



UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Una aproximación a la propuesta de *Las Tres Ecologías* de Felix Guattari sobre el problema socioambiental desde la perspectiva anticolonial de Silvia Rivera Cusicanqui.

TESIS DE GRADO
PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE
PROFESOR DE ENSEÑANZA MEDIA EN FILOSOFÍA
Y A LOS GRADOS ACADÉMICOS DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
LICENCIADO EN EDUCACIÓN

Diciembre 2022

Autor:

Consuelo Rocío Santander Quiroz

Profesor guía:

Andrés Bobenrieth Miserda

Profesora informante

María Del Pilar Jarpa Manzur

Resumen

A medida que pasan los años el foco en la problemática ambiental ha ido en auge, desde ahí se han desarrollado propuestas guiadas por un marco ecológico. Sin embargo, este último se ha distanciado de la reflexión acerca de los modos en los que el ser humano se comprende a sí mismo en relación con el medio en el que habita, la naturaleza y las demás formas de vida.

Consideramos que, cuando hablamos y reflexionamos desde un punto de vista ecológico, tenemos que tomar en cuenta la relación de las sociedades y el rumbo que ha tomado la humanidad, en sus modos de relacionarse con la vida, desde los procesos identitarios hasta las relaciones que se dan en la sociedad y la cultura. Desde aquí se articula un espacio para la reflexión filosófica que trata sobre la crisis ambiental, en el cual se va a replantear las principales premisas que van a guiar las reflexiones ecológicas.

Por una parte, se tiene como sustento base la reflexión ecosófica de Felix Guattari desde donde se van a estipular el marco de reflexión con las tres ecologías. Por otra parte, se introduce, a partir de Rivera, la tradición y cultura de los pueblos Andinos, desde una visión anticolonial que permita dar una lectura a la propuesta de Guattari desde el contexto de América Latina. Evaluar ambas posturas y contrastarlas nos permitirá encontrar puntos en común, así como también divergencias, que sirvan para la reflexión filosófica en cuestión. En este sentido vamos a considerar tanto los procesos de colonización que han sido impuestos a lo largo de la historia en América Latina, como también vamos a considerar el proceso de globalización y las consecuencias sociales y ambientales del capitalismo.

Índice

Introducción.....	4
1 La problemática ambiental en los territorios colonizados.....	8
1.1 Ecología medioambiental.....	11
1.2 Modernidad anticolonial.....	14
1.3 Propuesta de la modernidad indígena: Las prácticas micropolíticas y macrosociales.....	16
2 La subjetividad y las identidades en el contexto de la crisis ecológica.....	20
2.1 Composición de la subjetividad.....	20
2.1.1 El Capitalismo Mundial Integrado y la producción de subjetividad.....	21
2.2 Ecología mental.....	24
2.3 Identidades abigarradas.....	26
2.4 Hacia una ecología mental desde las identidades abigarradas.....	32
3 La crisis social en el marco de la problemática ecológica.....	35
3.1 Las problemáticas sociales como conflictos ecológicos.....	35
3.2 Ecología Social.....	40
3.3 La conformación de los aspectos sociales: una mirada desde las culturas andinas a partir de la obra de Silvia Rivera Cusicanqui.....	42
3.4 Sociedades abigarradas: hacia una ecología social.....	45
4 La diversidad de saberes y el conocimiento en la crisis ecológica.....	49
4.1 Revisión de dos visiones epistemológicas al considerar la crisis ecológica y social actual.....	52
4.1.1 Aspectos generales de una epistemología ch'ixi en Silvia Rivera Cusicanqui.....	53
4.1.2 Conformación del conocimiento en Felix Guattari.....	58
4.2 Esbozo sobre una ecología de saberes.....	62
5 Conclusiones.....	65
6 Referencias Bibliográficas.....	75
7 Anexo I.....	77
8 Anexo II.....	79

Introducción

Cuando articulamos, desde América Latina, las reflexiones y los planteamientos que surgen al intentar buscar soluciones a las problemáticas que tienen relación con el medio ambiente y su deterioro, tiende a guiarse por una mirada que pone a los países desarrollados como guías para encontrar las respuestas a los problemas más comunes que aquejan al ser humano en la actual crisis. Sin embargo, la crisis en esos lugares es tan impactante al igual que en el resto del mundo y, hasta ahora, las problemáticas no encuentran una salida concreta con soluciones a corto o largo plazo, es más, parece que la crisis ambiental continua su rumbo sin algún obstáculo o contención, a pesar de las múltiples alertas que han surgido o conocimiento sobre las consecuencias que esto puede traer para la vida en general.

Al plantear la problemática del medio ambiente y la relación que tiene el ser humano con su entorno y la naturaleza, aparece una perspectiva más amplia que permite considerar diversos factores que se vinculan más bien a lo que podemos comprender como una crisis ecológica. Esta última toma en cuenta las múltiples relaciones que se establecen en el medio ambiente y los cambios que conllevan desequilibrios en estas relaciones, que tienen como consecuencia poner en riesgo la vida de las especies y los múltiples modos de interacción que existe entre ellas.

De esta manera se va a fijar la crisis ecológica como el punto sobre el cual se va a establecer la problemática ambiental y los vínculos que tiene esta con los actuales modos de relaciones humanas que tienen que ver tanto con una ética que se dedique a plasmar las consideraciones sobre la vida de los seres vivos en su conjunto, como con la consideración que tiene relación con el sistema económico y social actual. En general, “la ecología cuestiona el conjunto de la subjetividad y de las formaciones de poderes capitalísticos” (Guattari 1996: 50) Esto se expresa bajo la idea de que las actuales formas de producción han contribuido a la devastación de los diversos ecosistemas.

Para Guattari, los ecosistemas no se reducen únicamente a formas materiales, sino que también pueden ser sociales e institucionales, además de biológicos (véase Guattari 2020: 299) Así los ecosistemas van a girar en torno a múltiples interrelaciones e interacciones entre las especies, y también, entre estas y el entorno o ambiente que habitan. “A toda ecología de lo visible hay que asociarle, incorporarle, la ecología de lo virtual, de lo incorporal.” (Guattari 2020: 299) En este sentido entran las relaciones que se tienen en la sociedad, la familia, las relaciones laborales, de amistad, etc., y también los entornos como las ciudades, y los lugares que son habitados por poblaciones humanas.

Ahora bien, una visión que contempla la importancia de estos ecosistemas para enfrentar las diversas maneras en que se expresa la crisis ecológica se formula bajo el concepto de «la ecosofía», que es una expansión del concepto de ecología.» (Guattari 2020: 300) Esta conlleva traspasar las imposiciones subjetivas del capitalismo contemporáneo, develando tanto sus producciones subjetivas como también aquellas que se vinculan relaciones sociales que se establecen actualmente. En suma, la ecosofía significa “una recomposición de las practicas sociales e individuales que yo ordeno según tres rubricas complementarias: la ecología social, la ecología mental y la ecología medioambiental, y bajo la égida ético-estética de una ecosofía” (Guattari 1996: 30) Estos tres ejes son relevante en tanto se considera que hay una importante relación entre la *psique*, el *socius* y el medio ambiente. Y el hecho de no comprender la acción de estas en su conjunto ha llevado a la degradación de estos dominios por igual. Desde aquí surge la necesidad de comprender la problemática ecológica a partir de estas tres lentes.

En este trabajo vamos a revisar los tres componentes de la ecosofía: las ecologías social, mental y medioambiental. Para luego contrastarlas con las reflexiones de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui quien elabora una propuesta desde lo que consideran como modernidad indígena. Y que contempla no solo la problemática del capitalismo en la degradación de los diversos ecosistemas, sino que también destaca que para enfrentar la crisis se deben desvelar las nuevas formas de colonialismo que se continúan implantando en la sociedad y que actualmente pasan desapercibidos.

Desde ahí surge una articulación entre las dos propuestas, para evidenciar una semejanza entre estas que nos permite dar cuenta de diversos ejes con los que se puede interpretar la crisis ecológica. Así también demostrar que las practicas indígenas contemporáneas abren un paso para comprendernos en la crisis ecológica sacando a la luz la relevancia de la prevalencia de la memoria y de prácticas que surgen en una comprensión con nuestro entorno y bajo lineamientos éticos alejados de las practicas capitalistas actuales. De modo que “el eje de semejante propuesta no podría ser otro que una ética del bien común, no solo en aras de la sobrevivencia humana y la reproducción de lo social, sino también en pos de la salvación del planeta y de la reconexión de nuestras pequeñas angustias con los latidos y los sufrimientos de la *pacha*.” (Rivera 2018: 52) Esto para evidenciar qué principios comunes convergen en la elaboración de la reflexión sobre esta crisis, independiente del contexto en el cual se elaboren.

La discusión filosófica que ronda sobre la relación que ha surgido entre el ser humano con el medio ambiente y el surgimiento de las máquinas y tecnologías se ha desarrollado de manera más profunda a medida que la crisis ecológica se ha establecido como un hecho ineludible. En algunas áreas de la tradición filosófica se ha puesto la atención principalmente en el componente ético de la

relación del ser humano con la naturaleza. Considerando que este, a lo largo de la historia, ha entrado en una búsqueda que le permita dar lugar a maneras de dominarla.

Una vez ya instalados los actuales sistemas mundiales de capitalización y de comercio, se logran evidenciar las problemáticas que puede traer el hecho de continuar con estas hegemonías sin cuestionar sus efectos, psicosociales y ambientales. Es en este contexto que Felix Guattari escribe *Las tres Ecologías* –la cual tiene su primera edición en 1990–. Su propósito es redactar una configuración ético-política, entendida como ecosofía, que considere los siguientes tres registros ecológicos: una ecología social, una ecología mental y una ecología medioambiental, como forma de problematizar la crisis socioambiental.

En ese mismo tiempo –hacia 1988– se funda el Taller de Historia Oral Andina, en el que participa Silvia Rivera Cusicanqui. El cual surge como una instancia de investigación que busca proponer metodologías ligadas al contexto de las culturas indígenas andinas. Desde entonces hasta la actualidad, la autora ha formulado diferentes metodologías que, en algún sentido, logran reconfigurar las teorías socioambientales focalizándose en las prácticas orientadas por estas culturas.

En base a la propuesta de Guattari desarrollada en *Las Tres Ecologías* vamos a comprender las problemáticas sociales y ambientales. De modo que, recopilando la postura de ambos autores, proponemos articular un diálogo que lleve a cuestionar las bases teóricas y prácticas sobre las que se sustentan el desarrollo y el progreso, y que han traído evidentes conflictos sociales, culturales y ambientales. Esto para analizar y reconfigurar las bases sobre las que se han llevado a cabo la problematización de las crisis ambientales, sociales e identitarias, y, además, los modos de comprender y enfrentar estas crisis.

Para llevar a cabo lo anterior, estructuramos este trabajo en base a la ecosofía guattariana, dividiendo los capítulos en cada ecología: ambiental, social y mental, y luego, introducimos una ecología de saberes. En cada capítulo se va a presentar, en primer lugar, la problemática principal del asunto para contextualizar el conflicto –social, mental o ambiental– que se va a desarrollar. Luego se va a presentar la postura de cada autor sobre la problemática antes introducida, y desde aquí se va a desarrollar un espacio para el intercambio de posturas e ideas sobre cada tema.

De modo que, en el primer capítulo, nos vamos a cuestionar acerca de la principal problemática que tiene que ver puntualmente con el medio ambiente y las consecuencias que ha tenido para este la intervención humana a gran escala; la que se ha desarrollado a manos de la globalización y los actuales modos de producción. Cómo nos enfrentamos a esto desde las visiones

que surgen desde América Latina, y más en específico desde una visión que contempla una postura indigenista y anticolonial ¿Cómo se desarrolla una crítica la visión de la crisis ecológica desde el capitalismo y desde el proceso colonial? Se busca plantear un cuestionamiento a la comprensión actual que se tiene sobre las formas de vida no humanas y la relación que se tiene con la subjetividad, la cultura y las formas de producción ¿Cómo las formas sociales y culturales se relacionan con el entorno? Es una de las preguntas sobre las cuales nos vamos a guiar en la reflexión de este capítulo. Presentamos una revisión de las implicancias éticas que tienen las actuales formas económicas y sociales, tanto las globales como las que se han desarrollado en el territorio luego de la colonización. Diferentes visiones sobre la vida y sobre el entorno se materializan en prácticas sociales y en las formas de relacionarse del ser humano con la naturaleza y la vida.

En el segundo capítulo, vamos a establecer el marco de la crisis ecológica problematizando los procesos de identificación, el desarrollo de nuestra identidad, y el reconocimiento que surge bajo las actuales expresiones culturales que se dan bajo el capitalismo y la colonización en América Latina. Lo anterior con la finalidad de reflexionar acerca de la reapropiación de nuestra identidad bajo una mirada crítica a las maneras hegemónicas de comprender la historia en los actuales territorios que son sometidos a distintas formas de recolonización. Considerando también las producciones inmateriales que se dan en la actualidad bajo el capitalismo, las que se apropian de procesos identitarios en pos de una economía del beneficio ¿Cómo comprender el desarrollo multifactorial de la subjetividad nos sirve para comprender la crisis ambiental? Responder a esta pregunta nos sirve como guía para el desarrollo de una ecología mental que considere nuestro contexto.

En el tercer capítulo abrimos un espacio para revisar y comprender la relación entre las problemáticas sociales y la crisis ecológica ¿Qué tan estrecha es la relación entre estos conflictos? ¿Qué tanto depende uno del otro? Bajo estas preguntas se plantea la idea de comprender las problemáticas sociales como problemáticas ecológicas; en tanto las actuales formas económicas, políticas y sociales se establecen de tal manera que la consecuencia del orden que las sostiene ha decantado en someter a los ecosistemas naturales a una decadencia ineludible. La cual se mantiene mediante la explotación de los recursos naturales y la indiferencia política frente al extractivismo y sus consecuencias.

En el cuarto capítulo nos permitimos revisar las consecuencias que trajo la colonización con relación al conocimiento, las maneras en las que este se da, y los principales aspectos que tienen

que ver con la epistemología ¿Cómo afectan los actuales contextos sociales a las formas de conocer e interpretar el mundo? ¿Qué relación tiene esto con la ecología? Estas son preguntas que van a guiar nuestra reflexión en este apartado. Pues el hecho de evocar y enunciar el mundo, y los hechos de este, sugiere considerar factores históricos y sociales. De esta manera nos permitimos abrir un espacio para una revisión crítica que nos lleve a considerar una ecología de saberes, alejándose de aspectos hegemónicos y que permita considerar formas de conocimiento que son relegadas.

1 La problemática ambiental en los territorios colonizados

Comúnmente, la problemática ecológica se puede establecer alrededor del factor ambiental considerando la relación del ser humano con el medio en el que habita y las consecuencias del cómo son los vínculos que establece con este. También se puede considerar la percepción que tiene el ser humano de sí mismo y de las demás formas de vida que también pertenecen al entorno. Las definiciones sobre la naturaleza se separan de la definición de entorno, en tanto la primera se establece alrededor del dominio que abarca el conjunto de los seres vivos que habitan el planeta. Y es en este sentido que el ser humano es parte de ella.

Tenemos que el proceso de colonización vivido en América Latina en el XVI conllevó una mezcla cultural que trajo nuevas maneras de comprender y de significar a aquello que nos rodea. Este proceso de colonización no ha sido el único ni el último. Desde ese momento, y desde el establecimiento de las sociedades mestizas, se ha dado lugar a procesos de recolonización. Esto refiere a los procesos posteriores de colonización, y que integran más aspectos además de los establecidos en el momento antes mencionado; como la instauración de nuevos centros de conocimiento conformados únicamente por las perspectivas traídas desde Europa, que ponen en una posición privilegiada a ciertos sectores.

Por ejemplo, en el contexto académico de producciones de conocimiento, se puede evidenciar esto en los momentos donde han perdurado ciertas prácticas que privilegian el desarrollo de ideas construidas para comprender los procesos de colonización. El problema se instaura cuando estos se han formulado a partir de contextos alejados de los estándares académicos para devolverlas a estos bajo una comprensión colonizada. En este sentido, Rivera denuncia este hecho con la intención de plantear una mirada distinta al comprender como surgen ciertos conocimientos a partir de prácticas que no se dan en contextos coloniales.

“Plantearía la tarea de realizar una “economía política” del conocimiento. No sólo porque la “geopolítica del conocimiento” de signo anticolonial es una noción que no

se lleva a la práctica, y que más bien se contradice a través de gestos de recolonización de los imaginarios y las mentes de la intelectualidad del sur. También porque es necesario salir de la esfera de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos. El discurso postcolonial en América del Norte no sólo es una economía de ideas, también es una economía de salarios, comodidades y privilegios, así como una certificadora de valores” (Rivera 2010: 65)

Han llegado a América Latina ciertos discursos y modos de pensamiento que Rivera los considera como formas de recolonización, y que terminan por mantener a ciertas ideas y grupos en su lugar de privilegio. “Hoy en día, la retórica de la igualdad y la ciudadanía se convierte en una caricatura que encubre privilegios políticos y culturales tácitos, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión.” (Rivera 2010: 56). Esto se puede comprender en el contexto que estamos estableciendo. No sólo en el sentido de los conocimientos e ideas que se pueden plantear, sino también en las diversas prácticas que tienen que ver con la comprensión de nuestro entorno y de las relaciones que tenemos con este. Por ejemplo, podemos reconocer los diversos discursos que se han instaurado en los últimos años y que tienen relación con la crisis ecológica y el manejo de los recursos naturales. En una primera instancia, se ha buscado establecer que no solo la culpa, sino también las soluciones a la crisis ecológica están puestas únicamente en los grupos de ciudadanos que deberían hacerse responsables de sus consumos que respectan a los recursos naturales –el consumo de agua dulce es un caso–. Esto es motivado porque las maneras de enfrentar la crisis ecológica representan poner en riesgo actividades económicas, lo que significaría pérdidas y alterar los privilegios de ciertos grupos.

Por otra parte, han surgido en América Latina nuevas formas de concebir lo indígena y que están mediadas por organismos estatales ya colonizados, quienes deciden quién o qué es indígena y quién o qué no lo es. El problema surge en tanto “el multiculturalismo oficial ha sido el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización.” (Rivera 2010: 60). Se establecen esencialismos que ponen a lo indígena como originario y arcaico en base a concepciones folclóricas de ser indígena. Se injerta una especie de inclusión condicionada “que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamento o masas anónimas que teatralizan su propia identidad” (Rivera 2010: 60). Una de estas concepciones folclóricas tiene sus bases en las relaciones de los indígenas con la naturaleza; a la imagen del salvaje se le asocia cierta relación con la idea del guardián de la naturaleza.

Sin embargo, esta idea sobre los indígenas se establece luego de la colonización y de los comienzos de la crisis ecológica. Los territorios indígenas han resistido a las devastaciones ambientales, la relación que establecen con la naturaleza es distinta a la que se concibe en los espacios colonizados. Por ejemplo, los sentidos que pavimentan la idea de los recursos naturales se establecen desde ciertas prácticas rituales que consideran el carácter sagrado de la vida; la tierra se comprende desde otros sentidos y así también todo aquello que se puede producir desde esta.

Con la colonización y los momentos posteriores que ocurrieron luego de esta, nuevos sentidos en relación a la producción se establecieron: “La oligarquía del siglo diecinueve se aleja de las actividades comerciales e industriales que caracterizaron a sus antecesores en el siglo dieciséis y se dedica a la usurpación de tierras, a la especulación y al comercio de exportación-importación” (Rivera 2010: 61). La ocupación de tierras para su venta y explotación se vio caracterizada por la venta de estas mismas a entidades extranjeras; las mismas que han tenido lugar en un comienzo a las primeras formas de colonización. Pero, en esta instancia, la figura del Estado ha tomado peso para permitir y defender la captación de las tierras para los negocios de exportación y los vínculos con las concesiones mineras. El apoyo de las entidades armadas de Estado ha tenido la suficiente importancia para que estas actividades tengan lugar, así mismo las clases sociales que se han hecho compradores efectivos de las tierras para su explotación.

Ahora bien, la denuncia principal que establece Rivera sobre el surgimiento de las concepciones que tienen relación sobre el qué hacemos con los procesos de colonización y cómo se les puede hacer frente es que: “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Rivera 2010: 62). Esto se puede ver reflejado en las consecuencias de las instancias que reúnen a los poderes gubernamentales en las problemáticas sobre el problema ambiental, como, por ejemplo, la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. En donde se llegan a acuerdos para enfrentar la crisis climática, se evidencian las problemáticas en base a resultados científicos, y, sin embargo, no se ha logrado poner freno a los avances de la crisis ambiental.

Por otro lado, emergen nuevos discursos sobre nuevas formas de producir energías que pretenden ser inocuas; bajo conceptos como sustentabilidad, renovabilidad, etc., que terminan por esconder las implicancias de su uso masivo bajo el capitalismo. Se ha concebido la solución bajo estrategias de sustentabilidad de los gobiernos, la implementación de nuevas energías que se instauran bajo la condición de la “limpieza”, etc., pero esto ha demostrado ser insuficiente para apalea la crisis ambiental y ecológica.

1.1 Ecología medioambiental

La crisis ambiental es un hecho evidente que la humanidad está enfrentando, esta se ha dado producto de diversos factores que han hecho notar sus consecuencias; la expansión demográfica descontrolada, los actuales modos del ser humano de habitar la superficie terrestre han producido un impacto crítico en los ecosistemas biológicos y en las diversas formas de vida. Estas consecuencias se ven reflejadas, por ejemplo, en la contaminación marina y de suelo, el cambio climático que contempla sequías y lluvias extremas, el daño en la capa de ozono, el derretimiento de los polos, etc. Estos acontecimientos van de la mano con acciones como la deforestación, la explotación descontrolada de recursos, tranques de relaves, derrames de petróleo, el uso de pesticidas, etc. Estos hechos incumben al ser humano en tanto es responsable de las acciones mencionadas anteriormente y de las alteraciones a los ecosistemas. La crisis ambiental termina por afectar la vida de todos sin distinción, y no solo la vida humana, sino todo tipo de vida está en juego.

Pero la crisis ambiental no es una novedad, hace décadas se conocen, por ejemplo, las consecuencias de los gases invernadero, sin embargo, las regulaciones implantadas no han sido suficientes para frenarla o apaciguarla. Esto ha llevado a mirar con una perspectiva crítica las soluciones implantadas sobre la devastación ambiental, desde ahí emergen posturas que pretenden alertar sobre las causantes de esto y las consecuencias que trae para la vida en general. Estas posturas se han transformado en movimientos ecológicos preocupados por la causa. “El principio específico de la ecología medioambiental es que en ella todo es posible, tanto las peores catástrofes como las evoluciones imperceptibles. Los equilibrios naturales incumbirán cada vez más a las intervenciones humanas” (Guattari, 1996: 74) No podemos conocer con completa claridad los resultados ni el porvenir de lo que acontece, pero sí podemos dar cuenta de las secuelas que son evidentes en este instante.

Desde que se conocen, al menos, los efectos de los gases invernadero, se han propiciado instancias, a manos de diversos gobiernos, que pretenden establecer regulaciones sobre la emisión de estos para enfrentar la crisis climática. Se ha instaurado, por ejemplo, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. Sin embargo, Guattari nos alerta que esto, en última instancia, puede que no sea suficiente. De manera que “llegará un tiempo en el que será necesario introducir inmensos programas para regular las relaciones entre el oxígeno, el ozono y el gas carbónico en la atmósfera terrestre.” (Guattari 1996: 74) Lo que actualmente nos parece una ficción, a pesar de las constantes regulaciones, acuerdos y alertas, se comprende cada vez más

como posibilidad; la crisis climática se ha vuelto un factor imponente en la crisis ambiental. Al punto de estar al borde de considerarse irreversible.

Una diversidad de maneras de comprender los modos de enfrentar la crisis ambiental ha aparecido para ‘darle una vuelta’ a la reflexión sobre esta crisis, y así evaluar maneras de afrontarla. Desde especialistas en el área, científicos y biólogos, hasta grupos o movimientos que pretenden establecer una suerte de reconexión con la naturaleza, aparecen para dar sus posturas a posibles soluciones. Pero, aun así, sus alertas y/o acciones no han sido suficientes para frenar ni terminar de convencer a la mayoría de las consecuencias devastadoras de la crisis ambiental.

“Los actuales movimientos ecologistas tienen ciertamente muchos méritos, pero, a decir verdad, pienso que la cuestión ecosófica global es demasiado importante para ser abandonada a algunas de sus corrientes arcaizantes y folklorizantes, que optan a veces deliberadamente por un rechazo de todo compromiso político a gran escala. La connotación de la ecología debería dejar de estar ligada a la imagen de una pequeña minoría de amantes de la naturaleza o de especialistas titulados. (Guattari 1996: 50)

Es por este motivo que la reflexión de Guattari apunta a un modo más transversal de enfrentar la crisis ambiental. Lo cual insta a considerar otros factores al momento de considerar la crisis en sí misma, pues la naturaleza y los seres vivos no son los únicos que están en juego en este momento. Más bien, podríamos considerar que lo que está en juego son los ecosistemas. Pero, ecosistemas comprendidos no solo bajo la concepción biológica, sino destacando principalmente las relaciones e interacciones comprendidas en los medios sociales. “La crisis ecológica remite a una crisis más general de lo social, lo político y lo existencial” (Guattari 1996b: 145). De manera que el ojo crítico está puesto principalmente en dos factores. Uno tiene relación con las condiciones del actual sistema económico, es decir, en la sobreexplotación del capitalismo que se extiende tanto a la vida como al medio. El otro, considera las aceleradas mutaciones técnico-científicas y los usos que se han dado de estas.

La apuesta a la que apunta Guattari tiene relación con una recompreensión de la ecología que vaya más allá de los planteamientos habituales sobre los cuales ha girado la ecología medioambiental. Esto debido a dos factores, el primero tiene relación con las limitaciones de las apuestas ecológicas convencionales; el segundo tiene relación con la capacidad del capitalismo de apoderarse de los marcos ecológicos para continuar con sus sistemas de producción. Una especie de negocio ecológico ha surgido y tiene relación con nuevas instancias que pretenden hacer uso de las

nociones que abarca la ecología para generar nuevas fuentes de producción económica, pero que a fin de cuentas no son un aporte significativo a la problemática principal. De esta manera, fijar un marco que no tenga relación con las concepciones antes mencionadas resulta fundamental. “Se podría perfectamente recalificar la ecología medioambiental de ecología maquínica, puesto que, tanto en el cosmos como en las praxis humanas, nunca se trata de otra cosa que de máquinas” (Guattari 1996: 74).

La relación entre el ser humano y la naturaleza, por más que a veces se ignore, siempre ha estado presente. Una actitud beligerante se puede apreciar en esta relación; la naturaleza para las formas de vida, en muchas ocasiones, representa hostilidad. Sobreponerse a las condiciones de la naturaleza para la prosperidad de la vida es una condición que forma parte de la conformación de la cultura. Ahora bien, esta relación ha sido superada, pero no relegada; nuevos conflictos surgen a propósito de la mejora de las condiciones para afrontar la hostilidad de la naturaleza, “la aceleración de los «progresos» técnico-científicos conjugados con la enorme explosión demográfica implica que una especie de fuga hacia adelante se inicie de inmediato para controlar la mecanósfera” (Guattari 1996, 74-75).

De esta manera, la ecología medioambiental va a establecer presupuestos que nos permitan no sólo comprender de otra manera las relaciones del ser humano con su entorno, sino que, principalmente, tomar en cuenta la influencia de estos sobre el medio en que habita. La finalidad es poder llevar a cabo acciones que se desprendan de una crítica en base a presupuestos éticos. Responder frente a las problemáticas ecológicas debería, en principio, ser tarea de la humanidad en su conjunto, y desde las distintas áreas de las que cada persona se desenvuelve en el mundo.

Tenemos que dar por sentado que la manera de afrontar la crisis ecológica no es única y delimitada, sino que desde múltiples focos conviene darse; la teorización o los estudios sobre el impacto no son suficientes, se necesitan también respuestas pragmáticas a partir de estos. “Como reinventar prácticas sociales que devuelvan a la humanidad –si alguna vez lo tuvo– el sentido de las responsabilidades, no sólo respecto de su propia supervivencia sino igualmente del futuro de cualquier vida en este planeta” (Guattari 1996b: 146). De manera que, establecer nuevas formas de comprensión remite también a tomar riendas de prácticas determinadas sustentadas en factores éticos ligados a la responsabilidad y a la conciencia.

Los ordenamientos para una ecología medioambiental se desligan de las actuales confrontaciones políticas para buscar otros medios, porque resulta que las problemáticas ecológicas tienen una relación estrecha con las actuales formas económicas; así, por ejemplo, el capitalismo

verde no ha logrado establecer de una manera clara soluciones al problema. De esta manera, para los actuales ambientalistas “el problema hoy ya no es, para ellos, situarse a igual distancia de la izquierda y la derecha, sino contribuir a reinventar una polaridad progresista, refundar la política sobre otras bases, rearticular transversalmente lo público y lo privado, lo social, lo ambiental y lo mental” (Guattari 1996b: 156). Los elementos que formarían parte de la ecología ambiental son tan variados como las problemáticas ecológicas existentes.

Nuevas maneras de articular las formas para enfrentar cada problemática van a coincidir, y en muchas instancias, sin mezclarse por completo. “Para tomar esta dirección deberán experimentarse nuevos tipos de instancias de concertación, de análisis, de organización; quizá primero a pequeña escala y después en términos más amplios (Guattari 1996b: 156) De manera que, tanto las soluciones a corto plazo como las de largo plazo van a ser fundamentales. Así también son tan relevantes las maneras a gran escala que se utilizarán como las que se dan en grupos más pequeños.

1.2 Modernidad anticolonial.

Rivera, bajo la exposición que se hace de la imagen que representa la muerte de los Incas Atawallpa y Tupac Amaru, nos dice que más que describir los hechos de la muerte de cada uno se busca dar una interpretación a esto. Ambos acontecimientos convergen en el mismo sentimiento “La sociedad indígena fue descabezada” (Rivera 2010: 31). Para esas comunidades, la estructura social es considerada legítima en tanto que obedece a un orden natural de la sociedad. No están unos por sobre otros bajo una relación de dominación dentro de la comunidad. El Inca ocupa su lugar bajo el mandato divino de los dioses y la prueba de sus aptitudes físicas y morales; su puesto es aceptado y venerado por la comunidad, de manera que su relevancia es fundamental para que este orden se mantenga.

Por este motivo es que la sentencia de muerte aplicada a Atawallpa y Tupac Amaru a mano de los españoles viene a marcar y perturbar las sociedades Incaicas que estaban en un proceso de dominación y colonización a manos de los europeos. “Es entonces una percepción moral y política de lo ocurrido: la privación de la cabeza, tanto como el destechado de una casa, o el corte del cabello, son considerados en las sociedades andinas como ofensas máximas” (Rivera 2010: p.31) Desde aquí se puede apreciar qué significa en sí el proceso de colonización. Este viene a imponerse a destajo mediante la violencia, el asesinato de aquello que es imprescindible para la vida de la comunidad, reemplazando las figuras espirituales que tienen relación con la naturaleza, con su propia religión y figura espiritual; sin dejar lugar para otras formas de religiosidad. En este proceso los lugares que tienen una connotación sagrada y espiritual también les son arrebatados y en su lugar se implantan las figuras del catolicismo.

Desde estas figuras e ideas que son relevantes para los indígenas se reivindican formas de llevar a cabo y comprender la vida, la naturaleza y las relaciones sociales. Rivera ejemplifica esto contrastando formas convencionales con la imagen de Indio Poeta y Astrólogo “aquel que sabe cultivar la comida, más allá de las contingencias de la historia. Éste es un poeta, en el sentido Aristotélico del término: creador del mundo, productor de los alimentos, conocedor de los ciclos del cosmos” (Rivera 2010: 33). Bajo este concepto se puede identificar la importancia de la primacía de la autonomía, como forma de empoderamiento frente a las maneras hegemónicas de comprender la conformación de los aspectos sociales, como la forma en la que se estructura lo social.

Desde el pensamiento de Rivera se puede dar cuenta que la condición crítica actual implica un proceso de recolonización, el cual se ha dado dentro de los territorios ya colonizados. En un principio, este proceso deviene del impulso de modernización ocurrido en Europa a mediados del siglo XVI, donde el hombre blanco se comienza a pensar a sí mismo como único ser humano válido, racional y mediador del mundo. Y quienes no cumplen con estos estándares impuestos no merece el reconocimiento ni la dignidad; desde esta perspectiva surgen y se desarrollan los procesos de dominación y conquista. Para las comunidades en América la modernidad histórica no significó lo mismo que en Europa, sino que consistió en una diversidad de procesos que los llevaron a ser sometidos, tanto en su cultura como en sus cuerpos. Sin embargo, Rivera menciona que a partir de estos momentos de subyugación surgen nuevas formas de resistencia ante el dominio colonial:

“Si bien la modernidad histórica fue esclavitud para los pueblos indígenas de América fue a la vez una arena de resistencias y conflictos, un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contrahegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad (Thomson). La condición de posibilidad de una hegemonía indígena está afincada en el territorio de la nación moderna, inserta en el mundo contemporáneo, pero capaz de retomar la memoria larga del mercado interno colonial, de la circulación a larga distancia de mercancías, de las redes de comunidades productivas –asalariadas o no– y de los centros urbanos multiculturales y abigarrados” (Rivera 2010: 53).

De esta forma, se condensan ciertas condiciones de posibilidad del ser en sociedad, que contempla las relaciones interpersonales, las relaciones sociales, las económicas y el mercado, en cierta armonía con el entorno y con las demás formas de vida. De esta forma, su propuesta contempla una autodeterminación tanto política, como social y ética. Y que se construye a partir del

retomar la historicidad propia y de la descolonización de los imaginarios y de las formas de representación.

Bajo la premisa de la autonomía y la autodeterminación surgen las propuestas micropolíticas que tienen por finalidad reformar desde las prácticas. Las reformas aplicadas en la sociedad también deben surgir desde ‘dentro’ y no sólo ser impuestas desde autoridades. Así también cabe cuestionar aquella historia que se ha impuesto, la historia de América Latina obedece a una serie de invasiones y de imposiciones violentas. Estas se han replicado desde el momento de la colonización, y se han transformado en procesos de colonización internos. Reconocer estos hechos como parte de nuestra historia es fundamental para comprender las relaciones que llevamos para buscar soluciones.

1.3 Propuesta de la modernidad indígena: Las prácticas micropolíticas y macrosociales.

En el marco de una crisis ecológica que contempla problemáticas no solo ligadas a los aspectos ambientales, sino que también sociales, resulta preciso considerar la praxis social responsable con los aspectos medioambientales. La apuesta de la ecosofía de Guattari está justificada en una articulación tanto ética como política: “No se trata de proponer un modelo prefabricado de sociedad, sino únicamente de responsabilizarse del conjunto de los componentes ecosóficos cuyo objetivo será, en particular, el establecimiento de nuevos sistemas de valorización” (Guattari 1996: 70). Los componentes ecosóficos giran en torno a los tres registros ecológicos: el del medioambiente, el de las relaciones humanas y el de la subjetividad humana, los que coexisten en las relaciones del ser humano con su entorno.

En este sentido, es relevante considerar los procesos históricos que han sido clausurados por los procesos de colonización. Distintos saberes y formas de vivir, y que consideran maneras armoniosas de relacionarse con los entornos, están presentes en la actualidad, pero continúan opacados por las formas hegemónicas que han surgido y subsistido desde la colonización. Lo fundamental consiste en articular esas epistemes y esas prácticas con las que son parte de la actualidad, con las que convivimos habitualmente. Desde este punto se concibe la ecología de saberes la cual permite un diálogo que no es exclusivo de los oprimidos:

“Es necesario poner en reunión grandes epistemes, incluido el legado europeo, es decir, creo que es necesario recuperar las luchas del trabajo, el aporte anarquista, la noción de derechos de la persona. [...] La ecología de saberes sería como la epistemología ch’ixi, es decir, trata de representar los legados tanto de las sociedades comunitarias como del mundo del trabajo ya influido por modos

individualistas, para poner en discusión una especie de esfera intermedia en la cual se formule esta dualidad de un modo creativo”. (Rivera 2015: 93)

Tenemos, por una parte, el potencial transformador que surge con la creación de nuevos conceptos y mitos de referencia, de nuevas narraciones e historias, que son capaces de engendrar singularidades, es decir relaciones en su conjunto: Cambios de mentalidad, de afectividad, de sociabilidad. Los procesos que tienen relación con el funcionamiento y la articulación de las experiencias subjetivas colectivas. “El proceso de singularización de la subjetividad se hace confiriendo, asociando, uniendo dimensiones de diferentes especies” (Guattari 2006: 52), y no desde la individualidad. A la producción de subjetividad capitalista le interesan los resultados de este proceso, es decir, la identificación con la subjetividad dominante, que en principio es impuesta. Con esto nos referimos también a los modos de comprender, tanto a nosotros mismos como a nuestro entorno y las relaciones que se rigen entre ellas.

Abrir una opción a los diálogos desde la posición que asume que lo que nos constituye socialmente no se da desde un único lugar y momento; la diversidad y la multiplicidad son parte de nuestro proceso cultural y social. Este punto nos servirá para la articulación de la propuesta ecosófica, en la que comprendemos que es relevante “la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos, y de la lengua con que nombramos el mundo.” (Rivera 2010: 70). En este sentido, la comunicación representa un eje fundamental para el diálogo y también para la significación de los aspectos de la vida. Es por esto por lo que “El retomar el bilingüismo como una práctica descolonizadora permitirá crear un «nosotros» de interlocutores/as y productores/as de conocimiento, que puede posteriormente dialogar, de igual a igual, con otros focos de pensamiento y corrientes en la academia de nuestra región y del mundo.” (Rivera 2010: 71).

Otro punto que encontramos relevante que surge en Rivera, es la constitución dialógica en la relación que tenemos con el entorno en el cual habitamos, y, además, la relación con las otras formas de vida. Aprender a dialogar con la naturaleza para comprender sus necesidades, en especial en tiempo de crisis, es una apuesta de la cual los conocimientos indígenas nos tienen mucho que decir. Comprender nuestra estrecha relación con el entorno, y asumirnos parte de la naturaleza conlleva recurrir a prácticas distintas de las que somos parte. “El eje de semejante propuesta no podría ser otro que una ética del bien común no sólo en aras de la sobre vivencia humana y la reproducción de lo social sino también en pos de la sanación del planeta y de la reconexión de nuestras pequeñas angustias con los latidos y los sufrimientos de la *pacha*.” (Rivera, 2018: p.52)

Los conocimientos que podemos heredar de las culturas indígenas no se reducen sólo a maneras historiográficas de comprender de modos arcaicos de vivir, reduciendo la comprensión de esto a formas progresivas de habitar en grupos y relacionarse. “Más bien, es la expresión del diálogo permanente entre humanos y naturaleza, donde el despliegue espacial y material combinado de lo económico (plantas, animales, agua y tierra), social (poblados y plazas) y simbólico (cementeros, túmulos y geoglifos) nos lleva a pensar en una concepción de la naturaleza no sólo como contenedora o escenario.” (Uribe 2020: 18)

Sentidos éticos surgen de la relación con la naturaleza, en tanto esta es condición de posibilidad de la vida y se relaciona con el entorno; de manera que el bien común, para culturas indígenas, va a estar fundamentado en múltiples relaciones, siendo una de ellas la de los seres humanos con la naturaleza (*cf.* Rivera 2010: 23). Siguiendo esta idea, nos encontramos con las relaciones de producción que se dan a partir de la tierra, las actividades agrícolas y ganaderas que son y han sido fundamentales, no solo en las relaciones económicas, sino también en la propia vida de los seres humanos, las que cobran distintos sentidos en los contextos que se alejan de las prácticas colonizadas. Las culturas indígenas comprenden la producción desde otro punto de vista: “la actividad productiva es un hecho sagrado. Y no solamente terrenal; involucra intercambios con las deidades y no sólo intercambios entre humanos” (Rivera 2018: 49). Es por esto que las maneras en las que comprendemos y conocemos la naturaleza, el entorno que permite nuestra existencia, influye en la relación que tenemos con ella y con nosotros mismos como seres humanos, tanto individual como socialmente.

Desde un punto de vista que ha desligado toda relación del ser humano con la naturaleza, surge una nueva estética, otras formas de ver y de comprender nuestro entorno. Pero “el medio ambiente no puede ser reinventado” (Guattari 1996: 78) y en este sentido surge una imagen particular: el paisaje. Este “no sólo nos muestra cómo es el mundo, sino que es también una construcción, una composición de este mundo, una forma de verlo” (Lynch 2008: 12). La relación con el entorno conlleva una comprensión de este, la que se transforma en significado. De modo que “la imagen ambiental es el resultado de un proceso bilateral entre observador y medio ambiente. El medio ambiente sugiere distinciones y relaciones. El observador escoge, organiza y dota de significado lo que ve” (Lynch 2008: 15). La interacción de la subjetividad con el espacio que habita lo hace comprenderse a sí mismo en esta relación.

Una relación de codependencia se abre paso entre el espectador y su ambiente, lo que está en juego es cuánto puede influir uno en el otro. Porque “No somos tan sólo observadores de este

espectáculo, sino que también somos parte de él, y compartimos el escenario con los demás participantes. [...] Casi todos los sentidos están en acción y la imagen es la combinación de todos ellos” (Lynch, 2008: 10). La multiplicidad de sentidos nos permite percibir desde diversos modos lo que nos rodea, de lo que somos parte, y desde ahí podemos comprender también múltiples formas de contaminación de nuestro entorno y las consecuencias de este para la vida humana.

Podemos establecer un enfoque que contemple el dominio de la imagen de lo urbano, en este sentido, “la ciudad parece obstinarse en esta memoria amenazante: ayer indios pululando por las alturas, controlando los cerros, dominando el paisaje y estrangulando a la hoyada desde El Alto” (Rivera 2010: 11). Desde la colonización, se somete a la civilización a otro sentido del orden, un orden que difiere de su relación con el entorno, con el paisaje que ocupaba anteriormente su lugar. Esto abre paso a imágenes urbanas que son indiferentes a los aspectos naturales en los que el ser humano se ha desarrollado en conjunto con el medio en el cual habita. En este sentido, se pueden poner en cuestión el componente práctico de las concepciones futuristas que relegan la vida a aspectos tecnológicos ligados a las ideas de la plasticidad, la obsolescencia programada y las catedrales capitalistas, como los rascacielos que se imponen en una competencia que confiere derecho al paisaje.

Aproximarse a nuevas formas de comprender el paisaje visual, sus sentidos y la relación que tienen con el entorno y con la subjetividad para darle nuevos significados resultaría de la reapropiación de los espacios y los sentidos de estos. “Asimismo, me parece importante la ocupación de espacios; la recuperación de terrenos públicos privatizados, basureados; la retoma de espacios visuales cubiertos por los mensajes estridentes del comercio y la política.” (Rivera 2018: 73) El arte y la arquitectura se pueden establecer como medios entre la civilización y su entorno, para comprenderlo y construirlo bajo parámetros éticos y estéticos, en donde el orden no signifique zonas de esterilidad.

Rivera estipula que para resignificar nuevas formas del entorno en la relación que se tiene con este, necesita de valerse de múltiples recursos y gestos diversos y que integren múltiples áreas; encontrando puntos de interconexión que sirvan para reformular el lenguaje político de estos, partiendo en principio por la reformulación de los consumos cotidianos. Porque es donde se abren más las posibilidades de una práctica y una teoría que funcionen en conjunto; surge aquí una «política del cuerpo» (cf. Rivera 2018: 73) que posiciona la relevancia de las prácticas en la conformación de las subjetividades. Con la finalidad de comprenderse y reconocerse en un entorno

que se había en conjunto con otras especies y entidades para poder conformar diálogos que permitan articular la existencia de todos.

2 La subjetividad y las identidades en el contexto de la crisis ecológica

Dentro de las consideraciones y reflexiones que podemos hacer sobre la crisis ecológica surge la problematización sobre uno de los registros ecológicos que tiene relación con nuestras mentalidades y nuestros procesos de identificación y reconocimiento en el marco de las expresiones culturales. En este sentido, cabe revisar dos factores que han tenido relevancia en los procesos antes mencionados. El primero tiene relación con la influencia del actual sistema social y económico, y sus relaciones de producción en el sentido de las producciones inmateriales y su cercanía con la producción de subjetividades. Mientras que el segundo, considera la influencia que han tenido los procesos de colonización en la formación de identidades en América Latina. Esto se abordará desde la propuesta de Guattari que considera la problemática de la producción de subjetividades bajo el capitalismo moderno y desde las reflexiones de Rivera que denuncian la influencia de los procesos de colonización en las identidades latinoamericanas, las que además de oprimir a las identidades indígenas, las han opacado y relegado bajo una visión folclórica.

Ambas problemáticas convergen en la necesidad de la reapropiación de los procesos de identificación que surjan desde la comprensión crítica tanto de los procesos del desarrollo colonial como del capitalista. El reconocimiento de identidades, en este caso identidades indígenas, que han resistido a la implementación de estos procesos se conjuga con la propuesta de una ecología mental.

2.1 Composición de la subjetividad

La comprensión del sujeto como individuo que se determina a sí mismo separado de otros – sujetos, objetos o contextos–, donde el sujeto cognoscente aprende del mundo y sus objetos termina por reducir la complejidad subjetiva a una individualidad. Guattari habla más bien de subjetividades; surge entonces una manera de comprender al sujeto como un cúmulo de varios componentes, pero alejado de una comprensión individualista. Considera relevantes los procesos en los que se conforma la identidad –o los territorios existenciales– que se dan por instancias individuales, colectivas e institucionales, las que se pueden analizar en conjunto funcionando al mismo tiempo o por separado.

“El sujeto no es evidente; no basta pensar para ser, como lo proclamaba Descartes, puesto que muchas otras formas de existir se instauran fuera de la conciencia [...] Más bien que de sujeto, quizá convendría hablar de componentes de subjetivación, cada uno de los cuales trabaja por su propia cuenta. Lo que conduciría necesariamente

a reexaminar la relación entre el individuo y la subjetividad, y, en primer lugar, a separar claramente los conceptos.” (Guattari 1996a: 22)

Comprender cómo es que las subjetividades se van conformando en la sociedad conlleva revisar la manera en la que éstas se componen y bajo qué se orientan. Guattari propone “considerar la subjetividad desde el ángulo de su producción.” (Guattari 1996b: 11) Para lo cual se puede estipular una revisión a partir de su misma génesis, es decir, a través de su composición, analizando las maneras en las que las subjetividades se incuban en los individuos y las colectividades.

El fin de comprender la producción de la subjetividad es desvelar los aspectos fundamentales de la producciones inmateriales que traen consigo las actuales formas económicas y sociales que están bajo el capitalismo actual, el cual se entiende, en este contexto “como una instancia de poder que no se ejerce en el plano de lo visible –de la economía, de las relaciones internacionales, etc.–, sino, en primer lugar, en el plano de la subjetividad y cuya finalidad fundamental no es el control, sino la producción de la subjetividad” (Guattari 2020: 279). Desde las relaciones de producción y de consumo es que se instauran las maneras de comprender la subjetividad en este contexto.

A partir de la producción de subjetividades se van a ir creando necesidades que se adecúan a las constantes demandas de producción material de las formas económicas. “Los diferentes registros semióticos que concurren a engendrar subjetividad no mantienen relaciones jerárquicas obligadas, establecidas de una vez para siempre” (Guattari 1996b: 11). Subyace a las formas de producción material e inmaterial un dinamismo que permite una fluctuación en las riendas que manejan la producción.

Comprender el desarrollo multipolar de las subjetividades implica definir un marco que permita analizar los aspectos para una ecosofía. “Parece oportuno formar una concepción más transversalista de la subjetividad, que permita responder a la vez de sus colisiones territorializadas idiosincrásicas (territorios existenciales) y de sus aperturas a sistemas de valor (universos incorporales) con implicaciones sociales y culturales” (Guattari 1996b: 14). Desde esta idea vamos a fijar un trazado que nos permita esclarecer los ejes sobre los cuales las identidades se van a establecer y la influencia que va a tener sobre éstas el capitalismo como forma de colonización.

2.1.1 El Capitalismo Mundial Integrado y la producción de subjetividad

El contexto económico y social en el que estamos inmersos responde a un modelo global el cual se ha desarrollado desde la época capitalista post-industrial hasta la actualidad; incluye procesos de producción, estructuras de segmentación social en las cuales el Estado va a intervenir, y

además, sistemas de dominación económica-semiótica, que van a estar en constante retroalimentación con el mercado. La valorización de las nuevas formas capitalistas se va a centrar, en primer lugar, en las diversas dimensiones de la producción tanto material como inmaterial; y, en segundo lugar, la prioridad será el mercado, que se va a nutrir y va a fluctuar dependiendo de las necesidades sociales y económicas; luego, va a estar la influencia del Estado en relación a las necesidades del mercado. Bajo este modelo económico que tiene el cuidado de integrar todas las formas de actividad humana individual y social, es que coexistimos, nos relacionamos, entendemos el mundo y lo que lo compone.

La producción de la subjetividad, y por tanto su composición, en este contexto, se comprende como guiada bajo unos presupuestos económicos y sociales manejados por un capitalismo contemporáneo que se escapa de la comprensión clásica de capitalismo. En este se puede distinguir un capital social que cumple la función de modelizar lo social, construyendo los modelos y esquemas sobre los cuales se va a comprender el mundo, además de ser el encargado de la producción de la subjetividad; y, por otra parte, se puede distinguir el capital económico que tiene la particularidad de adaptarse a los diversos y heterogéneos comportamientos humanos que van surgiendo y, además, cambiando, a medida que la sociedad va mutando. El capital social, permite el sometimiento, a veces económico, de nuevas regiones y territorios mediante la interiorización de las reglas de funcionamiento social dominante (*cf.* Guattari 2004: 28).

Guattari va a llamar Capitalismo Mundial Integrado al capitalismo contemporáneo con el fin de desvelar una diferencia fundamental con el capitalismo clásico. Ésta tiene que ver con las interacciones que se van a dar entre países que se encuentran bajo este sistema económico y social, y, además, por el alcance global que éste tiene. Sus redes dinámicas de interacción van a contemplar países que históricamente se habían apartado de este modelo, como los países del bloque soviético, China y los países del Tercer Mundo. Por otra parte, otra característica fundamental, es la facilidad que tiene para abarcar por completo la actividad humana en todo el mundo, y para someterla a su control (*cf.* Guattari 2004: 57). Se puede reconocer un alcance mundial y diverso en las formas de producción, además de una interconectividad que le es fundamental para su reproducción. Pero no sólo su alcance se vuelve un eje fundamental para su propia existencia, también necesita de un sistema de producción que se pueda recomponer con facilidad desde sus propias bases. De manera que su base axiomática es dinámica y puede ir adecuándose y moldeándose a medida que va agregando o quitando axiomas que sean funcionales para los distintos contextos, incluyendo las dificultades imprevistas; mientras pueda intervenir en la subjetividad, la producción de necesidades va a guiar y pavimentar su camino.

En sus reflexiones, Guattari expone dos ejes de producción de subjetividad que están asociados al Capitalismo Mundial Integrado. El primero es el diseño de los ejes colectivos, el cual surge desde los aportes de Althusser sobre los equipamientos de infraestructura, denominados “aparatos ideológicos” los que cumplen un papel fundamental en la producción de la subjetividad. Estas infraestructuras hacen legítimas la mantención de monopolios de producción en tanto son pilares sociales que fundamentan el funcionamiento de la sociedad: la escuela, el hospital, la familia, lo jurídico, etc. Cumplen aspectos funcionales primordiales en la sociedad, pero, detrás de estos está la producción de la vida, social e individual, es decir, la producción de subjetividad. El segundo aparato mencionado y que está supeditado al Capitalismo Mundial Integrado, tiene que ver con los medios de comunicación de masa. Estos tienen un papel fundamental en el capitalismo, con la labor principal de ser uno de los factores principales que va a intervenir en la integración de la subjetividad, su relevancia es tal que Guattari la asemeja a una lobotomía social cuando estas van más allá de la inmediatez del consuno televisivo.

Así, además de movilizar las representaciones narrativas o informativas, también lo hacen con las subjetividades; fluyen a merced del sistema económico distintas maneras de comprender y valorar los componentes sociales. La cultura informática que actualmente existe se integra desde la infancia permitiendo mutaciones subjetivas que comienzan con este grupo etario, ya que ahí existe una modelización perceptiva relevante, de la cual los medios televisivos se aprovechan en la conjugación de la telemática y la información. La aceleración de los medios de comunicación ha estado acompañada de la generación de otros medios como los de vida social, colectiva y familiar. Por otra parte, la explosión demográfica y el crecimiento de las ciudades, no solo en terreno e infraestructura, sino que también en los diseños virtuales de representación cultural, es decir, de las imágenes virtuales, a veces ficticias, con las que nos hacen comprender los sentidos y la necesidad de la articulación de la expansión urbana en relación con la vida social y familiar. (cf. Guattari 2020: 285–288)

El capitalismo produce una subjetividad que le es propia en tanto implica ciertas relaciones directas entre las instancias productoras y psíquicas. Esta subjetividad se articula a través de los medios de comunicación, la familia y de todos los equipamientos que nos rodean. Éstos últimos no se comprenden como ideas, sino como sistemas que permiten una conexión directa entre, por un lado, las grandes máquinas productoras y de control social, y, por otro lado, las instancias psíquicas y las maneras de percibir el mundo. Los equipamientos colectivos se comprenden como formas de organización del campo social, en las que la producción capitalista pone su foco porque permiten

privilegiar valores, objetos, proyectos, significados, etc. Además de coartar la acción del deseo mediante la segmentación, excluyendo las singularidades y diferencias.

2.2 Ecología mental

Guattari comprende y desarrolla su concepción de la identidad desde la mirada del *esquizoanálisis*, de tal manera que ésta se expresa desde la idea del denominado *territorio existencial*. Éste se puede identificar como una incorporación no discursiva, afectiva, intensiva y proto-subjetiva; tiene relación con las experiencias que se han vivido del cuerpo y el entorno, puesto que, así como no vivimos fuera de nuestro cuerpo, tampoco lo hacemos fuera de nuestros grupos sociales cercanos, la familia, los amigos, las personas con las que se trabaja y convive diariamente. Somos parte de un conglomerado humano, y en éste se conforman los espacios que la subjetividad habita. Aquí se conforman los aspectos individuales de la subjetividad, y es donde se articula el reconocimiento (véase Guattari 1996b: 125; 153–154).

Sobre la problemática de la producción de subjetividades bajo el capitalismo contemporáneo, Guattari propone una salida ecosófica basada en lo “mental”. La ecología mental, que tiene por principio “reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los «misterios» de la vida y de la muerte. Se verá obligada a buscar antídotos a la uniformización «mass-mediática» y telemática, al conformismo de las modas, a las manipulaciones de la opinión por la publicidad, los sondeos, etc” (Guattari 1996a: 20). De tal manera que se abre un camino hacia una identidad que trasciende las imposiciones a la subjetividad, que se cuestiona sus normas y los estándares impuestos. Esto para reinventarse a sí misma bajo una relación que no solo está dada con los otros, sino también con el medio en el cual se desenvuelve, por lo que se toman en cuenta aspectos que consideran la relación con la naturaleza.

A la subjetividad le precede un dinamismo que se va a dar en parte por los agenciamientos, esta comprensión se va a desprender desde una variedad de factores que van a incidir en la identificación con la subjetividad dominante, la cual va a mutar de acuerdo con las necesidades capitalistas.

“Por lo menos tres órdenes de problemas nos incitan a extender la definición de la subjetividad, superando la oposición clásica entre sujeto individual y sociedad, y por ello mismo a revisar los modelos del Inconsciente en curso: la irrupción de los factores subjetivos en el primer plano de la actualidad, el desarrollo masivo de las producciones maquínicas de la subjetividad y, en último lugar, la reciente acentuación

de aspectos etológicos y ecológicos relativos a la subjetividad humana”. (Guattari 1996b: 12)

De esta manera los componentes de subjetivación que conforman la identidad son dinámicos y pueden estar influenciados en tanto son el resultado final de una variedad de procesos que implican tanto a grupos humanos, como conjuntos socioeconómicos, máquinas informáticas, etc. Las cuales han ido variando a lo largo del tiempo, y lo seguirán haciendo. A partir de estos procesos es que se inscribe una identificación, sensación de pertenencia y reconocimiento.

“Lo que me parece importante, si se quiere comprender la eficacia de la subjetividad capitalista, es redefinir la subjetividad con este nivel que yo llamo de polivocidad, de multifoliación. No es algo que se exprese sólo a través del lenguaje, o como comunicación entre individuos; es algo que existe, que se produce en un nivel que denomino como «conciertos colectivos», y que hace que de pronto algo empiece a vivir fuera de la subjetividad individual.” (Guattari 2020: 290)

El problema surge en tanto la identidad está vacía, esto sucede cuando se recurre únicamente a agentes externos para determinarse y reafirmarse en la sociedad. La identidad puede y debe también surgir desde la singularidad, y cuestionándose las normas impuestas: “La época contemporánea, al exacerbar la producción de bienes materiales e inmateriales, en detrimento de la consistencia de los Territorios existenciales individuales y de grupo, ha engendrado un inmenso vacío en la subjetividad, que tiende a devenir cada vez más absurda y sin recurso.” (Guattari 1996a: 40).

La producción de subjetividad capitalista toma en cuenta ciertos aspectos que son necesarios para su proliferación, recrea escenarios virtuales donde la satisfacción y el placer son un principio que va a guiar la acción humana en detrimento de otras formas de vida. Esto lo hace mediante modelos de vida y de ser humano que habitan en un espacio en particular, por ejemplo, la ciudad. “Es interesante volver a pensar los temas de arquitectura, de urbanismo, de construcción de la vida social, de los diseños colectivos, en primer lugar, como instrumentos de producción de existencia y, en segundo lugar, en su carácter funcional” (Guattari 2020: 286). La funcionalidad de nuestro ambiente queda supeditado a las necesidades de consumo del propio sistema capitalista, desde donde van a surgir experiencias y subjetividades que se acomodan por conveniencia a las necesidades del mercado.

El Capitalismo Mundial Integrado con su foco puesto principalmente en la producción de subjetividades pretende apoderarse de ciertos elementos para llevar a cabo sus intereses, como por ejemplo las máquinas sociales y tecnológicas que son esenciales en la producción de subjetividad. Si bien ésta puede ser moldeada desde estructuras de dominación, no pertenece a ellas esencialmente “la subjetividad no es una especie de alma flotante situada en la superestructura ideológica, sino algo que puede nacer como un foco autopoietico [...] como si hubiese efectivamente un fenómeno de autoconciencia subjetiva que estuviera emergiendo” (Guattari 2020: 291). No hay una única manera de producción de subjetividades. Es necesario un cuestionamiento ético dirigido hacia esta producción, y, además, una búsqueda de la reapropiación, hacerse consciente de los aspectos que componen la subjetividad y hacerse cargo de la producción de éstas mismas desde un cuestionamiento con bases éticas que se adecúen a las principales problemáticas que asechan la vida y los ecosistemas.

El fenómeno de autoconciencia subjetiva está vinculado y compromete el dominio de los universos de referencia incorporales. Estos corresponden a la reunión de los afectos compartidos, los valores y las referencias culturales; designa los dominios afectivos y perceptivos que se dan en planos no discursivos. Para definir la subjetividad contemporánea es “esencial cartografiar la subjetividad no sólo a través de –flujos de lenguaje, flujos no verbales, de cuerpo, de espacio, etc.–, sino también a través de territorios existenciales, cristalización de identidades a las cuales uno pertenece, porque de alguna manera uno se funda dentro de ellas” (Guattari 2020: 291–292). Además, parece pertinente asimilar procesos de singularización que atiendan la necesidad de una autodeterminación y una autorregulación que se desprenden desde los grupos minoritarios. Una autenticidad que difiere de la serialidad comprendida como individuos viviendo en una proximidad cerrada sin formar grupos o comunidad. De manera que la singularidad termina por escapar y exceder los significados preestablecidos por las normas del capitalismo global.

2.3 Identidades abigarradas

Desde la perspectiva de Rivera, el principal aspecto a tener en cuenta para comprender nuestro contexto viene desde el momento en que habitamos “una realidad donde coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden, sino que antagonizan o se complementan” (Rivera 2010: 7). Desde esta instancia de la realidad es que nos comprendemos y reconocemos, de manera que la identidad social, marcada por la diferencia, está puesta sobre componentes que además de diversos son dinámicos, por este motivo es que la identidad no se puede considerar como estática.

Y en tanto se da una mezcla de diferencias que coexisten, el espacio para los conflictos se abre. Pero tanto la diferencia como los conflictos son inevitables, pues ésta “se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (Rivera 2010: 7). La identidad se compone en la relación con lo demás en el tiempo, así lo que ha acontecido en el pasado –comprendido bajo un tiempo lineal– y que está en relación con la individualidad se ocupa de conformar lo que es en el presente. De manera que se asume el conflicto, pero no en términos problemáticos, por ejemplo, como la anulación de lo ajeno. Sino más bien mediante algo que se puede definir como un enfrentamiento cultural en donde las partes que se ven involucradas pueden llegar a relacionarse mediante la discusión acuerdos para llegar a resoluciones.

Desde esta perspectiva, con identidad social se identifican los caracteres comunes definidos por una misma comunidad cultural y lingüística. En este caso, Rivera la comprende en el contexto de los territorios colonizados de América Latina en los cuales se establecen los conceptos de “mestizo”, “europeo”, “indio”, etc. Los que comúnmente se utilizan para identificar la ascendencia cultural de las personas que habitan los distintos territorios de América Latina, y junto con esto establecer las relaciones que se llevaban a cabo bajo estas identidades.

Los lugares que se habitan están en una constante relación con el reconocimiento personal; las identidades que se establecen en los distintos territorios geográficos pueden abarcar una diversidad de formas de vida según el lugar en el que se formulen; de modo que estos pueden abarcar desde pueblos y comunidades hasta ciudades, metrópolis o países. Por este motivo debemos considerar que “la actualidad de nuestras abigarradas ciudades no puede pensarse sin este conjunto de desplazamientos territoriales que atraviesan todo tipo de fronteras.” (Rivera 2010: 7). Nuestra capacidad de desplazarnos y adecuarnos a diferentes hábitats ha influido en los procesos de identificación. El reconocimiento que se da en las conformaciones culturales adhiere a formas de vida que pueden ir más allá de un lugar, porque nuestra vida se constituye desde múltiples territorialidades: países, oficios, costumbres, lenguas, comidas, etc.

Los espacios geográficos se vuelven trascendentales para la producción de la subjetividad en tanto éste se caracteriza por ser un lugar común para la memoria. Los distintos biomas, los paisajes que se dan en la conformación de los ecosistemas naturales y lo que surge a partir de las relaciones de dependencia del ser humano con su entorno, adoptan caracteres significativos en tanto son lugares específicos que se relacionan con los ritos sagrados y a culturas específicas; las lecturas de los paisajes permiten señalar formas de relacionarse con los antepasados. El reconocimiento con el

pasado invoca una forma de identidad, que se relaciona también con el territorio. Comprender el presente desde el pasado permite su reivindicación, aquí la memoria y también la historia están en constante relación con un territorio sagrado.

Comúnmente las identidades antes mencionadas se comprenden por separado, y, además, como independientes y excluyentes entre sí. Por ejemplo, la idea de “lo europeo” excluye lo que se comprende como “lo indio”. Porque éstas han surgido y se han establecido bajo la condición de una lógica la cual se ha usado también para entender aspectos sociales y que tiene en sus principios el carácter de ser excluyente.

También nos encontramos con la idea de “lo híbrido” para referir a una supuesta identidad que surge en los territorios colonizados y como consecuencia de una mezcla racial entre los indios y los europeos en el contexto de la colonización; ésta ha influido en el sentido que le damos a la identidad cuando se le afirma rígida o estática:

“La noción de «hibridez» propuesta por García Canclini es una metáfora genética, que connota esterilidad. La mula es una especie híbrida y no puede reproducirse. La hibridez asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita.” (Rivera 2010: 70)

Para Rivera la idea de hibridación no es más que una ficción que ha sido establecida, y que, además, recae en esencialismos. Porque comprende la identidad como un espacio del cual podemos ser parte o no según nos convenga, y no como una construcción que se da mediante hábitos, gestos, ideas sobre el mundo y modos de interacción. El hecho de buscar una homogeneidad en detrimento de la aceptación de la diferencia no permite la apertura a la diversidad, porque se encapsulan las identidades en espacios comunes. Cuando la diversidad es asediada surgen ideas equívocas sobre la identidad, como que uno puede entrar o salir de una forma de reconocimiento según se estime conveniente.

En este punto surge la pregunta sobre cómo se establece y se incuba esta idea arraigada al concepto de “hibridez”. En general estos modos de identificación nos sirven para comprender nuestro lugar en el mundo, pero también para comprendernos a nosotros mismos, nuestras maneras de concebir el mundo y el tiempo, las formas de relacionarnos con el pasado y los procesos históricos que han moldeado nuestro presente. Nuestra identidad se va construyendo a medida que

vamos aprehendiendo en los procesos que conlleva la vida y las relaciones que tenemos con lo demás; tanto lo que está afuera de nuestra conciencia como con lo que está dentro, es decir nosotros mismos y todo aquello que nos hace mirar “hacia adentro”. De modo que tenemos la posibilidad de un momento de reconocimiento con lo que permanece fuera de nosotros, y desde el cual constantemente vamos a reformularnos.

Una de las maneras para comprender el mundo es hacerlo mediante el aprendizaje de lo que se nos enseña, esto es, conocimiento construido que llega a nosotros en situaciones articuladas mediante instituciones educativas o en nuestra familia. Ahora bien, en estos contextos, el conocimiento se adquiere mediante lo que se nos plantea, y así comprendemos a partir de lo que se nos dice. Uno de estos conocimientos que se torna relevante de analizar es el que se establece sobre la historia. Ésta la concebimos de un modo determinado que ha sido influenciado por la herencia cultural europea que se ha encarnado en la sociedad latinoamericana. De modo que “el postmodernismo culturalista que las elites impostan y que el estado reproduce de modo fragmentario y subordinado nos es ajeno como táctica. No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto.” (Rivera, 2010: 54). El carácter lineal es solo un modo de comprender y de reproducir la historia en donde se avanza desde el pasado hacia el futuro, y en el cual lo más relevante es lo que hay por delante, es decir el porvenir.

Una de las consecuencias de este conocimiento establecido que sólo se reproduce sin cuestionarle, es la comprensión de identidades y sucesos pasados que se dan desde la voz de “los vencedores” de la historia. Ahora bien, éstos también han sido los encargados de institucionalizar el conocimiento para su reproducción, conocimiento que además trae consigo discursos colonizados pues implanta ideas esencialistas e historicistas en la comprensión del pasado. Esto ha llevado a que la comprensión de las identidades indígenas se vea influenciada por agentes exteriores que intentan comprenderla desde fuera y a partir de conceptualizaciones que se dan como efecto de la colonización. De manera que ha surgido un concepto sobre lo indígena y “su función es la de suplantarse a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una reingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora.” (Rivera 2010: 62). Así los discursos que contemplan aspectos como la hibridez y el multiculturalismo están fuertemente arraigados a estos modos de comprender nuestra historia, nuestro presente, pasado y futuro. Porque surgen desde las ideas que son concebidas fuera de estos modos de vida y de relación, así la comprensión de estos está influenciada por posturas colonizadas que intentan comprender y definir desde la institucionalización a las identidades indígenas.

La reestructuración de nuevas formas de comprender la vida y la muerte pasan también por la comprensión del tiempo. En este caso tenemos el ejemplo de las culturas andinas, más específicamente la cultura aimara. En donde la percepción sobre el tiempo difiere a la comprensión estándar de la modernidad europea. Así por ejemplo el paso del tiempo se va a comprender a partir de ciclos; los retornos van a ser fundamentales al momento de pensar los momentos venideros. Rivera hace referencia a un aforismo aimara “que nos señala la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando futuro–pasado de este modo: un futuro en la espalda y un pasado ante la vista.” (Rivera 2018: 85). Un avanzar que se comprende en tanto el foco está puesto en el pasado; porque los sucesos que han acontecido van a estar en un constante retorno, las problemáticas del pasado vuelven a aparecerse reformuladas en el presente, y los cuestionamientos sobre cómo se va a enfrentar lo que viene tiene relación con cómo se han abordado las causas pasadas.

Comprender esto nos lleva a desprendernos de las convenciones traídas con la colonización que establecen que el tiempo en sí mismo contiene las soluciones a los diversos problemas, como por ejemplo los ambientales, los que se podrían abarcar mediante supuestos avances tecnológicos. Otro punto de vista sobre el tiempo nos permite dar cuenta que mirar al futuro significa asumir que el porvenir y el destino del mundo es perfectamente desconocido por sí mismo. Mirar al futuro sin comprender el pasado es mirar hacia el vacío, el futuro por sí mismo no contiene acontecimientos; cuando esto es así las miras al futuro significan asumir la decadencia de la vida.

Estas ideas que se han dado bajo un contexto colonial se continúan reproduciendo en espacios institucionalizados. De manera que el colonialismo se ha replicado en la cultura letrada, consecuencia de “los intelectuales bovárycos, aquellos que no ven las cosas sino lo que se dice de ellas en los libros (o en los medios), serían en gran medida responsables de la situación, por su ceguera frente a la tierra y frente al indio” (Rivera 2018: 31). Ese término, Rivera lo rescata de las reflexiones de Franz Tamayo para metaforizar la negación de la herencia cultural al momento de comprender y describir los procesos de descolonización (véase Rivera 2018: 28). Los intentos por institucionalizar la comprensión de lo indio para definir, por ejemplo, un Estado multicultural, fracasaron desde el momento en que lo comprenden desde su propio contexto y para sus fines, desechando la historia sobre la cual van a surgir todas estas identidades que se dan bajo la concepción indígena. Mediante este conocimiento colonizado que llega a nosotros mediado por las instituciones es que aprendemos nuestra historia. Sin embargo, ésta está construida en despojo de otras memorias, que no se reproducen en las intuiciones.

Esta parte de la historia que se caracteriza por aquello “que no se deja ver”, se ha mantenido en ese lugar porque la historia habitual –la historia oficial– que es conocida, divulgada y validada está construida y, además, reproducida por los mismos agentes colonizadores. La historia la cuenta quien gana la batalla, y en este caso los pueblos indígenas fueron violentamente sometidos, así también su cultura, su cosmovisión y sus relaciones con lo terrenal. En consecuencia, se asentó una episteme hegemónica que trae formulados sistemas de conocimiento, comprensión y relación con mundo y la vida.

En el contexto latinoamericano, desde la colonización hasta la actualidad han coexistido la episteme traída desde Europa con las diversas culturas que han resistido a las distintas fases de la colonización. La consecuencia de esta prevalencia de epistemes es una disputa entre la necesidad de adoptar ciertos modos de vida y la posibilidad de vivir negando éstos. Rivera propone una nueva categoría o identidad social como una salida a las habituales contradicciones que se dan al superponer ciertos modos de comprensión: “Lo ch’ixi como alternativa a tales posturas, conjuga opuestos sin subsumir uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunicación desproblematizada. Lo ch’ixi constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneo que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superado y englobante.” (Rivera 2010: 7). En este sentido, la comunicación es un factor relevante al momento de enfrentar los conflictos, pues la diversidad que abre la heterogeneidad no está libre de ser un espacio donde las contradicciones emergen.

De esta manera lo ch’ixi, la identidad ch’ixi responde a una superposición de identidades que se representan mediante una metáfora del color, esto es la yuxtaposición del blanco y el negro de lo que resulta un color gris; algo que es y no es a la vez. Es decir, está fundado en una coexistencia de identidades que, en ocasiones, suele ser contraria. Pues no se mezclan, pero terminan por converger. De esta manera la identidad puede aparecer para entender otras formas de vivir y de comprender nuestra relación con el mundo. Subjetividades que se comprenden a sí mismas en el siguiente sentido:

“Somos el resultado de una práctica y un *ethos*, propio del mestizaje *ch’ixi*, que (re)conoce su indix interior y está firmemente situado en el aquí-ahora de su tierra y de su paisaje. Pues el colonialismo no reproduce una heterogeneidad informe y caleidoscópica de las diferencias: estructura jerarquías, crea instituciones de normalización-totalización e incuba formas de pedagogía que se implantan en los cuerpos y en el sentido común cotidiano con fuerza represiva”. (Rivera 2018: 36)

La posibilidad de la de una diferencia aceptada socialmente se ve oprimida, es lo que ocurre con las minorías; la heterogeneidad que se acepta es la que viene estandarizada, la que sigue patrones o referencias. De manera que se establece la urgencia de concebir una identidad que permita la relación con la historia y la memoria que se produce desde las partes oprimidas por los distintos momentos de la colonización. El reconocimiento con este pasado que no se reproduce en la historia que se ha decretado y se nos ha enseñado. La producción de una historia que se da desde una minoría y de manera autónoma permite subjetividades que se van a reconocer en una alteridad indígena que surge como propuesta a una nueva universalidad, opuesta al caos y la destrucción colonial del mundo y de la vida (*cf.* Rivera 2010: 33).

2.4 Hacia una ecología mental desde las identidades abigarradas

Uno de los aspectos relevantes para la ecosofía guattariana es considerar como parte de la crisis ecológica las subjetividades, y cómo las actuales formas sociales–económicas han intervenido en su producción. Por otra parte, tenemos la perspectiva de Rivera que problematiza el papel del colonialismo en la domesticación de la subjetividad que termina por reordenarla en función de sus intereses.

Desde la perspectiva guattariana comprendemos nuestro contexto económico y social actual desde el punto de vista de un modelo económico global. Mientras que en Rivera lo comprendemos desde un continuo proceso de colonización. Ahora bien, ambos procesos se implican partes oprimidas las que son sometidas en diversas instancias.

Una de estas instancias tiene relación con la producción de subjetividades, la cual está enmarcada en dos aspectos principales: El primero, es la producción de la subjetividad bajo el dominio capitalista, y el segundo, es la colonización de la subjetividad. El problema que surge a partir de estas dos perspectivas converge en el hecho de que en ambos el foco de interés está puesto en los resultados de los procesos de singularización, es decir en el reconocimiento que se puede dar desde los ejes de producción que han sido impuestos. Así la dificultad emerge en tanto la identidad va a ceñirse por el reconocimiento con la subjetividad dominante.

Los procesos de singularización están en relación con el funcionamiento y la articulación de las experiencias individuales. Las actuales formas económicas del capitalismo, por una parte, y las formas de colonización por otra, han guiado sus esfuerzos y puesto su interés en la relación de estas experiencias con las necesidades económicas del mercado y con la necesidad de una dominación como hecho de silenciamiento y negación de las identidades de las minorías que surgieron y resistieron luego de la colonización.

Ahora bien, podemos comprender al Capitalismo Mundial Integrado como forma colonial preponderante en la actualidad, la que se ha encargado de modelar la vida y las subjetividades a partir de producciones materiales e inmateriales las que surgen como consecuencia de las nuevas necesidades de producción y consumo.

El capitalismo en sus esfuerzos por dominar la subjetividad se ha encargado de crear contextos no discursivos e incorporales; esto es, la reunión de afectos, valores y referencias culturales. Crea un marco de posibilidades bajo dominios afectivos y perceptivos con los cuales la subjetividad se va a identificar, asumiendo valores prescritos que vienen dados por un orden establecido. Por otra parte, el colonialismo envuelve la subjetividad, haciendo de sus modelos sistemas universales y hegemónicos. Así la comprensión del mundo queda reducida exclusivamente a éstas, como también las relaciones humanas, los lenguajes, los modos de comunicar.

La identidad va a estar arraigada a los procesos de reconocimiento, de manera que la identidad cultural va a constituir el nivel de lo que en Guattari se comprende como territorialización subjetiva, es decir experiencias individuales y/o colectivas donde nos encontramos con aspectos que tienen relación con la identificación adscrita a procesos de significación con los territorios geográficos, etc.

Lo que en Guattari se comprende como universos; es decir, los aspectos no discursivos e incorpóreos como los afectos, los valores y las referencias culturales, que se van a estandarizar como consecuencia de la imposición de ciertas normas, van a ser guiados bajo la premisa de una apuesta por la libre disposición de la heterogeneidad. Pero lo que nos va a ofrecer en la práctica es una diferencia desechable y descartable. Todos los objetos de consumo, con el tiempo, van a tender a parecerse entre sí provocando que la diversidad sea planteada como una ficción. Y esta diferencia es aceptada en este único contexto, a saber: en tanto las subjetividades en su conjunto se sientan representadas y tenga lugar dentro de los marcos en los que se estandarizan los procesos de desarrollo del ser humano, los cuales van a ser mediados por ciertas normas sociales.

De esta manera, aquello con lo que nos vamos a sentir representados va a tender a caer en una de estas diferencias encasilladas. Así la identidad se ve forzada a establecerse en un marco de comprensión, se hace sentir parte enlazada a un sentimiento de parentesco junto con otros iguales en desprecio de las otras formas minoritarias que emergen fuera de estas segmentaciones. No hay lugar para las contradicciones en la subjetividad normalizada que se conforman bajo esta idea. Así la identidad permanece rígida, negándose al cambio, a menos que, todos los demás se haga parte de

este cambio, porque solo ahí es aceptado. Todos los nuevos movimientos abordados por una nueva pseudocolectividad van a tender a un desplazamiento con sentido único.

Las influencias del colonialismo, al igual que las del capitalismo, se ven reflejados en aquellos aspectos que tiene que ver con el cuerpo, la *psique* y el *socius*. Como, por ejemplo, los deseos, el capital y los signos; estos son aspectos inmateriales, económicos y semióticos, los cuales llegan a nosotros mediante los discursos que se nos evocan en contextos sociales y en relación con los distintos procesos y momentos de nuestra vida.

El capitalismo abre también una libre disposición de nuevas formas de colonialismo, en tanto permite una hegemonía en los discursos la que termina por influir en el desarrollo y la determinación de una historia oficial sobre la cual construimos y comprendemos nuestro presente. De manera que hemos heredado una historia corrompida e ideologizada por una parte de los involucrados. Hemos construido nuestro presente sobre los cimientos de la opresión y el despojo de la memoria de los vencidos.

En el siglo XV, las epistemes que han llegado a colonizar el pensamiento y las maneras de conocer la realidad –o el mundo– han traído sus modelos y estructura de comprensión y entendimiento. Uno de estos es el que usan para comprender como se establecen los sucesos en el tiempo, el cual establece de manera lineal los procesos en la historia, desde un pasado que no vuelve pero que se encaminan a un futuro incierto y que puede ser modelado por influencia de los avances científicos y técnicos (o tecnológicos). Se estudia el pasado asimilándole con lo antiguo y lo precario, porque las realizaciones tecnológicas significativas han dispuesto mejoras para la vida del ser humano las que se traducen en supuestos avances para la humanidad. Sin embargo, en los territorios colonizados existían y existen también modos de comprensión que difieren del europeo. Por ejemplo, la comprensión del tiempo que se da desde otras culturas no considera el avance a manos de las tecnologías, y por lo demás, sería ingenuo considerar que no existían tipos de tecnología que sirvieron al ser humano para establecer mejoras en su vida en los momentos precoloniales.

La apuesta de Guattari por una ecosofía implica plantear los aspectos principales para fijar el marco de una ecología mental. La cual apuesta a una comprensión a partir de los territorios existenciales y de los universos incorporales. Mientras que Rivera apuesta a la conceptualización de una nueva relación de la identidad social con la subjetividad. Así una identidad ch'ixi se establece como una salida a las habituales contradicciones que se dan al superponer ciertas subjetividades. Estas dos posturas se encuentran al momento de considerar la problemática que incumbe a las

identidades en el contexto social, político y ecológico actual. Esto permite una articulación de la categoría de una ecología mental complementada con la conformación de una identidad ch'ixi. Una identidad que se estipule a partir la reinención de las múltiples relaciones de los individuos, con los demás, consigo mismo y su propio cuerpo, con el tiempo, con el medio en el que habitamos, etc. El foco está puesto en reconocer las antiguas y nuevas formas de colonización a la que somos sometidos incorporando nuevas maneras de comprender nuestro presente para abordar las problemáticas que incumben a nuestras formas de reconocimiento, y que afectan, en última instancia, a la problemática ecológica.

3 La crisis social en el marco de la problemática ecológica

Comprender la crisis ecológica conlleva revisar los aspectos sociales en los que el ser humano se desenvuelve, porque las actuales formas económicas, sociales y políticas en sus constantes mutaciones y cambios se manifiestan en el presente bajo relaciones de poder, jerarquizaciones, y no solo en el contexto de las sociedades humanas. Si no que contempla la relación con el medio en el que se habita, la naturaleza y la totalidad de las formas de vida que son parte de los ecosistemas.

No es una novedad la crítica al capitalismo por sus maneras de abordarlo e implantar las formas económicas y sociales en las relaciones humanas actuales. Su influencia ha alcanzado también la comprensión que tenemos de la vida y de nuestro entorno, lo que ineludiblemente ha afectado nuestra relación tanto con las formas de vida humanas y no humanas como con la manera en la que nos enfrentamos y comprendemos los usos de los recursos naturales o materias primas fundamentales para las dinámicas humanas.

Frente a esta problemática surge la necesidad de reconocer la crisis social como parte de la crisis ecológica, por lo que a continuación abordaremos esta temática para luego plantear la necesidad de una ecología social, la que se puede generar en la práctica bajo una comprensión que sale a la luz a manos de las reflexiones de Rivera, quien propone establecer una dualidad que está presente en las relaciones humanas y que es atravesada por la comprensión y fijación de nuevos valores y formas de llevar a cabo aspectos sociales como los que tienen relación con el mercado.

3.1 Las problemáticas sociales como conflictos ecológicos.

El proceso de colonización ocurrido en el territorio Latinoamericano hacia el siglo XV trajo consigo diversas consecuencias, una de esas fue la modificación de los sistemas de intercambio de productos que existía en ese momento. Esto terminó por influenciar los campos sociales en tanto los modelos económicos y los intercambios en el comercio son parte fundamental de las relaciones entre seres humanos. Surgió entonces, una dependencia –o también se podría hablar de

interdependencia— de los territorios subordinados con la corona española. Esto llevó a que los cambios que ocurrieron en Europa respecto al mercado terminaran por impactar en las sociedades indígenas colonizadas. Como consecuencia, “lo que fue en España un conjunto de reformas progresistas, en el sentido mercantil-capitalistas del término, se convierten en formas de mercantilismo colonial” (Rivera 2010: 9). Las formas mercantiles previas a la colonización fueron paulatinamente clausuradas para dar lugar a los espacios económicos y sociales impuestos por los colonizadores, que llegaron a propósito de los mandatos de la corona.

En el siglo XVI se daba un importante movimiento de mercancías y circuitos comerciales que no se regían bajo aspectos coloniales, y eran parte fundamental de las economías indígenas que ocupaban el territorio de América Latina. Además, estos influían significativamente en los espacios sociales en tanto se daban los intercambios entre las diversas culturas que se constituían en los territorios. Sin embargo, con la llegada de los colonizadores, estos fueron tomados a manos de los corregidores quienes terminan apropiándose de los espacios que movían los bienes materiales o mercancías mediante la imposición de nuevas normas para las economías. Las comunidades indígenas colonizadas se vieron obligadas a involucrarse en estos nuevos sistemas mercantiles y de comercio. “En el siglo XVIII el mercado fue escenario de formas coactivas coloniales, que forzaban a los indios a comprar y a endeudarse con los repartos, legalizados a partir de 1750” (Rivera 2010: p. 9). Esto provocó que, en su mayoría, las actividades de compra y venta se monopolizaron a manos de la corona española, reforzando el control sobre la economía y la sociedad.

Cuando mencionamos que aspectos sociales fueron colonizados, nos referimos también a las relaciones en el núcleo familiar, social, institucional, etc. También las consideraciones sobre las formas de vivir y de comprender los ejes sobre los cuales estas relaciones se van a sustentar. Los fundamentos que van a guiar las bases dispuestas para estas relaciones se corresponden con las maneras en las que comprendemos y valoramos lo que compone nuestra realidad. De manera que se establece un punto que va a fijar cambios fundamentales en las sociedades precolombinas, el cual no tiene que ver precisamente con la llegada de otra cultura, sino más bien con los modos de relación y convivencia que se decretan; pues se imponen mediante la violencia nuevos sistemas de valoración que para los colonizadores tenían sentidos materiales. La relevancia de esto es el despojo de las demás expresiones culturales, así “ven en el indígena, desde un principio, un ente explotable.” (Santos 2010: 40). En tanto la obtención y acumulación de metales preciados para las sociedades europeas significaba estatus y buena vida, actividades como la esclavitud y el sometimiento de otros para llegar a esos fines fueron excusables.

Luego de más de 500 años de que los sucesos descritos anteriormente hayan ocurrido es evidente que existe una crisis planetaria que abarca lo social y que ha terminado por afectar aspectos ambientales, al punto de estar inmersos actualmente en una crisis ecológica, que también es social. Consideramos que hay que tener en cuenta que esta última, hasta ahora ha sido alimentada por las relaciones de poder y una economía basada en el beneficio, que ha traído consecuencias que implican daños ambientales y sociales que no distinguen lugar geográfico.

La globalización y la dependencia económica que se ha conformado ha llevado a la mayor parte de los gobiernos del mundo a ser parte de una misma conformación política económica. En donde el interés está puesto en que el progreso tomado de la mano con avances científicos y tecnológicos sean rentables y produzcan riquezas/ganancias de carácter puramente económico. De manera que lo que mueve las relaciones de compraventa y la asignación de valores tiene relación con los beneficios económicos que se pueden desprender, porque “el juego de valores siempre ha dependido de las relaciones sociales y no a la inversa.” (Guattari 2020: 87). Los mercados se ven favorecidos en tanto la relación que se da entre estos y la sociedad resulta fructífera y produce ganancias. Como vimos anteriormente, la publicidad y el *marketing* van a jugar un papel fundamental en la producción de necesidades de consumo, a medida que su alcance incorpora la subjetividad.

Por otra parte, parece fundamental para los gobiernos que se mantengan estables los sistemas económicos y financieros para que el flujo de capitales sea también estable. Pareciera que, aún en estas instancias, la inestabilidad económica de los países significa un mayor riesgo que cualquier otra crisis, incluso la ambiental. Tal vez, hasta que la crisis ambiental no termine por afectar la economía, su relevancia quedará relegada.

Los países colonizados hacia el siglo XVI fueron arrastrados a instaurar el sistema económico que prevalecía en Europa. Luego, las nuevas formas de colonización terminaron por incorporar a los países de América Latina a esta red planetaria de consumo que termina por influenciar tanto los sistemas de valor como las relaciones sociales. Las consecuencias de esto afectan en su totalidad a la gran mayoría de países del globo, de manera que reaparece una acusación similar desde distintas perspectivas:

“Aparece la misma denuncia de los modos dominantes de valoración de colectividades humanas, a saber: 1) el del imperio de un mercado mundial que lamina los sistemas particulares de valor, que sitúa en un mismo plano de equivalencia; los bienes materiales, los bienes culturales, los espacios naturales, etc.; 2) el que sitúa el

conjunto de las relaciones sociales y de las relaciones internacionales bajo el dominio de las máquinas policiales y militares. En esta doble pinza, los Estados ven como su papel tradicional de mediación se reduce cada vez más, y a menudo se ponen al servicio conjugada de las instancias del mercado mundial y de los complejos militar-industriales.” (Guattari 1996: 11)

La economía del beneficio ha terminado por bifurcar los sistemas de valor, poniendo en un pedestal cuestiones no esenciales para la vida y su despliegue, “lo que condena al sistema de valorización capitalista es su carácter de equivalente general, que aplasta todos los demás modos de valorización, los cuales se encuentran así alienados por su hegemonía.” (Guattari 1996: 72) La reinención de modos de valorización queda suprimida a consecuencia del alcance del capitalismo.

En nuestra sociedad se rompe el esquema de orden social con un *thelos* dirigido a un bien común. Se puede definir un orden establecido, pero que está mediado por influencias económicas que se imponen desde “lo externo”, y no desde “dentro”, es decir, desde las mismas subjetividades que se agrupan u ordenan para la sociedad. Esto se puede ver reflejado, por ejemplo, en los lineamientos que nos llevan a considerar la igualdad como un principio que supuestamente condensa el valor y el progreso, no solo económico, sino también social. Esta idea se ha incubado en la subjetividad social actual, el discurso de la igualdad apela a una homogeneidad social; así mismo, el fenómeno de la globalización tiende a buscar una uniformidad social. La producción a gran escala necesita para su sobrevivencia que el consumo sea más o menos similar -si no igual- en cada rincón de su alcance, de manera que la producción *mass-mediática* también va a tender a parecerse entre sí.

Por otra parte, podemos considerar los ámbitos que respectan a las labores de producción para estipular su lugar y su importancia en las formas económicas y los aspectos sociales. El lugar que ocupan los trabajadores en los actuales sistemas de producción parece tener una relevancia poco significativa en tanto el sistema económico se ha apoderado de subjetividad social. Desde el trabajo de Rivera nos acercamos a esta noción y su significado para comprender las labores de producción en la cultura aimara prehispánica.

La noción de trabajo surge en la obra de Rivera a partir de la interpretación que hace sobre la obra de Waman Puma. Esta noción, que es abordada desde el concepto de explotación laboral, surge a partir de una comparación entre el trabajo bajo un contexto de las sociedades indígenas precoloniales y bajo un contexto de colonización. Desde la mirada que nos aporta Rivera no existe algo así como la explotación laboral en los términos que conocemos hoy en día en occidente. “En

lenguaje aymara y qhichwa no existen palabras como opresión o explotación. Ambas ideas se resumen en la noción de [...] empequeñecimiento, que se asocia a la condición humillante de la servidumbre” (Rivera 2010: 27). Esto es porque el orden establecido en las comunidades indígenas y las jerarquías trascienden la individualidad, el beneficio personal, y apuntan a la conformación de un bien común y un buen gobierno, de manera que la coacción no tiene lugar en las relaciones de trabajo y ni en las de producción.

En este sentido, la explotación laboral como un desorden moral surge en los contextos de colonización y llega a América Latina por este mismo medio. “Una conceptualización del trabajo como castigo atraviesa el pensamiento occidental, desde la Biblia hasta las ideas de pensadores marxistas como Enrique Dussel. [...] La explotación laboral, que se definiría ya no como extracción de plusvalía sino como afrenta moral y un atentado contra la dignidad humana.” (Rivera 2010: 26). De esta forma también se comprende la dignidad humana desde el punto de vista del trabajo, aquel trabajo que no dignifica tiene relación con aquella explotación del ser humano que sirve a otro, en este sentido, la convivencia gira en torno a un desorden moral.

La explotación puede trascender aquella que se considera únicamente laboral y se puede extender a la territorialidad. Hay territorios que son explotados para que otros puedan subsistir en una relación de producción y consumo. Aquí el problema sigue siendo el mismo, pero extrapolado a otras circunstancias, un desorden moral aqueja las relaciones de producción que implican diversos territorios y sus ecosistemas, de esta forma, el sistema que opera mundialmente lo hace desde el sacrificio de zonas y su biodiversidad, su cultura, etc.

El problema principal radica no sólo en la organización jerárquica que surge de esta problemática, sino que también en las consecuencias que trae, porque afecta directamente a grupos humanos y no humanos que son parte de estos territorios. Esta problemática Guattari la considera desde el punto de vista social “La desterritorialización salvaje del Tercer Mundo, que afecta conjuntamente a la textura cultural de las poblaciones, al hábitat, a las defensas inmunitarias, al clima, etcétera.” (Guattari 1996: p.34) De esta manera las personas que habitan estos territorios explotados, es decir aquellos territorios afectados por el extractivismo, también son parte de los modos de organización que implican explotación. Muchas veces esto se da en distintas escalas, pero de igual manera el daño y las consecuencias son inminentes para todas las personas y los ecosistemas que habitan bajo estas lógicas de producción y consumo.

Se puede identificar que, en Guattari, aparece una referencia al concepto de alineación, en el siguiente sentido: Quien realiza su trabajo bajo un contexto de explotación pierde aquella identidad

que sirve para reconocerse como parte de un territorio afectado por el extractivismo, el desorden moral que circula en las prácticas de producción pasa desapercibido. De tal manera que las y los trabajadores se vuelven ajenos a sus labores, y las consecuencias de estas, en tanto son parte de estas lógicas y no se cuestionan ni comprenden su rol. Cuestionarse los medios de producción es también considerar los factores que traen consecuencias socioambientales negativas, y es lo que Guattari considera que es pertinente que se replantee:

“Quizá se necesitará un período de tiempo considerable para que el movimiento obrero reconozca que las actividades de circulación, de distribución, de comunicación, de encuadramiento... constituyen vectores económicos, -ecológicos que se sitúan rigurosamente en el mismo plano, desde el punto de vista de la creación de plusvalía, que el trabajo directamente incorporado a la producción de bienes materiales.” (Guattari 1996: p.44)

La influencia del capitalismo en las subjetividades ha trastocado las nociones que tenemos al relacionarnos y considerar el trabajo en un contexto de producción y consumo. Una de las relaciones que se establece con el trabajo, y que se ha llevado a cabo bajo el contexto del capitalismo, tiene que ver con la necesidad de escapar de la precariedad en las formas de vida y la búsqueda de un sustento para combatir la pobreza y la miseria. Así esta relación con el trabajo se da como un fundamento para optar a mejores condiciones de vida mediante la adquisición de bienes económicos. Sin embargo, Rivera nos va a mostrar que estas nociones y la relación con el trabajo, en los contextos no colonizados por el capitalismo, puede escaparse del modo en que la conocemos y también su sentido habitual. Por ejemplo, “en el idioma aymara, antes de la invasión colonial, parece no haber existido la palabra “trabajo” como concepto abstracto [...] Todas las formas imaginables de trabajo tienen una palabra específica para nombrarlas” (Rivera, 2018: p.45). En este sentido, las actividades productivas no se ven influenciadas por valores abstractos que suponen un beneficio individual. Cada actividad que se realiza tiene un significado que trasciende cualquier valor abstracto, porque cada obra que se realiza ya sea la elaboración de textiles, la agricultura, la ganadería, las labores de comercio, etc., tiene un lugar y una importancia para la subsistencia de la comunidad y para el funcionamiento de un buen gobierno.

3.2 Ecología Social

La reflexión que propone Guattari tiene relación con las problemáticas que aquejan a la subjetividad y cómo la influencia del capitalismo se vierte sobre la autonomía de los grupos sociales. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en la realización de los aspectos sociales y económicos los que, bajo el sistema político y social actual, son enmarcados por los momentos que gobiernan la

subjetividad individual y social. Se hace explícita una crítica a la manera en que la sociedad se ha llegado a organizar sobre la base de este sistema económico. Desde las formas más reducidas como la familia, pasando por las instituciones, hasta la manera en la que se ordena la sociedad en general. Esta crítica la hace considerando que las sociedades se encuentran subyugada a una jerarquización carente de componentes críticos y éticos que sean aplicables al orden social establecido; las maneras en las que el capitalismo se ha apoderado de la subjetividad contemplan los modos en los que se van a establecer las relaciones sociales y de parentesco:

“Los modos de vida humanos, individuales y colectivos, evolucionan en el sentido de un progresivo deterioro. Las redes de parentesco tienden a reducirse al mínimo, la vida doméstica está gangrenada por el consumo «mass mediático», la vida conyugal y familiar se encuentra a menudo «cosificada» por una especie de estandarización de los comportamientos, las relaciones de vecindad quedan generalmente reducidas a su más pobre expresión...” (Guattari 1996: 7)

El problema surge en tanto las relaciones sociales están guiadas por un utilitarismo económico que no permite estrechar lazos concretos entre los miembros de la sociedad, bajo esta mirada se establece un orden vano y superficial, y en el cual cuestiones como la permanencia de la vida y los ecosistemas están en juego. Desde aquí surge la necesidad de proponer que se inserten nuevas prácticas desde lo micro social hasta lo macrosocial, para que, bajo estos nuevos principios surja una ecología social, la que va a consistir en:

“Desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reinventar formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etcétera. [...] Se tratará de reconstruir literalmente el conjunto de las modalidades del ser-en-grupo. Y no sólo mediante intervenciones «comunicacionales», sino mediante mutaciones existenciales que tienen por objeto la esencia de la subjetividad.”
(Guattari 1996: p. 19-20)

El capitalismo reaparece como productor y operador semiótico en tanto produce subjetividades, signos y subvierte el conjunto de los valores existenciales; sus productos se vierten sobre el mundo real, afectando a las relaciones entre seres humanos y las de estos con el entorno en el cual se desenvuelven. La producción de valores se torna problemática cuando no compromete caracteres éticos y políticos sobre los que se van a establecer las valorizaciones, ya sean políticas, económicas, sociales, ambientales, etc. La gestión de estos bajo el capitalismo queda a la suerte de los organismos multinacionales, la bolsa de valores y en parte, de los poderes del Estado.

Organismos que funcionan para la prevalencia de la existencia de un mercado mundial imperante, el cual es capaz de reconfigurarse ante cualquier crisis, porque su fundamento es el caos capitalista.

Los mercados que interactúan con la subjetividad –los mercados estéticos, inmobiliarios, alimenticios, etc.– están en relación con las maneras en la que se comprende la existencia, la vida, el tiempo, la muerte, y cómo nos relacionamos con estas. Estas comprensiones están en crisis, y desde aquí Guattari apunta a la reconstrucción de estos valores, la cual “no se presentará, lo subrayo, como una alternativa global, constituida de pies a cabeza. Será el resultado de un desplazamiento generalizado de los actuales sistemas de valor y debido a la aparición de nuevos polos de valorización” (Guattari 1996: 73). los que van a surgir a partir de la capacidad creadora del ser humano, en la reconciliación con la naturaleza y la vida; pero, fundamentalmente, en la realización de prácticas que se dan a partir de construcciones subjetivas que impliquen nuevos valores que no estén al servicio de economías mercantiles, sino que surjan a partir de un paradigma ético-estético.

De manera que una ecología social nos va a ser útil para replantear aquellas aristas de la subjetividad que se ven involucradas en la crisis social y ambiental. Por ejemplo, en las instancias de producción que han terminado por hacer del trabajador ajeno a la comprensión su trabajo, la explotación laboral y territorial en la cual está inmerso. Porque las mismas lógicas que comprometen al sistema, se vierten en la subjetividad de los individuos haciéndolas pasar desapercibidas. Es por esto que Guattari plantea que es necesario “volver a apreciar la finalidad del trabajo y de las actividades humanas en función de otros criterios que no sean los del rendimiento y el beneficio: estos imperativos de la ecología mental reclaman una movilización adecuada del conjunto de los individuos y de los segmentos sociales” (Guattari 1996: 58). Es necesario apelar a las autoconciencias crítica en la realización de las labores, en especial en aquellos rubros que afectan directamente temas socioambientales. Redefinir la labor del trabajador es parte esencial de los cambios necesarios para poder enfrentar esta crisis.

3.3 La conformación de los aspectos sociales: una mirada desde las culturas andinas a partir de la obra de Silvia Rivera Cusicanqui

Para este apartado vamos a considerar los comentarios de Rivera acerca de la organización que se establecía en las sociedades indígenas precoloniales. Este punto sale a la luz a raíz de la explicación que ella hace sobre la obra de Waman Puma, en donde se retrata el concepto de orden aplicado a diferentes instancias de la sociedad indígena:

“Al principio de la crónica, muestra diversos tipos de órdenes: el orden de las edades, el orden de las calles o distribuciones espaciales en los centros poblados, y el

calendario ritual. A pesar de que adopta el calendario gregoriano, esta secuencia nos muestra el orden de las relaciones entre los humanos y el mundo sagrado, que acompaña tanto las labores productivas como la convivencia comunal y los rituales estatales.” (Rivera 2010: p.22)

Lo principal de este orden social que se lleva en la época anterior a la conquista, es que resulta peculiar y distinto al actual. El primero se fundamenta en las relaciones con lo terrenal y con las cosmovisiones indígenas, contemplando todos los ejes necesarios para un buen vivir. De manera que existe una constante comunicación y una retroalimentación que se da entre las partes necesarias para este orden. “El conjunto de relaciones obedece a un orden cósmico, en el que dialogan de modo sucesivo y cíclico los gobernantes, los gobernados, y la tierra que los nutre.” (Rivera 2010: 23). El orden que se establece con la llegada de los colonos resulta ilegítimo bajo esta mirada; aquí es donde la noción de ‘mundo al revés’ cobra sentido. Las jerarquías se ven alteradas y desordenadas cuando la humillación y la coacción se vuelven los pilares para las nuevas formas de organización. Así, las condiciones para el ascenso social se relacionan con la capacidad de imponerse frente a otros y dominarles. “La condición de pequeñez social, y la actitud de “abajar el lomo”, resumen el trasfondo moral de la penuria colonial”. (Rivera 2010: 27). Con esto, la ruta para llevar a cabo los cambios fundamentales en la sociedad precolonial estuvo basada en la imposición y la internalización de nuevos valores, junto con el arrebato de la dignidad.

Para Rivera, el orden social que se establezca debe funcionar como un mecanismo para autogobernarse de forma autónoma ante cualquier poder constituido e impuesto. Surge aquí un conflicto con la figura del Estado en tanto este se declara centralista y se fundamenta bajo una economía del beneficio, imponiéndose sobre otros espacios, relegando y desvalorizando otros modos de vivir. De esta manera, considera que esta forma de gobernar es totalizadora en tanto subyuga a todas las partes que lo componen a sus propias lógicas, y no a los deseos, voluntad y bienestar de quienes lo componen, más aún cuando las minorías son relegadas y oprimidas.

También, a propósito de las crónicas expuestas por Waman Puma, surge en Rivera el concepto de bien común para explicitar los fundamentos sobre los cuales se va a organizar la sociedad. Los cuales “se basa en múltiples relaciones: de los humanos con la naturaleza, de las familias con la comunidad, y de las comunidades con sus autoridades.” (Rivera 2010: 23). Las jerarquías sociales, en este caso, trascienden su sentido a las formas habituales que conocemos; porque sus fundamentos recaen en su relevancia para la conformación y prosperidad de la comunidad. El orden al cual obedecen, y desde el que conforman los estratos sociales y las

jerarquías dentro de la comunidad, se dan desde las mismas necesidades que surgen dentro de la comunidad y la relación de esta con su entorno. “Todos los órdenes expuestos se concentran en mostrar la organización temporal y espacial de la sociedad indígena, entendida como un orden justo y un “buen gobierno” (Rivera 2010: 25). En el contexto post colonial, luego de la llegada de los europeos, pareciera que las posibilidades de un buen gobierno se ven limitadas en tanto no hay espacio para una dominación legítima bajo el momento colonial.

Algo que constituye fundamentalmente las relaciones entre los habitantes de los territorios y que define parte de su identidad, en tanto constituyente de la cultura, es el significado que prevalece en los intercambios y la manera en la que se le asigna valor a los objetos que van a ser parte de esto. En estas sociedades prehispánicas se comprende una relación de intercambios, tanto material como cultural, que servían como modo de comunicación entre las diversas culturas que se asentaban en los territorios. “Hubo largos periodos en los que surgieron formas de intercambio como un complejo juego semiótico de descubrimiento de las lenguas y valores de otros pueblos y otras gentes” (Rivera 2018: 44). Estrechadas relaciones de distribución y reciprocidad surgen a partir de estos momentos de intercambio que no solo se reducían a un aspecto material para abastecer necesidades básicas, como, por ejemplo, de alimentación. Cada producto para intercambiar tenía una huella que representaba las culturas y la relación de esta con el medio en el cual se desenvolvía.

Considerar la existencia de un mercado cargado no solo de valor, sino también de significados, nos sirve para comprender que fuera del capitalismo existen y son posibles otras formas cuyo fin no sea únicamente la obtención y acumulación de riquezas, porque “el intercambio como mercado (es decir, como sistema de equivalencias normalizado por el capital e internalizado como *habitus*), se convirtió en la forma hegemónica sólo hace un par de siglos” (Rivera 2018: 45) al menos, en América Latina. Otras formas de regulación que se escapan de la mediación bajo entidades abstractas funcionaron por siglos, el intercambio personal basado en la reciprocidad y la redistribución, que eran los ejes para establecer un mercado cargado de sentidos culturales; conformando redes de parentesco en base a las labores y fines rituales.

“Paralelamente a esas formas de intercambio vinculadas al abastecimiento y a la reproducción material de las comunidades y pueblos, existía toda una economía y una contabilidad de los beneficios ofrendados a entidades sagradas [...] entre los bienes ofrendados se encontraba el producto textil primario. El arte plumario muestra cuán vitales eran las tierras bajas de la Amazonia para la gente de las alturas y costas del Pacífico.” (Rivera, 2018: p.47)

El valor de los artículos estaría constituido por fines no materiales, ni regulados por una equivalencia abstracta ligada a la moneda u otros objetos. Sino que “eran una especie de equivalente general sagrado, una *chakana* o puente entre la sociedad y el cosmos. Podría vérselas como una condensación del valor, pero desde el punto de vista del poderío de la *wak'a*; en otras palabras, el sacrificio humano ancestral como fuente primordial del valor” (Rivera, 2018: p.48). El valor se traduce en equivalentes simbólicos, ofrendas, pero representan lo inconmensurable en tanto la correspondencia a lo ofrendado está dado por las relaciones en las condiciones que priman sobre la abundancia o escasez de la producción alimentaria, la cual está en estrecho vínculo con las condiciones climáticas que se presentan por estación “la actividad productiva es un hecho sagrado y no solamente terrenal; involucra intercambios con las deidades y no sólo intercambios entre humanos” (Rivera, 2018: p.49).

3.4 Sociedades abigarradas: hacia una ecología social

Ha quedado en evidencia que el asedio de las actuales formas políticas-económicas han fijado nuevos ejes sobre los cuales las subjetividades se van a representar. Una reconfiguración ético-estética que se desprenda de los cuestionamientos necesarios para la conformación de prácticas ecológicas surge de la problemática de que “las relaciones de la humanidad con el *socius*, con la *psique* y con la «naturaleza» tienden, en efecto, a deteriorarse cada vez más, no sólo en razón de contaminaciones y de poluciones objetivas (Guattari 1996: 30). La posibilidad de vivir ignorando la destrucción de los ecosistemas (sociales, ambientales, etc.) necesita de un límite para hacer frente al desconocimiento y la pasividad, no solo individual, sino también de los diversos poderes que tienen en sus manos los destinos fatalistas que respectan convivencias y relaciones estrechas entre las formas de vida y de vivir.

En este sentido, consideramos a las minorías indígenas que han sido condenada a la exclusión, y con esto sus conocimientos y prácticas. Las que no han tenido más remedio que trabajar su existencia en sus propias geografías de exclusión, consecuencia de los procesos de colonización que han transcurrido en los últimos siglos. Parece que este escenario no tiene ánimos de cambio mientras las concepciones indigenistas no incidan directamente en los andamios del sistema capitalista. Porque otro es el lente con el que se les mira cuando estos modos de vida pueden establecerse como parte del espectáculo multicultural, en favor del progreso y de la sedación social ante las múltiples problemáticas sociales que aquejan los gobiernos.

Pero despojarles de su lugar y excluirles aún más, junto con sus conocimientos y prácticas, no es más que incitar aquel curso fatalista que irrumpe en las sociedades actuales. “Hoy menos que nunca puede separarse la naturaleza de la cultura, y hay que aprehender a pensar transversalmente

las interacciones entre ecosistemas, mecanósfera y universos de referencia sociales e individuales” (Guattari 1996: 3) Esto implica redefinir la relación que tenemos con nuestro entorno, por ejemplo, en la relación con la naturaleza y los procesos de la tierra para su fertilidad, para reinventar las dinámicas de producción es necesario comprenderlas de otra manera. Las actividades de la agricultura, por ejemplo, pueden aparecer en otro sentido; no como producción, sino esencialmente como cuidado. Para lo cual es fundamental reconocer y respetar, por ejemplo, los ciclos naturales necesarios para la prevalencia de la vida.

En este asunto se puede reconocer una problemática que, en parte, tiene relación con “cierta negación del medioambiente en la historia humana, así como el distanciamiento de la condición cultural respecto de la circunstancia biológica inmanente al ser humano” (Uribe 2020: 3) Una relación entre la condición humana, sus posibilidades y su bienestar con las condiciones de la naturaleza y el entorno (o medioambiente) surge en algunas interpretaciones de la antropología. Desde las cuales se considera que no se puede dejar al azar la relación entre cultura y naturaleza; porque es en donde se establece una relación de reciprocidad que contempla al ser humano con su entorno como un espacio fundamental para su prosperidad.

Extrapolar estos lineamientos hacia circunstancias que se alejan de las prácticas indígenas es una tarea que va a conllevar múltiples maneras de comprender y articular las reflexiones que han surgido en las últimas décadas. Los grandes avances tecnológicos y científicos no están exentos de ser articulados en las múltiples reflexiones anticoloniales. De todas formas, ignorar los antecedentes de la tecnología en el contexto precolonial conlleva cuestionar los actuales estándares con los que definimos la tecnología.

Rivera nos presenta una metáfora que surge en el contexto de la colonización y en la visión que se establece entre indígenas y conquistadores, cómo unos miran a otros. Ya conocemos con claridad, gracias a múltiples fuentes que han permanecido en la historia que aprendemos, sobre la percepción que han tenido los europeos sobre los habitantes de los territorios conquistados en América Latina: bárbaros, iletrados, caníbales, dóciles, indómitas, carentes de alma, animales. Sin embargo, poco se nos enseña sobre la percepción de los indígenas que tuvieron de los conquistadores.

Así pues, una metáfora de la colonización se nos entrega en la obra de Rivera. Y es que, así como los españoles despojaban la cualidad de humano a los indios, ellos también consideraban en los invasores una connotación no-humana.

La metáfora surge de la imagen del dibujo de Waman Puma donde se observa al Inka sentado con Candia (el español) de rodillas. En la parte inferior de éste se adjunta el siguiente diálogo:

–¿De este oro comes?

–De este oro comemos.

Las ambiciones que traían los conquistadores estaban basadas en la adquisición de riquezas, entendiendo éstas como minerales altamente valorados en su sociedad como lo son la plata y el oro. De tal manera que una de sus principales aspiraciones fue la recolección de éstos.

“El oro como comida despoja al visitante de su condición humana y sintetiza el estupor y la distancia ontológica que invadió a la sociedad indígena. Ésta es una metáfora central de la conquista y de la colonización. Su vigor nos permite dar un salto, del siglo dieciséis hasta el presente, de la historiografía a la política, para denunciar y combatir los alimentos trastrocados en oro, las semillas como pepitas de muerte y la perdición humana como una herida a la naturaleza y al cosmos.” (Rivera 2010: p.30)

La metáfora que surge en Rivera sobre la Colonización se puede apreciar sutilmente en el contexto actual del capitalismo, o lo que Guattari llama Capitalismo Mundial Integrado. Las lógicas de consumo en donde predomina el capital como elemento bajo el cual se establecen los sentidos de producción y creador de riquezas han alcanzado hasta los sentidos que abordan toda la existencia humana, las identidades y reconocimientos; los que en esta instancia son presa fácil del mercado para usufructuar de estas. El consumo de mercancías que se han gestado bajo las lógicas del capitalismo ha dejado de lado las formas más elementales para la vida, reduciendo las redes comerciales a un único modo de establecerse.

La cuestión en este asunto ronda la pregunta sobre qué hacemos con el mercado, en este sentido creemos que Rivera nos proporciona un estándar necesario en el momento en que consideramos la relación del mercado con los ecosistemas, en este sentido establece como opción “hablar de desenajenar o desprivatizar, más que de desmercantilizar. Considero clave el problema de la apropiación privada de recursos, conocimientos y significados múltiples, que han emergido de un cúmulo histórico de intercambios entre personas y entre comunidades, entre entidades humanas y no humanas.” (Rivera 2018: 66). Diversas prácticas mercantiles que se han desarrollado desde antes de la conquista sobreviven, otras se han construido desde diversos momentos culturales y en concordancia con la reapropiación de los valores.

Considerar la existencia de “otros” mercados, tomando en cuenta su relevancia para la de ciertas culturas y su herencia, nos es útil para que podemos formular a partir de estas una reflexión sobre nuestros modos de vivir y relacionarnos con nuestro entorno. Una crítica a las actuales formas en las que se producen y circulan las mercancías necesita de una postura que nos abra posibilidades a otros modos de darse. En este sentido Rivera considera que es relevante “superar la visión misionera de las prácticas mercantiles populares, y [...] construir comunidades de sentido cada vez más sólidas e irradiantes” (Rivera 2018: 72). Para esto es necesario recalcar la importancia de la mantención y la reapropiación del mercado, lo que pasa por una autodeterminación anclada a la construcción de la comunidad, los espacios, intereses y modos de organizar lo social; ya que estos ecosistemas necesitan ser resistentes a las formas de opresión que se instauran bajo un mercado hegemónico. Esto se puede llevar a cabo a partir de una articulación que fomente las prácticas en conjunto con una constante autocrítica, “formar colectivos múltiples de pensamiento y acción, *corazonar* y pensar en común” (Rivera 2018: 72) y de esta forma tener un sustento para enfrentar las actuales y futuras problemáticas ecológicas.

Sin embargo, la reflexión que contemplamos no se impone con un solo lineamiento a seguir. Las formas de hacer comunidad y de llevar a cabo las prácticas anticoloniales se expresan desde distintos ejes. “Es ecológica y socialmente más sustentable una estrategia diversificada que apuntar a una sola actividad o al monocultivo, y eso lo ha demostrado el trabajo de la antropología desde hace décadas.” (Rivera 2018: 72). La diversidad de maneras de reflexión está en constante retroalimentación con las maneras de acción. Esta visión se hereda desde las culturas precoloniales, de las que hoy nos permitimos interpretar para nutrir la visión ecológica de los aspectos sociales en la actualidad.

En este sentido, podemos abarcar esta visión considerando que el cúmulo de aspectos fundamentales para la vida social precolonial como “la creación de espacios colectivos para depositar a los muertos, la construcción de estructuras públicas, las acumulaciones de ofrendas a gran escala en forma de túmulos y geoglifos, junto al manejo de campos, bosques y regadío en la pampa, deben ser vistos como expresiones equivalentes a lo ambiental. (Uribe, 2020: 18). El conjunto de los aspectos sociales puede ser considerado desde una visión que contemple la relación con la naturaleza. Esta condición de posibilidad se abre camino a partir de los diversos modos de expresión que se mantienen en la actualidad en las comunidades indígenas; sin embargo, consideramos que son necesarias en tanto la crisis ecológica social y medioambiental se extiende en todos los ámbitos que contemplan la vida.

Esfuerzos de más son intrínsecos al cambio de paradigma social y a las constantes demandas que se necesitan para afrontar las imposiciones de las actuales formas económicas y sociales dominantes. Rivera nos plantea su visión sobre cómo enfrentar la crisis ambiental:

“Pienso que sólo será posible a través de comunidades (ancestrales o modernas, de parentesco o de afinidad) que sean capaces de hacer al mismo tiempo que hablar; trabajar con las manos al mismo tiempo que trabajar con la mente, pero también comunidades que no obliteren ni silencien las voces disidentes, las formas femeninas y ancestrales de crear lo político y de procurar el bienestar común.” (Rivera 2018: 73)

De manera que las estrategias, los conocimientos y las prácticas comunales indígenas nos pueden ofrecer una enseñanza teórica, pero principalmente práctica, que nos sea útil y fundamental al pavimentar los esfuerzos para considerar diversas maneras de hacer o de actuar y una reflexión de largo aliento sobre nuestras relaciones sociales con y para la naturaleza.

4 La diversidad de saberes y el conocimiento en la crisis ecológica

A la vez que nos aproximamos a la comprensión de la labor de las ciencias sociales, aparece la posibilidad de mirar críticamente la adhesión a la forma tradicional de producción de conocimiento en estas. Desde aquí pueden surgir cuestionamientos que apuntan, por ejemplo, a la metodología construida sobre una visión que no toma en cuenta el factor colonial. De tal manera que, bajo un lente anticolonial, podemos guiarnos para reflexionar sobre la pregunta del cómo puede intervenir el colonialismo en la producción de conocimiento.

Para lo anterior podemos considerar cómo ha sido el desarrollo de las ciencias sociales desde su génesis, desde dónde y cómo surge, y en base a qué modelos se rige en un principio. Y así establecer las principales problemáticas a la hora de revisar y comprender sus metodologías en la producción de conocimiento en especial, en la comprensión sobre los pueblos indígenas. Para esto, podemos ahondar en el plano social sobre el cual se instauró el desarrollo de la ciencia. En este punto se puede identificar la influencia que aparece gracias a los aportes científicos que se produjeron en la física a mediados del siglo XVII, lo que llevó a una nueva manera de comprender el mundo. De esta manera se puede establecer que “el determinismo mecanicista es el horizonte preciso de una forma de conocimiento que se pretende utilitaria y funcional, reconocido menos por la capacidad de comprender profundamente lo real que por la capacidad de dominarlo y transformarlo” (Santos 2005: 26). Esto llevo ineludiblemente a la conformación de lo que Santos define como un “modelo de racionalidad hegemónica que poco a poco se trasladó del estudio de la

naturaleza hacia el estudio de la sociedad” (Santos 2005: 27). En donde el proceso para descubrir las leyes que rigen tanto lo natural como lo social es homólogo, así el estudio de la sociedad queda supeditado a los métodos de las ciencias naturales.

¿Cómo pueden influir la producción de conocimiento científico en las formas de organización y jerarquización de las sociedades, teniendo en cuenta las formas de colonización? Desde esta pregunta nos podemos situar bajo la mirada histórica que contempla las problemáticas de la colonización en los territorios de América Latina. Se puede establecer un marco de comprensión que la aborda desde dos puntos de vista: la colonialidad del saber y la colonialidad del poder. Éstos convergen bajo un fenómeno que se puede considerar de doble cara: “La colonialidad del poder está asentada sobre la colonialidad del saber. Fueron, y son, las formas del saber moderno en las que se justificó el colonialismo.” (Mignolo 2002: 3). Las consecuencias de estos dos factores tienen relación con la aparición de nuevas experiencias y con la creación de espacios de producción de subjetividades que tienen integrado el colonialismo.

Sin embargo, nos encontramos con un problema que afecta la distinción anterior sobre los factores que se pueden ocupar para definir este momento colonial que se incrusta en la subjetividad. De esta manera la concepción de la colonialidad de poder puede no abarcar por completo la idea del asedio de la colonización, porque “colonialidad es un estado, un ente abstracto” (Rivera en Santos 2015: 83) y, por este motivo, no alcanza a cubrir por completo las formas de opresión que trae consigo las distintas maneras de la colonización.

Ahora bien, para resolver esto, podemos ir más allá de la concepción del colonialismo. En este sentido se pueden interpretar de otra manera las formas de dominación de la subjetividad, eso lo podemos hacer recurriendo a aspectos no tan abstractos y más bien cercanos a la experiencia cotidiana, tanto individual como social, en donde la experiencia subjetiva cobra vital importancia. Podemos comprender, según Silvia Rivera Cusicanqui, al colonialismo como “una especie de activo que se incrusta en la subjetividad. El colonialismo interno es internalizado en cada subjetividad y creo que esa es la peculiaridad.” (Rivera 2015: p.83). Éste surge en tanto las subjetividades se relacionan dentro de un marco colonizado, el efecto que tiene abarca cada sujeto participe de la sociedad, sin adjudicarse clases ni identidades todos y todas somos colonizados bajo este momento colonial.

Al momento de revisar el cómo del conocimiento, podemos llegar a una instancia en la que intervienen diversos factores tanto materiales como inmateriales, con esto nos referimos precisamente al contexto en el cual se nos abre la posibilidad de acercarnos al mundo para

interpretarlo y revelar sus principales aspectos. Esta pregunta –sobre el cómo del conocimiento– es relevante cuando consideramos que la socialización permite una apertura hacia diversas formas de comprender el mundo, y también, la relación con los diversos modos de vida que constituyen el mundo, el territorio y el contexto que se habita.

Nuestros procesos de socialización están guiados por las relaciones que tenemos con los demás seres humano, es decir, por las maneras en que convivimos, por lo que se nos dice, las interpretaciones que se nos dan sobre lo que está bien y mal, etc. Todo aquello que nos enseñan para la comprensión del mundo, llega a nosotros mediante discursos que contienen palabras, las cuales son relevantes al momento de internalizar la manera en la que concebimos el mundo. Sobre qué palabras y discursos asentamos nuestro entendimiento de aquello con lo cual convivimos es lo que está puesto ahora en discusión. Esto nos permite dar cuenta que, así como hay tantas maneras de evocar el mundo hay maneras de conocerlo y comprenderlo.

El problema principal que se logra evidenciar tiene relación con la base sobre la cual se van a sustentar aquellas palabras que nos van a guiar en el proceso de conocimiento. Las relaciones que se dan en nuestro contexto actual están firmemente arraigadas a formas económicas y sociales que no se pueden ignorar al momento de revisar la actividad humana. Éstas dan lugar a formas de producción, y no solo de producciones materiales, sino también los modos de producción de la subjetividad; como el conocimiento, la cultura, la sensibilidad y la sociabilidad. (*cf.* Guattari 1996: 45),

El lenguaje se puede considerar como un medio que nos permite comprender el mundo, de esta manera nuestra comprensión va a estar influenciada por aquellos lenguajes con los que se nos presenta el mundo. Tenemos que considerar que al conceptualizar el mundo le damos un sentido a éste mediante los significados que le atribuimos a las palabras, este sentido llega al ser humano, quien, mediante diversos procesos de comprensión de aquellos conceptos logra un entendimiento del mundo y lo que lo conforma. El lenguaje que hemos construido mediante la palabra nos permite conceptualizar lo que nos rodea para comprenderlo y relacionarnos de diversas maneras; porque estas formas de comprensión y relación varían tanto como lo hacen los lenguajes.

Ahora bien, cabe revisar un aspecto fundamental el cual viene cuando nos preguntamos tanto sobre el origen como el desarrollo que han tenido la palabra y los discursos en la sociedad; pero no cualquier “palabra” sino que aquella que se mantiene en la hegemonía de los discursos que guían a las ciencias sociales. ¿Cuáles son las consecuencias que ha traído el hecho de que el conocimiento sea llevado bajo un único lineamiento, el cual se impone desde él mismo como aquel que posee los

medios necesarios y suficientes para comprender el mundo y guiar los saberes y prácticas de la humanidad? “En este punto Rivera contribuye con sus propuestas sobre la intersección entre ética y epistemología en las ciencias sociales. Su crítica a la ciencia social subrayó las tensiones entre normas metodológicas y principios epistemológicos en las ciencias sociales” (cf. Mignolo 2002: 5).

Si revisamos el campo de estudio que guía la comprensión de los procesos sociales que se han ido desarrollando en América Latina luego de la conquista española, podemos dar cuenta de un cambio fundamental que se dio en el territorio marcado por la llegada de la cultura de Occidente. “Los españoles se lo llevaron todo, y si hemos de festejar su llegada sería solo por el hecho de que dejaron «la palabra».” (Santos 2010: 41). Esto llevó a que se dejaran de lado las maneras de comprender y entender el mundo que existían anteriormente y se imponen una nueva episteme. Junto con esto empiezan a surgir nuevas formas de producción de conocimientos y validación de éste.

Ahora bien, la problemática no está puesta en sí sobre la diversidad de maneras de conocer y convivir con y en el mundo, sino que la manera hegemónica sobre la cual se ha puesto la comprensión y explicación de los acontecimientos sociales, que relega y excluye las visiones que surgen desde los mismos contextos que estudian. Esto es relevante cuando se considera que los frutos de las investigaciones científicas tienen efecto para las personas y el medio que habitamos. Abrir el camino a nuevas epistemes puede permitir una diversidad de formas de comprender el mundo y al ser humano.

4.1 Revisión de dos visiones epistemológicas al considerar la crisis ecológica y social actual

A continuación, se van a exponer dos posturas en torno a temas que abarcan la epistemología, los que surgen en contextos de reflexión distintas: Por un lado, se va a exponer las reflexiones de Silvia Rivera Cusicanqui quien se nos presenta desde la elaboración de una propuesta que considere la relevancia del colonialismo en los procesos que abordan la validación de los saberes en general, incluyendo los indígenas; y por el otro lado, tenemos a Felix Guattari quien nos va a dar su postura sobre aspectos epistemológicos en el marco de una forma particular de opresión en el conocimiento y los saberes, que surge y se impone con el capitalismo actual.

Ambas propuestas van a ser presentadas conforme a una reflexión que se ordena siguiendo las discusiones que tienen relación con posturas que consideran la relevancia de la palabra, de los discursos públicos, el lugar de la imagen y de los componentes visuales en la conformación de conocimientos y, finalmente, la importancia del relato oral en las interpretaciones de los social y su lugar en la epistemología.

4.1.1 Aspectos generales de una epistemología ch'ixi en Silvia Rivera Cusicanqui

Rivera aparece con un cuestionamiento hacia los modos de comunicación que son mediados por la palabra, pero no cualquiera, sino la que se construye bajo espacios hegemónicos; comprendida como herencia del legado colonial. La particularidad de estos modos de comunicación que actualmente son parte de la base epistemológica del territorio que habitamos, tiene que ver con su misma génesis. Sobre éstos es que las diversas culturas del territorio que hoy conocemos como América Latina se han sustentado para fundamentar sus conocimientos desde que este nuevo modo de conocer llegó en el contexto de la conquista y colonización. Desde ese último momento mencionado, los habitantes de los territorios fueron arrastrados a ser parte de una nueva manera de concebir el mundo, influenciada por la ilustración. Y luego, fueron nuevamente arrastrados a ser parte de una red planetaria de interconexión, la globalización. Las anteriores maneras de comprender el mundo y de comprender al ser humano se desplazan, el conocimiento se mueve de un lado al otro, de un país a otro, sin embargo, el punto de quiebre está en cuanto llega un modo de dominación que somete a las demás epistemes a su propio entendimiento.

Sobre la función de las palabras en los contextos de los territorios colonizados, Rivera dice que “Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren” (Rivera, 2010: 19). La cultura occidental lleva consigo el uso la palabra como un hecho que confiere poder, y es en el colonialismo que esta función encubridora de la palabra se deja ver más claramente. Esta puede abrir o delimitar el alcance de nuestra comprensión y el conocimiento de la relación que tenemos con el mundo.

“De este modo, las palabras se convirtieron en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla” (Rivera, 2010: 19). La palabra puede adoptar un carácter ficcional, puede decirse mucho, puede decirse que se hace mucho, pero las palabras que no llevan tras sí hechos concretos que sean acorde a lo planteado no son más que relatos. Los eufemismos terminan por trastocar un hecho, modificándolo en la palabra para ablandar o referir de una forma “suave” pero distinto a lo real, o aquello que se quiere manifestar. Lo relevante de esto está en que aquellos discursos que usan de esta palabra pueden servir para manipular o esconder ciertos hechos. Es lo que sucede, por ejemplo, con discursos que surgen en el contexto de la crisis ambiental y que abarcan ideas que pretenden ser soluciones ecológicas, como, por ejemplo, concebir una minería sustentable.

Las palabras oficiales vienen desde arriba, desde las instituciones. De esta manera, aunque los significados vengan de la acción, no logran formularse porque el conocimiento está colonizado, la

palabra está colonizada. Esto hace que para la búsqueda de palabras y de los conceptos que buscan explicar procesos arraigados a los territorios colonizados las epistemes miren a Europa. (cf. Rivera, 2015: 97). El hecho de un uso repetitivo de las palabras en el cual no se considere desentrañar sus sentidos para comprender los contextos que permiten los usos y el surgimiento de aquellas las convierte en palabras vacías, vacías de significado. Esto es relevante en cuanto aparece en las discusiones públicas, permitirse reconstruir los significados da lugar a un uso contextual. Surge, entonces, una responsabilidad que tiene relación con la expansión pública de estas palabras.

Diversos discursos se incuban las subjetividades, y sirven en este caso para transmitir ideas, significados, creencias, información, etc.; en este caso, los medios de comunicación han tenido un lugar relevante para hacer eficiente la transmisión. “Los discursos públicos se convirtieron en formas de no decir. Y este universo de significados y nociones no-dichas, de creencias en la jerarquía racial y en la desigualdad inherente de los seres humanos, van incubándose en el sentido común” (Rivera, 2010: 20) La palabra permite modificar los sentidos, permite convencer a otros a partir de argumentos convincentes. Esto da lugar a que los discursos públicos dictados por figuras relevantes, que de alguna forma influyen a una parte extensa de la sociedad sean capaces de convencer a grupos de personas.

Hay una idea impregnada en la conciencia colectiva que nos incita a cuidar nuestros discursos públicos, cuidar lo que enunciamos o lo que decimos. En la sociedad occidental lo discursivo tiene una valoración positiva, esto no es porque aquello que dicen sea importante, sino más bien porque se maneja la retórica del convencimiento; tienen la capacidad y los medios de lograr, mediante la palabra, modificar la percepción de la otra persona sobre un hecho particular.

Aquel carácter encubridor que se ha desarrollado en las sociedades colonizadas ha terminado por perturbar la conciencia de las colectividades. Hay temas de los que es delicado hablar, o hechos que hay que mencionar con cuidado porque aquello que se puede decir está regulado socialmente. Según Rivera esto nos trae consecuencias personales “Nos cuesta hablar, conectar nuestro lenguaje público con el lenguaje privado. Nos cuesta decir lo que pensamos y hacernos conscientes de este trasfondo pulsional, de conflictos y vergüenzas inconscientes.” (Rivera, 2010: 20). De modo que la subjetividad se conforma con estos discursos de censura, donde se tiende a ocultar la realidad, se considera mejor el no hablar de ciertas cosas, no mencionarlas, no enunciarlas; el no decir se incrusta en la conciencia de las subjetividades desde la infancia.

Ahora bien, los discursos de aquellas figuras de poder en la sociedad siempre van acompañadas de un sujeto y su imagen. El discurso no sólo se queda en la palabra, junto a la idea

que nos formamos de lo que se nos dice, le acompaña la figura que nos hacemos de quién lo dice. De tal manera que los caracteres y peculiaridades que le asignamos al interlocutor van a servir de filtro, como cuando vemos a través de un visillo en las horas de la tarde, éste deja ver las figuras, las siluetas, desde donde vamos a interpretar lo que oímos a partir de lo que se nos muestra.

Lo que llega a nosotros a partir de lo que podemos observar permite una comprensión del contexto en el que habitamos. “Las imágenes nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales, que desde siglos precoloniales iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad.” (Rivera, 2010: 20) Las imágenes, al igual que las palabras, pueden estar llenas de contenido, de significado, de interpretaciones o explicaciones. La cultura que llega con la colonización está cargada por esta valoración positiva de la palabra, dejando de lado el valor de los otros lenguajes, como las maneras visuales de comunicar.

Lo visual, en cierta medida, permite una interacción directa del sujeto con el mundo, porque “desde una perspectiva histórica, las imágenes me han permitido descubrir sentidos no censurados por la lengua oficial” (Rivera 2010: 21). En este sentido, lo visual, permite comprender hechos o situaciones sin la mediación de la palabra. Como por ejemplo al tener que presentar una puesta de sol, la descripción mediante la palabra puede llegar a ser más ajena que una muestra mediante una imagen, un dibujo o una fotografía.

Rivera dice que esto se puede manifestar en la obra de Waman Puma, en donde, por ejemplo, ilustra la noción de “Mundo al revés”, esto es: el gobierno de los pueblos ahora estaba a manos de bestias. Más adelante esta noción que se ilustra cómo los papeles sociales están invertidos, vuelve a surgir en manos de un artista boliviano a mediados del siglo XIX. Rivera cree que esta noción resuena en la sociedad bajo la noción indígena de *Pachakuti*: “La vuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos” (Rivera 2010: 22). De esta forma se puede evidenciar que lo visual puede tener espacio y una carga valorativa en la conformación de la comprensión del mundo social.

Rivera asegura que la obra de Waman Puma está cargada de una teorización visual del sistema colonial. Y además de esto, conceptualiza los valores, el sentido del tiempo y el espacio, y lo que significó para las comunidades indígenas la llegada de los españoles, la conquista de sus territorios y la subyugación que se les impuso ante la corona española.

Bajo el análisis que Rivera hace de la función encubridora de la palabra, destaca que la cultura a la que pertenecemos tiene un fuerte carácter visual pero que pasa desapercibido; esto se

demuestra, por ejemplo, en algunos lugares que habitamos, como la ciudad. Es aquí donde las imágenes y lo visual llegan a nuestros ojos, en la cultura en la que convivimos se nos da una suerte de bombardeo visual con la publicidad y con la propaganda. “¿Y qué son hoy nuestras ciudades sino una suerte de exceso de imágenes, de desborde visual, una promiscuidad de escenas, signos y situaciones?” (Rivera, 2010: 6). Aquí la urbanización, cobra un sentido relevante ¿Cómo la conformación estructural y visual de las ciudades puede incubar en la subjetividad una manera de comprender la vida? No es lo mismo para la subjetividad vivir en una metrópolis que vivir en una ciudad pequeña; la arquitectura, la estructura habitacional, la conformación de la ciudad, nos entrega sentidos de cómo es la vida que se habita ahí. Si es, por ejemplo, una ciudad de consumo, una ciudad patrimonial, o bien un territorio que está expuesto a la devastación.

Para Rivera lo visual abre un camino para desvelar los modos ocultos del colonialismo y enfrentarle. “El registro visual nos permite descubrir los modos en que el colonialismo se combate, se subvierte, se ironiza” (Rivera 2010: 6). En este contexto se da una relación contradictoria del ser humano con su entorno en la ciudad. Éste y su cultura están marcadas por la palabra, es lo que prima en la sociedad del conocimiento, sin embargo, estas mismas subjetividades viven rodeadas de imágenes que tienen el fin de persuadirlas, porque el ser humano occidental, que ha crecido bajo la cultura de la palabra, es ignorante en representaciones visuales, ignora que las representaciones visuales, podrían tener un carácter argumentativo que, por ejemplo, termine por convencer de entregar su vida a un sistema económico.

De este modo, las ciudades, cargadas de contenido argumentativo-visual se presentan ante el ser humano que habita estos lugares y que ignora esta carga argumentativa. Así sucede que “somos bombardeados por imágenes y no somos alfabetos en cuanto al desciframiento de las intenciones colonizadoras que trae consigo la imagen” (Rivera 2015: 114). Esta “ignorancia” se da porque la cultura en la que se está inserto no se cuestiona o analiza los parámetros argumentativos de lo visual. Y tampoco se interesa en comprender desde un punto de vista ético el uso de la propagandas y publicidad.

La colonización fue un momento de dominación donde se vieron en juego las subjetividades de los habitantes de los territorios que fueron oprimidos y colonizados, porque se anularon formas de conocimiento, de comprensión del mundo, de convivencia y de vivir. La experiencia de colonización ha mutado adoptando formas que se han naturalizado en la sociedad, y en especial en las sociedades capitalizadas en las que ya no son tan evidentes estas formas de dominación porque no se presentan bajo las mismas acciones que hace seis siglos atrás.

Actualmente, podemos dar cuenta de un proceso postcolonial, en donde el foco de intervención se da en las subjetividades. La dominación de la producción de la subjetividad es el principal aspecto por dominar en este momento porque ésta está en relación con la producción de saberes. Las epistemes que acompañaron el colonialismo fueron las que se asentaron en los territorios, y son éstas las que se han injertado y se han ido transformando a lo largo del tiempo.

Éste es el lugar del relato oral en la epistemología: una nueva manera de conocer y gestar conocimiento en las ciencias sociales que se da en tanto se permite el espacio para que la valoración del relato oral se reinserte en éste. Rivera apunta a que “La epistemología ch’ixi que hemos elaborado colectivamente, es más bien el esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos-metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades.” (Rivera 2018: 17)

Al posicionarnos desde las ciencias sociales para comprender la historia de quienes han habitado los diversos territorios que en un momento fueron colonizados, es pertinente considerar aquello que pertenece al discurso de los y las habitantes. De tal manera que los discursos que existen en el presente para explicar éste o el pasado, tienen un valor fundamental a la hora de comprender la historia de las civilizaciones que habitan estos territorios.

La propuesta de Rivera lleva a comprender la producción de conocimiento crítico en las ciencias sociales, y cómo éste es necesario para ellas en tanto permite una apertura a nuevas posibilidades de comprender e investigar. “El potencial epistemológico de la historia oral reordena la relación sujeto de conocimiento-sujetos a conocer o comprender. Por otra parte, la tradición oral no es sólo una nueva «fuente» para la historiografía. Es ella misma producción de conocimiento.” (Mignolo 2002: 7).

“La historia oral en este contexto es, por eso, mucho más que una metodología «participativa» o de «acción» es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores, y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la «cadena colonial»”, los resultados serán tanto más ricos [...] Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos activos de reflexión y conceptualización, ya no entre un «ego cognoscente» y un «otro pasivo», sino entre

dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro.” (Rivera Cusicanqui citada en Mignolo 2002: 7)

De esta manera, se abre un camino de posibilidades para el estudio y/o la comprensión de lo social en los territorios que han sido sometidos a la dominación, en primer lugar, de la colonización y, en segundo lugar, de las nuevas formas de opresión que se dan mediante el capitalismo.

4.1.2 Conformación del conocimiento en Felix Guattari

Para comprender la función de la palabra Guattari apela a los agenciamientos de enunciación, estos son aquellos que dan lugar a la capacidad del sujeto para generar espacios críticos y no hegemónicos que le permiten, desde instancias colectivas, generar sus propias ideas, expresándolas con la palabra. Surgen desde la colectividad y se van integrando en la subjetividad individual a medida que contrarrestan las lógicas de control impuestas.

Según lo que expresa Guattari, el aprendizaje que conlleva hechos de nuestra conciencia está estrechamente relacionado con los agenciamientos de enunciación, porque estos últimos cumplen una función que termina por hacer concreto al hecho psíquico, permitiéndole tomar un cuerpo como hecho, y, además, como proceso expresivo mediado por la palabra (*cf.* Guattari, 1996: 24). De esta manera la subjetividad se construye y se proyecta mediante lo que Guattari considera como agenciamientos de enunciación. Los que también permiten que las subjetividades se mantengan en tanto ésta se construye en espacios comunes.

Guattari establece una relación entre el sujeto que concibe los hechos del mundo y la manera que tiene éste de conocer los objetos, esto en un contexto en donde se da a conocer información que no tiene la finalidad de generar conocimiento, sino más bien mostrar y dictar conocimiento ya construido.

“Una especie de relación de incertidumbre se establece entre la aprehensión del objeto y la aprehensión del sujeto, que impone, para articularlos, que no pueda evitarse un circunloquio pseudonarrativo, por medio de mitos de referencia, de rituales de todo tipo, de descripciones con pretensión científica, cuya finalidad será enmarcar una puesta en escena disposicional, una puesta en existencia, que autorice, en «segundo» lugar, una inteligibilidad discursiva.” (Guattari 1996: 24)

La captación subjetiva de algún contenido en la consciencia del sujeto se da mediante expresiones que están sustentadas en un rodeo de palabras que sirven no tanto para explicar, sino

más bien para repetir sin concluir ni ampliar el campo de lo que se ha dicho o sobre lo que se pretende dar a conocer.

Las figuras que median los discursos públicos provienen generalmente de las instituciones, por tanto, el discurso que subyace a la colectividad está, en parte, institucionalizado. El Estado, como regulador de una comunidad que se encuentra entre los marcos de un territorio, se puede encargar, en cierta medida, de deliberar entre lo que se debe decir en los medios que tienen la finalidad de transmitir información relevante, y también, aquellos discursos y narraciones que se insertan en la sociedad, y que provienen desde las mismas instituciones. Ahora bien, así como se regula o define lo que dice, también establece lo que no se debe mencionar, o lo que se debe hacer pasar desapercibido, y de esta manera aportar a la subjetividad desde la censura.

Cabe aquí cuestionarse si aquel discurso que viene “desde arriba” es el que se debe normalizar o naturalizar entre la sociedad. O más bien los discursos y las composiciones de la subjetividad deben venir desde la propia colectividad, la que se asume como autónoma de su propia identidad y de la construcción de su propio conocimiento. Aunque, sin tomar en cuenta estos cuestionamientos, se asume que en la sociedad de la que somos parte existe ya inserta una visión sobre los medios de comunicación de masa, los que se establecen como los agentes que se encargan de entregar la información oficial de lo que acontece en el mundo y en el país; porque éstos son los encargados de modelar y acercar a la sociedad las narrativas que contienen la información relevante.

Otro punto para destacar que se da en Guattari sobre los discursos que están dados por los medios de comunicación es que éstos tienen mayor sentido en el tiempo actual, en donde la hiperglobalización y las nuevas tecnologías han dado lugar a que se difundan de manera más rápida noticias o instancias discursivas. Mediante los discursos de que se dan se puede convencer a los espectadores hasta de que aquello que ocurre en el otro lugar del globo tiene una vital importancia para nuestra sociedad. Así se pueden generar instancias de preocupación totalmente manipulada, en la que los espectadores necesitan nutrirse cada día de lo que “es importante” para desarrollo pleno de sus vidas.

El problema de esto subyace en el hecho de que, bajo una sociedad manejada por las economías del beneficio, la circulación de la información que se transmite al público por los medios de comunicación está influenciada por grupos de poder que mantienen intereses económicos individuales. Bajo esta situación, Guattari advierte que hay tres dominios puestos en juego: el de la *psique*, del *socius* y del medio ambiente: “la negativa a enfrentarse con las degradaciones de estos

tres dominios, tal como es fomentada por los medios de comunicación, confina a una empresa de infantilización de la opinión y de neutralización destructiva de la democracia.” (Guattari, 1996: 30).

Los principales aspectos para revisar sobre la influencia de los componentes visuales en la subjetividad tienen que ver con los registros de los medios de comunicación, la propaganda, la publicidad, etc. Estos tienen un fuerte componente visual que se hace parte de la subjetividad, porque constantemente somos bombardeados con imágenes que nos dan una visión del mundo y eso es parte de la cultura. Otra cosa distinta es saber mirar y comprender las imágenes, sus dobles sentidos, su carácter persuasivo, etc. En este sentido se puede considerar a la sociedad como analfabeta en términos de algo que podríamos entender como una comprensión de las intenciones de lo visual. Por defecto, nos dejamos aboradar por toda aquella información que llega a través de nuestra vista sin cuestionarla, y, por tanto, sin llegar a comprender su finalidad.

De esta manera nuestra comprensión del mundo se va generando junto a las imágenes de las cuales se va nutriendo nuestra subjetividad. Para enfrentar parte de este problema, consideramos que es relevante comprender la manera en la que nuestra subjetividad se va componiendo. Guattari propone lo siguiente a partir de las salidas que busca para enfrentar nuevas maneras de abordar la subjetividad:

“Por su parte, la ecosofía mental se verá obligada a reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los «misterios» de la vida y de la muerte. Se verá obligada a buscar antídotos a la uniformización «mass-mediática» y telemática, al conformismo de las modas, a las manipulaciones de la opinión por la publicidad, los sondeos, etc.” (Guattari 1996: 20)

La sociedad occidental ha dejado de lado el análisis del campo argumentativo de lo visual. La estética, por su parte, se dedica a interpretar lo visual considerando las condiciones del arte, en vez de dedicarse a dilucidar los aspectos implícitos o explicativos de lo visual. Bajo el contexto capitalista han surgido modos de ésta que se entremezclan con el capitalismo, en este sentido se podría hablar de una estética capitalista en la que prima todo aquello que es contrario a la vida en tanto está al servicio de economías del beneficio.

El capitalismo es condición de posibilidad de las estéticas capitalistas, y ésta lleva consigo modos de comprender la vida, dándole significados que se enmarcan bajo las lógicas de consumo. Esto sucede como consecuencia de la influencia que tienen el arte y los registros visuales en la composición de la subjetividad.

“El capitalismo post-industrial que, por mi parte, prefiero calificar de Capitalismo Mundial Integrado (CMI), tiende cada vez más a descentrar sus núcleos de poder de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad especialmente a través del control que ejerce sobre los medios de comunicación, la publicidad, los sondeos, etcétera.” (Guattari 1996: 42)

Las estéticas capitalistas se van apoderando de los aspectos visuales que rondan la vida del ser humano como los paisajes y las vistas. La conformación de la ciudad tiene relevancia en este sentido, aquí se abre un espacio para cuestionarnos por qué hay lugares que están privadas de áreas verdes y colmados de hacinamiento, mientras otras partes de la ciudad son todo lo contrario, áreas verdes y espacios de recreación. El capitalismo se apodera de la vida, y también de los modos de vivir. El objetivo del capitalismo, en la conformación de los aspectos visuales, tiene presente los componentes subjetivos de la sociedad y se enfoca precisamente en la producción de ésta.

Con la conformación de la ciudad, como opción a la vida en el campo, y su explosión demográfica y su acelerado crecimiento, se vieron en declive otros modos de vivir, y con esto, otros medios para comprender las formas de relación como la comunidad, la vecindad, la vida colectiva. En contraste, se pueden identificar otros modos de vivir en la ciudad que se van construyendo a medida que se necesita mano de obra para sostener la economía de la ciudad; esto lleva al surgimiento de espacios de vida con características particulares como el hacinamiento, la falta de áreas de recreación, una planificación urbana que no termina por satisfacer las necesidades para una vida digna. Estos aspectos se van internalizando en la conciencia de las personas, incluso desde la infancia.

“Un niño aprende la semiótica de la ciudad, aprende sus relaciones sociales, sus relaciones de intercambio al nivel más inconsciente, perceptivo. Por ello, creo que es interesante volver a pensar los temas de arquitectura, de urbanismo, de construcción de la vida social, de los diseños colectivos, en primer lugar, como instrumentos de producción de existencia y, en segundo su carácter funcional.” (Guattari, 2020: 286)

Se pone en cuestión la idea que superpone la palabra sobre otras formas de comunicar y de transmitir información, porque ésta es la que rige los discursos en la sociedad que representan hechos. El problema que se evidencia es que se aparta la relación de lo que acontece con la experiencia de quién comunica. La palabra es usada más bien para transmitir información, generar discursos, convencer, articular teoría, pero se aleja de la práctica en tanto no supone un individuo – o un grupo de individuos– comunicando la experiencia de lo que acontece.

Una manera de comunicar y que converge con las prácticas, en tanto supone la experiencia y la vivencia del hecho, es el relato. “A diferencia de la información, el relato no se preocupa de transmitir lo puro en sí del acontecimiento, lo incorpora a la vida misma del que lo cuenta para comunicarlo como su propia experiencia al que lo escucha.” (Benjamin citado en Guattari 1996: p.76). De este modo el relato permite una interpretación, pues quien narra la historia puede dejar su huella en aquello que es relatado, conservando cuestiones esenciales como, por ejemplo, el sentir sobre los hechos y los significados que se pueden atribuir a ciertos actos explicándolos desde el contexto en el cual se dieron.

En este sentido cobra una importancia relevante del comunicar desde las vivencias y experiencias propias, porque permite aprehender desde un contexto propio, y en este caso, desde un territorio propio. Comprender desde el relato permite abrir la experiencia, tanto individual como comunitaria, porque el narrador incorpora su propia experiencia a lo que cuenta, dejando lugar a interpretaciones y modos de comprender distintos a los de la información construida para formular la historia.

4.2 Esbozo sobre una ecología de saberes

En el siguiente apartado se van a contrastar las dos visiones revisadas anteriormente, las que contemplan la conformación del conocimiento en las sociedades que están inmersas en el capitalismo y cómo este puede intervenir en la articulación de ciertos aspectos que nos permiten conocer. Siguiendo la secuencia de cada tema mencionado anteriormente podemos dar cuenta de cómo ambas teorías convergen en el planteamiento sobre la composición de la subjetividad que va a dar lugar a diversas maneras de conocer y comprender la realidad social. Esto abre paso a lo que podríamos considerar como otro modo más de comprender la ecología: la ecología de saberes.

El problema principal surge en tanto somos parte de una sociedad en la que la información que nos entregan a lo largo de nuestra vida es útil principalmente para mostrarnos conocimientos ya contruidos. Éstos llegan a nosotros mediante la palabra, los discursos y la información que se nos va entregando por distintos medios. La particularidad recae en que lo anterior está regulado por las instituciones, de tal manera que nuestra capacidad de conocer se da bajo una comprensión ya establecida. En este sentido, Rivera considera que las epistemes han sido sometidas históricamente por efecto del colonialismo porque el espacio para generar conocimiento se reduce. Esto trae como consecuencia que las maneras colectivas de producción de conocimiento queden relegadas por efecto de una “palabra oficial”.

Una salida que propone Guattari para este problema tiene relación con la comprensión que tenemos de la subjetividad, la cual se va construyendo desde distintas aristas. Una de éstas son los agenciamientos de enunciación los cuales tienen la finalidad de construir espacios críticos y no hegemónicos que permitan generar ideas desde lo colectivo, y de esta forma contrarrestar la idea impuesta en la cual la información, que llega a los individuos y que hace parte de la subjetividad, está dictada y muestra únicamente conocimientos ya construidos.

Un caso particular en donde esto se evidencia es en los discursos públicos. Según Rivera éstos tienen la peculiaridad de estar conformados especialmente por formas de no decir. Éstas formas de comunicación se mantienen en una suerte de conciencia colectiva, la que acepta y valora estos tipos de discurso, haciendo que formas discursivas como la retórica cobren un valor importante; en donde el poder del convencimiento es lo que va a guiar las discusiones. Por otra parte, y enfocándonos en la conformación de los discursos, podemos revisar la manera en la que éstos son regulados en la sociedad. Aquí el Estado y las instituciones cobran un papel fundamental, porque son sus instituciones las que se van a encargar de mediar entre lo que se puede decir y lo que no se puede decir públicamente. Tenemos el caso de los medios de comunicación de masa, los cuales han sido puestos a disposición para conservar los discursos y las informaciones “oficiales”.

Ahora bien, otras maneras de conocer y comprender el mundo vienen dadas por aspectos que están al alcance de nuestra vista, en este sentido, Guattari no expone explícitamente lo visual en el mismo sentido que lo hace Rivera, sin embargo, ambos convergen en la idea de que nuestra sociedad está fuertemente cargada de componentes visuales que afectan de una u otra manera las subjetividades. Y de los cuales somos más ajenos en tanto la palabra nos ha servido históricamente para la comprensión y el estudio de la vida.

Rivera considera que los componentes visuales que son parte de la estructura social influyen en nosotros en tanto nos permiten interpretaciones y narrativas sociales, porque nuestra relación con las imágenes o lo que vemos se da mediante una interacción directa con el mundo que nos rodea. Esta relación directa que se tiene con los componentes visuales permite un espacio en la conformación de las epistemes porque permite una comprensión de aspectos sociales.

Una teorización parecida sobre esta relación la encontramos en Guattari: los registros visuales nos dan una panorámica sobre el mundo, la cual interviene en las subjetividades. De esta manera se establece una relación estética con los campos visuales de la sociedad, como por ejemplo las ciudades; las cuales, en nuestro contexto, obedecen a una estética capitalista. Ésta interfiere en la comprensión de las relaciones del sujeto con el mundo, y es por este motivo que el autor apela a la

necesidad de una reinención de las relaciones del sujeto con el mundo, y, además, la necesidad de un análisis del campo argumentativo y explicativo de lo visual. Con esto busca salidas a las problemáticas que se relacionan con la producción de las subjetividades.

Por otra parte, una de las consecuencias que tuvo la colonización fue la dominación de una manera de conocer por sobre otras, anulando toda heterogeneidad tanto cultural como gnoseológica. A medida que pasaron los años, la situación fue cambiando hasta que se consideró superado el periodo colonial; una sensación de autonomía surgió en los territorios que alguna vez fueron sometidos a la dominación europea. Sin embargo, autores como Rivera apelan a que nos encontremos en un periodo post colonial, en el cual se siguen dando diversas maneras de opresión. La que se manifiesta más intensamente es la que afecta a las subjetividades, en tanto existe una dominación en la producción de éstas. Una de las maneras en la que se evidencia esto es en la producción de conocimiento en las áreas de las ciencias sociales, como, por ejemplo, en la historiografía.

En Guattari se comprende la problemática de los discursos hegemónicos en las ciencias sociales, en tanto la producción del conocimiento sobre estos territorios se aleja de las prácticas de las sociedades estudiadas, en las cuales no hay individuos comunicando ni gestando conocimiento desde los mismos territorios y experiencias para las mismas ciencias sociales. El relato tiene un lugar importante en su propuesta en tanto supone un conjunto de experiencias y vivencias personales que permiten explicar y comprender los hechos a ser estudiados. Esto abre la posibilidad a que se aprehenda la historia desde contextos propios relatados por las mismas subjetividades que han sido sometidas.

Una de las salidas a este problema está en comprender la relevancia del relato oral en el estudio de la historia de los pueblos colonizados. El lugar del relato oral en la epistemología se comprende en tanto éste nos proporciona una nueva manera de gestar conocimiento; así surge la epistemología ch'ixi. La base que fundamenta la importancia de comprender otras maneras de conocer es la superación del historicismo que acapara las ciencias sociales. Esto lo pretende lograr mediante la reordenación de la relación entre el sujeto de conocimiento y el sujeto a conocer o estudiar.

En este sentido podemos comprender que “la ecología de saberes sería como la epistemología ch'ixi, es decir, tratar de repensar los legados tanto de las sociedades comunitarias como del mundo del trabajo ya influido por modos individualistas, para poner en discusión una especie de esfera intermedia.” (Rivera, 2015: 93). Diversos procesos de formulación de conocimiento han sido

oprimidos, por este motivo surge la necesidad de abrir espacios para los diálogos para encontrar homologías y de articular una dualidad entre los diversos contextos e identidades que han sido oprimidas —y también sus saberes—.

Formas discursivas que tienen relación con la validación de ciertos conocimientos se interponen ante otros relegándolos; en este caso a los saberes indígenas se les comprende bajo un marco folclorizante o arcaico. En este sentido la relación entre los discursos y las prácticas cobran un sentido fundamental, y en donde cabe revisar los alcances de la ciencia como actividad y también como práctica social. Una ecología de saberes permite abrir el espectro de perspectivas en la producción de los conocimientos tomando en cuenta la relevancia de la relación de la ciencia y su labor con los efectos resultantes de ella.

5 Conclusiones

A modo de conclusión, vamos a tomar, en primer lugar, la propuesta de Guattari la cual alude, en principio, a que las actuales maneras de enfrentar la crisis ambiental no son suficientes. La problemática general parte desde el modo de comprender la crisis ambiental hasta las diversas acciones y posturas que han tomado los distintos gobiernos del mundo para frenar, por ejemplo, la crisis climática. De modo que se necesita más que un compromiso político y la acción de pequeñas minorías amantes de la naturaleza.

La afronta a la crisis ecológica necesita de un método que sea transversal. Para esto es necesario también considerar otros factores, como, por ejemplo, los ecosistemas. Estos, comprendidos no solo bajo una concepción ligada a la biología, sino extrapolando este concepto a los medios sociales para comprender las relaciones sociales que se dan entre seres vivos. La crisis ambiental se vuelca sobre una crisis más extensa que contempla tanto lo social como lo político y lo existencial.

La ecología debería plantearse la idea de volver a formular las premisas que van a guiar las luchas para enfrentar la crisis ambiental. Porque las apuestas ecológicas convencionales, las que se estipulan en la actualidad, no han sido satisfactorias ni alcanzan a articularse por completo para alcanzar a llegar también a una crisis que es más general; el otro problema con esta ecología es que tampoco es capaz de afrontar la capacidad del capitalismo de apropiarse de marcos ecológicos para subyugarlos a su sistema de producción.

De este modo, se pretende subvertir los modos en los que comprendemos la naturaleza, poniendo en cuestión, por ejemplo, lo que consideramos como medio ambiente. Esto nos remite a

las formas en las que nos relacionamos con el medio en el que vivimos; está, por ejemplo, el supuesto de que para las formas de vida humana la naturaleza se presenta de una forma hostil. Desde aquí los progresos técnicos y científicos se configuran no sólo para la propia supervivencia del ser humano, sino que también para la dominación de la naturaleza bajo la concepción de esta idea de una lucha general, en donde el ser humano pretendería controlar su entorno para su supervivencia, pero también para beneficio.

Desde aquí se articula una ecología medio ambiental que nos va a permitir reformular las premisas que van a guiar nuestra relación con la naturaleza y con el medio en el que habitamos. Esto con la finalidad de desprender una visión crítica y con fundamentos éticos que nos permitan responder a las principales problemáticas ecológicas que tienen que ver con la naturaleza y su relación con el ser humano, y la responsabilidad que tiene este sobre las demás formas de vida.

Resulta también fundamental, en la propuesta de Guattari, comprender los procesos que nos llevan a articular y formar nuestra identidad. En los que están implicados tanto instancias individuales como colectivas, hasta institucionales, etc., esto para examinar la relación entre el individuo y la subjetividad. De este modo, surge la necesidad de comprender la subjetividad como resultado de una cantidad ilimitada de procesos que llevan a producir subjetividades, alejadas de una comprensión individualista.

El desarrollo de las subjetividades se da desde distintas partes y de distintas maneras; y una de estas tiene que ver con las producciones a manos del capitalismo. La producción de subjetividades es relevante en tanto estas son capaces de incubarse en los individuos y en las colectividades. De este modo, las actuales formas económicas y sociales que están bajo el capitalismo contemporáneo se van conformando desde las relaciones de producción y de consumo. La producción de necesidades se va a ir adecuando a las necesidades económicas, entrando a una dinámica que va a considerar tanto a las producciones materiales como a las inmateriales.

En este sentido es que la producción de subjetividades va a estar guiada por las actuales formas económicas y sociales, las que se establecen bajo un capitalismo contemporáneo capaz de mutar y moldearse a los cambios sociales. Esto le permite mantenerse vigente y no decantar ante las crisis ni ante las diversas luchas que se establecen para cuestionarlo.

Plantear la idea de una ecología mental conlleva reformular las maneras en las que se comprende el desarrollo de la identidad; incorporarle aspectos no discursivos, afectivos y proto subjetivos, dejando un lugar para las experiencias que se han vivido tanto desde el cuerpo como del

entorno. De este modo, se reivindica la idea de plantear un modo de reinventar la relación de sujeto con el cuerpo y con el entorno. Para lo cual resulta necesario buscar remedios a las constantes producciones capitalistas de subjetividades, y hacerle frente a las constantes influencias telemáticas y de los medios de comunicación convencionales.

La producción de subjetividades influenciada por el capitalismo no es la única manera de producción, pues no pertenecen a ellas esencialmente. También podemos rescatar un foco autopoietico que resulta igual de relevante. Para esto es necesario el surgimiento de un fenómeno que Guattari expresa como una autoconciencia subjetiva. Este va a estar ligado tanto a los afectos compartidos como a los valores y las referencias culturales; para su despliegue es necesario cartografiar la subjetividad, mediante aspectos del lenguaje, pero también de aspectos no verbales, que incluyan el cuerpo, el espacio, la memoria, los relatos, etc. Esto con la finalidad de que la singularidad se escape y exceda los significados que han sido establecidos por la hegemonía del capitalismo.

Ahora bien, la influencia de capitalismo no sólo se vierte sobre las individualidades, sino que también lo hace sobre los grupos sociales, sobre la sociedad misma, coartando la autonomía de estos de poder conformarse a sí mismos. Los aspectos sociales y económicos que son enmarcados y limitados por los momentos que los gobiernan, el sistema económico y el político. El capitalismo se ha terminado por apoderar de los modos en los que se establecen y se fijan las relaciones sociales y de parentesco, como las agrupaciones sociales, las vecinales, las comunales, las comunidades y las organizaciones políticas.

Los modos de relación humanas, individuales y colectivos se encuentran en un progresivo deterioro; las ideas que sostienen la economía del beneficio se han extrapolado a otros ámbitos de la vida humana, han terminado por entrometerse en las relaciones sociales flagelando los lazos que se puedan establecer. Esto termina por hacer que el orden y las jerarquizaciones de los grupos sociales, como de la sociedad misma, se construye sobre principios vanos y superficiales.

La función del capitalismo como productor y operador semiótico se vuelve un problema en tanto trastoca el conjunto de los valores existenciales, los que, bajo esta lógica, no se comprometen con principios éticos que consideren el bienestar en general ni la conciencia sobre la vida. Esto es lo que sucede, por ejemplo, con el mercado, los mercados estéticos, inmobiliarios, alimenticios, etc., que tienen por principio una economía del beneficio sin más implicancias éticas, dejan de lado la comprensión sobre los valores que van a guiar las relaciones de compra y venta.

De este modo, una ecología social nos va a dar las bases sobre las cuales vamos a poder cuestionar y criticar los valores sobre los que se van a constituir las relaciones sociales. Esto con la finalidad de dar paso a una reconstrucción de estos mismos, nuevos polos de valorización son necesarios para poder reformular la manera en la que vamos a llevar a cabo nuestra existencia en la sociedad y en el mundo en general. La construcción de nuevos paradigmas éticos y estéticos nos van a permitir la realización de prácticas que surjan desde estos valores que no estén al servicio de una economía del beneficio.

Por otra parte, tenemos los principales aportes que surgen con Silvia Rivera. Desde los cuales podemos dar cuenta, en primer lugar, de un significado que se le puede atribuir al proceso de colonización en el siglo XV. Esto es, el descabezamiento de la sociedad, y con esto, sus principios, valores, y modos de comprender y habitar el mundo. Un violento proceso de imposiciones, mediante la violencia y asesinatos lleva a desplazar a las figuras espirituales relevantes para las sociedades indígenas. Las que están plasmadas en el entorno y en la naturaleza, relegando toda forma de espiritualidad para imponer otras formas de religiosidad. Los lugares que son importantes y que tienen un carácter espiritual y sagrado son arrebatados, y en su lugar, son levantadas figuras del catolicismo.

Comprender lo que conllevó el proceso de colonización resulta imperante al momento en que buscamos comprender la relación que tenían los indígenas con su entorno. Desde las figuras e ideas que son relevante para el desarrollo de la cosmovisión indígena se reivindican las formas de llevar a cabo y comprender la vida, la naturaleza y las relaciones sociales. Volver a tomarnos de las ideas y figuras que propicien la relación con el mundo, el conocimiento de este y la realización del ser humano, por ejemplo, en el cultivo de sus alimentos, nos ayudan a identificar, en estas culturas, la importancia de la autonomía como forma de hacer frente a las actuales maneras hegemónicas de comprender los aspectos sociales que estamos trabajando.

Desde aquí se puede revisar la crisis ambiental actual, dando cuenta que, desde el impulso modernizador traído con la colonización, el ser humano se comienza a pensar a sí mismo como un ser válido y mediador del mundo. Se imponen ciertos estándares para reconocer la dignidad los que van a justificar los procesos de dominación y conquista. La problemática está en que estos estándares han mutado a las relaciones interpersonales, sociales, económicas y de mercado actuales.

Una visión que contemple articular lo que se dé a partir de lo mejor de cada mundo, y que contemple la importancia de la relación que se tiene con la naturaleza, el entorno y las demás formas de vida, da lugar a una propuesta que se constituye a partir de retomar la historicidad propia,

en el sentido de reformularla bajo un lente crítico, y la descolonización de las formas actuales de la sociedad. La propuesta de la micropolítica anunciada por Rivera permite dar lugar a la autonomía y a autodeterminación, tanto individual como social, que se justifica en la reforma de las prácticas actuales y antiguas de convivir en el mundo.

El contexto en el que habitamos actualmente supone una coexistencia de múltiples facetas culturales, las que en algunos sentidos pueden complementarse o bien ser antagonistas. De esta manera, nuestra identidad se articula en un proceso de reconocimiento y en un contexto que son dinámicos. Así bien, consideramos que la identidad, en este sentido, no puede ser considerada estática. En este caso, en los territorios colonizados de América Latina se produce un enfrentamiento cultural entre las identidades europeas y las identidades indígenas.

Ahora bien, esto se enmarca no solo en un contexto cultural, sino que también es territorial. Esto es relevante en tanto los lugares que se habitan están en una constante relación con el reconocimiento personal, con la identidad. El espacio que se habita se vuelve relevante en el desarrollo de nuestra identidad en tanto este se caracteriza por ser portador de un espacio para la memoria. El entorno natural, en las culturas indígenas particularmente, tienen una relevancia fundamental en la conformación de la identidad y el desarrollo del carácter social de la comunidad. El ser humano se relaciona con su entorno de tal manera que lugares específicos se relacionan a ritos sagrados, así también la flora, la fauna y la geografía. También podemos considerar que la lectura de los paisajes permite evocar a los antepasados. Esto es relevante en tanto comprender el presente desde el pasado permite un lugar para reivindicar la memoria y la historia de los oprimidos.

Por otra parte, tenemos que la comprensión de la vida percibe desde otra perspectiva, una ligada al tiempo, que difiere de la comprensión hegemónica traída desde la colonización. Aquí los ciclos van a tomar vital importancia, para comprender tanto el presente como el pasado y el porvenir. Cuando se piensa en el futuro se le hace siempre teniendo en cuenta el pasado, porque la idea del retorno es la que guía la idea del tiempo; así, por ejemplo, las cuestiones del pasado vuelven a aparecerse reformuladas en el presente, y los cuestionamientos sobre cómo se enfrentan las crisis venideras tiene relación con el cómo se han afrontado en el pasado.

Desde el proceso de colonización hasta la actualidad ha prevalecido una constante confrontación cultural que contempla modos de vida y la negación de estos. Así pues, desde esta disputa identitaria se abre paso a una nueva categoría de identidad, la cual busca resolver los principales conflictos y contradicciones que se dan al superponer la diversidad cultural. De esta

manera, se establece lo ch'ixi como alternativa que contempla la coexistencia de los opuesto sin subyugar unos a otros, pues no aspira a una fusión de los elementos heterogéneos que los constituyen.

En nuestro contexto, esta idea de la identidad ch'ixi o abigarrada, se reafirma en el reconocimiento de la parte indígena que constituye nuestra historia y nuestra identidad, y que se sitúa en la relación con la tierra y con el territorio que habitamos. Esto surge ante la urgencia de concebir una identidad que permita el reconocimiento de la historia y de la memoria de las partes oprimidas por los distintos momentos de colonización, y ante la urgencia de reconocernos y habitar nuestro mundo de una manera armoniosa y no destructiva. El reencuentro con este pasado que no es reproducido en la historia habitual, que surge desde minorías, permite formular una subjetividad que reconozca la alteridad indígena, la que se establece como una propuesta universal, opuesta al caos y la destrucción del mundo y de la vida.

En este punto, también llegamos a la idea que contempla las formas de organizar lo social que se han establecido a lo largo de la historia en las sociedades indígenas. Esto se hace desde el retrato de Waman Puma sobre la sociedad inca en el periodo de la colonización. Ahí se puede vislumbrar un orden general que está compuesto por otros más sutiles, abarcando desde las labores productivas hasta un orden etario que sirve para comprender la estructura social. El fundamento de este orden tiene relación con las cosmovisiones andinas ligadas fuertemente a lo terrenal. Además de esto, se reconoce una constante retroalimentación y comunicación que se sustenta con el objetivo del buen vivir. En este sentido, entran también los aspectos cíclicos que van a permitir el diálogo entre la tierra y la sociedad para poder mantener el objetivo trazado.

Los valores que van a estar justificando los modos de jerarquización tienen relación con formas de autogobernarse sin buscar caminos para imponerse frente a otros para dominarlos desvalorizando otros modos de vivir. Si no que más bien el fundamento de las jerarquías está fundamentado en la prosperidad de la comunidad. Así, las necesidades que surjan desde dentro de la comunidad van a ser las que den lugar a los estratos.

Así también, es relevante el punto que trata los temas mercantiles que han sido parte de las sociedades indígenas. Podemos dar cuenta de la existencia de un constante e importante sistema de intercambio, que incluye fundamentalmente relaciones de distribución y de reciprocidad. Las que va a servir para establecer un mercado que va a estar cargado tanto de valor como significados. En este sentido es que entran las actividades productivas, las que no van a estar influenciadas por entidades abstractas como los pueden ser el dinero, sino que fundamentalmente van a representar un

hecho sagrado y espiritual, el cual va a contemplar, según los principios éticos, a la naturaleza y las demás formas de vida.

De esta manera, desde ambas posturas se puede dar un diálogo que permita una articulación sobre las ideas que giran en torno a la crisis ambiental. En especial sobre las maneras de comprenderla para enfrentarla. De modo que consideramos que las reflexiones que giran en torno a la propuesta ch'ixi nos permiten comprender desde la práctica lo que se nos explicita en Las tres ecologías de Guattari.

Surge aquí la necesidad de exacerbar la diferencia entre teoría y práctica. Por un lado, tenemos la teorización, la búsqueda de preguntas, de respuesta, la estipulación de soluciones, etc.; pero, por otro lado, está el hecho de llevar a cabo aquello que se ha teorizado o reflexionado. En este sentido se cuestionan el considerar únicamente a las formulaciones verbales como única manera de considerar fuentes, pues también podemos plantear un espacio que considere que estas también pueden ser prácticas. Esto se constituye cuando nos enfocamos en darles un sentido a las prácticas como constructoras de conocimiento.

De modo que cuando problematizamos sobre aspectos sociales y culturales se da que entre el camino de lo teórico a lo práctico hay un abismo que impide que aquello que se ha teorizado pueda ser aplicado satisfactoriamente. El problema sobre el distanciamiento entre la teoría y la práctica parte en Guattari con una crítica hacia las formas políticas, y es que el discurso dictado no se condice finalmente con las prácticas dichas, ni con las prácticas necesarias para abarcar la problemática socioambiental. En ocasiones las condiciones materiales y sociales nos impiden encontrar las vías para llevar a cabo lo teórico, es por este motivo que Rivera propone una vía al teorizar. Esto es, teorizar a partir de las prácticas que se está llevando a cabo.

La brecha entre la teoría y la práctica se hace cada vez más evidente, y en este sentido es que consideramos el carácter encubridor de la palabra. La que, en nuestro contexto, permite que se acentúe aún más esta problemática. Permite aquello que podemos llamar una hegemonía discursiva se instaure en la sociedad y en las subjetividades que habitan los territorios que han estado sujetos al momento colonial. Esto queda descubierto, por ejemplo, en el hecho de la desigualdad que existe en la sociedad, pues se le justifica al mismo tiempo que se proclama. Es evidente la brecha que se interpone entre las palabras y los hechos.

La propuesta ecosófica se puede comprender y materializar en las reflexiones de Rivera en torno a lo ch'ixi desde el momento en que la propuesta ch'ixi nos permite incorporar en la práctica

los tres registros ecológicos Guattarianos: la ecología mental, la ecología mental, y la ecología medioambiental. Para Guattari, la salida a esta problemática debe ser también práctica. Él apunta a cultivar modos de vida diferentes, alejados de los principios capitalistas que permiten y abren paso a la devastación de los ecosistemas, y a reconstruir la producción singular de existencia, en el seno de la vida cotidiana individual, doméstica, conyugal, vecinal, y de una ética personal. Esto para fortalecer los lazos que moldean los cuestionamientos hacia los modos normalizadores de la vida bajo el capitalismo.

Introducir a la reflexión las micropolíticas es fundamental para producir los cambios necesarios al afrontar la problemática ecológica. Pues estas se conforman en producción de nuevas prácticas micropolíticas y microsociales; una apertura a otros modos de comprender el bienestar en conjunto con nuevas prácticas estéticas y políticas. Las prácticas de las cuales se teoriza están en distintos niveles y son heterogéneas. Sin embargo, es necesario que estas sean conectadas y que sean contempladas en todos los aspectos relevantes para que, de esta manera, verse obligados a fijar objetivos comunes que van a converger en la transformación de la problemática ecológica.

También consideramos que la propuesta ecosófica se puede aplicar desde la propuesta ch'ixi: la propuesta ecosófica significa una rearticulación del modo de ser en grupo, desde las actuales condiciones y contextos existentes, comprendiendo que la humanidad ha tenido importantes cambios en sus modos de comprender el mundo y relacionarse con este. Tenemos, por una parte, los avances tecnológicos y científicos, y por otra parte la globalización como un factor que no se puede ignorar en la conformación de la *psique* y el *socius*. Los límites de los avances técnico-científicos de la humanidad aparecen en tanto la naturaleza devela su carácter catastrófico, incomprendido y dejado de lado por las actuales riendas éticas y morales que atraviesan las relaciones humanas. Seguir comprendiendo la naturaleza y las otras formas de vida como bajo los presupuestos capitalistas ha traído consecuencias que han afectado los dominios sociales y mentales tanto como los ambientales.

Aquí aparece la relevancia de comprender la importancia de las producciones materiales e inmateriales. En este primer sentido cabe revisar las prácticas productivas a gran escala, las consecuencias de las producciones materiales desechables y todo lo que esta conlleva cuando no se consideran las consecuencias de las contaminaciones producidas por la actividad humana. Pero las producciones inmateriales también tienen un lugar importante en este sentido, los ecosistemas sociales son tan relevantes como los biológicos. Las producciones de sentidos, las culturales, subjetivas, etc., abren paso a las maneras en que se va a llevar a cabo y a comprender la relación del

ser humano con su entorno y con la vida. Producciones carentes de sentidos ecológicos permiten la propagación de la devastación medioambiental; estos sentidos necesitan ser construidos sobre bases éticas y políticas que contemplen el lugar de las formas de la naturaleza para la perduración del ser humano.

De manera que lo ch'ixi no se intermedia como un arcaísmo, no se trata de volver a las prácticas indígenas que existieron en el periodo anterior a la colonización, sino que implica adoptar prácticas y conformar la identidad bajo una identificación con los procesos históricos, en especial con el periodo de la colonización, para reconstituir otras maneras de comprendernos en la sociedad y en nuestro entorno, desprendiéndonos de las diversas formas de colonización a las que somos sometidos. Para esto es necesaria una gestión que permita reorientar las prácticas humanas hacia fines que contemplen por igual la importancia de los registros ecológicos sociales, mentales y medioambientales. Los que deben ser comprendidos desde una ética del bien común que incluya también en lo común el medio ambiente y las formas de vida en su conjunto.

Por otra parte, resulta fundamental permitir agregar otro dominio ecológico que se articula desde la comprensión de los saberes y la construcción de conocimiento. Basado en la aproximación a una epistemología ch'ixi que surge también para reflexionar y hacer una crítica a las formas convencionales de conocimiento que permiten paso a la opresión de otros modos de construir conocimiento. La revalidación de saberes y prácticas indígenas representa una instancia de acceso a conocimiento que nos permite otras formas de comprender también la crisis medioambiental. Y en este sentido, representa tanto en sus ideas como en sus prácticas el hecho de reinventar una comprensión de la naturaleza y de lo social con el propósito de la salvación del planeta, de la humanidad y de la vida.

La propuesta de Rivera nos lleva a considerar la alteridad indígena como una identidad que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida. Se enlaza una alternativa que permita la subversión de saberes y de prácticas que permitan restaurar el mundo, devolviéndolo a su cauce. Esto nos permite trazar una manera de hacer frente a la crisis ecológica, entendida desde los factores sociales, mentales y ambientales, la cual se relaciona con rescatar epistemes y prácticas que han resistido al tiempo y a los procesos de colonización. Valorar la memoria retomando prácticas y modos de vivir, con la finalidad de reconstruir conocimientos que nos permitan afrontar la crisis abre un espacio para proponer un modo de ser en la sociedad, el cual considera una diversidad de opciones que se puedan sustraer de cada mundo y de cada cultura.

De manera que, desde la propuesta de Rivera, planteamos que una ecología profunda, necesita un espacio para el reconocimiento de nuestra raíz indígena y del reconocimiento con la memoria territorial; dando relevancia a la parte de nuestra historia que ha sido ocultada y negada, reivindicando nuestra herencia indígena. Lo anterior sin desmerecer ni desconocer el legado hispánico, el cual también constituye parte fundamental de nuestra herencia y cultura. Sin embargo, este último no solo ha permanecido en nuestra cultura, sino que además se ha perpetuado de manera hegemónica al constituir nuestra identidad y nuestra cultura. También consideramos que el desarrollo de la ecología conlleva traspasar las imposiciones subjetivas del capitalismo contemporáneo, el que contempla también los modos de producción y los productos mismos que engendra, como las producciones subjetivas. Lo que explicitamos anteriormente lo podemos encontrar en la propuesta de Rivera, quien mediante su propuesta que se da a partir de prácticas indígenas contemporáneas, nos abre paso para reflexionar sobre cómo articular los tres registros ecológicos.

Para terminar, podemos dejar abierto un espacio que nos permita cuestionarnos las minorías que han sido invisibilizadas por ambas culturas. Es sabido que los cuestionamientos a las luchas indigenistas, o la herencia de esta que ha formado al campesinado actual, carecen muchas veces de una reflexión y acción que tome en cuenta las luchas de la mujer. Así también ocurre esto en las culturas heredadas de la tradición europea en América Latina, donde, a pesar de que las reflexiones sobre el feminismo han crecido considerablemente, se ha relegado la figura de la mujer. Es en las luchas ambientales que se abre un espacio en donde las mujeres han participado activamente a lo largo de los años, no sólo como investigadoras, sino que también como participantes activas en los actuales movimientos medio ambientales.

6 Referencias Bibliográficas

- Calderón, Jorge (2006): *Sala de máquinas: aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari*. Nómadas.
- Debord, Guy (1995): *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La marca.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009): *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Díez Montoya, Simón (2020): *De vuelta a Las tres ecologías: Aspectos ecosóficos de la crisis ecológica global*. Universidad del Rosario
- Foucault, Michel. (1982): *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guattari, Felix (1996a): *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.
- Guattari Felix (1996b): *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Guattari Félix (2004): *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revolución molecular*. Madrid: Traficante de sueños.
- Guattari, Felix (2020): *Las luchas del deseo: capitalismo, territorio, ecología*. (Edición de C. Durán; M. L. Figueroa y L. Sánchez.) Santiago: Pólvora Ediciones.
- Lynch, Kevin (1998): *La imagen de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Mignolo, Walter (2002): “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui.”. En Mato, Daniel: *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO, 201-212.
- Rolnik, Suely y Guattari, Félix (2006): *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010): *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015): “Entrevista a Silvia rivera Cusicanqui: Conversa del mundo.” En: Santos, B. D. S *Conversa del mundo. Revueltas de indignación y otras conversas*. Bolivia: Proyecto ALICE/Centros de Estudio Sociais, pp. 80-123.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2018): *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Santos Herceg, José (2010): *Conflicto de representaciones América Latina como lugar para la filosofía*. Chile: Fondo de Cultura Económica
- Uribe, Mauricio; Angelo, Dante; Capriles, José; Castro, Victoria; De Porras, María Eugenia; García, M Magdalena; ... & Vidal, Alejandra. (2020): *El Formativo en Tarapacá (3000-1000 aP): Arqueología, naturaleza y cultura en la Pampa del Tamarugal, Desierto de Atacama, norte de Chile*. *Latin American Antiquity*, 31(1), 81-102.

Velarde Lombraña, Julián y Muñoz, Jacobo (2000). *Compendio de epistemología*. Madrid: Trotta.

Young, Eugene; Genosko, Gary y Watson, Janell (2013): *The Deleuze and Guattari dictionary*.
Londres: A&C Black.

7 Anexo I

I. **IDENTIFICACIÓN DE LA ALUMNA:** Consuelo Santander

II. **TÍTULO DE LA TESIS:**

“Una aproximación a la propuesta de Las Tres Ecologías de Felix Guattari sobre el problema socioambiental desde la perspectiva anticolonial de Silvia Rivera Cusicanqui

III. **CONTENIDO DE LA TESIS:**

La tesis está compuesta de introducción, cuatro capítulos, conclusiones y bibliografía. La Introducción presenta la problemática que va a abordar la tesis, explica la estructura del trabajo, resume el contenido de sus capítulos, y resalta cuáles serán los principales problemas que serán tratados.

Los títulos de los capítulos son:

- I. La problemática ambiental en los territorios colonizados
- II. La subjetividad y las identidades en el contexto de la crisis ecológica
- III. La crisis social en el marco de la problemática ecológica
- IV. La diversidad de saberes y el conocimiento en la crisis ecológica

En cada uno de esos capítulos se presenta los principales planteamientos sobre áreas temáticas específicas de Felix Guattari y Silvia Rivera Cusicanqui, y luego se los confronta.

Las conclusiones son especialmente logradas, pues por un lado recoge las problemáticas que se han ido tratando a lo largo del trabajo y luego hace planteamientos sobre asuntos centrales de lo tratado, como la subjetividades planteadas en oposición a la comprensión individualista, la identidad ch'ixi, la brecha entre teoría y práctica, la posibilidad de un intercambio entre miembros de la sociedad distinto al mercado capitalista y la búsqueda de formas de producción que potencien la relación del ser humano con su entorno y con las distintas formas de vida, y con ello traspasando la imposiciones del capitalismo contemporáneo.

V. **EVALUACIÓN CUALITATIVA DEL TRABAJO:**

Este texto constituye una excelente muestra de lo que una persona que ha estudiado nuestra carrera de filosofía puede hacer a nivel de tesis de grado. La temática es especialmente

interesante, el manejo de las fuentes riguroso, la orientación del trabajo muy adecuada, las atinentes problemáticas filosóficas se encuentran bien vinculadas, está muy bien escrita, profundiza en la reflexión sobre los temas abordados, propone como conclusión un diagnóstico substancial de nuestra sociedad y abre líneas de investigación.

El hilo conductor es la propuesta de Guattari de tres ecologías: medioambiental, mental y social, en torno a ello la tesista va vinculando planteamientos de Silvia Rivera Cusicanqui particularmente relevantes, donde la focalización en la dimensión post-colonial le da mucho más sentido a la reflexión desde América Latina. Ello nos conduce al cuarto capítulo, que a mi juicio es donde se despliega mejor el aporte interpretativo de la tesista, y donde Silvia Rivera aporta el eje articulador, con su propuesta de una epistemología ch'ixi, lo cual da paso a la propuesta de una "ecología de sabres", que lleva a la tesista a señalar que:

“Formas discursivas que tienen relación con la validación de ciertos conocimientos se interponen ante otros relegándolos; en este caso a los saberes indígenas se les comprender bajo un marco folclorizante o arcaico. En este sentido la relación entre los discursos y las prácticas cobran un sentido fundamental, y en donde cabe revisar los alcances de la ciencia como actividad y también como práctica social. Una ecología de saberes permite abrir el espectro de perspectivas en la producción de los conocimientos tomando en cuenta la relevancia de la relación de la ciencia y su labor con los efectos resultantes de ella.” (p. 64)

Consuelo Santander concluye su trabajo apuntando a una problemática que no se trata especialmente en el texto, pero que sin duda constituye una dimensión que es prioritario abordar.

“Para terminar, podemos dejar abierto un espacio que nos permita cuestionarnos las minorías que han sido invisibilizadas por ambas culturas. Es sabido que los cuestionamientos a las luchas indigenistas, o la herencia de esta que ha formado al campesinado actual, carecen muchas veces de una reflexión y acción que tome en cuenta las luchas de la mujer. Así también ocurre esto en las culturas herederas de la tradición europea en América Latina, donde, a pesar de que las reflexiones sobre el feminismo han crecido considerablemente, se ha relegado la figura de la mujer. Es en las luchas ambientales que se abre un espacio en donde las mujeres han participado activamente a lo largo de los años, no sólo como investigadoras, sino que también como participes activas en los actuales movimientos medio ambientales.

Es de esperar que desarrolle esta dimensión en futuros trabajos de investigación.

En general, se trata de un trabajo de tesis que cumple ampliamente lo que se espera como la culminación de los estudios a nivel de pregrado en filosofía. Consuelo Santander se tomó el tiempo para hacer un trabajo bien cuidado y con reflexiones substanciales sobre problemas que son cada vez más apremiantes en nuestra sociedad. Este texto resulta muy adecuado para mostrar cómo el trabajo filosófico puede ocuparse muy profundamente y en diversas dimensiones de la crisis ambiental, vinculando esto con reflexiones sobre el estado actual del capitalismo, todo ello marcado por una perspectiva que tiene como punto de foco la realidad ecológica, política, social, económica y de subjetividades de América Latina.

VI. CALIFICACIÓN: 7.0



Andrés Bobenrieth M.
Profesor Titular del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso (Filósofo, Abogado,
Magister en Filosofía, Doctor en Filosofía [PhD])

8 Anexo II

Valparaíso, 15 de Diciembre de 2022

Prof. Jenny Donoso Gamboa

Directora Carrera de Pedagogía en Filosofía

Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de Valparaíso.

Por medio del presente, me permito informar la tesis **“Una aproximación a la propuesta de Las Tres Ecologías de Felix Guattari sobre el problema socioambiental desde la perspectiva anticolonial de Silvia Rivera Cusicanqui”** de la estudiante Consuelo Santander, presentada para optar a los grados de Licenciada en Filosofía y Licenciada en Educación, y al título profesional de Profesora de Enseñanza Media en Filosofía.

La tesis se estructura en cuatro capítulos:

1. La problemática ambiental en los territorios colonizados
2. La subjetividad y las identidades en el contexto de la crisis ecológica
3. La crisis social en el marco de la problemática ecológica
4. La diversidad de saberes y el conocimiento en la crisis ecológica

Se añade una Introducción, Conclusiones y Referencias bibliográficas.

Introducción

La introducción establece y expone los objetivos, preguntas y principales conceptos de un trabajo de tesis que busca reflexionar en torno a la crisis medioambiental, a partir de las propuestas de Félix Guattari y Silvia Rivera Cusicanqui. Ya en este apartado se logra vislumbrar una de las contribuciones más relevantes de esta tesis que, desde mi perspectiva, reside en las formas de hacer dialogar dos visiones de mundo, promoviendo valiosas fuentes de interacción y conocimiento. Complementariamente, la introducción da cuenta de las principales dimensiones categoriales de la Ecosofía, posibles de articular a la luz de las teorías de Rivera Cusicanqui. En concordancia con lo anterior, la propuesta metodológica expuesta en la introducción resulta pertinente respecto al corpus en que se sostiene la investigación.

Primer Capítulo

El primer capítulo, dedicado a la problemática ambiental en los territorios colonizados, ofrece un recorrido en torno a los procesos de colonización y recolonización en América Latina. En los bordes de una irreversibilidad, la crisis medioambiental conlleva dimensiones territoriales, pero también existenciales, políticas, sociales y culturales. La perspectiva de Guattari, así como la de Rivera Cusicanqui, parecen dar cuenta del mismo hombre blanco, poderoso, moderno, europeo, cuyos dominios se extienden históricamente. La interpretación de la tesis se enriquece a partir de los vasos comunicantes que establece entre la propuesta ecosófica y aquella que, en la voz de Rivera, nos invita a una reconexión con los latidos de la pacha.

Observaciones: A la luz de las perspectivas de Guattari y Rivera Cusicanqui, la tesis hace posible entrever procesos históricos de opresión, pero también formas inusitadas de subversión y resistencia. En términos formales, es importante revisar la puntuación, sobre todo en las referencias dentro del cuerpo del texto.

Segundo Capítulo

El segundo capítulo, expone las tensiones entre subjetividad e individualismo, así como los procesos de colonización de las identidades bajo formas folklorizantes. Problemáticas que, desde la perspectiva de la tesis, convergen “en la necesidad de la reapropiación de los procesos de identificación que surjan desde la comprensión crítica tanto de los procesos del desarrollo colonial como del capitalista” (Santander, 2022, p. 20). Los claroscuros derivados del Capitalismo Mundial Integrado asociado a la producción de subjetividades conllevan formas globales de control y subalternización. Formas excluyentes que, al tiempo de organizar las jerarquías, capturan y relegan todo aquello que resulte diverso y distante de los centros de poder y de saber.

Observación: Si bien la tesis en su conjunto aporta una perspectiva novedosa al campo de la filosofía, me parece especialmente significativa la forma en que este capítulo ilumina un ‘punto ciego’ en torno al tiempo y las memorias, abriendo perspectivas circulares para repensar el presente, sin perder de vista el pasado, con claras improntas en el tiempo de lo por-venir.

Tercer Capítulo

El tercer capítulo, titulado “La crisis social en el marco de la problemática ecológica” (Santander, 2022, pp. 34-48), ofrece una exploración en torno a la crisis social en sus imbricaciones con la crisis ecológica. Frente a las hegemonías del mercado y a contracorriente de las formas históricas de colonización de los espacios sociales en América Latina, la tesista propone una lectura detallada de las teorías de Guattari y Rivera Cusicanqui a fin de visibilizar sus alcances políticos, económicos y sociales. A través de un análisis que incorpora de manera eficiente dimensiones teóricas y prácticas se van develando exclusiones que pesan sobre sobre las ‘otredades’ andinas, pero también formas de resistencia que comunitariamente horadan los lineamientos colonialistas y neocolonialistas.

Observación: Se trata de un capítulo muy bien logrado que da cuenta de la comprensión de las teorías de Guattari y Rivera Cusicanqui, aplicadas a posibles prácticas sociales de subversión respecto a la explotación de los territorios y sus ecosistemas.

Cuarto Capítulo

El cuarto capítulo expone las secuelas colonialistas de saber y de poder que, en el tiempo, se han perpetuado en y a través de las formas de producir conocimientos. Formas que se extienden a los territorios, los cuerpos y sus voces. Frente a esta sostenida opresión la tesista retoma las reflexiones de Rivera en torno a la estrecha relación entre la ecología de saberes y la epistemología ch’ixi, para repensar los legados comunitarios. Si las posibilidades de resistencia implicadas en las teorías de Guattari -también en las de Rivera- pasan por una reivindicación de formas otras de conocimiento, resulta indispensable liberar las memorias frente a la historia, la oralidad frente a la escritura, las epistemes de lo comunitario desde su propia singularidad.

Observaciones: Se trata de un capítulo muy bien construido que profundiza en las condiciones subalternizadas de conocimiento, pero también en ‘nuevas’ formas de comprensión de mundo, como es el caso de la epistemología ch’ixi.

Conclusión

La conclusión ofrece un recorrido sintético de los argumentos centrales expuestos en cada apartado de la tesis. La trama del texto devela un proceso reflexivo que no sólo atiende al trabajo

realizado, sino también a las interrogaciones que se abren desde sus desenlaces. En este sentido, me parece especialmente relevante la pregunta por las mujeres y sus luchas:

“Es en las luchas ambientales que se abre un espacio en donde las mujeres han participado activamente a lo largo de los años, no sólo como investigadoras, sino que también como participes activas en los actuales movimientos medio ambientales” (Santander, 2022, p. 73).

Esta reflexión final da cuenta de una tesis que, al tiempo de recoger las perspectivas planteadas, avanza hacia la proyección de nuevos desafíos teóricos y prácticos.

Bibliografía.

La bibliografía es pertinente y actualizada, dando cuenta de una investigación rigurosa que se articula de modo coherente con el marco teórico-metodológico propuesto. En general, el corpus de la investigación se acompaña de textos críticos recientes que la tesista hace converger de manera sistemática, produciendo una puesta en diálogo muy interesante.

De mi consideración, el trabajo de tesis de la estudiante Consuelo Santander ofrece un novedoso aporte al campo de la investigación filosófica con perspectivas micropolíticas y anticoloniales. Si bien, se ha estudiado extensamente la relación entre filosofía y colonialidad, los movimientos teóricos y prácticos delineados por la tesista desbordan las interpretaciones habituales, ofreciendo una mirada que potencia dimensiones interseccionales. En este sentido, la tesis reviste un aporte original que podría extenderse a territorios locales. Las dimensiones epistemológicas y metodológicas ofrecidas en la tesis son ricas en sus articulaciones conceptuales. Me parece especialmente destacable la fluidez con que la tesista sistematiza enfoques -filosóficos, culturales y sociales-, haciéndolos confluir hacia una reflexión crítica e interdisciplinar.

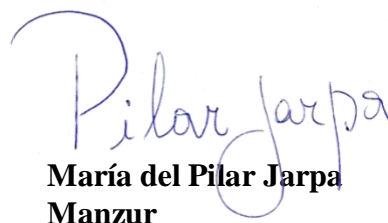
En lo formal, se detectaron una serie de olvidos ortográficos, de puntuación y de concordancia gramatical que sería necesario subsanar para el depósito de la tesis impresa.

Con todo, se trata de una tesis novedosa y atractiva que se sustenta teórica y conceptualmente. Finalmente, cabe destacar que la estudiante Consuelo Santander reúne todas las condiciones para desempeñarse en el campo de Filosofía. Ya sea como profesora o investigadora, su presencia será un gran aporte.

Por todo lo anteriormente expuesto, califico esta tesis con la nota máxima

7.0.

Cordialmente,


**María del Pilar Jarpa
Manzur**