonces, las perspectivas rurales podrán convertirse en faros que iluminen una salida del agotamiento ontológico hacia una vida más plena, sostenible y humana.

Referencias

- Alcañiz, M., Riera-Prunera, M.-C., y Solé-Auró, A. (2020). When I Retire, I'll Move Out of the City: Mental Well-being of the Elderly in Rural vs. Urban Settings. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(7), 2442. <https://doi.org/10.3390/ijerph17072442>
- Alonso, A. (2024). *Gozo*. Editorial Siruela.
- Boyer, A. (2021). *Desmorir. Una reflexión sobre la enfermedad en un mundo capitalista*. Editorial Sexto Piso.
- Byung-Chul, Han (2015). *El Aroma Del Tiempo*. Herder Editorial.
- Byung-Chul, H. (2021). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder Editorial.
- Byung-Chul, H. (2023). *Vida contemplativa*. Taurus.
- Byung-Chul, H. (2024). *La sociedad del cansancio*. Herder Editorial.
- Dejours, C., y Gernet, I. (2014). *Psicopatología del trabajo*. Miño y Davila Editores.
- Espluga, E. (2021). *No seas tú mismo. Apuntes sobre una generación fatigada*. España: Paidós.
- García, A. (2021). *Lo que el tiempo trajo (y lo que se llevó)*. KRK ediciones.

- Lafargue, P. (1883). *El derecho a la pereza*. España: Maia ediciones.
- Leopold, A. (1949). *La ética de la tierra*. Catarata.
- Li, Q. (2018). *El poder del bosque. Shinrin-Yoku*. Roca Editorial.
- Lynn, L. (2022). *Raíces. La vida en la encrucijada de la ciencia, la naturaleza y el espíritu*. Ediciones La Llave.
- Sennett, R. (2019). *La corrosión del carácter: Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.
- Scoones, I. (2017). *Medios de vida sostenibles y desarrollo rural*. Icaria editorial.
- Weil, S. (2014). *La condición obrera*. Trotta.
- Williams, F. (2017). *The Nature Fix: Why Nature Makes us Happier, Healthier and more Creative*. W.W. Norton and Company.
- Williams, R. (2020). *Con calma. 50 historias de la naturaleza. Contempla las maravillas que pasan ante nosotros cuando nos tomamos las cosas con calma*. Editorial Flamboyant.
- Zafra, R. (2021). *Frágiles*. España: Anagrama.

Semillas de transformación: perspectivas y experiencias para otros modos de cohabitar la Tierra¹⁹

María Paz Aedo Zúñiga

Universidad Diego Portales. Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur

mpaz.aedo@gmail.com

Resumen

La crisis múltiple en curso, observable en un amplio espectro de fenómenos como las grandes sequías, las inundaciones, la pérdida de biodiversidad, los desplazamientos de personas, la crisis energética, la polarización y pérdida de legitimidad política, está relacionada tanto con las consecuencias metabólicas del modelo económico predominante, como con las bases onto-epistemológicas de este modelo, presentes en nuestra perspectiva de lo que entendemos por naturaleza, sociedad y humanidad. Reconociendo la profundidad de estas bases, es posible reflexionar sobre la condición inacabada/performativa de las hegemonías y modelos civilizatorios, indagando en perspectivas y experiencias que surgen y también están presentes en los márgenes y grietas del modelo civilizatorio predominante, como alternativas situadas y transformadoras para atravesar la crisis.

Palabras clave

Hegemonía, transformación, interdependencia, alternativas

¹⁹ Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto n° 11241540 del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, FONDECYT.

Seeds of Transformation: Perspectives and Experiences for Alternative Ways of Coexisting with the Earth. The ongoing multiple crises, observable in a broad spectrum of phenomena such as major droughts, floods, biodiversity loss, human displacements, the energy crisis, political polarization, and loss of political legitimacy, are related both to the metabolic consequences of the predominant economic model and to the onto-epistemological foundations, present in our perspective of nature, society and humanity. Recognizing the depth of these foundations, we can reflect on the unfinished/performative condition of hegemonies and civilizational models, exploring perspectives and experiences that arise and are also present in the margins and interstices of the predominant civilizational model, as situated and transformative alternatives to navigate the crisis.

Keywords

Hegemony, transformation, interdependence, alternatives

Introducción

La imagen tal vez nos resulte familiar: un camino sinuoso entre valles y montañas, un verdor que parece desafiar la crisis hídrica, sonidos de pájaros y mucho, mucho viento. En el extremo opuesto, un camino recto, un paisaje donde sólo el jaspeado de los cerros nos parece indicar que algo avanzamos, y mucho, mucho sol. En las fronteras de estos territorios, a veces el murmullo y otras veces el rugido de las infinitas olas del mar. Estos paisajes son los nuevos polos de desarrollo, territorios definidos por su potencial para satisfacer la demanda nacional y global de energía y materiales en tiempos de crisis. Más precisamente, lugares donde la disponibilidad de viento y sol es apetecida para la instalación de megaproyectos de energía verde²⁰; y territorios donde se encuentran los llamados minerales para la transición²¹ para satisfacer la siempre creciente demanda de energía y materiales de los centros de producción y consumo a escala global, nacional y local.

Evidentemente, cada vez que hay un centro dominante hay una periferia subordinada. En los márgenes del modo de vida imperial hegemónico (Brand, 2021), se agolpa la expropiación: cambio de uso de suelo y especulación de precios; contaminación de suelos, agua y aire; sequía por la sobreexplotación y/o contaminación de cuencas hídricas; concentración de la propiedad y el acceso a bienes comunes; pérdida de medios de vida y desplazamiento de personas; pérdida de saberes y prácticas tradicionales; daños a la salud, incluyendo daño genético por contaminantes como pesticidas y metales pesados; y, en su forma más dramática, guerras por el control y el acceso a los mal llamados recursos estratégicos. Las promesas de empleo y progreso que traen los megaproyectos para la producción de energía y materiales no logran compensar ni disimular las múltiples afectaciones y violencias socioecológicas que aparejan.

A pesar de la fuerza y gravedad de estas tendencias, conviene recordar que ninguna hegemonía es permanente, absoluta o total. Los modelos civilizatorios pasan por procesos de surgimiento, auge y degradación que no se explican únicamente, ni siquiera principalmente, por los eventos de transformación o los hitos de conquista.

²⁰ Principalmente eólica, solar y más recientemente, hidrógeno verde (N. de la A.)

²¹ Como el litio, por su capacidad de almacenar energía; y el cobre, por su capacidad de transmitirla (N. de la A.)

Las tendencias a la conservación y el cambio atraviesan todo el espectro de actores y relaciones que sostienen estos modelos, tanto en el centro como en los márgenes. Múltiples, heterogéneas y moleculares (Guattari y Rolnik, 2006) formas de adaptación, resistencia, creación y cambio sostienen tanto la reproducción como la transformación de las grandes estructuras macropolíticas. De hecho, las más estables y rígidas instituciones presentes en las hegemonías civilizatorias también se expresan en prácticas performativas (Butler, 1990), encarnadas y diversas, que actualizan y modifican las premisas de estas instituciones hegemónicas en cada interpretación.

Por ejemplo: instituciones como el Estado están siendo constantemente encarnadas y actualizadas en las múltiples infraestructuras, conversaciones y agencias de todos los actores participantes: ciudadanía, funcionarios públicos, autoridades políticas, procesos de toma de decisiones, dispositivos de participación, sistemas de evaluación, fiscalizaciones, policías, y un largo etcétera. Cada una de estas agencias, en la parcialidad de su acción, introduce ajustes que generan efectos en el entramado completo del sistema público. En ocasiones, estos efectos se traducen en movimientos más visibles: una huelga de funcionarios, un levantamiento popular o una acción moralmente cuestionable de alguna autoridad pública, pueden poner en juego las condiciones de sostenibilidad de las instituciones, movilizándolo a los distintos actores a realizar ajustes y cambios de diversa envergadura. Para actores involucrados, que sólo acceden a una perspectiva parcial y temporalmente acotada del entramado general, el efecto de estos movimientos resulta imprevisible: sus acciones contribuyen tanto a la continuidad como al siguiente colapso del sistema, de modos imposibles de prever.

Reconociendo esta condición inestable, compleja, impermanente y performativa de las hegemonías, podemos observar la potencia de pensamientos y prácticas que encarnan otras posibilidades de comprender y cohabitar la tierra; y que están presentes en los márgenes y grietas de lo que parece uniforme y estable. Es el caso de perspectivas como el pensamiento decolonial, el giro afectivo de la filosofía, el post-humanismo y el pensamiento sistémico-complejo, que están encarnadas y presentes en diversas experiencias y prácticas de formación, gestión y producción de bienes comunes, en las periferias materiales y simbólicas del modelo civilizatorio predominante.

Un poco de contexto: La crisis múltiple

Tras décadas de investigación y discusión en el mundo científico, académico, político y social sobre las causas, condiciones y efectos de la interacción entre sociedades humanas y ecosistemas —desde el Club de Roma a la Agenda 2030—, es posible sostener cuatro premisas:

- El modelo económico predominante, con su ideario de bienestar y desarrollo basado en el axioma del crecimiento sostenido de la producción y el consumo, está orientado más a la creación de satisfactores que en la satisfacción de necesidades (Max Neef et. al, 1986), lo que implica una demanda sostenida y creciente de energía y materiales (figura 1).

Figura 1

Demanda de energía y materiales en diversos estadios civilizatorios.

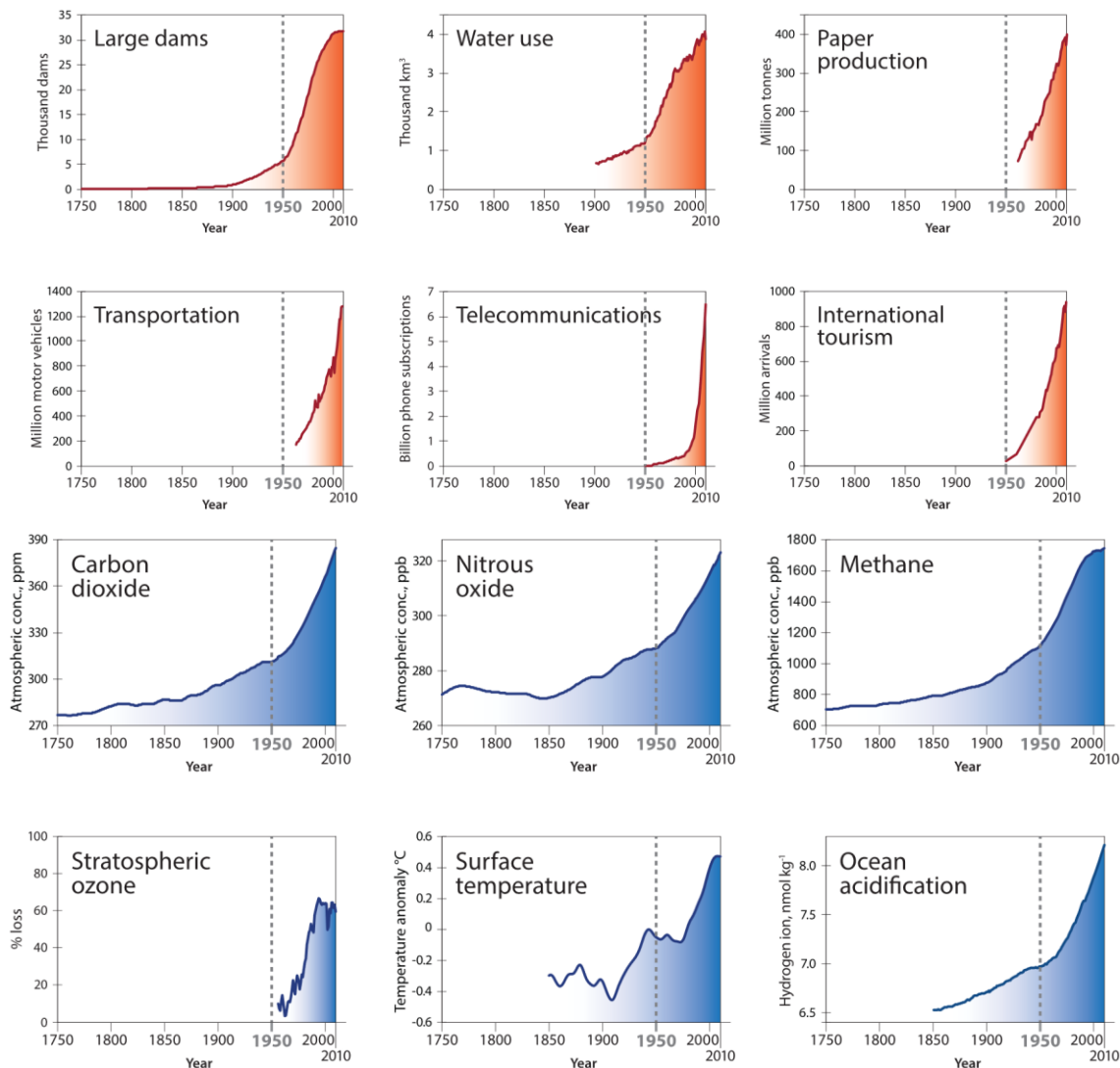
	Sociedades cazadoras y recolectoras	Sociedades agrarias	Sociedades industriales
Input Energético (GJ/hab/año)	10-20 (comida, leña, ...)	65 (aprox.) alimentación: 3 piensos: 50 leña: 12	223 energía fósil: 125 hidroeléctrica: 23 leña y madera: 33 biomasa agrícola: 42
Input Material (tn/hab/año)	1 (aprox.) (comida, leña, ...)	4 (aprox.) alimentación: 0,5 pienso (m.s): 2,7 madera: 0,8	21,5 biomasa agrícola: 3,1 madera: 3,3 energía fósil: 3,0 arena, grava, ...: 9,0 otros: 3,2

Fuente: Carpintero, O. (2021) citando a Fischer-Kowalski, M., & Haberl, H. (1997). Tons, joules, and money: Modes of production and their sustainability problems. Gordon and Breach Science Publishers. Obs: La sociedad industrial de referencia es Austria en el año 1990.

- La demanda de energía y materiales es un proceso metabólico económico y social (Carpintero, 2015) que si se incrementa de forma sostenida, rompe los ciclos biogeofísicos y sobrepasa capacidad de regeneración planetaria, afectando el régimen climático, la biodiversidad, las condiciones de vida e incluso la viabilidad de la humanidad en el planeta (Kallis, 2021). Algunas de estas rupturas fueron analizadas y presentadas formalmente por el estudio de Steffen et. al (2015), que evidencia la gran aceleración de este crecimiento a partir de los años 50, como vemos en la figura 2.

Figura 2

La gran aceleración. Algunos indicadores.



Fuente: Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., & Ludwig, C. (2015).

- El resultado del metabolismo económico predominante es la crisis múltiple: ecológica, climática, energética, económica, política, social, cultural (Brand, 2021). Ya en 2021 se reconocía oficialmente la crisis climática como una emergencia, por tratarse de un fenómeno generalizado, rápido y en proceso de intensificación (IPCC, 2021, p.10).²²

²² Una gráfica dinámica muy ilustrativa de la trayectoria que ha seguido la temperatura planetaria desde 1880 hasta 2024 está disponible en la web de la National Aeronautics and Space

- El metabolismo económico predominante profundiza las desigualdades, porque concentra los beneficios e invisibiliza los costos de la producción y el consumo. Adicionalmente, instala el acceso a bienes ilimitados como ideal de progreso y éxito social. Estas condiciones constituyen lo que Brand y Wissen llaman el modo imperial de vida (2021).

Si bien el modelo económico predominante es condición habilitante de la crisis múltiple, no es allí donde encontramos sus causas. Estas causas se encuentran en los fundamentos onto-epistemológicos del modelo civilizatorio. Abordar las causas profundas de la crisis, sus fundamentos, es importante porque no hacerlo conduce a la actualización y profundización de la propia crisis. De hecho, vemos cómo las iniciativas para la descarbonización y la transición energética no tocan el modelo hegemónico ni menos todavía, lo que entendemos por naturaleza. Más bien, asumen la demanda sostenida de energía y materiales como dato y el crecimiento sostenido como axioma. Y peor: no son pocos los actores políticos que niegan activamente la evidencia de la crisis, en defensa del modelo económico predominante. Así se alimenta el desarrollo de nuevos megaproyectos extractivos de minerales y energías para la electrificación y el reemplazo de combustibles fósiles (Valero et. al, 2021), en territorios históricamente explotados para la generación de materias primas (Svampa, 2013; Acosta y Viale, 2024).

Cuando hablamos de bases onto-epistemológicas nos referimos a tres pilares del pensamiento moderno (Leff, 2010): la ilusión de separación sujeto-objeto, la reificación del yo racional-instrumental y la subordinación de lo que este yo considera otro. La naturaleza es convertida en un otro subordinado y mercantilizable (Morizot, 2021) y la complejidad se reduce a dicotomías subordinantes: teoría-práctica, ciencia-técnica, sujeto-sociedad, naturaleza-sociedad, civilizado-salvaje, etc (Rivas-Flores, 2021).

¿Es posible la transformación de lo que parece arraigado por siglos en nuestro modo de habitar el mundo, más allá del cambio parcial tecnológico, político o económico? La respuesta no sólo es sí, sino que es inevitable. Al igual que las hegemonías, las onto-epistemologías —aunque profundamente arraigadas— no son totales ni rígidas. Se actualizan en cada manifestación, material y simbólica; y cada actualización introduce

Administration, NASA: <https://ciencia.nasa.gov/cambio-climatico/graficas-del-calor-excepcional-e-inesperado-de-2023-y-2024/>

cambios, desde muy sutiles variaciones a directas rebeldías. Esta condición impermanente y cambiante es posible gracias a la multiplicidad y no esencialidad de toda forma de existencia, material y simbólica (Deleuze y Guattari, 1980). Incluso lo que parece estable, estructurante o rígido, económico, carece de una esencia que impida su transformación²³. Por tanto, la transformación es posible porque de hecho, es incesante. Podemos aprender a reconocerla.

Reflexiones y perspectivas para otros modos de habitar el mundo: complejidad, afectividad e interdependencia

Los vientos llevan fertilizantes del Sahara a la Amazonía. Las mareas siguen a la luna. Enormes redes subterráneas de hongos transportan información química por los bosques, del mismo modo que los neurotransmisores lo hacen en nuestro propio organismo. La microbiota de nuestro intestino entrega información al sistema inmunológico. Las ciudades afectan a los ecosistemas, extrayendo materiales. De vuelta, son afectadas por fenómenos climáticos, especies que proliferan o se reducen, virus que amenazan los modos de convivencia, rendimientos decrecientes de combustibles fósiles, escasez creada de insumos, especulaciones... Nada es trivial ni permanente en esta malla inconmensurable de relaciones de interdependencia e influencia recíproca.

Diversos enfoques contribuyen al reconocimiento de este dinamismo no esencialista como base de existencia, tomando distancia de las perspectivas dicotómicas, esencialistas y reduccionistas instaladas con la modernidad. Por ejemplo, la perspectiva decolonial (Penna, 2014) contribuye a visibilizar las dicotomías subordinantes y desvela una pluralidad de mundos posibles en las sociedades históricamente subordinadas (Walsh, 2009). Escobar (2014) aporta los verbos sentipensar y corazonar para referirse a las formas de conocimiento y relación con la naturaleza que va más allá de la racionalidad y la lógica occidental tradicional, entrelazando afectos, experiencias y reflexiones presentes. Propone una ontología relacional y pluriversal, en aras de una comprensión más holística y respetuosa de la diversidad cultural y ecológica.

²³ Conviene poner a prueba esta afirmación: ¿Es posible identificar algo que no cambie? (N. de la A.)

Estos modos de conocer y habitar la tierra están presentes en las tradiciones onto-epistemológicas de diversos pueblos originarios. Sin adoptar una perspectiva exotizante o generalizante de estos pueblos²⁴, es posible reconocer que en muchos de ellos existen actualizaciones y manifestaciones emergentes de cosmogonías de larga data, confirmando la no-totalidad de la hegemonía moderna y el poder performativo también presente en las culturas originarias. Por ejemplo, en la tradición mapuche, pueblo originario del sur de Chile, lo humano y no humano conforman un tejido vital (Itrofil Mongen), entramado indisoluble de agencias en relaciones de interdependencia e influencia recíproca (Ñanculef, 2016). De forma afín, la onto-epistemología y el lenguaje tojolabal —pueblo originario de Chiapas, México— tiene como base de referencia para comprender el mundo un nosotros plural en vez del yo individual moderno (Lenkersdorf, 2008). Sostenida en este nosotros, la mirada tojolabal considera que todo tiene voz y necesita ser escuchado: los seres vivos, los objetos no vivos, los elementos y las fuerzas cósmicas. De allí se deriva que toda forma particular de bienestar depende del bienestar colectivo, volviendo indispensable la cooperación, la solidaridad y el diálogo entre las diversas formas de existencia, humanas y no humanas. De forma afín, el perspectivismo amazónico (Viveiros de Castro, 2004) no establece diferencias entre naturaleza y cultura. A diferencia del multiculturalismo occidental, que asume una naturaleza única y múltiples culturas, las sociedades amazónicas operan bajo un multinaturalismo: existen múltiples naturalezas y cada forma de existencia, humana, no humana y más que humana (espíritus, ancestros, elementos) percibe el mundo desde su propia perspectiva.

Estos modos de pensamiento se encuentran no sólo en los márgenes de los territorios colonizados sino también al centro de los espacios convencionales de discusión y construcción de conocimiento, como las escuelas filosóficas. De hecho, el llamado giro relacional-afectivo de la filosofía tensiona la mirada antropocéntrica del mundo, transitando hacia la noción de ensamblaje de actores humanos y no humanos, con sus respectivas agencias y movimientos (Latour, 2019). Desde allí, los conceptos de sujeto y objeto serían apenas distinciones operativas, puesto que no es posible delimitar con exactitud dónde empieza y dónde termina cualquier forma de aparente unidad. Se

²⁴ Evitar la romantización y la generalización permite comprender la complejidad y diversidad presente al interior de lo que consideramos “pueblos originarios”. Precisamente por su condición de pueblos vivos, la multiplicidad y la impermanencia está presente en ellos, dando lugar a diversos y dinámicos posicionamientos religiosos, políticos, culturales y económicos; así como a la persistencia y/o la transformación de tradiciones que se acercan y/o se alejan de las llamadas dicotomías subordinantes (N. de la A.).

requiere entonces una reconstrucción del lenguaje, los conceptos, y las éticas y prácticas de cuidado para pensar en un mundo más que humano (Panelli, 2010).

Al reconocer la multiplicidad, dinamismo e interdependencia de los ensamblajes, es posible comprender que todo lo percibido como formas de existencia, humana, no humana y más que humana —ecosistemas, especies, comunidades, ciudades, cuerpos, tecnologías, instituciones, etc.— está en relaciones de afectación mutua (Lara, 2015). Los afectos, así entendidos, constituyen enjambres de movimiento y materia, caracterizados por la permeabilidad de las membranas entre el ser humano y aquellos otros con los que está enredado (Braidotti & Hlavajova, 2018:16). Somos enjambres de fenómenos irreductibles (Braidotti & Hlavajova, 2018:15).

De forma afín, la perspectiva sistémica y compleja pone acento en la ilusión de separación entre observador y observado. Gregory Bateson, uno de los fundadores de la llamada Escuela de Palo Alto, planteaba que el observador puede ser incluido dentro del foco de la observación, y lo que puede estudiarse es siempre una relación o un regreso al infinito de relaciones. Jamás hay una cosa: no existen cosas en la mente (Bateson, 1972:175). Este enfoque aporta el reconocimiento de la potencia co-creadora de nuestra mente, capaz de atribuir condición de realidad externa y fija a los fenómenos que percibe. Conocer este fenómeno, que llamamos reificación, permite desvelar los límites de la percepción humana y adoptar una posición no esencialista ni colonialista de lo que se nos aparece como realidad, reconociendo los límites de la percepción.

Sin embargo, reconocer la inexistencia de una realidad externa u objetiva puede llevarnos al extremo del relativismo, donde toda percepción resulta equivalente, incluyendo aquellas que favorecen condiciones para el surgimiento de formas de subordinación y violencias. Libre de los extremos de la reificación y el relativismo, surge la perspectiva del conocimiento situado (Haraway, 1995). Haraway tensiona el relativismo por su manera de no estar en ningún sitio mientras pretende igualmente estar en todas partes (negando) el posicionamiento [...]; la responsabilidad y la búsqueda crítica (1995:327). Para evitarlo, plantea que tanto lo observado como el observador son, por su condición impermanente y no esencial, insondables. Lo que podemos apreciar no son cualidades ni realidades últimas sino interacciones, puntos de encuentro entre las trayectorias humanas y no humanas, a partir de sus respectivos misterios. Esto es lo que hace posible una objetividad parcial, puesto que el yo que

conoce es parcial en todas sus facetas (...) Está siempre construido y remendado de manera imperfecta, por lo es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro (*ibid*:330).

La situacionalidad nos invita también a tener en cuenta que todos los conocimientos se producen en situaciones históricas y sociales particulares, y que por tanto, involucran diversas racionalidades y materialidades (Haraway, 1993). El lugar, la posición geográfica, la materialidad —cuerpo, territorio— el espacio desde los conocimientos y saberes son considerados legítimos o válidos, son espacios donde ocurren los procesos de aprendizaje, actualización y transformación de las hegemonías.

Si consideramos estas perspectivas en coherencia con sus propias premisas, como un enjambre de posibilidades presentes para otros modos de comprender y habitar mundos, es posible observar cómo se entrelazan con experiencias encarnadas cotidianas y presentes de transformación en territorios diversos. Del mismo modo que las perspectivas decolonial, indígena, afectiva, sistémica y situada no constituyen una unidad hegemónica sino múltiple, estas experiencias tampoco necesitan leerse desde su potencial escalabilidad. Más bien, constituyen evidencias de la afirmación sostenida como hilo conductor de este escrito: la impermanencia y la no totalidad de la hegemonía predominante, por más arraigada, rígida y opresiva que nos parezca.

Experiencias encarnadas: enjambres de posibilidades.

Las experiencias que reflejan las premisas de la interdependencia, la condición afectiva, la inconmensurabilidad y la impermanencia están presentes en todo el planeta, como un entramado denso de alternativas dinámicas. Por supuesto, cada experiencia alternativa también está sujeta a las condiciones de actualización y performatividad que posibilitan su potenciación y despotenciación. No constituyen soluciones definitivas ni espacios libres de contradicciones o tensiones. Su valor radica en la apertura de la posibilidad a otros modos de convivencia entre las personas, las comunidades y el planeta, sostenidos con mayor o menor intensidad, por otros modos de comprender y habitar mundos. Podemos observar estas experiencias en tres ámbitos clave para el sostenimiento y la transformación de la hegemonía civilizatoria: la alimentación, la energía y la educación.

Si observamos la producción de alimentos y energía con la perspectiva afectiva y relacional de la interdependencia, podemos entender que se trata de procesos productivos que ensamblan diversas formas de existencia (Ortiz et. al, 2021), de un modo que no es posible comprender desde las dicotomías dualistas de yo-otros, cultura-naturaleza, racional-irracional, productivo-improductivo, etc. El supuesto económico neoliberal del individuo solitario que maximiza la utilidad se revela como una abstracción reduccionista, por poderosa que sea su narrativa. Producir alimentos y energía involucra una amplia red de interacciones, que pueden coproducir ensamblajes a través de las prácticas y habilidades combinadas de las entidades que se encuentran (Ortiz, *ibid*): polinizadores, suelo, personas, agua, clima, semillas, valores culturales y sociales, tradiciones, dispositivos de control y poder, etc.

La producción agroecológica genera un tipo particular de ensamblaje entre fenómenos socioecológicos, políticos e históricos; y la diversidad de formas de existencia. Busca la cooperación entre los saberes, experiencias y trayectorias presentes en las personas, los ecosistemas y las especies, para producir y distribuir alimentos. Promueve también circuitos cortos de comercialización, en vez de satisfacer grandes mercados alimentarios y de responder a los parámetros de producción basada en fertilizantes y pesticidas, propios de la agroindustria. Siguiendo estas premisas, en el municipio de Santander, Colombia, la Fundación para la Producción Agropecuaria Tropical Sostenible está llevando a cabo la iniciativa Canastas de Tecnologías y Prácticas: Una Propuesta para la Soberanía Energética y Alimentaria, que articula saberes locales y tecnologías para la promoción de sistemas integrados de producción, descentralizados y autosuficientes, basados en el uso de recursos locales y en sistemas agroecológicos. Estas canastas consisten en un conjunto de posibilidades: biodigestores plásticos de flujo continuo para la producción de biogás, con usos domésticos y agrícolas; cultivo de arroz y trigo en sistemas agrícolas mixtos; banco de semillas; huertos, viveros e invernaderos; gasificación de residuos fibrosos con estufas gasificadoras; unidades de secado con gasificación; energía solar para iluminación; calentadores solares; trilladoras de trigo y arroz con molino para cereales; reciclaje; fertilizantes orgánicos con microorganismos nativos; sistemas de recolección de agua de lluvia; artesanía con el uso de subproductos; promoción de la cocina local con trigo y arroz; y carpas para la instalación de mercados justos-agroecológicos. Han instalado 23 biodigestores con 228.5 m³ para un equivalente de 45.7 m³ de biogás por día y una producción promedio de 5800 litros de efluente diarias para ser usados como base de fertilizante en sus cultivos (Aedo, Avendaño y Carrillo, 2024).

En un ámbito crítico para el metabolismo socioeconómico predominante, la demanda de energía, podemos observar cómo las energías comunitarias, exploran formas cooperativas de relación entre las personas, los ecosistemas y las tecnologías, resolviendo de forma concreta y situada las necesidades energéticas de comunidades que no acceden ni a la cobertura ni a la continuidad del suministro. En estos modos comunitarios y descentralizados de generación y distribución, la energía resulta mucho más integrada a la experiencia cotidiana de reproducción de la vida; y obliga a observar más cuidadosamente la complejidad de interacciones entre las personas, los ecosistemas, los fenómenos climáticos, los elementos, etc. Un ejemplo de este tipo de experiencias es lo que ocurre en el pueblo de Adjuntas, en Puerto Rico. Allí, la organización Casa Pueblo inició la compra de paneles solares para enfrentar el problema de desabastecimiento que generan los cortes de luz por el paso de huracanes. La experiencia se ha expandido hasta lograr abastecer el trabajo de los campos y varios comercios locales: una barbería, ferreterías, restaurante, farmacia, la radio y su torre de comunicaciones, un cine solar, un hogar de adultos mayores, la estación de bomberos y emergencias médicas, la escuela elemental, etc. Gracias a la autonomía energética, en este pueblo ha sido posible satisfacer las necesidades de salud, comunicaciones, entretenimiento, desarrollo económico y seguridad alimentaria.

En el ámbito de la educación, en la periferia de la capital de Chile, se encuentra un barrio que pocos conocen pero a muchos les suena: Bajos de Mena, un extenso territorio conformado por condominios de vivienda social que albergan a 140.000 personas en 3 km² (...) creado en 1994 por las políticas de vivienda social heredadas de la dictadura, se trata de un sector alejado de los recursos y de los servicios urbanos, sin conectividad, sin movilidad y sin servicios para poder satisfacer adecuadamente las necesidades de sus residentes (Álvarez, 2019). No lejos de allí, en la Población Las Brisas la escuela Novomar se ha convertido en un proyecto que alberga principalmente a niños y niñas de Bajos de Mena y las poblaciones aledañas, incluyendo los campamentos no regularizados. Tras la pandemia del Covid 19, el equipo docente modificó su modo de comprender escuela como un espacio físico donde los y las estudiantes van, para convertirse en un dispositivo de educación móvil, que sitúa procesos de aprendizaje tanto en los territorios de pertenencia de los y las estudiantes, como en los espacios públicos y comunes relevantes para los diversos actores locales (instituciones públicas, cerros, plazas, centros comunitarios, etc), con foco en la restauración, la interdependencia y la colaboración. Actualmente, tienen una cobertura de niños y niñas migrados/as cercana al 60% y un índice de

vulnerabilidad de 100%, según los estándares nacionales de medición en la educación. Su proyecto educativo, concebido como *nómade*, ha sido estructurado en torno 4 pilares, que recogen la perspectiva del giro afectivo y el conocimiento situado: inmanencia, movimiento, diversidad e integración (figura 3).

Figura 3

Modelo pedagógico de la Escuela Novomar.



Fuente: Elaboración propia.

La lista de experiencias podría seguir y abarcar multiplicidad de territorios. Hemos escogido estas tres con el fin de visibilizar este entramado denso, molecular, de iniciativas que resuenan con la transformación de las bases onto-epistemológicas del modelo predominante, alejándose de las premisas dicotomizantes, utilitaristas y rectificadoras.

A modo de cierre

Si bien es cierto que la magnitud de la crisis civilizatoria en curso resulta inédita y alarmante para todas las especies vivas, incluyendo la nuestra, también es cierto que las experiencias de colapso conllevan procesos de resiliencia y transformación sostenidos por el entramado denso de alternativas que aquí intentamos visibilizar. En plena crisis surgen experiencias de cuidado, respeto y reconocimiento de la interdependencia de modos colaborativos y transformadores.

Aunque es posible observar límites y aspectos cuestionables tanto en los enfoques como en las experiencias transformadoras, su observación como enjambre de procesos inacabados e inacabables puede ayudarnos a comprender el colapso civilizatorio desde una perspectiva no lineal ni reduccionista. Poner al centro las interdependencias y el reconocimiento de la transformación como condiciones de existencia, tiene la potencialidad de generar condiciones favorables para organizar nuestras convivencias y metabolismos de la forma más ética, situada y cuidadosa posible.

Siguiendo estas premisas, si necesitamos producir alimentos o generar energía, queremos saber cómo, dónde y a quiénes beneficiará uno u otro modo de producción y comercialización. Nos interesará conocer del modo más completo posible la cadena productiva de los bienes y servicios; y en lugar de invisibilizar, nos importará calcular cuáles son los costos y beneficios socioecológicos, cuáles los insumos y cuáles los desechos. Las promesas de empleo para compensar impactos socioecológicos nos sonarán avaras; queremos cuestionar lo que entendemos por trabajo y su relación con los estándares de bienestar que consideremos deseables. Y esos estándares nos parecerán relacionados con derechos y necesidades fundamentales que no cubren los objetos transitorios. También nos daremos cuenta que los procesos de aprendizaje que estas perspectivas y prácticas requieren preguntarnos qué entendemos por conocimiento, saberes, educación y formación. A partir de allí, buscaremos contribuir a la apertura de procesos educativos pertinentes y democráticos, recuperando los espacios comunes y fomentando el reconocimiento de los afectos y las agencias múltiples presentes.

Por otra parte, tal como recomendábamos desde una perspectiva decolonial, es preciso des-romantizar las perspectivas y experiencias alternativas para no caer en nuevos reduccionismos que invisibilicen las tensiones y los dolores que allí pueden generarse. Las violencias, los peligros, las precariedades, el cansancio, las sobrecargas y las

cooptaciones pueden surgir con la misma intensidad que la potencia transformadora. Además, las experiencias y procesos contrahegemónicos no necesariamente son consistentes con las premisas decoloniales, afectivas y sistémicas. En medio de las incertidumbres propias de esta crisis múltiple, los posicionamientos pueden volverse más rígidos, paradójales y confusos, alimentados por la confusión que genera el efecto eco, las *fake news* y la polarización de las redes sociales.

Ello no supone caer en el nihilismo y el extremo relativista; tampoco buscar sólo aquellas experiencias alineadas perfectamente con nuestras expectativas. Es reconociendo las confusiones, tensiones y dolores donde está la posibilidad de revisar también qué es lo que estamos reproduciendo y actualizando; y qué está disponible, para tomar otras sendas y otros rumbos si es preciso. Vistas en conjunto, sin tratar de fijarlas ni reducir su complejidad, pensamientos y experiencias son grietas donde es posible explorar otros modos de convivencia y valoración. Podemos confiar en lo incesante y transformador de este flujo, del mismo modo en que sabemos del bosque que hoy son semillas.

Referencias

- Acosta, A. y Viale, E. (2024). *La naturaleza sí tiene derechos: Aunque algunos no lo crean*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Aedo, M. P., Avendaño, T. y Carrillo, E. (2023). Reseña: Exhibición virtual de experiencias comunitarias de transición energética justa. *Revista Energía y Equidad*, 6:68-72.
- Álvarez, A. M. (2019). Bajos de Mena: un territorio de la espera. En J. Sánchez-Maldonado (coord.), *Comprendiendo el Territorio: Diálogos interdisciplinarios para abordar la complejidad política de la experiencia humana en sus espacios vitales*. Barranquilla: Universidad Simón Bolívar y Corporación Universitaria del Meta, 23-36.
- Brand, U., & Wissen, M. (2021). *Modo de vida imperial: Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Braidotti, R. y Hlavajova, M. (eds.) (2018). *Posthuman Glossary (Theory)*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* (M. A. Muñoz, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Carpintero, O. (coord.) (2015). *El metabolismo económico regional español*. Madrid:

FUHEM Ecosocial.

- Clarke, D. y Mcphie, J. (2016). From Places to Paths: Learning for Sustainability, Teacher Education and a Philosophy of Becoming. *Environmental Education Research*, 22 (7):1002–1024..
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1980). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Madrid: Siglo XXI.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolítica: Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- IPCC. (2021). *Cambio climático 2021: Bases físicas. Resumen para responsables de políticas (Informe AR6 WG1)*. Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático. Recuperado el 5 de enero de 2025 de https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/downloads/report/IPCC_AR6_WG1_SP_M_Spanish.pdf
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3):575–599.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La Invención de la Naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- Kallis, G. (2021). *Límites: Ecología y libertad*. Barcelona: Arcadia.
- Lara, A. (2015). Teorías afectivas vintage: Apuntes sobre Deleuze, Bergson y Whitehead. *Cinta de Moebio*, 52:17-36
- Leff, E. (2010). El desvanecimiento del sujeto y la reinención de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental. *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, 9(27), 151-198.
- Max Neef, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1986). *Desarrollo a escala humana: Una opción para el futuro*. Upsala: Development Dialogue. CEPANUR, Fundación Dag Hammarskjöld.
- Morizot, B. (2021). *Maneras de estar vivo: La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje*. Madrid: Errata Naturae.
- Ñanculef, J. (2016). Tayiñ mapuche kimün: Epistemología mapuche, sabiduría y conocimientos. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología.
- Lenkersdorf, C. (2008) *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Ciudad de México: Plaza y Valdés Editores.

- Penna, C. (2014). Paulo Freire no pensamento decolonial: um olhar pedagógico sobre a teoria pós-colonial latino-americana. *Revista De Estudos E Pesquisas Sobre As Américas*, 8(2), 164–180.
- Rivas-Flores, J. (2021). Transformar la investigación para transformar la educación. En J. Rivas-Flores (coord). *Investigación transformativa e inclusiva en el ámbito social y educativo*. Barcelona: Octaedro.
- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., & Ludwig, C. (2015). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81–98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>
- Svampa, M. (2013). Consenso de los commodities y lenguajes de valoración en América Latina. Nueva Sociedad. Fundación Friedrich Ebert.
- Valero, A., A.Valero y Calvo, G. (2021). Thanatia: Límites materiales de la transición energética. Universidad de Zaragoza: Ediciones PUZ.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e reviver. En V. Candau (coord.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 12-43.

Maaya Kool: la semilla de la disonancia entre la idealización del cultivo tradicional y los desafíos de la autosuficiencia

Sara Álvarez Méndez

Universidad de Oviedo

UO250194@uniovi.es

Resumen

La milpa maya (Kool) es un sistema agroforestal tradicional que representa un enclave biocultural de resistencia, combinando producción alimentaria con la preservación de conocimientos ancestrales y estructuras sociales mayas. Reconocida en 2022 como uno de los Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM) por la FAO, la milpa es enarbolada académicamente como un sistema fundamental para la soberanía alimentaria y la preservación de tradiciones de la cultura maya. Sin embargo, enfrenta desafíos como el cambio climático, crisis migratorias, baja rentabilidad comparada con modelos agroindustriales y la falta de reconocimiento del rol de la mujer en la preservación de semillas y recolección de agua.

Este estudio busca resaltar la importancia de la milpa como sistema de preservación cultural y explorar los desafíos que enfrenta. Con una metodología mixta que incluye observación participante y entrevistas a agricultores mayores de 40 años en Yucatán, México, durante 2024, se investigará la relación entre la milpa y la conservación de conocimientos tradicionales, ritos y ceremonias mayas. El objetivo es entender cómo el abandono de la milpa afecta las tradiciones culturales y las problemáticas que amenazan su continuidad.

Palabras clave

Milpa, Etnoecología, Agricultura Sustentable, México

Álvarez Méndez, Sara (2025). *Maaya Kool: la semilla de la disonancia entre la idealización del cultivo tradicional y los desafíos de la autosuficiencia*. *Filosofía e Interculturalidad*, 3, 123 – 144.

**FILOSOFÍA E
INTERCULTURALIDAD**

Número 3. Diciembre, 2025. Pág. 123

Maaya Kool: the seed of dissonance between the idealisation of traditional cultivation and the challenges of self-sufficiency. The Mayan milpa (Kool) is a traditional agroforestry system that represents a biocultural enclave of resilience, combining food production with the preservation of ancestral knowledge and Mayan social structures. Recognised in 2022 as one of the Globally Important Agricultural Heritage Systems (GIAHS) by the FAO, the milpa is academically hailed as a fundamental system for food sovereignty and the preservation of Mayan cultural traditions. However, it faces challenges such as climate change, migration crises, low profitability compared to agro-industrial models and the lack of recognition of women's role in seed preservation and water collection.

This study seeks to highlight the importance of the milpa as a cultural preservation system and explore the challenges it faces. Using a mixed methodology involving participant observation and interviews with farmers over the age of forty in Yucatán, Mexico, during 2024, the relationship between the milpa and the preservation of traditional knowledge, rituals and Mayan ceremonies will be investigated. The aim is to understand how the abandonment of the milpa affects cultural traditions and the issues that threaten its continuity.

Keywords

Milpa, Ethnoecology, Sustainable Agriculture, México

Introducción

La milpa, también conocida en maya yucateco como *ichkool*, es un sistema rotativo itinerante selvático de policultivo que utiliza el método de Roza, Tumba y Quema (R-T-Q) del monte para la producción de la tríada mesoamericana del maíz, frijol y calabaza, entre otros alimentos autóctonos (Terán y Rasmussen, 2009:202). Este sistema se complementa con otras actividades como la meliponicultura, actividades cinegéticas y actos ceremoniales tradicionales como el *Ch'a' cháak* y el *Holche*. El modelo de cultivo itinerante milpero como autonomía alimentaria ha estribado hasta la actualidad en la conservación de las variedades nativas de semillas criollas²⁵, la explotación agrícola basada en la diversidad sostenible, el uso de la energía alimentaria de forma eficiente, la continuidad de las tradiciones y la herencia patrilineal de estos conocimientos²⁶. Sin embargo, los devenires de la evolución sociocultural y económica en el Estado de Yucatán, México, han llevado a una cíclica conservación a partir de la transformación de la milpa: de sistema de subsistencia e independencia alimentaria a un símbolo cultural regional, desplazado por su baja eficiencia económica. Asimismo, el apoyo institucional tiende a reconocer la importancia e impulsar la patrimonialización de la milpa (Jouault, Enseñat-Soberanis, Balladares-Soberano, 2018), incluyéndola así en la rueda de la explotación cultural en la deriva turistificadora que sigue la Península de Yucatán desde la segunda mitad del s. XX.

El estudio del uso de la milpa yucateca como tradición agrícola posee una amplia literatura interdisciplinaria que ha dado cuerpo a un denso retrato desde la perspectiva *etic* y *emic* a lo largo de los años. El presente trabajo es una mirada rápida de la situación de la milpa en el Estado de Yucatán frente a los principales conflictos que enfrentan cotidianamente los milperos ante los procesos de globalización relacionados con los proyectos institucionales nacionales e internacionales generalmente reflejados en la actualización, el reforzamiento y la sustitución de estos modelos de cultivo.

Se toma como eje la memoria e impresiones que poseen los milperos acerca del impacto que tienen en sus vidas diversos programas estatales de desarrollo agrícola,

²⁵ Existen 64 razas de maíz descritas en su mayoría para México; de ellas, 59 se pueden considerar nativas (CONABIO, 2020).

²⁶ Se trata de un equilibrio entre el conocimiento formal del manejo de la tierra junto al *na'ak* maya, entendido este último como un conocimiento tradicional y filosófico propio de la comunidad.

entre ellos, el programa ProCampo y el reciente reconocimiento de la FAO de la Milpa Maya como un Sistema Importante del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM)²⁷. El objetivo es presentar la memoria del *ichkool* como una manifestación de la deriva del complejo mundo social, cultural y espiritual de la familia milpera en un contexto político e institucional globalizado y occidentalizado.

Metodología

Este estudio parte del análisis y síntesis de las entrevistas semiestructuradas realizadas a 10 núcleos familiares campesinos milperos mayores de 40 años que residen en las comunidades rurales mayas de Huhí, Uayma y Peto entre septiembre y octubre de 2024. Se recopilaron los siguientes datos de cada participante: sexo, edad, generación de milperos a la que pertenece el informante, relevo generacional, actividades económicas que realiza, y posible diversificación de actividades económicas relacionadas con el uso del monte.

Durante la realización del presente estudio se realizó una observación directa de la milpa y se consultó con ejidatarios. Asimismo, se tuvo acceso a dos informantes especialmente relevantes: Bernardo Caamal Itzá y Santiago Chel Colli, ambos Maya hablantes con formación en las actividades agroecológicas desde una perspectiva tradicional-familiar y formal-técnica que, además, se dedican activamente a la divulgación del desarrollo agrario regional.

Respecto al marco conceptual utilizado en este estudio, se pretende explorar el fundamento teórico interdisciplinar de la etnoecología, por el cual, el ser humano utiliza y gestiona su entorno a partir del *kosmos-corpus-praxis* (Toledo, 2002). Esta postura nos permite una visión más profunda y evita las carencias de la antropología ecológica, tan encasillada en la interpretación y la división entre el materialismo y el idealismo.

²⁷ México cuenta con el reconocimiento de dos Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial. El primero fue la Chinampa en 2017, un sistema mesoamericano de expansión territorial artificial de agricultura de la Ciudad de México y el segundo la milpa maya de la Península de Yucatán en 2022.

Figura 1

Área de estudio.



Fuente: Elaboración propia.

En 2020 el municipio de Huhí contaba con 5,250 habitantes (INEGI, 2021). Esta tierra milpera con terreno agrario y ejidatario perdió capacidad comercial tras el decaimiento del cultivo henequenero y otras actividades agrícolas a partir de la segunda mitad del s. XX (Máas Colli, 2003:33).

En Uayma, el trabajo de campo se realizó dentro de la comisaría de Santa María de Aznar que, en 2020 contaba con 654 habitantes (INEGI, 2021). El cultivo de la milpa forma una parte importante de la economía de esta población, junto a la alfarería y el urdido de hamacas. Por su parte, Peto es una población que poseía 25, 954 habitantes en 2020 (INEGI, 2021). Se trata de una comunidad históricamente ligada a la recolección de la resina de chicozapote y a la explotación chiclera.

Las poblaciones seleccionadas son comunidades con características topográficas similares, poseen un suelo de litosol plano carente de corrientes fluviales superficiales, lo que hace que el cultivo sea dependiente de la época de lluvias. En relación con la situación de la población de estas comunidades, es importante mencionar la relación entre la marginación y el bienestar (Tabla 1):

Tabla 1

Índices de pobreza e indicadores de carencias sociales. Tabla elaborada con datos extraídos de la Secretaría de Bienestar (2022)²⁸.

Comunidad	<i>Pobreza moderada</i>	<i>Pobreza Extrema</i>	<i>Carencias Sociales</i>
Huhí	61,2%	20,80%	Carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda (75,5%) Carencia por acceso a la seguridad social (73,3%) Rezago educativo (32,7%)
Uayma	51,4%	29,4%	Carencia por acceso a la seguridad social Carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda
Peto	52,1%	33.2%	Carencia por acceso a la seguridad social Carencia por acceso a los servicios básicos en la vivienda Carencia por acceso a la alimentación.

²⁸ Los índices de pobreza provienen de la “Medición Multidimensional de la Pobreza” (2020) de CONEVAL, mientras que las carencias sociales son elaborados por la Dirección General de Planeación y Análisis (DGPA), Secretaría de Bienestar, a partir de los datos del INEGI de 2020.

Trabajo de campo

A continuación, se presenta una tabla que describe sintéticamente los principales resultados de las entrevistas (Tabla 2):

Tabla 2.

Resultados obtenidos de las entrevistas semiestructuradas.

Informante ²⁹	Edad	Comunidad	Motivación de cultivo	Generación	Programa de Ayuda
Don C.	70-80	Xoy (Peto)	Autosuficiencia	3	No
Don A.	40-60	Huhí	Hábito	3	ProCampo
Don M. F.	70-80	Huhí	Hábito	4	ProCampo
Don M. H.	40-60	Huhí	Hábito	4	No
Don S.	40-60	Huhí	Hábito	3	No
Don U.	40-60	Uayma	Autosuficiencia	3	No
Don C. E.	40-60	Huhí	Hábito	4	ProCampo
Don R.	70-80	Xoy (Peto)	Autosuficiencia	3	No
Don N.	40-60	Uayma	Autosuficiencia	3	No
Don B.	40-60	Peto	Autosuficiencia	4	No

El análisis de los datos de los 10 núcleos familiares muestra un modelo doméstico patriarcal con una división de trabajo basada en el género y en el espacio, entre el espacio doméstico-solar (Imagen 1) y el espacio selvático-milpero (Imagen 2). Las actividades milperas se han transmitido de manera patrilineal y son realizadas principalmente por hábito, más que para lograr autosuficiencia alimentaria, la cual está presente en solo cuatro de los casos. Las mujeres se dedican a tareas domésticas,

²⁹ El nombre de cada informante y su edad han sido codificados para garantizar su anonimato.

como el cultivo del solar o la preparación de los alimentos derivados de la milpa, entre otras actividades.

Figura 2

Solar familiar maya. Uayma.



Fuente: Sara Álvarez Méndez (2024).

Figura 3

Milpa o Ichkool. Uayma.



Fuente: Sara Álvarez Méndez (2024)

Los milperos entrevistados pertenecen en su mayoría a la tercera generación de agricultores y ninguno cuenta con descendientes menores de 40 años interesados en dedicarse a la milpa ni en preservar este cultivo. No obstante, estos jóvenes, aunque

ahora residen en centros urbanos donde estudian y trabajan, poseen conocimientos sobre la milpa y recuerdan haber trabajado en ella durante su infancia; muchos expresan su deseo de ayudar a sus familias cuando visitan el campo.

Del extenso de las entrevistas se extrae un fuerte impacto de la globalización y su desarrollo económico en el uso y conservación de la milpa, así como en otras actividades vinculadas a la misma. Estos impactos se han traducido igualmente en un desgaste en la identidad y la relación comunidad-familia, por lo que todos estos trabajadores han diversificado sus actividades económicas, algunos de ellos a partir de la explotación del monte y otros con trabajos asalariados por cuenta de terceros, pero todos ellos buscan aumentar sus ingresos frente a la inseguridad alimentaria y económica que afecta a sus familias. A raíz de esto, parte de estos agricultores que han dedicado su vida a la milpa, recientemente han abandonado este modelo o han optado por realizarlo de forma discontinua.

Ante estas inquietudes, la propuesta colectiva aboga por la implementación de políticas públicas que partan de las necesidades y propuestas de las comunidades locales, en lugar de ser dictadas desde la capital del estado. A continuación, se presentarán brevemente los principales ejes que condicionan la situación de la milpa desde la memoria y percepción de estos núcleos familiares, dando cuenta así de la irreductible conexión entre la praxis del campo, la cosmovisión y el conocimiento en relación con las transformaciones socioeconómicas actuales³⁰.

Resultados del estudio y discusión

Políticas públicas y reconocimiento institucional

La autosuficiencia alimentaria es la seguridad de cubrir las necesidades alimenticias desde la producción agroalimentaria local (FAO, 2002). Esta condición, intrínsecamente vinculada con el bienestar social se desarrolla en múltiples

³⁰ En relación con un trabajo más profundo sobre la relación K-C-P entre las comunidades y la milpa yucateca se recomienda encarecidamente la lectura del trabajo *Ethnoecology of the Yucatec Maya: Symbolism, Knowledge and Management of Natural Resources* de Barrera-Bassols y Toledo (2005, p. 17-28).

propuestas de planes estatales y nacionales mexicanos, así como movimientos y proyectos de origen campesino e indígena. Todos estos movimientos pueden paliar y atajar ciertas problemáticas y, sin embargo, también pueden reforzar o generar otras.

Con el fin de contrarrestar los efectos negativos del Tratado de Libre comercio de América del Norte (TLCAN), el gobierno mexicano desarrolló el Programa ProCampo, actual Producción para el Bienestar (2019-2024). Posteriormente, se implementó el Programa Sembrando Vida (PSV), con los que se buscaron reforzar la sostenibilidad y la resiliencia del mercado agropecuario y el mantenimiento del abasto nacional. Aunque estas propuestas han supuesto un impacto positivo sobre la población subsidiaria, estos esfuerzos siguen siendo insuficientes. El desarrollo de la política agroalimentaria neoliberal sitúa al sistema tradicional en un plano de no competencia, hostilizado por un contexto de cambio climático, de disputa territorial y de erosión cultural devenida de los éxodos urbanos que la falta de oportunidades del campo –junto al acelerado desarrollo urbano–, han generado en estas comunidades rurales marginadas y empobrecidas.

Aunque el objetivo es contrarrestar el estancamiento en el sector agrícola, reducir la dependencia alimentaria y aumentar la producción nacional de maíz, frijol y trigo para mejorar la seguridad alimentaria de las familias rurales, sólo tres de los núcleos familiares entrevistados perciben algún tipo de ayuda subsidiaria. Por añadidura, todas las familias han diversificado sus actividades económicas con trabajos asalariados o actividades productivas para percibir ingresos más estables, lo que refleja una crisis agrícola y un empobrecimiento crónico que afecta no solo al campesino, sino a toda la sociedad rural.

No obstante, estos programas de apoyo sí suponen un incentivo para que estas familias conserven estos espacios de cultivo a corto plazo:

Somos los últimos, son muy pocos de mi edad que trabajan la milpa. Y, de hecho, yo solo porque igual tengo el compromiso, porque yo cobro el apoyo de esto. Porque si no, realmente, la milpa ya no deja nada. El cambio de clima, los animales, o sea, todo se está afectando ahorita. Don C. E. Huhí. Comunicación personal grabada el 12/10/2024.

Las prácticas agroecológicas se desarrollan en un marco legal y social que, desde su origen, pueden estar sectorialmente sesgadas y políticamente orientadas debido a agendas institucionales. Estas políticas deben estar enfocadas en un planteamiento horizontal y colaborador con los principales actores sociales implicados en el desarrollo de las actividades agrícolas, siendo así un sistema de apoyo y soporte con proyección de futuro, no interventivo ni sustitutivo. Por ello, la monitorización y control externo de los sistemas productivos puede implicar que los agricultores den acceso libre a sus datos y pierdan su autonomía, agudizando el reemplazado de conocimientos, la introducción forzosa de herramientas y la sustitución de los recursos propios. El ejemplo de una desconexión entre campo e institución se materializa en las recientes políticas públicas, las cuales apuestan con fuerza sobre la seguridad alimentaria y la garantía de acceso a alimentos económicos, en ocasiones con estrategias de plantar variedades de semillas híbridas o el uso de herbicidas.

En la actualidad, los campesinos entrevistados muestran poseer una conciencia sobre el mantenimiento del cultivo; de todas las entrevistas realizadas, se desprende que existe un abierto rechazo a las semillas híbridas, siendo de preferencia el uso de la semilla criolla³¹. Asimismo, se rechaza el uso de herbicidas y otros compuestos químicos con carácter general, si bien en ciertos casos esto deviene de un desconocimiento de su correcta utilización; en otros casos, porque son elementos impropios de la milpa. Desde los guardianes de las semillas a las ferias de intercambio y compraventa entre diversos pueblos, los milperos fomentan el uso y mejoramiento de la semilla criolla en el campo de cultivo frente al híbrido promocionado.

Todas las estrategias vinculadas al cultivo muestran una clara motivación de romper con la dependencia del mercado de importación, un parteaguas sobre la dirección que debía tomar el campo. Los movimientos de defensa campesina en apoyo a sistemas agrícolas tradicionales como la milpa se han dado a través de El campo no aguanta más (2003) o la campaña Sin maíz no hay país (2007) en una lucha por la soberanía alimentaria, la conservación de la semilla criolla y su mejoramiento.

³¹ Los informantes mostraron las semillas que emplean en su milpa. Entre ellos, Don C. en Xoy (Peto), nos presentó las variantes de maíz criollas que conservaba y sembraba, tales como el Tuxpeño, *Dzit Bakal* o el *Nal Xoy*.

En cierto sentido, esta corriente de innovación en el campo de forma horizontal también es impulsada por el gobierno nacional y estatal. Dentro del Plan Nacional de Desarrollo (2019-2024) del gobierno mexicano de la cuarta transformación posee en su eje III Economía el objetivo de la autosuficiencia alimentaria y el rescate del campo (Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural, 2021:8). Esto a través de diferentes programas como el Programa de Producción para el Bienestar (PPB) a cargo de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (SADER) y el mencionado PSV³² a cargo de la Secretaría de Bienestar (SEBIEN). El PSV tiene como fin el autoempleo en las necesidades alimenticias básicas, promoviendo también la autosuficiencia alimentaria diseñada: en relación con la milpa, el PSV también ha integrado nuevos modelos y semillas de cultivo³³. En la visita a un cultivo PSV en Huhí, pudimos observar la introducción del henequén, una especie que no está presente en el sistema tradicional del *ichkool*. Esta introducción supone el establecimiento de una nueva relación con la explotación del cultivo, como vía de mejoramiento en el aprovechamiento de la tierra, pero dando un nuevo sentido a un sistema característico, lo que supone, a su vez, una proposición de ampliar la diversidad del ecosistema milpero. A raíz de las políticas y estrategias implementadas para conservar el modelo de cultivo de la milpa, junto con el apoyo de actores involucrados y la financiación disponible, ha surgido la necesidad de actualizar su caracterización desde un enfoque más técnico que tradicional: desde la aportación de semillas de alto rendimiento, de nuevos modelos de cultivo, pasando por la milpa sin quema o la redefinición de lo que es una milpa.

Cabe señalar que en la propuesta del SIPAM, se muestra la labilidad del mantenimiento de la definición actual de una milpa tradicional y la intención práctica de una redefinición del modelo de cultivo y la apertura hacia distintos modelos de siembra, mantenimiento y cosecha por parte de los productores modernos (Terán, 2023:36). Es decir, en Yucatán se nombra milpa a lo que no es milpa; a campos de monocultivo, a campos que no utilizan el modelo R-T-Q, o a campos sin sistema de rotación, entre otros.

³² En 2024 “Sembrando vida” está presente en los estados de Campeche, Chiapas, Chihuahua, Colima, Durango, Estado de México, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, San Luis Potosí, Sinaloa, Sonora, Tabasco, Tamaulipas, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán y Zacatecas

³³ Este programa incluye el Sistema Milpa Intercalada con Árboles Frutales (MIAF) para los estados de Puebla, Veracruz, Oaxaca y Chiapas, un esquema de cultivo centrado en el aprovechamiento de los recursos.

En 2022 la milpa ha sido valorada por la FAO como el Sistema Importante del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM), es decir, como un sistema agrícola poseedor de un bagaje cultural e histórico de soberanía alimentaria de relevancia global y, por tanto, patrimonio de la humanidad. El SIPAM de la FAO otorga visibilidad y valor cultural a este sistema agroecológico, y ayuda a atraer financiamiento y políticas de conservación específicas. Este enfoque busca preservar el conocimiento tradicional, la biodiversidad y las prácticas agroecológicas asociadas con la milpa. Sin embargo, el devenir actual de este cultivo no es sustentable ni eficiente a nivel energético ni económico para las familias entrevistadas, lo que deja una cuestión abierta sobre el futuro de este cultivo y el impacto real del reconocimiento de órganos e instituciones sobre este cultivo.

La academia y la milpa

Durante décadas, la academia ha sido un punto clave para la recolección de datos y el estudio de la milpa. Este registro nos ha aportado un seguimiento de la situación de la milpa, de propuestas y transformaciones que pueden ser medidas y monitorizadas a partir de las múltiples publicaciones que se han desarrollado a lo largo de los años. Esta invasión del campo por parte de los académicos ha influido en la relación entre los informantes y su medio, por lo que, devenido de estos contactos y del desarrollo metropolitano, también las personas de las comunidades han hecho su propia incursión en la academia, obteniendo en ciertos casos herramientas provenientes de estos espacios que son aplicadas en sus actividades. No obstante, la academia desde su dimensión propositiva puede mostrar tendencias de perpetuar una perspectiva proteccionista y simplificadora de los procesos vinculados a la milpa y su conservación, así como puede mostrar tendencias hacia un movimiento de transformación y adaptación para perpetuar su presencia en zonas rurales desde una aproximación estética y no agroalimentaria.

Por su parte, son pocos los estudios que abarcan el fundamento de la milpa como espacio de resistencia política y amparo de las corrientes de pensamiento filosófico indígena³⁴. Desde finales del s. XIX y hasta el último tercio del s. XX, en Yucatán imperaba el monocultivo de henequén con un régimen de acasillamiento, por lo que la relación con el medio a partir de la agricultura ecológica se contrapone como un

³⁴ Existen estudios de la resistencia familiar ante el mercado neoliberal, como los propuestos por Orozco y Astier (2022) o el trabajo de la milpa como contexto de resistencia de los subalternos en el contexto globalizado de México, de Madera Pacheco y Espinosa Sánchez (2018).

espacio de resistencia, de soberanía alimentaria e independencia, tal y como narra Bernardo Caamal: El hecho de salir de ese espacio [milpa] es como demostrar que tiene más capacidades de su libre albedrío, de hacer lo que quiera en su vida, a diferencia de ese modelo de acasillamiento³⁵.

Durante la realización de las entrevistas, se obtuvo como resultado que las personas de 70-80 años vinculan la ausencia de una educación reglada con la introducción de la milpa a edades tempranas. Por su parte, tanto Bernardo Caamal como Santiago Cholli, comentan que, bajo su percepción, el modelo educativo de las nuevas generaciones está desvinculado de la continuación de las tradiciones indígenas, contribuyendo a un desarraigo identitario y a la migración de los jóvenes a zonas urbanas para estudiar o trabajar, sin garantizar el aprovechamiento local de los conocimientos adquiridos por estos jóvenes. Aunado a esto, se señala que en la educación secundaria se está abandonando la enseñanza del saber-hacer relacionado a la cultura agraria. Por tanto, la influencia de la escolarización de base occidental también ha procurado el rebajamiento en la transmisión del conocimiento popular, entroncándose con la sustitución del liderazgo familiar. Caamal Itzá señala como clave del problema en la formación formal-técnica, sin respaldo del *na'ak* familiar, dejar al niño en una formación escolarizada, occidentalizada, pero sin territorio³⁶.

La milpa, la familia y la transformación

La estampa milpera que se describe en los caminos comunales inicia a las 5 de la mañana, al amanecer. Sin embargo, algunas mujeres ya han iniciado con anterioridad sus actividades cotidianas, entre ellas, la preparación de las tortillas en los molinos comunitarios. Los hombres se desplazan en bicicletas o motocicletas al campo, ataviados con sus herramientas de trabajo en su sabucán, a las cuales se les ha sumado el uso de la escopeta para ahuyentar y matar a los tejones, entre otros animales indeseables. Los milperos entrevistados coinciden en que la milpa ya no produce lo que hace años, expresan que se ha dado un claro aumento de plagas, una influencia negativa de los cambios en el clima y la pérdida del conocimiento de los abuelos y los antiguos. Desde estas comunidades que no tienen ni señal de telefonía, los jóvenes emigran para estudiar, trabajar y, posteriormente, establecerse en otros centros urbanos.

³⁵ Comunicación personal grabada en el Parque de San Juan, Mérida, el 19/09/2024.

³⁶ Comunicación personal grabada el 19/09/2024 en el Parque San Juan, Mérida.

De las entrevistas realizadas, se desprende que el conocimiento de este modelo es transmitido principalmente a través de la línea patrilineal; sin embargo, la mujer también tiene un rol significativo dentro de la división del trabajo por género. En el caso maya, la mujer se desenvuelve especialmente en el ámbito doméstico y en el cuidado del solar, donde suele dedicarse a la cría de aves de corral y al cultivo de árboles frutales. No obstante, estas familias han sufrido un proceso de desarraigo tanto espacial como económico respecto a este modelo, sin un relevo generacional garantizado. Los informantes se conciben como la última generación que realiza el *ichkool* y no planifican a un medio o largo plazo que su unidad familiar continúe realizando este cultivo. Asimismo, la práctica de la milpa no resulta económicamente viable ni sostenible en el contexto actual, puesto que la preparación y el mantenimiento del campo requieren que algunos de los informantes contraten a terceros para realizar estas labores, lo que aumenta el encarecimiento de la productividad:

Porque esa persona que voy a buscar a veces me gana hasta mil pesos diarios. Cuando se tumba todo el día me gana mil pesos diarios en siembra. Yo invierto hasta de 15 o 20 mil pesos de siembra en mi milpa. Ni que yo venda el maíz en semilla, no recupero lo que voy a gastar ahí (Comunicación personal de Don C. Grabada en Xoy el 24/10/2024).

Esta baja eficiencia, junto a la ruptura en la relación comunidad-familia ha supuesto un declive en el *ichkool*, el cual ha dejado de ser, para muchas familias, un pilar de soberanía alimentaria a nivel práctico y simbólico. Como se mencionó anteriormente, la milpa no se limita a la siembra o selección de semillas; abarca también el cuidado integral del campo (incluyendo su dimensión religioso-espiritual), la cosecha, la preparación, consumo y comercialización de sus productos. La disposición de la vivienda familiar, el uso del traspatio y del solar maya son elementos que influyen en la dieta familiar y en las dinámicas comunitarias. Al darse un abandono de estos modelos de cultivo, cambia la dieta familiar y, por extensión, las dinámicas de la comunidad también se han visto transformadas. Como comenta Santiago Chel Colli:

Ahora compras en la tienda, o vas a comprar tus tortillas. Cuando antes, las familias preparaban su nixtamal y todo el proceso: iban al molino, molían ahí el maíz, y hacían ellos sus tortillas. [...] Yo, pues, tengo un terreno para allá, pero por el

tiempo no me alcanza a hacerlo. Sí lo haría por gusto. Pero realmente así, porque me genere ingresos o porque yo lo consumo y todo, como que no es muy práctico por mi horario de mi trabajo, si yo me voy a poner a nixtamalizar allá y mi mamá, pues, casi ya no puede tortear (Comunicación personal grabada en Huhí el 28/10/2024).

Estos nuevos modelos de consumo, comercio y oportunidades que surgen a partir de los éxodos hacia las ciudades han influido en el desarraigo procesos que sostienen el núcleo milpa-familia; en la transmisión de saberes, los lazos familiares y el conocimiento compartido entre campesinos de diversas comunidades. También ha influido en el tamaño de la milpa, con su consecuente cambio en la importancia de los rituales practicados.

En el presente trabajo se ha percibido que la transmisión de las tradiciones espirituales también vive una fuerte erosión ya que se da una disminución de la población que realice la labor del *Hmen*, ritualista tradicional maya. Aquellos que prosiguen con prácticas ceremoniales y ofrendas, las han adaptado a sus posibilidades y tiempos, como el altar que nos encontramos en la comisaría de Santa María de Aznar, donde el *Holché* había sido preparado en el interior de la casa y no en la milpa³⁷. Los artefactos (una vela y dos jícaras) estaban sujetos a la mesa con masa de tortilla y doña M. tuvo la consideración de engalanar el altar con tres pibinales³⁸ para que tomase la foto³⁹ y me explicó que lo hacían en casa para agradecer la cosecha que habían obtenido, manifestando que era un gesto realizado más por costumbre que por creencia. Y es que el regionalismo yucateco ha iniciado un fuerte proceso homogeneizador cultural, con un desarme de las actividades tradicionales, donde la resistencia identitaria se ve abandonada, malogrando así la pervivencia de la transversalidad del cultivo milpero.

³⁷ La realización de este ritual en el ámbito doméstico ya es descrita en Terán y Rasmussen (2009:274).

³⁸ Forma típica de asar maíz bajo tierra en la Península de Yucatán.

³⁹ Después de tomar la presente foto, la vecina de doña M. vino de visita, agarró una de las mazorcas del altar y se la comió una vez cumplido su cometido como ofrenda de agradecimiento. Este gesto me llevó a replantear la solemnidad que rodea a estos artefactos religiosos y los formalismos que, como estudiantes de sistemas culturales, a veces les atribuimos.

Figura 4 *Altar de Holché en casa de doña M. Comisaría de Santa María de Aznar (Uayma). El altar se compone de pibinal, atole en jícara, una vela y la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe.*



Fuente: Sara Álvarez Méndez (2024)

Cambio climático, inseguridad económica y diversificación del monte

En 2002 el huracán Isidoro causó estragos en la Península de Yucatán, destruyendo el cultivo de frijol, camote y calabaza, entre otros alimentos. A raíz de esta situación se iniciaron las primeras ferias subsidiadas de trueque y compraventa de semillas criollas con el apoyo de instituciones (como PNUD), centros educativos y organizaciones civiles, dando inicio al camino de ferias sin subvención y organizadas entre los diversos actores y los guardianes de semillas del Sur de Yucatán hasta la actualidad (Rosales y Cervera, 2020:164-180). Esto señala la capacidad de adaptación y proyectos de comercio que procuran la continuidad de tradiciones orales, rituales y agrarias.

La temporalidad del trabajo del campo, junto con el cambio climático y la emergencia de poseer un salario, suponen una inseguridad e inestabilidad en la población. El monte ha aglutinado otras actividades que no son de carácter tradicional, como es la introducción de siembra de productos o ganados que no son propios del territorio, así como el desarrollo de trabajos vinculados a la milpa tras el abandono de la propia, como es el caso de los deshierbadores. También se han introducido prácticas comerciales, como la venta del insecto enjoyado *Makech*, productos derivados del henequén o la elaboración de hamacas, entre otros. Estos ingresos domésticos no son

una innovación en la matriz económica de la clase campesina, pero los consumidores finales, como es el caso del turista, son reflejo de las nuevas corrientes de consumo. Destaca uno de los informantes, quien mostró las remodelaciones que está llevando a cabo en su vivienda para adaptarla como una renta de *Airbnb*, orientada al ecoturismo extendido en la zona del anillo hidrológico de los cenotes⁴⁰. Por su parte, M. F. de Huhí tiene 70 años, es milpero de cuarta generación y este año ha decidido no cultivar, sino trabajar tumbando el monte para otros vecinos. Aunque es beneficiario del programa ProCampo. M.F. me indica que él hace milpa por costumbre principalmente, pero que las pérdidas por las plagas y la intromisión del ganado de un vecino (quien no pagó los estragos que estas cabezas hicieron en su milpa), le han dejado sin otra opción que quitarse de problemas y no sembrar ⁴¹.

Antiguamente no había plaga. El problema del campo empezó cuando pasó el ciclón Gilberto acá. [...] Hay un montón de plagas y a veces no son puntuales las lluvias. A veces llueve, a veces no llueve. Como esta vez, cuando empezó la lluvia, llovió un mes, día y noche. Un mes. (Comunicación personal de Don C. en Xoy, grabada el 24/10/2024.)

De las memorias locales y familiares se desprende un continuum en la percepción de un pasado reciente en el que el consumo de los productos de la milpa era más abundante y accesible. C., un joven de 25 años de Huhí, me compartió el carácter habitual de la compraventa de los productos de la milpa: En junio salía y la gente vendía elote. Hace años sí, cuando yo estaba chico. Ahora se malogra la milpa. Los antiguos lo hacían⁴². Así mismo, los hábitos de comercio se establecían a una escala local que fortalecía relaciones interpersonales dentro de la comunidad y, aunque algunos de los informantes siguen desarrollando algún tipo de negocio a escala local, esta solo funge como un alivio quincenal y no como un ingreso familiar.

⁴⁰ Actualmente, Huhí forma parte de la Reserva Estatal Geohidrológica Anillo de Cenotes, un proyecto de desarrollo y explotación de las aguas subterráneas, única fuente de este recurso natural en este Estado, como medio de conservación y preservación “para garantizar su disposición en el futuro” (Consejería Jurídica de Yucatán, 2013). Esta propuesta de los anillos de cenotes tiene consigo vinculada un proyecto turístico sustentable ligado al desarrollo metropolitano de Mérida.

⁴¹ Entrevista personal grabada en Huhí el 12/10/2024.

⁴² Comunicación personal grabada en Huhí el 19/09/2024.

Conclusiones

A través de las principales problemáticas identificadas por las comunidades en las entrevistas, es posible ver cómo se describe una presión sobre el sistema agrícola tradicional que promueve el abandono del modelo. Esto no solo representa una pérdida en la soberanía alimentaria, sino también una erosión en el aparato cultural de estos grupos, puesto que en el desarrollo del presente estudio fue patente cómo parte de los informantes no se identifican como la comunidad maya de los antiguos, pese a ser mayahablantes y residir en espacios comunitarios indígenas. Mientras los problemas rurales avanzan, los vínculos comunitarios se deterioran, perdiendo la perspectiva sobre la situación de la clase campesina indígena, la cual enfrenta un constante proceso de transformación y adaptación de su matriz económica al mismo tiempo que se redefinen en un marco sociocultural cada vez más amplio. La ruptura entre un pasado reciente y el presente se enarbola en los cambios de las realidades cotidianas y las aspiraciones; han dejado de realizar ceremonias vinculadas al cultivo porque este ya no se expresa como un sistema productivo de soberanía alimentaria y, por tanto, el movimiento económico se describe fuera de la comunidad, lo que transforma la relación entre el *kosmos-corpus-praxis*.

Ante este paradigma, interesa contemplar el marco epistémico etnoecológico para entender la relación entre el desplazamiento de la identidad de la comunidad y el abandono de prácticas agrícolas, así como las ceremonias y rituales vinculados a los mismos. Un análisis más profundo respecto a la correlación entre el núcleo intelectual y práctico que la comunidad utiliza para relacionarse con la naturaleza (Toledo y Alarcón-Cháires, 2012:8), debería ser llevado a cabo en otro estudio.

Durante décadas, se ha trabajado en la recuperación y estabilización de la agricultura autóctona en colaboración con instituciones, comunidades y académicos. Sin embargo, han surgido nuevos desafíos que impactan en la vulnerabilidad de las comunidades rurales y que requieren enfoques diversos como son la autosuficiencia alimentaria, el impacto del TLCAN en el comercio local, la tensión entre la conservación y modernización del sistema agrícola tradicional o la crisis ecológica.

La empresa de construir y estabilizar el tejido comunitario rural se enfrenta a la percepción generalizada de que las estrategias elaboradas son tardías y que las

comunidades se encuentran en una situación de abandono y marginación. Y, sin embargo, para los entrevistados esto no implica un favorecimiento a las políticas de rompimiento y reinicio de los esfuerzos ya invertidos, sobre todo porque algunos de ellos han mostrado resultados positivos.

Aunque la milpa tradicional no es vista como un sistema económicamente eficiente desde una perspectiva capitalista, existen posibilidades de aprovechar su diversidad mediante estrategias sostenibles. Un enfoque etnoecológico podría mejorar la viabilidad económica de la milpa, integrando tanto producción como conservación. No obstante, los efectos de cada política dependen de la implementación en el terreno y de la participación de las comunidades, ya que una intervención externa que no considere el contexto local puede poner en riesgo la estabilidad del sistema K-C-P presente en la milpa yucateca.

Agradecimientos

Este trabajo no habría sido posible sin la ayuda y generosidad de todas las familias que han accedido a participar dedicando su valioso tiempo y espacio. Tampoco habría sido posible sin la ayuda de Noé Uh Esquivel, Wilberth Sánchez Moo, Santiago Chel Colli y Bernardo Caamal Itzá, quienes me compartieron generosamente sus conocimientos sobre la milpa.

Este trabajo está dedicado a todas las comunidades humanas que luchan por mantener su soberanía alimentaria.

Referencias

- Barrera-Bassols, N. y Toledo, V.M. (2005). Ethnoecology of the Yucatec Maya: Symbolism, Knowledge and Management of Natural Resources, *Journal of Latin American Geography*, 4(1), pp. 17-28.
- CONABIO (2020) *Razas de maíz de México*. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. Cd. de México, México. Disponible en: <https://www.biodiversidad.gob.mx/diversidad/alimentos/maices/razas-de-maiz> [Accedido el 2 de septiembre de 2024].

- Gobierno del Estado de Yucatán (2013) *Decreto 418/2013 por el que se declara patrimonio cultural intangible del Estado de Yucatán la comida tradicional de Yucatán*. Diario Oficial del Gobierno del Estado de Yucatán, 28 de octubre de 2013. Disponible en: <https://www.yucatan.gob.mx/docs/diario_oficial/diarios/2013/2013-10-28_2.pdf> [Accedido el 1 de noviembre de 2024].
- INEGI (2020) *Censo de Población y Vivienda 2020. Principales resultados por localidad (ITER)*. México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- INEGI (2021) *Censo de Población y Vivienda. Panorama sociodemográfico de Yucatán: Censo de Población y Vivienda 2020*. México, Instituto Nacional de Estadística y Geografía. Disponible en: https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825198046.pdf [Accedido el 12 de septiembre de 2024].
- Jouault, S., Enseñat-Soberanis, F. y Balladares-Soberano, C. (2018). La milpa maya en Yucatán: ¿una transición entre la patrimonialización y la turistificación?. *Gremium*, 5(10), pp. 9-23. Editorial Restauro Compas y Canto S.A.C.V.
- Máas Colli, H. (2003), *La reorganización de los gremios en Huhí, Yucatán*. Mérida, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Madera Pacheco, J. y Espinosa Sánchez (2018). Crónicas de la resistencia: de cómo los subalternos trastocan las gramáticas del poder con la milpa. En S. Valdiviezo Ocampo, G. y Ocampo Guzmán, M.G. (coords.), *Cambio socioterritorial y desarrollo social*. México, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Orozco, Q. y Astier, M. (2022). La agricultura familiar y la milpa ante la política neoliberal en México, en: A. Borrego, M. Ramírez, M. y M. Astier (coords.), *Integración global: el nuevo entorno de los territorios locales*. Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental (en prensa).
- Rosales, M. y Cervera, G. (2020). Nuestras semillas: Patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP). Disponible en: <https://conahcyt.mx/wp-content/uploads/publicaciones_externas/2021/Nuestras_Semillas_por_MRosales_GCervera.pdf> [Accedido el 2 de octubre de 2024].
- Secretaría de Bienestar (2022) *Informe anual sobre la situación de pobreza y rezago social*. Unidad de Planeación y Evaluación de Programas para el Desarrollo. México.
- Terán Contreras, S. (2023) *Proposal for the recognition of the ich kool: Mayan milpa of the*

Yucatán Peninsula Mexico, as a globally important agricultural heritage system.
Roma, Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.

Disponible

en:

<https://openknowledge.fao.org/server/api/core/bitstreams/2f643306-df68-4185-a68b-6aacb5c0c128/content> [Accedido el 18 de septiembre de 2024].

Terán Contreras, S. y Rasmussen, C. (2009) *La milpa de los mayas: La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán*. México, Universidad Autónoma de México y Universidad de Oriente.

Toledo, V.M. (2002). Ethnoecology: a conceptual framework for the study of Indigenous knowledge of nature. En: Stepp, J.R. et al. (eds.) *Ethnobiology and Biocultural Diversity*. International Society of Ethnobiology, pp. 511-522.

Toledo, V.M. y Alarcón-Cháires, P. (2012). La Etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos. *Etnoecológica*, 9 (1), pp. 1-16.

La pérdida irreversible del lugar: memorias sumergidas y futuros arrebatados en la montaña leonesa

Isabel Hernández Suárez

100513370@alumnos.uc3m.es

Resumen

Tomando el caso concreto del embalse de Riaño, que supuso la demolición y posterior inundación de 9 pueblos, el presente artículo trata de aproximarse a las problemáticas que subyacen tras su construcción. Estas aguas represadas albergan el desgarró de aquellas comunidades que vieron a su cultura ahogarse, a sus hogares sumergirse y a su patrimonio hundirse bajo una lámina pausada que era el reflejo perfecto de una ideología, de unas lógicas económicas y de una devastadora visión de la naturaleza. Por tanto, desde la trilogía lugar-cuerpo-memoria se desarrolla esta peculiar cartografía de la montaña leonesa, con la que se desentrañan los mandatos neocapitalistas que constriñen y dañan al mundo rural y se proponen nuevos modelos que trascienden sus limitantes principios jerárquicos, unitarios y desarrollistas.

Palabras clave

Cuerpo, territorio, mundo rural, progreso, memoria

The irreversible loss of place: Submerged memories and stolen futures in the Leonese mountains. Taking the specific case of the Riaño reservoir, which involved the demolition and subsequent flooding of 9 villages, this article attempts to approach the problems underlying its construction. These dammed waters harbour the tears of those communities that saw their culture drown, their homes submerged and their heritage sink under a slow-moving sheet of water that was the perfect reflection of an ideology, economic logic and a devastating vision of nature. Therefore, from the trilogy place-body-memory, this peculiar cartography of the Leonese mountains is developed, unravelling the neo-capitalist mandates that constrain and damage the rural world and proposing new models that transcend its limiting hierarchical, unitary and developmentalist principles.

Keywords

Body, territory, rural world, progress, memory.

Introducción: Los Valles del Agua

Las obras de aprovechamiento hidráulico han sido un elemento clave en la historia de España desde la antigüedad, sin embargo, desde principios del siglo XX adquirieron mayor protagonismo. Algunas de las principales infraestructuras fueron las grandes presas para la construcción de embalses, muchos de ellos con complejos desarrollos arquitectónicos, que dieron lugar a inmensas masas de aguas repartidas por el territorio español. Los principales objetivos de estas obras hidráulicas eran el regadío y, especialmente, la generación de energía hidroeléctrica. Ambos jugaron un papel esencial en el régimen franquista, fundamentado en las grandes premisas del desarrollismo y del progreso, ya que tras la Guerra Civil se buscaba una recuperación del país basada, entre otras cosas, en un proceso de industrialización con el que se superase la decadencia y las condiciones de vida en las que estaba sumida la población. Los embalses se configuraron como símbolos identitarios de este espíritu reformador que en muchos casos escondían una historia mucho más inquietante que la radical alteración de la orografía: la completa destrucción de más de 500 pueblos que murieron ahogados bajo sus láminas de agua pausada.

Esta política hidráulica ha marcado por completo la vida y la identidad de las comarcas montañosas leonesas durante la segunda mitad del siglo pasado, las cuales fueron entendidas como potenciales depósitos de aguas represadas, limitadas a una función pasiva y a su condición de zonas sacrificables. En consecuencia, al trazar una línea sobre el mapa de la provincia, en una distancia de 240 kilómetros se encuentran cinco grandes embalses que sumergieron más de 30 pueblos a los que jamás se pudo volver: el embalse de Villameca, el de Barrios de Luna, el del Porma, el de Bárcena y el de Riaño. En este último se detienen las próximas líneas puesto que, a diferencia de los cuatro anteriores, fue inaugurado en democracia. En 1965, durante la dictadura franquista, comenzó el levantamiento del muro de hormigón de este embalse: 110 metros de altura ideados para retener el agua proveniente del río Esla con el objetivo de regar la zona sur de la provincia. Pero no fue hasta veintiún años después que, con el PSOE en el gobierno, los habitantes del Valle⁴³ recibían las cartas de desalojo, con las que se les instaba a abandonar aquel lugar que los había visto crecer. Unos meses

⁴³ A continuación, haré referencia al conjunto del territorio en el que los 9 pueblos se encontraban bajo la denominación “Valle”, puesto que, a pesar de que la zona englobaba diversos valles de menor tamaño, recojo en este nombre, con mayúsculas y en singular, la riqueza del antiguo paraje y su gran peso simbólico.

más tarde, comenzó la completa demolición de todas las edificaciones, arrasando con un gran patrimonio etnográfico hasta que el día 31 de diciembre de 1987 se cerró la presa del embalse, arrancando de la tierra las raíces de nueve pueblos: Anciles, Hueldes, La Puerta, Pedrosa del Rey, Riaño, Salio, Éscaro, Vegarcerneja y Burón, los tres últimos inundados parcialmente.

Figura 1

Riaño en mayo de 1981.



Fuente: Valentín Costo García (1981).

Figura 2

Embalse y Nuevo Riaño en 2022.



En estas coordenadas geográficas e históricas tiene su anclaje el siguiente análisis, cuyo objeto de estudio son las regiones sistemáticamente condicionadas por el uso de sus aguas. Desde esta premisa, las próximas reflexiones ahondan en el pasado, en el presente y en el futuro de esos territorios en sus múltiples dimensiones, en la vida después de su muerte. Para ello, se trata de generar un corpus teórico que, trasladando el ejercicio filosófico hacia los márgenes del discurso oficial, se pregunte por las historias pasadas por alto, por las realidades abyectas para el relato instaurado y por

las formas de existencia que quedan fuera de la línea que marca el valor. Ante dichos interrogantes, las siguientes páginas abrazan ambos espacios de negatividad: lo que está fuera de la gran historia y lo que no cumple los criterios de existencia.

Espacio y Tiempo del Padecer: Vidas Dañadas, Cuerpos Heridos

Al enfrentarme a la inundación de estos lugares me planteé muchas veces cómo puede escribirse sobre una tragedia semejante; sin embargo, la conversación con una de las vecinas de Burón, pueblo que quedó a la orilla del embalse, me dio la respuesta. Ella, una mujer que con 20 años vio a su horizonte convertirse en agua, lo describió como la herida que nunca se cura y la reverberación constante en el pecho. En ella y en sus vecinos me topé con una narración que siempre empieza en el cuerpo, en un estruendo que no permite vivir ajeno, ni hablar, ni pensar al margen de este padecimiento. Por ello, en la somática de la pérdida y en la física del dolor arranca este análisis que, inevitablemente, nace del testimonio del cuerpo experiencial como lugar donde estas afecciones acontecen, como lazo del sujeto con el mundo, como condición indispensable del habitar.

Los daños al cuerpo se manifestaron en todas sus formas. Simón Pardo, ganadero de Riaño, decidió suicidarse a sus 54 años en la madrugada del 12 de julio de 1987, tras saber que su casa sería demolida en los próximos días. Tampoco Pedro, trabajador de la máquina de nieves de Pedrosa del Rey, pudo sobrevivir a la pérdida, suicidándose un año después en el viaducto. Carmen Sopena, participante del movimiento de resistencia en Riaño, perdió la visión de un ojo durante los desalojos, cuando fue disparada por una pelota de la Guardia Civil. Pero los cuerpos también fueron dañados en otros aspectos en los que es imprescindible indagar: en los afectos que albergaban, en la expropiación de una mirada esperanzada, en el miedo atroz, en la pena incalculable.

A pesar de ser la gran olvidada en la trayectoria filosófica de Occidente, esta dimensión humana alberga un contenido filosóficamente relevante y epistemológicamente fructífero. La intención de estudiar las patologías de las sociedades gravita en torno a la voluntad de ponerle ojos a la vida, de descubrir en este ámbito de lo humano los vectores orientativos de los pueblos anegados, los indicios y los síntomas que permiten hacer un diagnóstico histórico, político y territorial de su biografía. En la tragedia de

Bárcena, de Villameca, del Porma, de Barrios de Luna y de Riaño hay un archivo de realidades vinculado con el cuerpo, con lo que ha sido desechado en la historia. Para recuperar estos testimonios debemos adherirnos a tres giros fundamentales en la filosofía contemporánea: el giro corporal, el giro afectivo y el giro territorial.

El giro corporal supuso una ruptura con el paradigma de la conciencia, entendida como el eje único y privilegiado desde el que comprender al ser humano y, especialmente, su naturaleza de ser pensante. En este cambio de perspectiva, que permite una reformulación de nuestras coordenadas filosóficas a partir de la atención a lo corporal, destacan las tesis de Merleau-Ponty, cuya teoría nos permite cartografiar la experiencia de la corporalidad y entender su vinculación con la exterioridad más allá del individuo. El filósofo francés categoriza el cuerpo como la condición indispensable para nuestra relación con la otredad, con las cosas y con el afuera (1993, pp. 202-203), subrayando que solo como sujetos encarnados tenemos acceso al mundo y al resto de cuerpos vivos. La carne, por tanto, es el terreno donde el entrelazamiento del sujeto y el mundo sucede, es el principio de nuestra percepción y la raíz de nuestro saber. De estas primeras aproximaciones teóricas surge la idea que vertebrará estas páginas: ser es ser-cuerpo-en-el-mundo y, en esa medida, el mundo atraviesa somáticamente al cuerpo, impacta en él generando una serie de significados, expresividades y relieves. El mundo ya no es un objeto externo y ajeno al sujeto, sino que está orgánicamente vinculado a él, porque no está en frente sino mezclado, no está delante, sino alrededor, no le trasciende, sino que le envuelve.

El cuerpo media nuestras relaciones con el mundo, es nuestro modo específico de aprehenderlo, de registrarlo cognitivamente y sensitivamente. Por ende, siempre es en referencia a lo que lo demás es, es decir, afecta y es afectado. De este modo, no se trata de comprender el cuerpo como una entidad dada, estanca y acabada, y quizá tampoco de preguntarse qué es, sino qué hace, qué puede, qué potencias alberga y cómo se abre al futuro. En esta naturaleza interactiva se sitúan los avances del giro afectivo que, retomando elementos del pensamiento de Spinoza, describe el cuerpo como un complejo tejido de hilos de carácter simbólico y social, como un plano en el que confluyen intensidades (Braidotti, 2005:37). Ser cuerpos que afectan y son afectados nos sitúa en una cultura háptica en tanto capacidad de entrar en contacto, en una visión relacional que trasciende la individualidad del cuerpo concreto al repensar nuestro ser-con-lo-otro.

Esta nueva visión, además de incorporar la realidad corporal y sus potencias, también incluye el ambiente. Precisamente siguiendo la estela del giro corporal y afectivo es posible comprender la vinculación de los sujetos con sus entornos materiales, a los que están completamente adheridos a través de una comunicación directa y pre-reflexiva. Esto implica una nueva interpretación de la espacialidad a la luz del giro territorial, que comprende la relación de los sujetos con el mundo en un doble sentido: por una parte, en un nivel psicológico y emocional entiende el lugar como espacio vivido, que surge en la presencia de quienes lo conviven, lo participan, lo construyen y lo comprenden. Por otra parte, en un nivel ontológico, al considerar que el lugar desarrolla nuestro modo de ser particular y nuestro sentido de pertenencia, porque materializa nuestro ser-en-el-mundo en sentido heideggeriano, nuestro modo de ser propio y específico en el habitar que, en palabras del filósofo alemán, es la manera en que los mortales son en la Tierra (Heidegger, 1994:130).

Teniendo en cuenta los aportes de los tres giros, el diagnóstico que aquí se plantea es que las materialidades que ellos ponen de relieve fueron invisibilizadas y consideradas desechables por las lógicas que operaron tras la construcción de los embalses. Las tres esferas –cuerpo, afecto y territorio– formaron parte del régimen de lo sacrificable, que quedó en los márgenes de un modelo biopolítico excluyente que desechó su ámbito del ser, concibiéndolas como poblaciones sobrantes, como vulnerabilidades soterradas y lugares negociables, en definitiva, como una materialidad olvidada. Esta desigualdad es el reflejo perfecto de la idea que Butler expresó en *Cuerpos que Importan* al entender la materialidad como una condición derivada del hecho de importar (*matter*): los cuerpos alcanzan materialidad (*materiality*) no por naturaleza ni biología, sino cuando importan (*matter*) (Ingala, 2017:884).

Bajo esta óptica, la dimensión humana de la tragedia se tradujo en múltiples y diversos daños que pueden condensarse en cuatro ejes principales: en primer lugar, en la creación de una atmósfera afectiva de la vida en el colapso, cifrada a partir de la quiebra en las estructuras de confianza donde se estructura toda una vida, puesto que la destrucción del régimen de lo sensible propio de aquel lugar –la posición desde la que ver salir el sol, la ruta transitada a diario, el conocimiento de los aromas del terreno o los colores de la vegetación– supuso la pérdida de las seguridades cotidianas que sostienen la existencia. A su vez, el colapso fue el resultado de una esperanza que se hizo añicos, provocando que la potencialidad humana de apertura radical al porvenir se viese clausurada, que el futuro se volviese impensable y que la contingencia se experimentara desde los parámetros de la amenaza constante. Esta

quiebra es fundamental porque, tal y como señala Ernst Bloch, la esperanza no permite conformarse con lo malo existente, es decir, no permite la renuncia (Bloch, 2004, p. 26). De tal forma que su expropiación confluye en un abandono, en una pérdida respecto a lo que puede esperarse, desearse y proyectarse.

En segundo lugar, el proyecto de embalse y su posterior construcción arrojó a los habitantes del Valle a un peculiar régimen de temporalidad marcado por la ausencia de un horizonte futuro, fuera de las horas oficiales y del calendario habitual, que se desplegó en distintas fases que desgastaron y obstruyeron la posibilidad de vivir plenamente. La primera de ellas es el tiempo de espera, que se agranda y se condensa en torno al gran fantasma que acechó durante más de dos décadas la vida de estas comunidades, extendida bajo la sombra de un gigantesco muro de hormigón opresor y limitante que condenó su destino a un final que se retrasa pero que, en último término, no deja descansar. La segunda fase es el tiempo sufrido, caracterizado por el conflicto, los desalojos forzados, la pérdida del territorio bajo los propios pies, el ejercicio concreto de la violencia y la reubicación en nuevos pueblos. Un tiempo punzante que se estructuró en torno a la pérdida total de control sobre la propia vida.

Figura 3

Protestas en contra del embalse.



El colapso y la temporalidad asfixiante fueron el resultado de un tercer daño fundamental: la escisión entre cuerpo y lugar. Desde la mirada de la geografía humanística, la pérdida del lugar no es solo la privación de un entorno material o de un escenario pasivo, porque supone un déficit en la propia subjetividad, la cual se construye en esa vinculación de simbologías, significados y relaciones somático-afectivas desde la que el sujeto aprende lo que es el mundo. Esta simbiosis es aún más pronunciada en aquellos contextos en los que el sujeto sentipienso con la tierra (Escobar, 2014, p. 90) o, dicho de otro modo, convive con ella, coexiste en la mutua

afección, accede a la verdad y a un tipo de conocimiento territorializado. Esta interrelación existente en ciertas zonas rurales como Riaño, permite comprender la profunda magnitud de la pérdida: la completa transformación del Valle supuso la eliminación de los elementos que permitían generar identidad, por tanto, se devastó la tierra y con ella la identidad misma, una destrucción que se produjo desde el no-territorio.

Figura 4

Barricadas en Riaño el 13 de diciembre de 1986.



Fuente: Valentín Costo García (1986).

Figura 5

Desalojo de los tejadistas en las cosas del pueblo.



Fuente: Valentín Costo García (s.f.)

Estos daños al cuerpo, al tiempo y al territorio confluyeron en la herida abierta de las tinieblas hermenéuticas. Una neblina que obstaculiza la capacidad de comprensión, al tratarse de un ejercicio violento rodeado de justificaciones y argumentos que dificultan la identificación de los sujetos como víctimas de un daño sistemático. Las

lagunas epistémicas que hoy en día siguen presentes fueron el producto de dos grandes lógicas: por un lado, el silenciamiento de las experiencias de aquellas comunidades comprendidas como sacrificables, excedentes y abyectas para el sistema, cuyo esclarecimiento haría tambalear el orden establecido. Por otro lado, la estrategia de poner un velo sobre la violencia, que la disfraza de inefable y opaca ante el lenguaje. Ambas confluyen en la configuración de ciertos ámbitos de la realidad como vacíos lingüísticos, aislados de la posibilidad de ser dotados de sentido y comunicación. Dichos vacíos, no accidentales ni fruto del falibilismo de la racionalidad, son estructurales y sistemáticos, continuaciones de las tecnologías del poder que también permean al lenguaje.

Figura 6

Demolición el 17 de julio de 1987.



Fuente: Valentín Costo García (1987).

En la medida en que estos daños expropiaron a los sujetos de potencialidades básicas de su ser –tales como la confianza, la esperanza, la experiencia natural del tiempo, el habitar como condición de nuestra existencia en el mundo y la autocompresión– fueron una auténtica degradación de lo humano. Una degradación que adoptó la forma de una psicoesfera específica que, como un vapor omnipresente, se instaló en los huesos, en los rincones más profundos del alma, entre las paredes de las construcciones que ahora son ruinas sepultadas, en la tierra que reverbera debajo de las aguas y en los chopos que no volvieron a ver la luz. Sin embargo, estos estratos de negatividad también cristalizaron en potencias creadoras porque fueron una apertura para realidades anteriormente no existentes al generar una fractura y un surco en el mundo que, aunque efectivamente se configura en la negatividad de la excavación, también se erige como el hueco del que pueden brotar nuevos inicios.

En algunos casos este hilo subterráneo culmina en la construcción de una comunidad política (Butler, 2006:22), a menudo plagada de complejidades, irregularidades y discontinuidades. Así fue en Riaño, cuyos habitantes experimentaron diversas fases, algunas marcadas por la aceptación, otras por la resignación, otras por la lucha y la resistencia, pero todas ellas con las heterogeneidades propias de cualquier grupo humano. Cuando dicha comunidad emerge, con ella germinan nuevas gamas de afecciones y de fuerzas creadoras, tanto para imaginar como para realizar nuevas configuraciones de mundo que adquieren densidad en el ser-con-los-otros.

Figura 7

La tristeza compartida de las vecinas de Riaño durante los derribos.



Fuente: EPE (s.f.).

La Ficción del Mal Necesario: Mitologías del Progreso e Inexistencias Producidas

Lo curioso de estos daños es que se normalizaron en el seno de unos intereses políticos y económicos que los caracterizaron como los efectos secundarios de un bien mayor. Fruto de su comprensión como elementos imprescindibles para la promesa del desarrollo, se justificaron en el marco del mal necesario como secuelas naturales de un objetivo que gozaba de una prioridad absoluta. Dicho objetivo se condensaba en

el nombre del progreso como objeto máximo de fe, como razón última, como dogma que todo lo conquista e incluso es asimilado por los propios sujetos que ven sus vidas sacrificarse. En el famoso pasaje del *Angelus Novus*, Walter Benjamin expuso las oscuridades del progreso al asimilarlo al vuelo de un ángel afectado por un tempestuoso huracán que deja un inmenso cúmulo de ruinas a su espalda, mientras él asciende hacia el cielo (1989:183). Un progreso que, finalmente, ha conducido a la barbarie y que actúa conjuntamente con una idea de linealidad histórica, configurada como la génesis del ideal de hombre moderno y entendida bajo el axioma civilizatorio.

En esta perspectiva teleológica está inserta la idea del futuro prometedor y feliz, necesariamente positivo. A la dimensión temporal se le añade un nivel cualitativo, porque desde esta óptica el futuro no es solo nuevo sino mejor. ¿Pero mejor para quién? La interpretación de la historia en la que estas narrativas del progreso se arraigan opera a partir de la negación de otras texturas temporales, pero también de formas de vida consideradas desechables en beneficio del supuesto avance, de un común basado en una exclusión previa. Esta concepción jerárquica, que distingue las vidas valiosas de las que no lo son, se apoya en la diferenciación de una ontología de primera —merecedora de todos los bienes— y una ontología de segunda —que debe y merece sacrificarse en favor de la anterior—. De este modo se introduce el oscuro principio que instaura un bien privado en lugar de relacional, inoculando la aceptación de que dicho bien implica ineludiblemente el daño de otros y haciendo posible la concepción de lo justo construido sobre esta violencia. Este régimen de lo sacrificable, del que históricamente forman parte las zonas rurales, puede estudiarse de la mano de lo que Boaventura de Sousa Santos ha denominado *sociología de las ausencias*, haciendo referencia a aquello que existe bajo formas irreversiblemente descalificadas de existir (2009:112). Según la teoría del sociólogo portugués, la negación a la que son sometidas estas geografías y sus gentes no es natural ya que responde a una operación que las convierte en no-existentes, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe (2009:109).

Tras estas ausencias, invisibles y desechables, se encuentra la normatividad del modelo monocultural, que se convierte en una apisonadora de los singulares. El monopolio del Mundo Uno se basa en la tradición de pensamiento occidental, que ha establecido una comprensión de lo real a través de la norma de la unicidad. Esta postura se agudiza en el proyecto globalizador propio del neoliberalismo capitalista, que implica la

negación de la diferencia al aplicar una violencia destructiva ante aquellas existencias que escapan del perímetro de sus mandatos. Este régimen unificador y homogeneizador conduce a la jerarquización; al hablar de formas de vida unas serán el todo y otras serán la nada. Las que caen en este segundo cajón son leídas como irrelevantes o invisibles, porque la diferencia –teniendo al progreso, al capitalismo y al desarrollo como ser de referencia– se convierte automáticamente en deficiencia. Desde este marco de pensamiento, no hay uno y otro, sino que hay uno y una versión alterada y defectuosa de éste, que debe erradicarse o modificarse hasta cumplir sus requisitos.

En esta racionalidad las estrategias de negación son diversas, pero Santos las agrupa en cinco monoculturas básicas en el *telos* de la modernidad (2009:110-111): la primera es aquella referida al saber, que culmina en un epistemicidio negando los conocimientos alejados de las metodologías tradicionalmente aceptadas, por ejemplo, la sabiduría campesina. La segunda es la monocultura del progreso y de la historia como tiempo lineal que, como he señalado anteriormente, entiende como residual todo aquello que queda detrás, tras la estela del mundo desarrollado que se impone. La tercera naturaliza las jerarquías dando un salto injustificado a lo normativo, donde la diferencia implica injusticia y desigualdad, configurando una visión de las jerarquías como fenómenos inherentes a la realidad e inmutables y, en esa medida, prepolíticas. En cuarto lugar, se impone una monocultura de la universalidad a través de la cual lo global domina y difumina lo local. Por último, la monocultura del mandato de productividad, que rige todos los ámbitos de lo existente, especialmente la realidad humana cifrada bajo el criterio de lo rentable, del crecimiento económico como axioma incuestionable.

Las cinco monoculturas, colonizadoras del ser, del saber y del poder, generan distintas formas de ausencia como producto de los estrechos límites que impone lo unitario. De ello resultan los principales tipos de no-existencias: el ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo. En cierto sentido, los pueblos del Valle eran todas ellas; eran los que desconocían la mejor vida posible, los que quedaban en los márgenes del progreso económico anclados a unas vidas obsoletas, eran los que ocupaban el último peldaño en la escala de valor convertidos en comunidades y zonas de sacrificio para el beneficio de otros, eran lo particular en contraposición con la civilización global, eran la inmensidad de energía fluyendo sin ser aprovechada productivamente. Por ello, si la vida se entiende como el ser que cumple esos cinco

mandatos, Riaño se presenta desde la condición de muerto-en-vida al no reunir los criterios de existencia, ubicándose en el campo de lo que es susceptible de eliminarse.

Esta eliminación, destructora de vidas y mundos, opera mediante una violencia lenta que según Rob Nixon ocurre gradualmente y fuera de la vista, una violencia de destrucción diferida que está dispersa en el tiempo y el espacio, una violencia erosiva que en general no es vista como violencia en absoluto (2011:2). Dicha violencia obedece a un complejo conjunto de causas que confluyen en la precarización sistemática de ciertas geografías que es deliberadamente naturalizada por el Estado, como resultado de ello, forma parte de aquellas argumentadas por las causas justas. Estas particularidades provocan una escala temporal diferente que cuestiona nuestro habitual régimen de gravedad y de agencia, puesto que a menudo ocurre en la periferia de los parámetros de espectacularidad que nos permiten reconocer el daño. Precisamente porque, siguiendo la categorización de Slavoj Žižek (2018), se trata de una violencia objetiva, definida como aquella que no perturba la normalidad porque es inherente al propio funcionamiento de las cosas, forma parte del *statu quo* que rige la política, la economía y la sociedad, por tanto, se legitima en su propio ejercicio (Žižek, 2018:17-18). Esto ocurre con la violencia sistemática hacia los mundos rurales, que está en los cimientos de la articulación del capitaloceno y del aclamado desarrollo, contruidos sobre la producción de lugares subalternos que, como Riaño, pueden y deben ser reconfigurados según los criterios y las necesidades del régimen de mercado vigente, donde la destrucción está institucionalizada y el principio de acumulación actúa como imperativo de todo estrato vital.

No obstante, este análisis no pretende clausurarse en el diagnóstico, sino también plantearse qué conjunto de prácticas alternativas permitirían la floración de nuevos mundos, más vivibles y menos dañinos. En línea con ello, es imprescindible la creación de discursos que interrumpen la universalidad del desarrollismo, estudiando las alternativas que se encuentran en el horizonte futuro de posibilidades concretas. El desafío consiste en llevar a cabo una transición de lo monocultural a lo multicultural, del unimundismo al pluriverso y del atomismo a una ontología relacional. Con este afán, el estudio de los pueblos anegados, más allá de la intención de reconocimiento y justicia, consiste también en su configuración como donadores de un saber que rompe con el monopolio de conocimiento, de la política y la ética, y nos ofrece nuevas coordenadas teórico-prácticas.

Estos lugares, que conservaban rasgos de un modo de vida ajeno a la ciudad, que gozaban de cierto nivel de independencia respecto al entramado capitalista, que todavía basaban gran parte de su economía en una producción sostenible, que mantenían la riqueza de sus prácticas y saberes y representaban una forma de morar en el mundo con la tierra como escuela, eran una otredad acechante para la racionalidad capitalista. En las comunidades que sentipiensan con el territorio encontramos un rechazo del ideal neoliberalista del individuo aislado de la comunidad que únicamente produce y consume, pasando de la lógica de la apropiación a una lógica del uso agambeniano que trasciende los límites de la propiedad (Agamben, 2005:100). Giorgio Agamben (2005:109) explica que el uso se refiere a las cosas en cuanto no pueden convertirse en objeto de posesión, por ende, con él se abandona el paradigma del consumo como finalidad, para revelar alternativas de ser y de relacionarse como medios puros. A su vez, esta íntima relación entre quien usa y lo usado escapa de las lógicas jerárquicas, en ella la subjetividad no gobierna sobre la objetividad debido a que hay una radical imbricación. Hacer uso de la naturaleza, entonces, implica no tratarla como una simple propiedad que rentabilizar y administrar desde el prisma de dominación propio de los dispositivos capitalistas.

En suma, el movimiento de defensa del Valle que el Embalse de Riaño originó, expone una quiebra en el engranaje del mundo unitario monista, sacando a la luz la intención, el latido y el instinto de perseverar en otras formas humanas de construir mundo, lo cual conlleva necesariamente poder imaginar un futuro del postdesarrollo. Estos sucesos nos hablan de la importancia de la potencia imaginativa, porque en ella se juega la posibilidad de hacer algo distinto, de incubar la novedad en un impulso o en una ruptura del orden establecido.

Las obras hidráulicas aquí estudiadas simbolizan la gran ficción epistemológica de nuestros tiempos, aquella que nos dijo que estamos separados ontológicamente de la naturaleza. Este hiato condujo a una comprensión de la alteridad en términos de dominación que hoy, más que nunca, debe transitar hacia la comprensión. La necesidad de desplazarnos hacia este nuevo modelo nos plantea el gran reto de pensar las sendas posibles para lograrlo. Una de ellas se propone de la mano del giro biocéntrico, que parte de una idea principal: el predicado somos Tierra como definición de lo humano (Machado-Aráoz, 2017:217). A nivel ontológico, esto implica entendernos como parte de la naturaleza, dando paso a una temporalidad largoplacista que acoja los ritmos propios de los ecosistemas y de la colectividad. A

nivel espacial, conlleva un entendimiento de los lugares que escapa de su visión sacrificial y se aproxima a su concepción como elementos clave para la emancipación desde el territorio.

Figura 8

Cartel de una campaña de concienciación.



Fuente: Coordinadora por la defensa de los Valles (s.f.).

Figura 9

La pintada Demolición escrita el 13 de mayo de 1984 a 58 metros del suelo



Fuente: Luis González (1987).

Hidroficciones: Poéticas y Políticas de la Memoria.

Por último, el análisis del Valle desde el presente, referido al después de las experiencias primarias y a la visión actual de estos lugares disueltos bajo las aguas,

cristaliza necesariamente en una reflexión sobre la memoria. Este tiempo narrado esconde diversas polémicas existentes en torno a ciertas estrategias que involucran un uso del pasado y configuran resignificaciones que frecuentemente se distancian de lo ocurrido. Para desentrañarlo, es inevitable referirse a la contundente tesis con la que Benjamin finalizaba su famoso ensayo *La Obra de Arte en la Época de su Reproducibilidad Técnica*, la humanidad se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético (1989:57). Esta idea, que en abstracto puede resultar incomprensible, adquiere materialidad en contextos como la actualidad del embalse de Riaño que, habiendo condenado a la muerte a nueve pueblos, hoy se convierte en paisaje consumible y en el destino-espectáculo.

Esta tesis benjaminiana es la que subyace tras el diagnóstico posterior de Guy Debord que, aunque no hace referencia explícita a ella, edifica su obra *La sociedad del espectáculo* sobre esta intuición lapidaria del inicio de un nuevo régimen de dominación en el que las imágenes conquistaron la objetualidad, volviéndose autónomas hasta el punto de dominar a sus propios creadores y generar un vacío en el interior de la realidad, que se va alejando de sí misma progresivamente (Debord, 1995:11). Este régimen visual declara constantemente que es lo verdaderamente real, configurando todos los ámbitos vitales como imágenes, consumibles pero inutilizables e inexperimentables porque el ser humano no reúne las condiciones materiales para realizar una idea así y, en caso de realizarla, es absolutamente cruel e invivible. Esta expropiación afecta a todas las dimensiones de la existencia, desde la pérdida de la capacidad de comunicación conquistada por la imagen consumible de diálogos sofisticados en el cine o de conversaciones virtuales en las redes sociales, hasta la sustitución de la sexualidad por las imágenes pornográficas. De igual modo, en el espectáculo las zonas rurales se vuelven románticas y consumibles en el auge de imágenes, películas y turismo, favoreciendo una visión dulcificada que está muy alejada de lo que el sujeto del pueblo experimenta o, en el caso de Riaño, de la historia real que el bello paisaje inventado esconde.

El resultado de esta lógica es que la interpretación dicotómica del campo/ciudad, en la que la segunda gobierna al primero, no solo se traduce en una concepción peyorativa de los pueblos sino, paradójicamente, en una idealización de ellos como un lugar cuyo valor se cifra respecto a su capacidad de acoger a aquellos que escapan del ritmo de la ciudad. Actualmente, sectores como el turismo o el cine muestran, en muchas ocasiones, la promoción y estandarización de una imagen falseada del mundo

rural. A finales del siglo pasado, el sociólogo Marcel Jollivet (1996) ya señaló que este paradigma sobre lo rural provocó la centralidad del continente rural (el espacio) frente al olvido del contenido rural (el mundo). Lo único que goza de importancia es el escenario que, fruto de la desatención a la sociedad y al proceso histórico del que resulta, es entendido como el decorado que se completa con las funciones que el sistema le asigna desde fuera.

Todo ello confluye en la concepción del mundo rural exclusivamente como paisaje, producto de una elaboración basada en la mirada del campo como espectáculo, como panorámica de una representación desde una exterioridad que solo posee quien viene de fuera. En Riaño, la narrativa que definió el embalse como elemento indispensable de un bien común, se ha servido de la creación de una imagen idílica y dulcificada que se ha convertido en el principal aliado para convertir el nuevo pueblo en un lugar de amnesia de lo ocurrido. En esta comarca leonesa, el régimen de lo visible se sintetiza a favor de una lógica económica y de un determinado relato histórico, porque las miradas y las imágenes, al contrario de flotar en un vacío, se articulan en el seno de una inmensa maquinaria que gravita en torno al capital.

Figura 10

Paseo turístico en barco por los llamados Fiordos Leoneses



Fuente: Elaboración propia.

Ante esta situación, que parece conducir a un absoluto nihilismo en una sociedad completamente muda y apolitizada, todavía queda alguna salida: encontrar en los propios elementos del sistema los mecanismos que permitan desactivar sus dispositivos y recuperar la experiencia. Frente a las estrategias anteriormente analizadas que, lejos de ejercitar la memoria, la difuminan mediante imágenes totalizantes, se trataría de lograr una ruptura en la inercia de este aparataje y recuperar

la capacidad de memorar como parte esencial de la vida humana, individual y social. La necesidad de revitalizar nuestra agencia como sujetos de memoria adquiere especial relevancia en las comunidades atravesadas por un daño compartido, que en el ejercicio memorial encuentran la salida hacia otros modos de vida deseables. Tanto en las sociedades que sufrieron la pérdida de su lugar natal como en las generaciones que crecieron tras la reubicación en nuevos pueblos, algunos grupos han formado lo que Fernando Broncano denomina *fraternidades* o *sororidades epistémicas*, que son las iniciativas que nacen de la conciencia vulnerada y de la ansiedad por la falta de ayuda colectiva para salir adelante girando la mirada hacia la situación compleja en que están sumidos, con la idea de situarla en una topografía de la opresión (Broncano, 2020:20). De esta forma se genera un tipo de colectividad que brota desde un latido corporeizado y emocional, atendiendo a la solidaridad experiencial como el vector orientativo que posibilita la apertura hacia un nuevo imaginario a través de la memoria. Una memoria que se presenta como un confabular o un fabular juntos que, lejos de reelaborar objetivamente el pasado, aspira a su reinterpretación.

Figura 11

Club náutico a las orillas del embalse



Fuente: Elaboración propia.

Algunas de las prácticas que hoy en día rememoran los viejos valles forman parte de la vida social, de las nuevas costumbres y tradiciones que surgen tras un suceso traumático. Estas prácticas acaban cumpliendo un papel ritual en la memoria, semejante a lo que Durkheim denominó ritos piaculares (1993:612) en tanto actos compartidos en una comunidad, que se configuran como el núcleo de una ética común. Un ejemplo de esta dimensión ritual son las romerías anuales en la orilla del embalse de Bárcena, en las que cada mes de julio los vecinos se reúnen para lanzar flores sobre las aguas en las que yacen las vidas de sus antepasados.

Además de la dimensión ritual, podemos encontrar en el terreno de la estética un potencial de transformación del orden existente, configurándose como una plataforma desde la que repensar, crear nuevos relatos y hacer memoria en contraposición al discurso hegemónico mostrando las huellas del pasado y haciéndolas legibles. Al contrario de entenderlo como una operación de estetizar el horror, ciertas prácticas culturales y artísticas permiten desenterrar, arrojar luz e interrumpir la comodidad instalada, el ritmo habitual y el olvido interesado. Consecuentemente, su objetivo no es tanto curar, sanar, denunciar o hacer justicia, sino provocar el incómodo impulso de tener que mirar al dolor a los ojos. Quizá no somos capaces de rastrear y hallar resquicios de vida previos e incontaminados por la categorización del espectáculo, pero puede que sí existan mecanismos para desarticular su funcionamiento, aunque sean pequeños momentos de revelación, instantes de verdad dentro de lo falso (Debord, 1999:10). Así sucede con las obras que, haciendo un nuevo uso de los elementos preexistentes en el sistema, consiguen un desvío, una reorientación del relato hacia nuevas direcciones, por ejemplo, el reciente documental *Vuelta a Riaño* de Miriam Martín, en el cual reutiliza imágenes de una vuelta ciclista para mostrarnos la historia detrás del paisaje y con ella nos ofrece la valiosa enseñanza de que las imágenes pueden dejar de estar del lado del enemigo.

Conclusiones

Las páginas anteriores han mostrado las consecuencias de los ríos represados, de los embalses que nos alejan del imaginario del agua apetecible y cristalina, del fondo impoluto donde todo puede averiguarse. En ellos nos encontramos el agua turbia, el fango acumulado, una superficie casi opaca que no permite ver lo que reposa en su interior. Sus aguas revueltas ocultan mucho más que un fondo: ocultan un recuerdo, una vida, un dolor, una herida que no cicatriza en la humedad que fue testigo de la tragedia. Unos pueblos que ni la mayor de las sequías puede desvelar por completo, porque en ellos una demolición llegó antes de tiempo. Su materialidad fue cincelada por la explotación, que no discrimina ni perdona, que arrasa y transforma cada ápice de este viejo mundo. Esta transformación configuró una serie de lugares a los que hoy es imposible llegar, una accesibilidad impracticable incluso para el pensamiento, ya incapaz de imaginar las antiguas formas del Valle sepultado por el agua que erosionó el territorio, pero también la memoria, las expectativas y las esperanzas de aquellos que perdieron su hogar.

En el seno de esta pérdida irreversible emergen experiencias que nos donan saberes de gran alcance: a nivel ontológico suponen una revuelta en un doble sentido, enseñándonos que ser es ser-vulnerable y ser-con-otros y advirtiéndolo de que las inexistencias no son casuales sino producidas. En el eje epistémico, su historia se traduce en forma de llamamiento a no rendirse ante lo indecible y, por último, en el eje político nos ofrecen la idea nuclear de que hay relación más allá del consumo y hay política más allá de lo apropiable.

Referencias

- Agamben, Giorgio. (2005). *Profanaciones*. (Trad. F. Costa y E. Castro). Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter. (1989), *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. (Trad. J. Aguirre). Taurus.
- Bloch, Ernst. (2004). *El principio esperanza*, vol. I, (Trad. F. González Vicén). Trotta.
- Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. (Trad. A. Varela Mateos). Akal.
- Broncano, Fernando. (2020), *Conocimiento Expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Akal.
- Butler, Judith. (2022). *Cuerpos que importan*. (Trad. A. Bixio). Paidós
- Butler, Judith. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. (Trad. F. Rodríguez). Paidós.
- Debord, Guy. (1995). *La sociedad del espectáculo*. (Trad. R. Vicuña Navarro). Ediciones Naufragio.
- Durkheim, Émile. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. (Trad. A. Martínez Arancón). Alianza Editorial.
- Escobar, Arturo. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Heidegger, Martin. (1994). *Conferencias y artículos*. (Trad. E. Barjau). Serbal.
- Ingala Gómez, Emma. (2017). Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler? *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 879–887. <https://doi.org/10.6018/daimon/268741>
- Jollivet, Marcel y Eizner, Nicole. (1996). *L'Europe et ses campagnes*, Presses de Sciences.

- Machado-Aráoz, Horacio. (2017). América Latina y la ecología política del Sur: Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migración civilizatoria. En H. Alimonda, C. Toro Pérez y F. Martín (Eds), *Ecología Política Latinoamericana*. (I ed., Volumen 2, pp. 193- 224). CLACSO.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1993). *Fenomenología de la percepción*. (Trad. J. Cabanes). Península.
- Nixon, Rob. (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge and London, United States and United Kingdom: Harvard University Press.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. (Trad. J. G. Garandilla Salgado). Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj. (2018). *Sobre la Violencia*. (Trad. A. José Antón). Planeta.

Taller de pensamiento(s) colectivo(s): tejiendo alternativas para hacer filosofía en el mundo rural

Sofía Nevado Domínguez

Universidad Nacional de Educación a Distancia

sonedo01@hotmail.es

Resumen

En el presente trabajo presentaré una reflexión de mi experiencia vivida en el taller de investigación-acción titulado (en)Tendiendo los pensamientos de las mujeres rurales del mundo realizado durante el II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades: Revisando el Hábitat de Pensamiento Intergeneracional en San Martín de Teverga, Asturias. Además de explicar el desarrollo de la sesión y de compartir mis impresiones de la misma, desarrollaré una reflexión sobre la importancia de que haya tenido lugar, planteando asimismo las potenciales posibilidades de trabajo y pensamiento que podrían surgir a raíz de él.

Palabras clave

Ruralidades, estudios feministas, taller de filosofía, investigación-acción, epistemologías femeninas.

Collective thinking workshop: Weaving alternatives to do philosophy in the rural world. In this work I will present my thoughts about my lived experience at the action research workshop that took place at San Martín de Teverga (Asturias) during the *II International Congress on Philosophy and Ruralities: Revisiting the Habitat of Intergenerational Thinking*. In addition to explaining the session itself and sharing my impressions of it, I will try to initiate a debate about the importance of its existence, presenting, in addition, the work and thinking of upcoming possibilities that could emerge from it.

Keywords

Rural studies, feminist studies, philosophical workshop, action-research innovation, women studies.

Introducción

Con este texto quiero, principalmente, compartir lo vivido durante la actividad realizada en el marco del II Congreso de Filosofía y Ruralidades bajo el título *Mujeres rurales del mundo*. Taller de investigación-acción: (en)Tendiendo los Pensamientos de las Mujeres Rurales, buscando iniciar una reflexión fructífera a través de ello. La idea es seguir trabajando en la cuestión y generar unas conclusiones más elaboradas, a posteriori, junto al resto de mujeres de distintos pueblos del mundo que formaron parte de la actividad tanto por haber aportado sus pensamientos como por haber presenciado y formado parte en vivo del taller durante el congreso.

La propuesta de esta actividad, entendida como una búsqueda de diálogo e intercambio, nació de la necesidad de generar, dentro del contexto de un congreso científico, espacios de experimentación en los que el conocimiento no sólo se escucha de manera pasiva, sino que también se genera y se transforma de forma activa. Para ello, desde la organización del congreso, realizamos un trabajo previo para localizar a mujeres rurales del mundo que quisieran compartir sus citas textuales en el taller. La iniciativa tuvo muy buen recibimiento, pues pronto pudimos recopilar citas de mujeres de tres continentes: Asia, Europa y América. En ellas, las mujeres participantes hablaban sobre su lugar en la sociedad, de la estructura que lo determina y también de la relación que ellas generan con sus contextos vitales. Aprovecho este espacio para agradecer a las mujeres participantes su generosidad para hacer posible la actividad y convertirla en algo vivo al poder contar con sus testimonios.

Con todas estas citas construimos en la Casa de Cultura de Teverga un *tendal del pensamiento*, del cual colgaban entre unas paredes y otras unos hilos de color morado que sostenían mediante unas pinzas de colores las citas recopiladas. Al volver del descanso de la comida, las personas asistentes se encontraron con ellas, aunque el interés por observarlas no pareció surgir hasta el momento en que comenzó el taller, a las cinco de la tarde. Fue entonces cuando las palabras traspasaron los papeles en los que estaban escritas para llegar a ser enunciadas y compartidas por las participantes⁴⁴ del encuentro.

⁴⁴ En el presente texto utilizo principalmente el femenino genérico, buscando tanto una apertura del lenguaje hacia todas las realidades a las que se refiere como una coherencia con el ámbito de pensamiento en el cual se enmarca: los pensamientos de las mujeres y las teorías feministas que los arrojan. Con este uso trato de incluir también el género neutro y el resto de identidades que puedan

Desarrollo de la sesión

El taller se estructuró en tres partes diferenciadas: la presentación del taller, el desarrollo de la actividad en sí (selección de citas, debate y construcción de nuevos pensamientos) y el cierre de la actividad, que se basó en volver a colgar y ordenar las citas, iniciales y resultantes, de nuevo en el tendal.

La actividad comenzó con mi presentación de la dinámica a realizar y una contextualización teórica sobre el pensamiento de las mujeres en la historia y, en concreto, en y desde lo rural, llevada a cabo por Andrea Menéndez Arboleya. Andrea compartió también las ideas de la llamada ciencia ciudadana, i.e. metodología sobre la que se gesta el taller, y de la posibilidad de generar nuevos conocimientos científicos, de forma colectiva, coordinada y en común, a partir de reflexiones compartidas.

Figura 1

Participantes del taller eligiendo las citas a comentar.



Fuente: Pablo Irurtia (2024).

llegar a este texto o encontrarse con él, planteando el lenguaje como una herramienta política que defiende las aperturas posibles a las que se enfrentan nuestras realidades.

Después, pasamos al taller en sí, en el cual las personas participantes pudieron organizarse en pequeños grupos, buscando entre los papeles que estaban colgando del hilo para debatir sobre, al menos, una de las citas propuestas. Aunque se invitó a las asistentes a agruparse en parejas o en grupos de tres o cuatro personas, algunas personas decidieron trabajar de forma individual. En cuanto a la selección de la cita, algunas participantes afirmaron que la elección fue arbitraria, mientras que en otros casos decidieron observar con detenimiento las opciones para elegir la que les pareciera más interesante, ya fuera por la cercanía que tuviera con su vida o por la potencia filosófica que presentase esas pocas líneas. Otras personas eligieron entre las opciones restantes, sin reflexionar en exceso sobre ello.

Tras haber hecho la selección, se generó un espacio de debate en cada grupo durante unos veinte minutos, en los que las personas participantes reflexionaron sobre las citas elegidas. Al mismo tiempo, se las invitó a escribir en hojas en blanco nuevos pensamientos emergentes para volverlos a colgar en el tendal a partir de los que estaban leyendo. Poco a poco, las personas dinamizadoras del taller fuimos pasando por los distintos grupos de trabajo, escuchando sus debates y proponiéndoles escribir sus reflexiones. Esta acción nació, en la mayoría de los casos, de forma casi natural, mientras que en unos pocos no terminó de consolidarse. El intercambio de reflexiones se dio indistintamente tanto de forma oral como en formato escrito, permitiendo que la forma de expresión fuera elegida por quienes estaban participando en función del contenido que estuviesen tratando.

En los últimos minutos, aunque algunas personas seguían escribiendo o debatiendo, propusimos un intercambio de reflexiones en común, abriendo el micrófono para que quien quisiera pudiera comentar sus conclusiones. Sin embargo, esta propuesta no tuvo éxito y se decidió conjuntamente continuar durante los minutos restantes con la dinámica propuesta hasta entonces, hablando en pequeños grupos y terminando de plantear las nuevas citas para colocarlas en el *tendal del pensamiento*. Al finalizar la sesión, esta estructura se convirtió en un *tendal de los pensamientos*, de los suyos (las mujeres que habían escrito las citas iniciales) y de los nuestros (quienes participamos del taller de una u otra forma).

Algunas de los temas tratados en el taller fueron: los mecanismos de control patriarcal en todas las esferas de la vida, como el humor; la defensa del medioambiente y las injusticias cometidas contra las personas que viven en él y tratan de cuidarlo; los desafíos que vinculan el territorio rural y el uso de transporte público; la injusticia epistémica y la defensa de los conocimientos que nacen de lo

que somos, de quiénes somos, desde la vida de las mujeres rurales; la búsqueda de la buena vida y de los ritmos de la vida en el campo; el cuestionamiento de la estructura binaria de género; la importancia de la memoria de las mujeres rurales y de sus relatos para dismantelar el *yo no sé nada* o *lo mío no vale*; el sentimiento de pertenencia en las culturas indígenas; la interdependencia como base de la vida; la importancia de la comunidad en todos sus aspectos; la necesidad de romper silencios también por parte de los hombres y las preocupaciones ecofeministas.

Figura 2

Un grupo de participantes intercambiando sus reflexiones.



Fuente: Pablo Irurtia (2024).

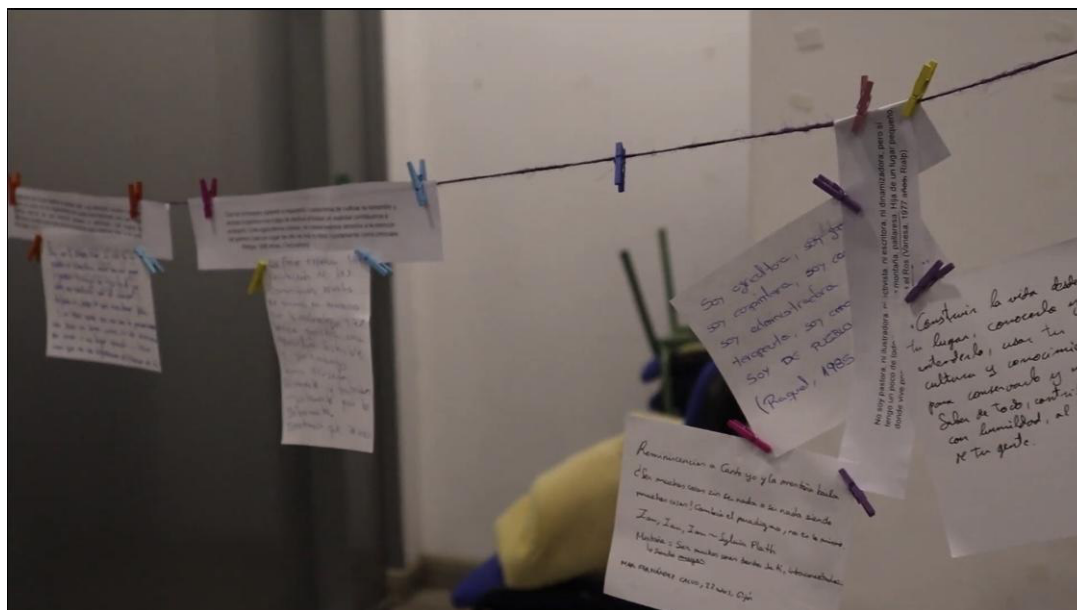
La gran amplitud de temas nacidos en tan poco tiempo muestra la potencia de las posibilidades de este tipo de metodología y la fertilidad que tiene para fomentar el pensamiento filosófico sobre todas estas cuestiones. En ocasiones eran citas amplias, donde algunos de estos conceptos ya estaban presentados. En otros casos sólo fue necesaria una línea para que emanasen de ella nuevos pensamientos que serían también posibilidades para tender puentes entre distintas problemáticas y reflexiones ya existentes. Serían, por tanto, nuevas hojas que poder tender en este o en otro tendal, nuevas vías para tejer entre todos los hilos nuevas alternativas de defender la(s) vida(s) de todo(s) aquello(s) que aún hoy parecen estar situadas en los márgenes de lo existente.

Tras dar por finalizado el taller de investigación-acción se propuso dejar las citas colgadas del tendal, abriendo la posibilidad de ampliarlas y completarlas durante el

resto del fin de semana. El *tendal de los pensamientos* pasó, de este modo, a formar parte del espacio que habitamos hasta la finalización del congreso.

Figura 3

Algunas citas colgadas en el tendal del pensamiento



Fuente: Pablo Iurtia (2024).

Un espacio para nuevas reflexiones (con)juntas

Además del interés intrínseco que tienen las aportaciones de las personas participantes, en las que seguiremos trabajando (como publicación científica elaborada de forma colectiva y reposada entre todas las participantes), me parece importante pensar sobre el modo en el que discurrió la actividad y lo que ésta ha podido significar para las personas asistentes y participantes.

En las ponencias filosóficas, los discursos transmitidos suelen estar guiados y limitados por las narrativas dominantes sobre el mundo que rigen nuestros pensamientos. Sin embargo, poco a poco y con cada vez más fuerza se está viendo cómo los márgenes defienden y reclaman compartir sus propios pensamientos y narrativas, cuestionando la estructura sobre la que se construyen los discursos que no les tienen en cuenta, o bien les destinan a lugares cada vez más relegados. Todas esas realidades definidas como la otredad necesitan del discurso y de la palabra para subvertir el relato homogéneo y totalitario que se nos ha presentado como único y

verdadero en todos los ámbitos de conocimiento. No basta solamente con hacer mención al mundo rural, al pensamiento de las mujeres o de las personas migrantes, por poner algunos ejemplos. La clave para el cambio está en sus relatos y en la posibilidad de que estos sean narrados, compartidos y comprendidos como tales. No son discursos de los márgenes, son narraciones de realidades, de presentes, pasados y futuros. Son pensamientos que construyen, desde lo que ha sido históricamente ignorado, no un mensaje establecido, sino una infinitud de reflexiones que se responden, se cuestionan y, en ocasiones como esta, se encuentran. En planteamientos de este tipo puede haber, por tanto, una propuesta clara de cambio de paradigma.

Las participantes del encuentro consideraron esta actividad necesaria y valiosa, tanto por los contenidos que se trataron como por la naturaleza de la dinámica en sí. La filosofía puede ser —y, de hecho, es— mucho más que una serie de discursos dirigidos desde un estrado hacia un grupo de personas. La filosofía se encuentra en nuestras voces, en nuestros pensamientos, y también en los de personas que no habitan nuestros contextos más cercanos. El pensamiento crítico y la búsqueda de preguntas profundas pueden estar en las realidades que hasta hace poco, e incluso hoy en día, no parecen dar pie a una reflexión legítima. Cabe defender, en este sentido, cómo la filosofía está en el cuestionamiento mismo de encontrar un porqué a todo ello. Si la filosofía ha estado ubicada en los círculos académicos que se han ido consolidando con la exclusión como norma, cabe preguntarse, una y otra vez, por qué. Si la filosofía ha estado centrada en defender unas estructuras rígidas que priorizan el valor de unas vidas por encima de otras, hay que cuestionarlo. La filosofía puede y debe ser un modo de alcanzar preguntas y de preguntarse también sobre esas preguntas. De otro modo, estaríamos reproduciendo los modos de pensamiento establecidos, que tratan de encajar y ordenar piezas, y no de dismantelarlas para comprenderlas de verdad.

Esta actividad, desde su aparente simpleza, lo reafirma. La filosofía tomó forma y cuerpo en el mundo rural, con reflexiones nacidas desde las vivencias de mujeres de distintas regiones del mundo que viven y piensan en y sobre lo rural. Quizás muchas de ellas pensasen a priori que no tendrían muchas cosas nuevas que contar. Parece, sin embargo, que aún tienen (casi) todo que aportar.

Oda al campesinado

Gustavo Duch

Revista Soberanía Alimentaria, Biodiversidad y Culturas

gustavo.duch@gmail.com

La sexta extinción

El último verano,
¿a cuántos de vosotras os miró
tambaleándose entre la hierba,
una mantis religiosa?

El último verano,
¿a cuántos de vosotros os picó
una pobre abeja asustada?

En ese mismo último verano,
¿a cuántos os deslumbró
el ínfimo fulgor
de la luciérnaga
deseando, deseando sexo en pareja?

El resultado sorprende,
siempre es el mismo.
Solo un alguien responde sí
a alguna de las tres preguntas
Ningún nadie responde sí
a todas las tres preguntas.

Es la Sexta Extinción
no hace falta que nadie nos la explique,
la estamos (no) viendo
con nuestros propios ojos.

Ojos que nos arrancaron,
el izquierdo
cuando se inventó la televisión
el derecho,
cuando se inventó el smartphone.

Mientras en las pantallas aparecen
leones africanos,
el cóndor de los Andes,
y el manatí del Caribe...
en nuestros campos
insecticidas,
herbicidas,
fungicidas
—las armas letales de la agricultura
militarizada—
han dejado mudas
para siempre
las Primaveras.

###CUENTOS DEL PASTOR

—Pastor, ¿crees en los extraterrestres?

—Sí, los detecto cada día, son las personas que maltratan la tierra, que se creen por encima de ella.

—Pastor, dicen que no tienes días festivos.

—Hijo, lo que ocurre es que no tengo días laborables.

—Pastor, tú que duermes a la intemperie, ¿no tienes miedo a la oscuridad?

—Hijo, tú que duermes con luz artificial, ¿no tendrás miedo de ti?

—Pastor, te acusan de ser un nostálgico del pasado.

—Cierto, lo que ocurre es que me avergüenzo del este presente que nadie extrañará.

—Pastor, dicen que vives en la España Profunda.

—Hijo, ¿no será peor vivir en la España Superficial?

—Pastor, ¿eres creyente?

—Sí, creo profundamente que el ser humano no es Dios Todopoderoso.

—Pastor ¿qué te parecen las energías renovables?

—El último árbol del planeta lo talará un proyecto de energía sostenible.

Y El pastor, que vive tanto con tan poco, insiste:

—Menos luchar contra la pobreza y más luchar contra la riqueza.

La escuela del pueblo

El maestro Isidro García ya está jubilado pero así que puede se acerca a la escuela de su pueblo, Benalauria, en las montañas de Málaga. Los maestros de ahora, ya no son como él, profesores y profesoras nacidos en esos mismos pueblos o adoptados por ellos. Ahora, los maestros vienen y van cada día de la ciudad al trabajo, del trabajo a la ciudad.

– Estaban los niños haciendo clase de gimnasia en el patio, en el mes de junio, a más de 37 grados cuando, por fin – me dice Isidro – cuando el profesor de ciudad comprendió que había hecho una mala propuesta. Y les dijo, descansad a la sombra de ese olivo. Todos obedecieron menos uno de los chicos más pequeños que se le acercó y educadamente, le dijo vale profe pero ese olivo SE LLAMA sauce llorón.

###El sabio

En muchas de las charlas que Jeromo imparte, en un lugar bien visible de la sala pone un letrero para dar a conocer su trabajo de pastor, su producto, por si alguien quiere tomar nota de su teléfono y hacerle pedidos.

En buena letra y en mayúsculas, el texto dice: BENDO CORDEROS

Y sólo al final, después de contestar muchas de las preguntas que la gente le hace, da las gracias porque nadie ha querido ponerle en evidencia y corregirlo de su supuesto error ortográfico.

– Gracias, seguro que todos ustedes saben que el verbo vender se escribe con uve. Gracias por no querer poner en ridículo a este viejo pastor. Seguro que saben mucho de gramática y de muchas otras cosas más de la ciencia, de las matemáticas, de la ingeniería y seguro que de informática y todas esas modernidades que yo, desconozco. Pero, díganme,

¿Quién de ustedes sabe criar una oveja?

¿Quién de ustedes sabe hacer de la uva vino?

¿Quién de ustedes sabe producir su propia comida?

La razón poética y la mirada fotográfica: sobre volver al cuerpo, María Zambrano y el congreso de FiloPueblos

Mónica Armantina García Vilariño

armantinamonica@gmail.com

Resumen

Este escrito es un escrito poético-filosófico que trata de reflexionar y profundizar en temas como la sensibilidad, el habitar el cuerpo y el pulso vital a través de otros lugares diferentes a la razón analítica y lógica; más bien a través de la razón poética de la que habló María Zambrano. En este escrito, reflexiono sobre la mirada fotográfica, viendo la fotografía (y la poesía) como una puerta de acceso a la razón poética. Pondremos también en diálogo a la razón poética y su cercanía con el cuerpo y lo vivo en relación con nuevas formas de vivir la filosofía que están sucediendo en Asturias y que para mí se encarnaron en el II Congreso Internacional de filosofía y ruralidades organizado por FiloPueblos al que fui como asistente y fotógrafa. Para cerrar las reflexiones compartiré las fotografías analógicas del congreso donde se refleja lo que quiero que hagamos: volver al cuerpo y a lo vivo y no quedarnos solo en el pensamiento y en la razón lógica, reflexionar también desde lo vivido. Atreverse a habitar de nuevas formas la filosofía; alzarla al aire como se alzan los brazos en la danza y al fin sacarla de casa.

Palabras clave

Saberes encarnados, filosofía vital, fotografía analógica, pensar-poético, razón poética.

García Vilariño, Mónica Armantina (2025). *La razón poética y la mirada fotográfica: sobre volver al cuerpo, María Zambrano y el congreso de FiloPueblos*. *Filosofía e Interculturalidad*, 3, 178 – 205.

**FILOSOFÍA E
INTERCULTURALIDAD**

Número 3. Diciembre, 2025. Pág. 178

The poetic reason and the photographic gaze: about returning to the body, María Zambrano and FiloPueblos' congress. This writing is a poetic-philosophical writing that tries to reflect and deepen in topics like the sensitivity, the inhabiting of the body and the vital pulse through other places different to the analytical and logical reason; rather through the poetic reason of which Maria Zambrano spoke. In this writing, I reflect on the photographic gaze, seeing photography (and poetry) as a gateway to poetic reason. We will also put in dialogue the poetic reason and its proximity to the body and live in relation to new ways of living the philosophy that are happening in Asturias and that for me were embodied in the II International Congress of philosophy and ruralities organized by FiloPueblos where I went as an assistant and photographer. To close the reflections I will share the analogue photographs of the congress where what I want us to do is reflected: return to the body and what's alive and not stay alone in thought and logical reason, thought through our own experience. Dare to inhabit philosophy in new ways; to raise philosophy in the air as one raises one's arms in dance and at last to take it out of the house.

Keywords

Embodied knowledge, vital philosophy, analogue photography, poetic thinking, poetic reason.

I.

Hace cinco años me alejé de la filosofía porque sentía que me alejaba de la vida.

Me hacía estar sumergida todo el rato en el pensamiento, en la abstracción, en las posibilidades y me alejaba de lo cotidiano, de lo que se toca, de lo que ensucia, del necesario aprendizaje a través de la experiencia. Empezaron a nacer unas nuevas ganas de experimentar la vida desde el corazón, y ahora viéndolo con el tiempo, diría que nacía un vivir desde la *razón poética*. Más adelante hablaremos de la *razón poética* y de su relación con lo vivo. Por el momento digamos que la razón poética se da cuando vemos el mundo desde otros prismas diferentes al exclusivo prisma del pensamiento y la razón lógica y científica. A través de la fotografía es como me relacioné con la filosofía en los últimos años, porque la cámara es ese puente entre el mundo material y vivo del acontecer inmediato y el cuerpo físico y la mente-mirada que observa la realidad antes de fotografiar. No quería más lenguajes académicos, ni tanta abstracción, ni tanto alejarme de la vida; quería la experiencia, el instante vivo, el vivir a través del cuerpo acompañado de la creación artística.

Volviendo a lo que contaba al principio: tras tomar la decisión de parar con la filosofía tomé al mismo tiempo la de comenzar a viajar por el mundo y dejé mi relación con ella en barbecho. Porque sí, como dije, me alejaba del cuerpo, de la vida, de la materia, de lo cotidiano, porque me metía en un mundo solo mental lleno de preguntas que constantemente me llevaban a otras preguntas, siempre sabiendo que no hay respuesta definitiva. Y es hermoso el vuelo del pensamiento; su forma de construir caminos, de abrir senderos nuevos, pero también es agotador. Nunca supe tomar distancia emocional con la filosofía y quizás por eso me la tomara tan en serio que llegara a agotarme de tanto pensar.

Ahora, tras todo este tiempo de reposo (aunque la filosofía no te abandona, una vez que la conoces, la curiosidad se queda como una segunda piel) creo que se trata de encontrar tu propio lenguaje, tu manera de hacerlo y de entender que no es necesario alejarse de la vida ni del cuerpo para escribir filosofía ni para estar dentro de ella. Simplemente hace falta existir, querer hacerlo, decantarlo. Por suerte, hay espacios, como esta revista y como el congreso de FiloPueblos, donde poder abrir la posibilidad a nuevas formas de hablar y expresarse.

No tener miedo de salirse del lenguaje exclusivamente académico, no tener miedo a abrir nuevas formas de expresión: no tener miedo, aunque el miedo siempre esté. Hacer del miedo una fensoria con la que labrar la tierra, con la que abrir el nuevo camino, no dejar que paralice lo que quiere nacer. Para mí, se trata de expresarse desde la propia experiencia vital,

desde el cuerpo y no solo desde el pensamiento, como saberes encarnados y contextualizados.

El término *saber encarnado* se usó en diferentes contextos relacionados con la filosofía y la teoría del conocimiento. Por ejemplo, Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la Percepción* (1945) usó el concepto para enfatizar que el conocimiento no solo se produce de forma abstracta en la mente, sino que está profundamente relacionado con la experiencia corporal. Según el filósofo:

El cuerpo es nuestro punto de vista en el mundo. No es un objeto en el mundo, sino que es el medio a través del cual el mundo se presenta a nosotros, y, por lo tanto, es el fundamento del conocimiento (Merleau- Ponty, 1993:149).

A través del cuerpo descubrimos el mundo y también a través de la acción. Las percepciones, las emociones y las acciones de nuestro cuerpo son parte del proceso de conocimiento a través del contacto físico con el mundo. Entonces, los saberes encarnados están en contacto con la vida; y la vida pellizca, ensucia las manos, mueve el corazón, a veces es intraducible al lenguaje y a la pregunta. A veces nos deja en silencio. Y el silencio también es filosófico, también es profundo.

Me acuerdo, que años atrás, después de presentar mi trabajo de fin de grado, un profesor me preguntó que por qué no seguía estudiando y le dije que no volvería a la filosofía hasta que el mundo emocional pudiera ser tenido en cuenta como sujeto epistémico, hasta que se hablara también de la vida, hasta que pudiera haber distintas voces hablando de ella. Es decir, hasta que no se abrieran las alas a nuevas posibilidades de pensar y nuevas formas de pensamiento más allá de lo estrictamente académico que tenga que seguir ciertas normas y estructuras para ser considerado filosófico o válido. En lugar de ver las emociones como obstáculos para el conocimiento racional, reconocerlas como formas de inteligencia que nos acercan a interpretar, conocer y acercarnos al mundo, ampliando la noción tradicional de conocimiento al incluir nuevos (aunque muchos bien antiguos) sujetos epistémicos. Así, la razón poética sería vista y tenida en cuenta como una forma legítima de acceso a la verdad y al conocimiento. Con este silencio instaurado naturalmente que ha sido estar lejos de lo estrictamente filosófico y académico durante cinco años, con este silencio de la mano vuelvo a escribir sobre filosofía. Lo hago desde el cuerpo, acompañada de la mirada fotográfica, de la mano María Zambrano y de Filopueblos.

Esta contextualización me parece necesaria para tener en cuenta quién habla, desde dónde habla, qué quiere decir, desde dónde parte. Antes de profundizar en la mirada fotográfica, en la razón poética y en el congreso, me parece importante poner sobre la mesa la necesaria renovación del lenguaje; el permitir que otras formas de expresión de lo filosófico nazcan. Así como cambian los tiempos, nacen nuevos abordajes, nuevas miradas. Creo que es un buen momento para reconocer que la renovación del lenguaje permite que la filosofía siga viva y se renueve, ya que generalmente es vista como algo histórico y como luchas de pensamiento entre filósofos y no como una filosofía viva. Una filosofía que reflexiona con lo que va sucediendo, que trata de ver la profundidad de los problemas que nos rodean en nuestro cotidiano y de hacer accesible la filosofía.

Para darle algo más de estructura al texto, voy a dividirlo en dos partes, la primera parte algo más teórica en la que nos acompañará María Zambrano y algunx pensadorx más, y la segunda parte, la visual, en la que trato de darle cuerpo a esta relación entre la mirada fotográfica y la razón poética, a través de las fotografías analógicas que saqué en el II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades acompañadas de haikus, frases y poemas.

II.

El baile, la pandereta, volver al lavadero todas juntas a cantar y a defender la alegría del compartir. Exaltar lo común, lo creativo, volver a ocupar los espacios públicos comunitarios usados en el pasado de nuevo como símbolo. El canto de todas las voces unidas que canta sobre la siembra y la cosecha. Esto también es filosofía. Esto también es filosofía, pensé mientras viví todos estos momentos en colectivo en el II Congreso de filosofía en el mundo rural de FiloPueblos. Mi cuerpo volvió a entusiasmarme con lo que escuchaba, veía, percibía. La filosofía saliendo de la universidad y atravesando las calles de Teverga, el eco de las ponencias del congreso que resuena en la mente con las ideas aún frescas mientras una nube gigante atraviesa la montaña que se ve desde la glorieta de San Martín...

Dentro de todos los encuentros colectivos y sociales, cada unx regala su presencia al espacio, con su forma de estar, de ser, de expresarse, de pertenecer. Con sus habilidades y curiosidades, el espacio por mucho que venga dado de fuera, lo generamos entre todxs. Me gusta observar cómo cambian los espacios según cambian las personas que lo habitan y que le dan forma. En este caso, asistí al congreso después de haber ganado el concurso de fotografía del cartel de Filopueblos. La fotografía que presenté al congreso fue una fotografía analógica de un gran amigo mío teitando en una braña en Somiedo, en la braña de Mumián, representando lo intergeneracional del congreso y el acto de seguir haciendo algo ya casi perdido: el acto de teitar. Más tarde, le propuse a Andrea cubrir con la cámara

analógica el congreso y así fue. Mi vivencia del congreso es entonces la vivencia de asistente, pero también la vivencia de observadora, de mirar con cierta distancia lo que está sucediendo para poder verlo además desde el plano visual. Esta mirada como observadora que tiene la fotografía hace que puedas ver los sucesos de otra manera, como si los vivieras como una película o como algo histórico. El hecho de vivir el congreso a través de la fotografía hace que sea una experiencia distinta, aunque común, a la vivida por las demás personas. El hecho de observar, de estar atenta, de tener una mirada despierta a lo que sucede que sea capaz de reaccionar con la cámara cuando ese invisible clic que suena en la mente de quien fotografía se activa, hace que pueda profundizar en otros aspectos, como la estética, la observación detallada y sutil, el acontecer de lo poético y lo estético dentro del congreso.

Como asistente, miro las notas de mi carpeta del congreso y todas son interesantes, apunto algunas palabras sueltas:

Generación de arraigo. La importancia de volver a sembrar, del conocimiento tradicional, del trabajo en común para rehabilitar construcciones patrimoniales (como recuperar la fuente del pueblo, por ejemplo). Giro afectivo, ontologías múltiples, cuerpo y territorio, afectos y emociones. Interdependencia, conocimiento situado, militancia gozosa, saberes encarnados, memorias sumergidas. Testimonio del cuerpo, giro corporal, giro territorial, escisión cuerpo-lugar, lugar de memoria. Soberanía alimentaria. Recuperación de saberes sin extractivismo, sin turistificación de los saberes, sin ver el saber popular como mercancía. Diálogo de saberes.

Estas palabras que anoté son como semillas, son registros reducidos de unas conversaciones largas, necesarias, vivas. Escuchaba lo que las personas decían y corría a anotarlo. Es hermoso el viaje mental filosófico de enredarse entre pensamiento y pensamiento, de dar vueltas al mundo, de sorprenderse y verse a uno mismo cambiar ideas y horizontes por las nuevas reflexiones que llegan. Es hermoso, tremendamente hermoso. Pero tal y como veo ahora los procesos, esto es solamente la semilla que inicia. Ese hermoso impulso ha de plantarse, regarse, atenderse, para poder ver hacia dónde lleva, para poder ver su expresión vital nacer. La reflexión es urgente, es importante, y es importante que aborde temas tan aterrizados en la realidad como los que anoté en mi carpeta del congreso. Problemáticas presentes, locales, accesibles. Como la soberanía alimentaria, como hacernos cargo de nuestros hábitos de consumo, como las problemáticas que hay dentro del mundo rural. Leo mis anotaciones y sigo reflexionando.

¿Quién habla, desde dónde habla, cómo habla? Aprecié todas las intervenciones del congreso, pero las que me llegaron más al alma fueron las que eran atravesadas por el cuerpo y la experiencia. Quizás por el punto tan concreto en el que estoy en mi relación con la filosofía, en buscar su simpleza y su cotidianidad, las intervenciones que me marcaron fueron las que hablaron, desde mi punto de vista, desde la razón poética. Lxs ganaderxs, lxs campesinxs, las personas que viven y dependen del medio rural nos hablan desde su realidad, desde su saber. Los paisajes que se quedan vacíos y los ojos que ven esos territorios heridos y preguntan: ¿es este un lugar de amnesia o un lugar de memoria?

A todxs ellxs lxs escucho, me sorprende, me revuelvo nerviosa en la silla; lo que anhelé que sucediera con la filosofía está sucediendo y soy testigo. Testigo doble, con mi corazón y mi oído, pero también con mi mirada. Mirada que ve y está atravesada por la razón poética, siendo la fotografía un medio de expresión de esta forma de ver la razón, como un logos que se esconde constantemente de nosotrxs pero a la vez asoma, se intuye y se ve a través de la imagen y el cuerpo. La razón poética es un concepto central para contextualizar en este vivir y reflexionar desde el cuerpo, que vi muy reflejado en el congreso. Vamos, entonces, a profundizar un poco en el concepto.

María Zambrano desarrolló esta idea a lo largo de su obra, especialmente en su libro *La razón poética* (1936), en el que plantea una forma de razonamiento distinta a la lógica tradicional; una razón que no se limita a la razón instrumental o científica, sino que se nutre de la intuición, la imaginación y el sentimiento, buscando alcanzar una verdad más completa y más en contacto con la realidad, con lo vivo.

Conviene, entonces, decir, que el conocimiento que aquí se invoca, por el que se suspira, este conocimiento postula, pide que la razón se haga poética sin dejar de ser razón, que acoja al sentir originario sin coacción, libre casi naturalmente, como una physis devuelta a su original condición (Zambrano María, 1988:50).

Para María Zambrano es posible que experimentemos las cosas de esta manera racionalista y violenta porque hemos olvidado el valor de nuestro cuerpo, su importancia y su sentido. Quizá los poetas originarios no estaban errados al desvivirse por las cosas, quizá la relación entre cuerpo y conocimiento-experiencia, tan despreciada por los filósofos, no tiene razón de ser, quizá al recuperar el sentido del cuerpo retornemos a un estado de percepción más íntimo y, por ello, más honesto, más amplio: [Porque lo] que quedó fuera de la

realidad fue el cuerpo y con él la conexión con el universo (el alma):
la ruina del anhelo (Moreno Sanz, 2008:38).

La razón poética podemos verla entonces como una razón que se contrapone a la razón analítica y científica, una razón que no fragmenta y divide en estructuras, sino que pretende ver los fenómenos en conjunto, en interrelación, mezclados. A través de la razón analítica reforzamos la idea de la separación de vida/pensamiento y a través de la razón poética vemos como ambas se entrelazan y se afectan mutuamente, a través del cuerpo. La dimensión poética, afectiva, artística, es posible y se da mediada por la razón poética. Conviene aclarar que la razón poética que propone María Zambrano no considero que sea contraria ni excluyente de la razón analítica, científica y lógica, también necesaria en el mundo filosófico. Es la pretensión de universalidad, de veracidad y a veces de totalitarismo lo que hace que cuestione la razón dominante a nivel filosófico y social, y su pretensión de expulsar otras narrativas que no sean mediadas por el método científico lo que me parece criticable y cuestionable de la razón analítica. La razón poética acoge una visión del ser humano amplia, donde el sujeto es un agente vivo de conocimiento, de conexión con la realidad a través del cuerpo y por tanto a través de un saber vivo y encarnado. Como dice el propio término, la razón poética pone en diálogo el pensamiento y la filosofía, la poesía (entendida en un sentido amplio, más estético, no solo como forma literaria) y la filosofía, abriendo espacio a la validez de la experiencia subjetiva y propia. María Zambrano no tiene miedo a hablar del corazón a la hora de hablar de filosofía, y yo, apoyada y de la mano de la autora, tampoco. María pone la figura del corazón como el centro de su sistema,

El hecho mismo de elegir esta imagen como figura del centro es ya significativo: el pensamiento, razón desvalida, se refiere a un núcleo afectivo, que, además, lejos de ser un punto de referencia inanimado es el nido vital de todo cuanto alienta. Frente a la idea aristotélica de motor inmóvil imposible e impenetrable, el vulnerable corazón tiene huecos en que habitar, mueven —dice María—moviéndose, impulsa la vida y, a la vez, se inscribe en su dinámica. Y, para mayor abundamiento, no está considerado como una estilizada abstracción, sino en su ser carnal. (Amorós Amparo, 1983:39).

Un pensamiento que nos acerque en nuestro vínculo con la vida y con lo vivo y no que nos aleje. Abrirse al propio pensamiento de una manera nueva, abriendo sendas donde parece no haber camino. *Abrir camín*, como se diría en Asturias. Mover la razón de sitio, ver que es múltiple, poliédrica, situada, adaptativa, que la razón colabora con el territorio y también poéticamente. La necesaria renovación del lenguaje de la que hablábamos antes es según María Zambrano, una pieza central:

Hacer poética la razón requiere de una operación previa y fundamental: insertarla en un nuevo lenguaje capaz de darle ese dinamismo y esa vitalidad, esa liga con la vida, la tierra, el cuerpo y la existencia concreta del hombre; tal lenguaje es el lenguaje de la metáfora (Kamaji Rivara, 2002:4).

Metáforas nuevas, vivas, que puedan acceder a los fenómenos que el racionalismo consideró fuera de lugar y fuera de sitio, que no consideró como fuentes de conocimiento. Recuperar lo vivo, el saber popular, las formas de conocimiento histórica y socialmente ignoradas. Escuchar las voces que hablan desde los territorios porque el territorio también habla, también tiene voz. Estas nuevas metáforas de las que habla María podrían ser las que esculpan el rostro de la razón poética, las que transparenten su existencia, las que digan que sí, que otra forma de conocimiento existe. Estas nuevas metáforas, estas nuevas formas de acceder y de representar la razón poética, pueden ser infinitas, concretarse en proyectos nuevos, en nuevas formas de hablar y crear lenguaje, en un atreverse a defender que el ejercicio filosófico puede ser diverso, vivo y que sigue renovándose y creándose. Conviene recordar lo posible de lo improbable, escuché decir a una de las personas que habló en el congreso. Conviene recordar que es posible.

En el congreso de FiloPueblos, según lo descrito, podemos decir que se da una forma concreta de expresión de la razón poética. Que se encarna una razón más ancha, donde cabemos más personas, donde más personas contribuimos a ensanchar el pensamiento. El hecho de crear un congreso de filosofía dentro del cual puedo escuchar voces que filosóficas y socialmente han sido silenciadas y despreciadas (ganaderxs, campesinxs, personas que guardan el saber popular, haciendo ricos y diversos los territorios y defendiéndolos) ya es un indicativo de que la razón poética está presente. Porque la razón poética amplía el concepto de sujeto epistémico, porque la razón poética habla de lo silenciado, de lo oculto, del logos que parece que una y otra vez se esconde ante nosotrxs. Justicia epistémica, como se habló en el congreso: reconocer formas de conocimiento que históricamente han sido silenciadas y obviadas. No solo observé la razón poética dentro del congreso en la variedad de propuestas y en esta justicia epistémica. También lo vi, como dije al comienzo del escrito, en la danza prima que bailamos todas juntas, también lo vi en el lavadero lleno de gente riéndose, en el reflejo de las panderetas en el agua, en ir todxs juntxs a la Taberna Narciso a comer en mesas grandes mientras hablamos de filosofía, pero también de nuestra vida, mientras simplemente compartimos. Lo vi cuando nos movíamos todxs a la vez de las ponencias al baile en la taberna, no de forma individualista sino todxs a la vez. Lo vi cuando Gustavo Duch acompañadx con Sofía al violín nos mostraban la relación entre la filosofía

y la poesía de la que tanto habló María Zambrano. Lo vi cuando los cuerpos se estremecían y respondían. Y, sobre todo, lo vi a través de la cámara.

La experiencia fotográfica en la que llevo sumergida unos años, estudiando la fotografía analógica, siempre estuvo, está y parece que irremediablemente estará, unida a una reflexión filosófica. Mirar es y no es inocente. Hay algo incontrolable e inconsciente en la toma de las imágenes, en el decidir disparar unas fotografías y no otras (esto, además, se amplifica en la fotografía analógica al tener un número de imágenes limitado para disparar) que forma parte de la inocencia, de la relación pura con el instante en el que una imagen me llama y yo la escucho. El término *inocente* podemos definirlo aquí como una actitud genuina de receptividad hacia el presente. Y a la vez, hay un constante ejercicio no tan inocente que es el de la observación consciente, el de reflexionar qué imágenes quiero sacar y por qué, desde dónde, qué motiva que esto suceda. La fotografía, para mí, es una de las formas que tengo de asomarme a la razón poética, de acceder a esa otra parte de la realidad.

En este sentido, la fotografía a través de la captura de instantes, de imágenes, puede ser uno de los traductores de la experiencia de la razón poética. Al igual que desde el lenguaje con la creación de nuevas formas de expresión y de nuevas metáforas transparentamos esta otra razón históricamente apartada, a través de las imágenes y de la fotografía también traducimos, también accedemos a ese logos invisible que una y otra vez se nos aparece y se esconde, como bien explica María Zambrano en su obra *Claros del bosque*. La imagen aparece como la manifestación del fenómeno poético, como una forma de conocimiento; el arte y la creación artística como modos de conocer y de acercarse a lo vivo. La fotografía tiene un componente corporal muy importante, siendo muchas veces la cámara vista como una extensión del cuerpo y de la mirada. Fotografiar es transparentar lo que nos atraviesa el cuerpo, lo vital que corre y se manifiesta una y otra vez delante de nosotros, fotógrafos, que vamos corriendo detrás de ese instante. A través de la razón poética, y a través de la mirada de quien fotografía, vemos aparecer un lugar nuevo en el que aparecen fenómenos normalmente silenciados por la filosofía. En forma de imágenes, la película revelada nos devuelve un testimonio de lo vivo, unos instantes que sucedieron, que tuvieron valor, que son poéticos y son la expresión de lo vivido. La mirada que es atravesada por la razón poética podríamos llamarlo la mirada poética, es decir, aquella mirada desprovista de prejuicios que trata de encontrar en la realidad, en lo vivo, en lo que se presenta delante suyo, aquello poético, aquello reseñable, aquel rastro que parece hablar de este logos invisible, de este logos poético que una y otra vez sale y se esconde. La mirada poética observa lo vivo y lo traduce en acción a través del encuentro con lo inmediato. La mirada desde la cámara es entonces un nuevo espacio de visión, un camarote de traducción de lo poético, de dar visibilidad a ese descubrimiento, a ese alumbramiento que supone absorber y estar en

contacto con lo vivo. En relación con esta realidad más sutil que tan bien transparenta lo fotográfico y que intuye la razón poética, dice Ana Bundgaard:

[...] remite siempre a una dimensión trans, infra o supra de la realidad que la razón poética aprehende en todo su alcance pues anhelaba [...] llegar a un saber unificado que abrazara distintos saberes y que aprehendiera, bajo el signo de una razón nueva, creadora, sintética y ancha, tanto las dimensiones racionales como las irracionales de la existencia y recogiera lo que siempre queda oculto bajo las circunstancias (Bundgaard, 2000:52).

María Zambrano habló de que la razón poética se conecta con el mundo a través del cuerpo y dentro del cuerpo, a través de la sensibilidad. La fotografía, como vehículo del cuerpo y vehículo de la sensibilidad, se vuelve, a través de la mirada, vehículo de la razón poética cuando es capaz de captar lo invisible y lo silencioso. Según Chantal Maillard,

[...] la razón-poética es para ello un modo de estar en la vida comprendiéndola; es una actitud admirativa. Es un estar presente en la realidad que nos rodea en el momento preciso en que esta pasa a traducirse [...] (Aguirre Nuño, 2012:90).

Podríamos decir entonces, que la fotografía es una traducción de la razón poética, que trata de registrar a través del asombro, de la curiosidad y la admiración ese momento en que la vida se traduce y se hace carne, conocimiento. La fotografía, como traductora de lo vivo, observa los cambios, los evidentes y los sutiles. Los sutiles son los más complejos, porque parece que las montañas están quietas y que nunca se mueven y sin embargo lo hacen. Pero no hay lugares definitivos. Como dice el poeta zen Dogen en el Sutra de las montañas y las aguas:

Las montañas no carecen de sus propias virtudes; por lo tanto, están constantemente caminando constantemente. Debemos dedicarnos a un estudio detallado de esta virtud de caminar. Uno no debe dudar de que las montañas caminan simplemente porque puede parecer que no caminan como los humanos. Lo que aparentemente está quieto, como una montaña, en realidad se está moviendo, está cambiando, solo que, a otra velocidad, de otra manera diferente a la que conocemos, y en apariencia parece quieto (Snyder Gary, 1990:143).

Así que sí, la montaña camina lenta, pero camina, al igual que la filosofía. A través de la mirada fotográfica empiezas a ver que la montaña camina, que la montaña se mueve y entiendes que simplemente tiene otra velocidad. Que el movimiento no sea tan visible o evidente no quiere decir que no exista. Y la razón poética está presente de innumerables formas; a través de la fotografía, de la poesía, de la creación artística y de todo nuevo abordaje filosófico que pretenda hacer de la razón algo más amplio, donde quepan más miradas, más prismas, más aristas. Donde se deje entrar sin miedo a la razón poética, donde se siembren semillas que en el futuro podamos cosechar, donde se lleve el conocimiento al cuerpo. Labrando así para el pensamiento nuevos y hermosos senderos, que avanza despacio, como avanza la montaña.

III.

“Quien dice que la filosofía es una preparación para la muerte, abandona la filosofía al llegar a sus umbrales y pisándolos ya casi, hace poesía y burla.

¿Es que la verdad era otra? ¿Tocaba ya alguna verdad más allá de la filosofía, una verdad que solamente podía ser revelada por la belleza poética; una verdad que no puede ser demostrada, sino sólo sugerida por ese más que expande el misterio de la belleza sobre las razones? ¿O es que las verdades últimas de la vida son, aunque perseguidas halladas al fin, por donación, por hallazgo venturoso?”



(1- La nublina colándose por la ventana al amanecer del Congreso, San Martín de Teverga).

Estas imágenes se captan con claridad súbita,
como iluminaciones,
porque son producto del reconocimiento.



Perduraciones de lo primigenio anteriores al pensamiento, son fruto de ese reconocerse entre la faz invisible de la realidad y el eco interior que le devuelve su forma, y habiéndose reconocido, se fundan en esa instantánea que el ojo registra

al tiempo que la mente asiente

porque su representación le era propia

aún antes

de haberla hallado...

*A quien renunció a toda vanidad y no se ahincó soberbiamente en llegar a poseer
por fuerza lo que es inagotable, la realidad le sale al encuentro y su verdad no será
nunca verdad conquistada, verdad raptada:*



(3- Gustavo Duch recitando en el Congreso, San Martín de Teverga).

No es alétheia,
sino revelación graciosa y gratuita: razón poética.



(4- Sofia tocando el violín y Gustavo Duch recitando, San Martín de Teverga).

«La poesía es una conciencia del mundo, un modo de relacionarse con la realidad, de modo que la poesía devenga una filosofía que oriente la vida.» (Andréi Tarkovski)



*"El instante es solo
una fracción de tiempo,
un paso fugaz
que nunca se repite."*

Wisława Szymborska



(5- Pandereteras en el lavadero de San Martín de Teverga).

¡Qué bella que era esa rosa!

Ya no está, pero los corazones la recuerdan

como si fuera ayer.



(6- Pandereteras en el lavadero de San Martín de Teverga II).

El cuerpo como vínculo con la tierra, con nosotras mismas,

que implica

la experiencia de un

logos

que se resiste

y se oculta a la palabra,

pero que

se deja intuir,

percibir

y experimentar

a través

del cuerpo



(7- Pandereteras en el lavadero de San Martín de Teverga III)

(y entonces también del canto,

de la danza;

y de lo vivo)

(Alzar y abrir la mirada filosófica

como se alzan los brazos al aire

al bailar una danza prima)



(8- La danza prima alrededor del lavadero, San Martín de Teverga).



(9- La danza prima alrededor del lavadero II, San Martín de Teverga).

“Esto quiere decir que la metáfora-centro permite, en su movimiento creador, la generación de sentidos en movimiento, de unidades de reflexión nuevas y dinámicas, de formas de problematización, modos de abrirse el pensamiento mismo para lograr, a su vez, abrir y zanjar líneas ahí donde parece imposible entrar, o buscar de nuevo la entrada en aquello que parece del todo esclarecido y analizado. Mover la razón, encarnarla, convertirla en centro viviente, hacerla poética...”⁴⁵

⁴⁵ Kamaji Rivara, *La función de la metáfora en la razón poética de María Zambrano*.



(10- La danza prima alrededor del lavadero III, San Martín de Teverga).

La semilla tierna y frágil
al crecer, parte la piedra
al crecer, parte la piedra... ⁴⁶



(11- Todas las edades van a la danza, San Martín de Teverga).

⁴⁶ De canción *La danza de los cedazos*, El Naan

Los caminos ya están rotos
pero han brotado los senderos,
que atraviesan por el monte
en silencio y con respeto... ⁴⁷



(12- "Quienes cantan y tocan también bailan", lavadero de San Martín de Teverga).

⁴⁷ De la canción *La danza de los Cedazos*, El Naan.

"Oh, Títiro, mi buen amigo,
ahora que el campo se queda tranquilo,
deja que la música de tu flauta
se pierda con los ecos de la montaña." ⁴⁸



(13- Edilberto Rodríguez, tamboritero tocando la chifla y el tambor, San Martín de Teverga).

⁴⁸ La égloga de Theocritus (siglo III a.C.)



(14- Las pandereteras riendo en el lavadero, San Martín de Teverga).



(15- Escuchando atentas al tamboritero, lavadero de San Martín de Teverga).



(16- Las nuevas semillas en la danza prima, San Martín de Teverga).

*(17- En las dos siguientes fotografías, Paula y Sofía bailando en la Taberna
Narciso, Teverga, mientras otrxs tocan).*



Hacia una filosofía que celebre los cuerpos, la vida, la danza:
una filosofía que reparta semillas para sembrar,
y que sin miedo deje entrar a lo poético.



Referencias

- Amorós, Amparo (1983). La metáfora del corazón en la obra de María Zambrano. En *El pensamiento de María Zambrano*, Madrid, Editorial Zero.
- Aguirre, Nuño (2012). *La actitud contemplativa a través de la obra de Chantal Maillard*, Universidad Autónoma de Madrid, trabajo de tesis doctoral.
- Baldazo, Idazo-Delgadillo (2017). *La razón poética y la centralidad del cuerpo en María Zambrano*, Universidad Autónoma del estado de México, La Colmena, núm. 94, 2017.
- Bundgaard, Ana (2000). *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Madrid, Editorial Trotta.
- Kamaji Rivara, Greta (2002). *La función de la metáfora en la razón poética de María Zambrano*.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Fenomenología de la percepción*, Gallimard, Editorial Planeta de Agostini.
- Revilla Guzmán, Carmen, Signos filosóficos, núm. 9, enero-julio, 2003, Universidad de Barcelona, *Acerca del lenguaje de la razón poética*.
- Snyder, Gary (1990), *La práctica de lo salvaje*, Madrid, Varasek Ediciones.
- Tarkovski, Andrei (1988), *Esculpir en el tiempo*, Madrid, Ediciones Rialp.
- Zambrano, María (1933), *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza editorial.
- Zambrano, María (1939), *Filosofía y poesía*, Ciudad de México, Editorial Fondo de cultura económica.
- Zambrano, María (1986). *De la aurora*, Madrid, Alianza editorial.

Bibliografía

- La canción La Danza de los Cedazos, del grupo de música tradicional El Naan.
- Artículo sobre la función de la metáfora en la razón poética según María Zambrano: [Hispadoc-LaFuncionDeLaMetaforaEnLaRazonPoeticaDeMariaZambra-5041574.pdf](#)

Pensamiento intergeneracional en Teverga

Andrea Menendez Arboleya¹, Sofia Nevado Domínguez², Elsa Rodríguez López³ y Pablo Irurtia Otero⁴

¹ Red de Filosofía en el Mundo Rural; ^{2,3} UNED; ⁴ Universidad de Oviedo
andrea@filopueblos.es; sofia@filopueblos.es; elsa@filopueblos.es; pablo@filopueblos.es

Resumen

En este artículo, los miembros del equipo organizador del II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades, reflexionamos de forma conjunta sobre el valor del evento filosófico. Comenzamos presentando unas primeras impresiones sobre el congreso y entre las cuales, quizás, la más destacable ha sido la dignificación de la diversidad epistémica y experiencial hasta ahora ignorada e invisibilizada por el modelo dominante. Seguidamente, desarrollamos una sección dedicada a la evaluación de las experiencias vividas durante el congreso. Para ello, explicamos la metodología seguida para la obtención de los datos cualitativos analizados así como los principales resultados obtenidos. Finalizamos con una breve conclusión en la que dejamos abiertas nuevas posibilidades de seguir dando continuidad a nuestra práctica de resistencia creativa. A pesar de estas limitaciones, el congreso ha sentado las bases para futuras ediciones y ha reafirmado la importancia de crear espacios de encuentro donde la filosofía pueda contribuir a construir comunidades rurales más justas y sostenibles.

Palabras clave

Congreso internacional, pensamiento intergeneracional, filosofía y ruralidades, filopueblos

Intergenerational thinking in Teverga: Thoughts after the II International Congress on Philosophy and Ruralities. In this paper, the members of the organizing committee of the II International Congress on Philosophy and Ruralities reflect collectively on the value of the philosophical venue. We begin by presenting some first impressions of the congress, among which, perhaps, the most notable has been the dignification of the epistemic and experiential diversity until now ignored and made invisible by the dominant model. Subsequently, we develop a section to evaluate the lived experiences during the congress. We explain the main endorsed methodology to obtain the qualitative data analyzed as well as the main results obtained. We conclude with a brief section that leaves new possibilities for continuing our practice of creative resistance. Despite the limitations experienced, the congress has laid the groundwork for a long-term endeavor reaffirming the importance of space-and-place-making where philosophy can contribute to building more just and sustainable rural communities.

Keywords

Filopueblos, philosophy and ruralities, intergenerational thinking, international congress

Introducción

Tras haber tenido la oportunidad de revivir el II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades celebrado en San Martín de Teverga (España) los días 9 y 10 de noviembre de 2024 a través de la lectura de los escritos que componen este monográfico y de la escucha de los audios que recogen lo allí vivido, i.e., el podcast del congreso elaborado por Filopueblos (2024) y el reportaje especial elaborado por Stéphanie Chiron (2024), llega el momento de poner en común (y compartir con todas vosotras) algunas de las reflexiones que este primer congreso de Filopueblos ha despertado en nosotras —Pablo, Elsa, Sofía y Andrea y otras amigas de la Red de Filosofía en el Mundo Rural.

La verdad es que este congreso, nos ha llevado a tratar muchos temas distintos y, sobre todo, a plantear cuestiones relevantes para la vida general y en los pueblos en particular. A lo largo del fin de semana en Teverga, constatamos cómo numerosos discursos y narrativas que defienden la filosofía en y desde lo rural han ido tomando forma, tanto desde la teoría como desde la praxis. Esta elucubración filosófica se da por distintas razones. Por un lado, hay quienes lo hacen buscando nuevas vías de pensamiento que traten de construir presentes más amables. Por otro lado, hay quienes lo hacen para defender su mera existencia en este mundo. También fuimos testigos de cómo se cuestionaban muchos de los preceptos sobre los que se conforman las metanarrativas hegemónicas, filosóficas y políticas, que intencionadamente desvían su atención de todo aquello que tiene que ver con el mundo rural. Estos discursos —monolíticos, sesgados y en ocasiones falaces (a nuestro entender)— contribuyen al borrado de incontables experiencias vividas y numerosas voces significativas coadyuvando a eliminar la diferencia y la diversidad de nuestro imaginario colectivo.

La evidencia empírica recogida durante el congreso nos demuestra que la creación de espacios que fomentan la participación de todas aquellas personas y grupos del mundo rural, cuyas voces no han sido lo suficientemente escuchadas, contribuye a poner de manifiesto toda esa diversidad ignorada que representa un enorme valor filosófico para el pensamiento contemporáneo y, sobre todo, cómo se van multiplicando las reflexiones al hacerlas en compañía. Esta heterogeneidad de manifestaciones del pensamiento en el mundo rural —que va desde elementos teóricos, aprendizajes vivenciales y representaciones artísticas⁴⁹—, no deja de ser una muestra del carácter diverso de las personas y comunidades que lo habitan.

⁴⁹ Las artes son un vehículo fundamental para la expresión de los planteamientos filosóficos. La poesía, la fotografía, la música y el baile, nos permiten habitar las partes más recónditas de lo humano; esas partes de nosotras que no siempre se sienten envueltas por los discursos filosóficos clásicos.

Evaluación

Para nosotras, comprender el impacto multidimensional de este evento filosófico era importante. Para ello, decidimos elaborar un formulario de evaluación electrónico — consistente en una única pregunta (de respuesta libre y anónima) en formato de texto largo— y difundirlo entre las personas asistentes al congreso para su cumplimentación. Lo hicimos tanto en modalidad presencial y de viva voz durante el congreso en Teverga, colocando carteles con el QR al formulario en la sala principal del congreso en Teverga e informando por megafonía a los asistentes de su existencia, como en modalidad telemática mediante correo electrónico a finales de noviembre de 2024. De las más de 60 asistentes formalmente inscritas, tan solo 6 de ellas respondieron a la encuesta de valoración.

Tras haber recopilado los resultados de la encuesta, procedimos a su análisis cualitativo. A continuación presentamos los principales hallazgos resultantes. En primer lugar, para las asistentes al congreso, éste fue una fuente de inspiración. Valoran positivamente la diversidad en las comunicaciones, el academicismo para aprender y los espacios donde confraternizar y compartir.

Creo que este congreso ha conseguido aunar la diversidad necesaria para generar interrogantes, el academicismo imprescindible para aprender y la autenticidad indispensable para confraternizar y compartir (asistente al II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades).

En segundo lugar, las encuestadas sugieren que los tiempos para debates entre mesas sea más amplio para que los intercambios sean aún más fructíferos:

Se echa en falta algo más de debate al final de las ponencias; Todo mi guay, pero la próxima vez más tiempo para debate x favor! (asistentes al II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades).

En tercer y último lugar, las participantes evaluaron muy positivamente las actividades paralelas durante el congreso, i.e. todo lo relacionado con los descansos, las comidas, los conciertos, el programa cultural, etc., así como el capital social y humano adquirido durante el encuentro:

Mi experiencia ha sido muy positiva, los contenidos super interesantes, la gente que he conocido increíble e inspiradora. El entorno magnífico, la comida, la música en vivo, la organización, el

café de los descansos, todo genial! (asistente al II Congreso Internacional de Filosofía y Ruralidades).

Conclusiones

Si tuviésemos que llegar a una conclusión sobre lo que ha supuesto este congreso, sería que su continuación en el tiempo no es sólo imaginable, sino que también es en parte necesaria. La filosofía, como hemos evidenciado, también se ubica en lo rural, en sus pueblos, en sus gentes, en sus formas de vida y en los pensamientos que las (pro)mueven. El encuentro para escucharnos, para pensar en conjunto y para hacer filosofía juntas es indispensable. Hacerlo fuera de los márgenes de lo urbano puede parecer innovador, pero es en realidad coherente e ineludible. Allí donde hay vida, siempre habrá filosofía, pues el hecho de estar vivas ya es razón suficiente para desear reflexionar.

Volviendo a las diversas problemáticas que afronta esta filosofía que habita en lo rural, creemos, sin duda, que la realización de este congreso no supone ni mucho menos una solución definitiva a los retos que enfrentamos. No obstante, habiendo observado su desarrollo y la intervención activa de todas las personas que formaron parte de él, estamos aún más convencidas de la importancia de seguir trabajando en la creación de espacios participativos donde se fomente el debate y el desarrollo de nuevas formas de pensamiento filosófico en torno a la(s) ruralidad(es).

En definitiva, una de las mayores lecciones que podemos extraer de esta experiencia académica es el valor incalculable de la reflexión filosófica planteada de manera colectiva, en la que todas las participantes expresan con libertad sus conocimientos vivenciales y sus reflexiones personales. Estamos enormemente agradecidas por el recibimiento de nuestra propuesta y es por ello que consideramos este cierre solamente como una breve pausa, una especie de punto y seguido, hasta el próximo congreso. Nos queda mucho por pensar y, sobre todo, por pensar en conjunto y cerca de un entorno natural. Mientras queden temas por discutir, seguiremos buscando razones para encontrarnos. Nos vemos pronto.

¡D'uei nun año!

Referencias

- Chiron, S. (2024). Reportaje Toma la Tierra en el II Congreso Filosofía y Ruralidades. Toma la Tierra. Ivoox.
- Filopueblos (2024). *II Congreso Internacional Filosofía y Ruralidades*. Ivoox.