

Inter-humanidad y buen vivir. El sujeto latinoamericano en la época de lo pos-humano

Inter-humanity and good living. The Latin American subject in the post-human era
Inter-humanidade e bem viver. O sujeito latino-americano na era pós-humana

José Eduardo Viera Paparamborda

edujoviera@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0670-4618>

Universidad de la República del Uruguay, Montevideo, Uruguay

| Artículo recibido en enero 2023 | arbitrado en febrero 2023 | aceptado en febrero 2023 | publicado en mayo 2023

<https://doi.org/10.59993/simbiosis.v3i5.22>

RESUMEN

Palabras clave:

Buen Vivir; Gobernanza;
Interhumanidad;
Nosotridad; Sujeto
latinoamericano

Reflexionamos sobre nuestros tiempos actuales, con avances tecnológicos y biológicos, habitados por pandemias y emergencias. Ubicamos dicha reflexión en características y contextos de nuestras culturas latinoamericanas, historizadas desde la colonialidad del saber y el poder. Nociones y conceptos como globalización, modernidad, posmodernidad, humanismo, posthumanismo, se problematizan desde esa construcción de América Latina y sus concretos modos de existencia actual y pasada. Intentamos ubicar al sujeto latinoamericano, desde una mirada distinta a la hegemónica y, desde allí, colocar otras formas de entender la vida, sostenidas desde saberes y prácticas ancestrales en nuestro continente (Abya Yala) que colocan el foco en la pluralidad, la nosotridad y la interhumanidad. En ese orden de lectura, proponemos algunas ideas planteadas desde la concepción del Buen Vivir (Suma Kawsay) y el Buen Convivir (Suma Qamaña) procedentes de las culturas andinas, que definen otra forma de entender al sujeto y su habitar en el mundo.

ABSTRACT

Keywords:

Good living; Governance;
Interhumanity; Nosotridad;
Latin American subject

We reflect on our current times, with technological and biological advances, also inhabited by pandemics and emergencies. We locate this reflection in characteristics and contexts of our Latin American cultures, historicized from the coloniality of knowledge and power. Notions and concepts such as globalization, modernity, postmodernity, humanism, posthumanism, are problematized from the construction of Latin America and its concrete current and past modes of existence. We try to locate the Latin American subject, from a different perspective to the hegemonic one and, from there, to place other ways of understanding life, sustained from ancestral knowledge and practices in our continent (Abya Yala) that place the focus on plurality, nosotridad and interhumanity. In that order of reading, we propose some ideas raised from the conception of Good Living (Suma Kawsay) and Good Coexistence (Suma Qamaña) coming from Andean cultures,

RESUMO

Refletimos sobre os tempos atuais, com avanços tecnológicos e biológicos, habitados por pandemias e emergências. Localizamos essa reflexão em características e contextos de nossas culturas latino-americanas, historicizadas a partir da colonialidade do conhecimento e do poder. Noções e conceitos como globalização, modernidade, pós-modernidade, humanismo, pós-humanismo, são problematizados a partir dessa construção da América Latina e seus modos concretos de existência atual e passada. Procuramos localizar o sujeito latino-americano, a partir de uma perspectiva diferente da hegemônica e, a partir daí, colocar outras formas de entender a vida, sustentadas a partir de saberes e práticas ancestrais em nosso continente (Abya Yala) que coloquem o foco na pluralidade, nosotridade e inter-humanidade. Nesta ordem de leitura, propomos algumas ideias levantadas a partir da concepção de Bom Viver (Suma Kawsay) e Bom Viver (Suma Qamaña) das culturas andinas, que definem uma outra forma de entender o sujeito e seu habitar no mundo.

Palavras-chave: Bem viver; Governança; Interhumanidade; Nosotridade; Assunto latino-americano

INTRODUCCIÓN

¿Sujeto latinoamericano, sujeto pos-humano?

No desconociendo la importancia de la mediación y avances de la robótica, la inteligencia artificial y la biotecnología en nuestro mundo actual, nos proponemos problematizar ese estado de cosas en el marco de nuestras sociedades latinoamericanas, donde, en amplios territorios de ellas, podríamos poner en cuestión cuanto se ha accedido siquiera a la modernidad y, por ende, cómo y desde que culturas se pueden considerar estos avances y su instrumentación en nuestro continente. Para ubicar esta discusión tratamos de considerar la construcción de América Latina, en el marco de la colonialidad.

La colonización-invasión no culminó con las guerras de independencia; sus efectos se observan aún hoy en una estructura colonizadora del saber y

el poder (Quijano, 2014) que define subjetividades respondientes a una lógica eurocéntrica, etnocéntrica y discriminadora de otros saberes como los de nuestras culturas ancestrales, intentados extirpar, o al menos invisibilizar, desde el mundo único hegemónico. Ese mundo, es quién ha liderado la revolución científico-tecnológica y quien ha definido los criterios de racionalidad e instrumentos válidos para gestionar la vida. Desde ese mundo, también, es que se plantean verdades que parecen globales sobre dinámicas del trabajo, vínculos humanos, producción de conocimientos, tecnologías necesarias y válidas, comunicación, prácticas políticas, entre otras tantas cosas más. Poner en problema estos fenómenos no sólo parece necesario sino imprescindible. Seguramente, otros contextos y realidades se presentan en nuestras culturas, a veces hibridadas, a veces ocultadas, a veces oprimidas, a veces reprimidas, a veces adaptadas pasivamente, en un régimen de aculturación que es sustantivo tomar en cuenta. Partiendo de esa complejidad de construcciones que hacen al ser y el devenir latinoamericano, nos importa dar visibilidad a otras prácticas y concepciones.

Para pensar cómo gestionar lo social nos parece fundamental considerar las características de los sujetos gestionados, que deben ser gestores de su propia sociedad. En ese marco, la memoria resulta de vital importancia. Hablamos de sujetos singulares y colectivos, con historias, saberes y prácticas que construyen sus subjetividades. Nos parece imposible trabajar con políticas que organicen y promuevan la vida, si no apuntamos a la autonomía de los sujetos y la consideración de ellos en su integralidad bio-psico-cultural. Es este un posicionamiento que, desde nuestra disciplina, sostenidos en el enfoque

de la psicología de la liberación (Martín-Baró, 1986), produce prácticas académico-profesionales que proponemos en el trabajo interdisciplinar, intersectorial e interseccional.

Las transformaciones que los desarrollos en robótica, cibernética, informática y biotecnología se han venido generando en estos tiempos, pueden ser elementos cooperantes para la gestión de la vida, en tanto y cuanto, se adecuen a las diversas singularidades de las realidades en las cuales se instalan y, en tanto y cuanto, los sujetos, habitantes de esas realidades, sean sujetos activos e informados de esas transformaciones. Sujetos apropiados de los cambios que eligen transitar, con autonomía, éticas y estéticas particulares a sus culturas, sus historias y sus subjetividades.

Acorde a lo planteado en los párrafos anteriores, introducimos nociones como la inter humanidad, la nosotridad y el buen vivir. Nociones, propuestas y vividas por nuestras culturas ancestrales, que hacen a otra noción de la propiedad, de lo privado y lo público, de la pluralidad en la unidad, de la relación con la naturaleza y con los/as otros/as. Debemos colocar esos términos como modos de reaprendizaje de nosotros/as mismos/as, habitantes de este continente, pues hacen a caminos transitados, y en tránsito, que nos muestran formas poco consideradas, desde la cultura hegemónica, para gobernar lo social. Una postura diversa, que los avances de las propias culturas desarrolladas, nos muestran desde sus falencias como necesaria.

Decíamos antes que nos ubicamos en y con la psicología de la liberación. Ignacio Martín-Baró (1986) decía que esta teoría, este posicionamiento, implica hacer una psicología de latinoamericanos/as para latinoamericanos/as y que ella era

profundamente política. Una forma posible de entender lo político puede ser comprenderlo como gestión de la vida cotidiana y, desde allí entonces, no restringir la idea de lo político al hacer profesional de los políticos o de un área específica de lo social. Lo que hacemos, no hacemos o nos dejamos hacer en la vida cotidiana, define posicionamientos y actitudes que implican una acción profundamente política. Martín-Baró (1995) sostiene que lo político es la relación entre el carácter del actor social, el carácter de la acción y el sentido social e influencia que la relación entre el actor y el acto tengan en la sociedad de la cual forma parte. Desde nuestro enfoque, todo acto, hasta el más insignificante, tiene influencia y sentido social, generando cambios en los actores y en el contexto en que se efectúa el acto. Ante ello, decimos que los grandes temas que nos ocupan o preocupan, son producidos y sostenidos en esas pequeñas acciones de la vida cotidiana y que es este el ámbito privilegiado para producir las transformaciones culturales, sociales y políticas. El machismo, el consumismo, el individualismo, la dependencia, la violencia y tantas cosas más, emanan del acto cotidiano que naturaliza formas de ser, estar, devenir en el mundo. Desde allí, entonces, la acción sustantiva donde gestionar la vida y sus transformaciones.

Vayamos pues desglosando algunas de estas ideas.

II. Interhumanidad y nosotridad - colonialidad y posverdad

Martin Buber (1962) propuso la filosofía del Ich-Du para analizar la inter humanidad o intersubjetividad (*zwischenmenschlichkeit*). Para este pensador judío-alemán existe una relación

entre el Yo-Tú (Ich-Du) que no podemos explicar desde ninguno de los dos términos sino desde lo que sucede en la articulación o el “entre” (zwischen) mismo de ese complejo. Nuestras poblaciones originarias manejaban una forma de vínculo y encuentro con el Otro, no como sujeto diferente; lo que importa es el entre, en un complejo vincular que articula lo no separado. Podemos hablar de Nosotridad, de Comunalidad, contradictoria con una lógica del sujeto individual y aislado que se relaciona con otro sujeto individual y aislado. En esa lógica desaparece la idea de propiedad privada para concebir territorios de inter humanidad e interconexión con la tierra (pachamama) y el mundo natural. Varias concepciones originarias sostienen y habitan esa territorialidad existencial y vital, donde el sujeto no se puede concebir separado del cosmos ni de sus semejantes. Su identidad se concreta en las relaciones que inmanentemente construyen lo colectivo. Su identidad, entonces, es profundamente nosotridad, relacionalidad y -decimos nosotros- inter humanidad. Los humanos, desde el pensamiento andino han sido creados por Pachakamaq (creador de la naturaleza) como parte de la naturaleza, y no por Runakamaq (creador de la humanidad). En esa lógica, todos descendientes y aunados en la naturaleza. Algo de eso se transmite en este poema en lengua nahuatl (Poema de Quetzalcoatl)

Del rojo corazón de Quetzalcoatl brotó la
flor de oro y la semilla/ El dulce trino y la
luz de la estrella en la frente de un pueblo/
Nace el sol, humanidad, flor y pájaro/ En
el centro vital del pensamiento/ Está en
el viento/ Es ala, es nube/ Agua que hace

el rojo corazón de Quetzalcoatl brotó la flor
de oro y la semilla/ El dulce trino y la carne
con maíz/ ¡¡Quetzalcoatl mágico y cósmico
es!!/ Es joya, piedra preciosa que tiene
inmersos la luz y los colores/ Destellos del
río de oro que lleva incrustada el habla/ El
canto, la voz de la flauta y la pirámide del
conocimiento./ Es el trueno que cimbra
los metales de su voz en la garganta de
los pájaros y en la humanidad./ Crece
como árbol florido en la boca humana y
en el pico de las aves/ Es el vino del amor/
Delicia del calor de la mujer/ Tesoro y
sosiego del guerrero/ Útero donde nace
la vida/ ¡¡Quetzalcoatl mágico y cósmico
es!! (Traducida de la lengua nahuatl al
español)¹

Quetzalcoatl (serpiente emplumada), uno de los más importantes dioses de la cultura mesoamericana, fundamentando, sustentando y sosteniendo lo humano en una totalidad indisoluble con la naturaleza.

El principio Sumac Causai (vida en armonía) organiza la interrelación al interior de la sociedad quichua amazónica. Implica vivir en armonía entre todos los miembros del ayllu y con otros ayllus de la comunidad; con la naturaleza, con los dioses, y los espíritus protectores.

En la cultura guaraní el Ñande Reko (modo de ser), define un conjunto de virtudes articuladas entre sí como la libertad, felicidad, el festejo en la comunidad, la reciprocidad y el convite.

¹ Disponible en: <https://facundo69.wordpress.com/2012/01/13/poema-de-quetzalcoatl/> (último ingreso: 13/07/2021)

En la cultura ashuar de Ecuador el Shiir Waras (buen vivir) es comprendido como paz doméstica y vida armoniosa, en estado de equilibrio con la Naturaleza.

En la cultura kuna de Panamá, el Balu Wala (buen vivir) sostiene el pensamiento y la acción individual y colectiva. Habla de una relación interdependiente entre el universo, la naturaleza y la humanidad.

Podríamos seguir enumerando posicionamientos filosófico-vitales de las diversas culturas de nuestro continente. En la gran mayoría de ellas, se registra esa otra lógica de relacionalidad con los otros, el mundo y el universo. Esa nosotridad e interhumanidad de la que hablamos.

Continuando con los planteos de Buber, vemos que, para él, en el caso que consideremos la relación del sujeto con algo que no es sujeto (instrumentos), la relación entre el Yo-Ello (Ich-es) no implica conciencia de sí mismo. Para que esto suceda, es imprescindible el encuentro, la relación (beziehung) con otra conciencia y esto, mutua e inmediatamente, produce esa inter humanidad, intersubjetividad, que contiene en su inmanencia a los sujetos del encuentro. En un sentido similar Hegel (1807) decía que la “conciencia de sí mismo (Selbstbewusstsein) es en y para-sí, cuando se interconecta con otra conciencia que sea en, y para-sí. De tal manera que el encuentro es un acto donde se puede producir el re-conocimiento (anerkanntes)” del sí-mismo.

Lo verdadero es el devenir del sí-mismo (self), el hacerse de sí-mismo, el círculo que supone como telos su fin y que a ese fin lo tiene por principio y que sólo mediante la ejecución (de ese fin) y mediante ese su fin es real. (HEGEL, 1807/2006, prefacio: 124)

Hablamos así de lo humano en tanto inter humanidad, encuentro y reconocimiento en y con los otros. Pero también, encuentro-reconocimiento inmanente con lo no humano, que no se vuelve un afuera sino un “entre” que nos construye.

Somos [nosotridad] Comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos compartencia, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos interdependientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas. (Martínez, 2010:17).

Articulamos propuestas que vienen del saber occidental legitimado (Buber, 1962; Hegel, 1807), con ese otro saber, ancestral, amerindio, “nuestroamericano” (Martí, 1891), invisibilizado y/o des-legitimado. Desde ese lugar pretendemos pensar lo humano y lo pos-humano, las modernidades y posmodernidades. Desde ese lugar, que cuestiona epistemicidios (Sousa Santos, 2010) y la historia única contada por los invasores (conquistadores), intentamos problematizar las políticas en nuestro continente y el lugar del sujeto singular y colectivo, político por inherencia. En esa línea, nos ubicamos desde un posicionamiento muy próximo a diversos pensadores y pensadoras de nuestros Sures (Frantz Fanon, Silvia Rivera Cusicanqui, Walter Dignolo, Anibal Quijano, Edouard Glissant, María Lugones, Rita Segato, Yuderkys Espinoza, entre otros/as).²

Pero también, específicamente, desde los/as pensadores/as, sentidores/as y hacedores/as indígenas que, desde nuestras culturas ancestrales, aportan un conjunto de ideas que transmiten otras formas de habitar el mundo y habitarnos como sujetos: Runa que implica al sujeto como ser concreto, inmerso entre sus masi (semejantes), solidario y transformador de la naturaleza (pacha), creador de bienes y valores (Pachamama - madre naturaleza). Ayllu, en tanto ser colectivo que lo identifica. Llank'ay, como el trabajo que permite la realización individual y colectiva y coloca al sujeto como un ser para el otro. Desde esos otros saberes podemos problematizar con que categorías y paradigmas pensamos nuestros tiempos, nuestros sujetos, nuestros pasados, nuestros presentes, nuestros proyectos. Tal vez, desde allí, la "posmodernidad", la "globalización" deban deconstruirse, desdeologizarse, al decir de Martín-Baró (1985) y desde allí encontrarnos con lo humano y los humanos que vamos siendo en nuestra historia.

Vivimos espacios-tiempos en nuestro continente, donde en muchos territorios, geográficos y/o existenciales, aún siquiera podemos decir ha llegado la modernidad. Difícilmente entonces hablar de posmodernidad. Un cierto mundo hegemónico, que parece el único válido o existente, define épocas y subjetividades y no nos permite conectar con las particularidades de nuestras historias, de nuestras memorias. Nos autoidentificamos sin identidad, repitiendo diagnósticos que a veces pueden estar muy lejanos de nuestros habitares realmente existentes. Por el contrario, consideramos habitar

en un mundo (único) globalizado, cuando, a fin de cuentas, la globalización sustantiva es la del capital financiero y las multinacionales que, por otro lado, en el caso del capital, no implica una novedad de estos tiempos ya que siempre actuó en una lógica global. Muy posiblemente, en esos otros territorios que corresponden a la cultura, a la vida social, a las prácticas cotidianas, en fin, a las subjetividades, lo que si se produce es una "glocalización", al decir de Boaventura De Sousa Santos (2010, 2002) donde la cultura hegemónica se instala en territorios de vida que no responden por idiosincrasias, historias, o incluso coyunturas socio-económico-políticas, a esos saberes y prácticas con los cuales se identifican sin identidad. Convertimos en propias, formas de hacer, sentir, pensar y, desde allí, nos posmodernizamos asumiendo un conjunto de condiciones de vida heterónomas. Posmodernizamos nuestras identidades, shopinizamos nuestras subjetividades, convirtiéndonos en un artículo más de la góndola infinita donde se lucha por aparecer, pareciendo y siendo un objeto consumible. Shopinización que hace también al encuentro con el otro y los contextos, habitando un gran shopping-mundo virtual, depurado de contaminaciones externas, protegido, donde se rinde pleitesía a objetos de consumo que nos consumen. Por otro lado, nuestros vínculos se virtualizan y redifican, pero también nuestros proyectos, nuestros reclamos y acciones, nuestro habitar y nuestro hábitat. Un reciente nuevo término se agrega: la viralización. Desde allí denunciarnos o nos denuncian. En tanto se logre la viralización, la verdad queda instalada, no importa más que eso.

² Ver: Silva, C. El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. Pléyade 21/ enero-junio (2018) versión en línea ISSN 0719-3696, ISSN 0718-655x / pp. 49-71

III. Tawantinsuyu (Región Andina); Anáhuac (México); Abya Yala

América no fue “descubierta”, sino “inventada” (O’Gorman, 2006).

En el siglo XVI el territorio que habitamos fue designado “América” y en el XIX “América Latina”. El paradigma del descubrimiento nos definió como existentes a partir de la invasión, que intentó eliminar todo lo anterior, planteado como no humano, no cultura. Un mundo que pareció emerger desde el genocidio y el epistemicidio (De Sousa Santos, 2010). A partir de ese momento, como plantea Wallerstein (2007), se instaló dentro del sistema-mundo moderno un discurso secularmente reproducido y modulado, que transitó desde la “misión evangelizadora” del siglo XVI hasta la “labor civilizatoria” del siglo XIX, y concluyó con las ideologías del desarrollo y la modernización en los siglos XX y XXI. Los pueblos andinos prehispánicos utilizaron el término pachakuti, para referir a la dislocación cultural que sufrió su mundo, su habitar tras la Conquista, trauma epistémico y vital.

Agamben (1995) desarrollo el concepto de nuda vida (vida desnuda), ya trabajado conceptualmente por Benjamin (1982), remitiendo a la idea de exclusión de alguien o algo. En la Conquista, se excluyeron mundos diversos, con culturas desarrolladas, pero no reconocidas por los parámetros de los invasores. Resulta paradójico pensar que Europa como continente, emerge a partir de la Conquista, instaurándose luego como paradigma único de racionalidad y verdad, iniciadora del mundo y la modernidad. Los saberes y prácticas de los otros se registran desde el no registro o la desvalorización, ubicándolos en lo irracional no válido.

A pesar que el neoliberalismo y la “tolerancia postmoderna” aplauden la rica tradición mítica, religiosa y cultural de los pueblos indígenas de América Latina, sin embargo, siguen insistiendo en la “universalidad” a priori de la filosofía occidental como el único paradigma que merece este título. (Estermann, 2006:10)

Nos parece importante, a efectos de contextualizar las acciones políticas que realizamos, realizaremos o deberíamos realizar con nuestros pueblos, considerar estas ideas, que denotan la derivación al olvido, el oprobio o la traducción (etimológicamente traspaso de un lado a otro y cercana a la idea de traición). En este caso, traspaso de saberes, prácticas, historias, hacia ese otro lado hegemónico del mundo occidental con su racionalidad, su lógica, sus valores y tradiciones. Dice De Sousa Santos (2009), «La comprensión del mundo excede la comprensión occidental del mundo» (p. 100). Con ese enfoque debemos pensar e instrumentar políticas por, para y con los sujetos singulares y colectivos de nuestro continente. Desde una otra comprensión sostenida y basada en la memoria y la descolonización del saber y el poder. Sólo así lograremos transformar situaciones inerciales de opresión y desigualdad que deshumanizan a múltiples poblaciones, objeto y pocas veces sujetos de las políticas públicas que se instrumentan.

Von Foerster (1995) hablaba de las “disfunciones de segundo orden”. El mundo como imagen del lenguaje, consecuencia y producto del lenguaje. Decimos nosotros que ese lenguaje es profundamente político, da entidad, existencia, a

ciertos objetos, sucesos, fenómenos, invisibilizando otros. Denota, define, habilita y limita. Del mismo autor nos interesa rescatar otro planteo, que rompe con esencialismos que inmovilizan la vida, o La Realidad, como una entelequia preexistente. Él dice que no debemos entendernos como “humanos” sino como “devenires humanos” y, en esa historicidad es donde podemos recuperar y dar cuenta de la producción genealógica de la verdad o las verdades que definen el mundo legitimado.

Ubicamos análisis y discursos desde la pluralidad. No un único mundo hegemónico, sea del sesgo que sea, sino múltiples mundos, necesarios y posibles. No La Verdad como precepto absoluto, sino verdades contextuales a espacios, tiempos y culturas. No el Sujeto universal, occidental y cristiano, como modelo que define normalidades y subjetividades, sino sujetos plurales en un mundo plural. Ubicados en esta lógica de sentir, pensar y hacer, podemos reconectar saberes y prácticas que nos construyen autónoma o heterónomamente, mirarnos desde la mirada de los otros que nos permiten reconocernos. Habitar la inter humanidad y la nosotridad para, desde allí, problematizar acciones y procedimientos que producen y reproducen la vida.

En términos andinos: ser sujeto es ser chakana o puente, es decir, sujeto relacionador, articulador. Ese sujeto se vincula regulado por normas éticas básicas: no mentir, no ser ocioso, no robar, no matar, no ser adultero. Regulaciones que hacen a la vida colectiva y que existían más allá del mundo hegemónico colonizador que consideró a los habitantes de estas tierras como amorales. En términos quechuas, se habla del sujeto colectivo como noqayku/nanaka que podría traducirse como nosotros; un nosotros que constituye la runa y que es en sí mismo una chakana,

puente o nudo de múltiples conexiones y relaciones desarrolladas en el ayllu como instancia colectiva, sustantiva e imprescindible para la identidad. Si alguien es expulsado del ayllu o se va de él, deja de poseer identidad pues ésta es relacional. Su salida transforma el orden cósmico con la pacha.

El “encuentro entre dos mundos”, como se pretendió llamar a la invasión, intentó exterminar culturas, saberes y prácticas preexistentes, que daban cuenta de otras formas de concebir la vida, con filosofías, éticas, estéticas, cosmovisiones, que pretendieron inexistentes. Al llegar a estas tierras, que suponían las Indias -y por tanto la atribución de indígenas a todos sus habitantes- existía en este continente una población estimada entre 57 y 90 millones de habitantes. Cultura maya, kuna, chibcha, mixteca, zapoteca, ashuar, huarani, guarani, tupinikin, kaiapó, aymara, ashaninka, kaxinawa, tikuna, terena, quéchua, karajás, krenak, araucano/mapuche, yanomami, xavante, entre tantas otras. Hablar entonces de lo inter humano pasa por una reconstrucción histórica, donde lo pretendido invisibilizar pueda emerger con toda la potencia que, a pesar de la violencia, no lograron exterminar.

En esa reconstrucción, en la memoria, habita el sujeto latinoamericano en tanto relatos que no comienzan en América o América Latina sino en Tahuantinsuyo³, Anáhuac⁴, Pindorama⁵, germinados y desarrollados en Aby Yala, tierra de plena madurez o de sangre vital, que era y es nuestro continente.

Mucho ha costado y cuesta asumir estas procedencias, estas raíces que nos forman y que

³ Con una población de unos 12 millones de personas en un extenso territorio que hoy en día incluiría a Perú, Ecuador y a una parte importante de Chile, Bolivia y Argentina.

⁴ Del náhuatl ā[tl] ‘agua’, y nāhuac ‘cerca de’, ‘junto a’, hoy territorio que abarca México y Guatemala.

⁵ Nombre con que los tupú designaban a Brasil.

formamos. Recién en el año 2007 en la III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de ABYA YALA, realizada en Iximche, Guatemala, los pueblos se autoconvocan como ABYA YALA y constituyen una Coordinación Continental de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas de ABYA YALA

(...) como espacio permanente de enlace e intercambio, donde converjan experiencias y propuestas, para que juntos enfrentemos las políticas de globalización neoliberal y luchar por la liberación definitiva de nuestros pueblos hermanos, de la madre tierra, del territorio, del agua y de todo patrimonio natural para vivir bien.

Como dice Luis Macas, de la Coordinadora de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), estamos ante una lucha “epistémica y política” en la consideración y reconocimiento de los otros saberes, de nuestros otros saberes, acallados, oprimidos, desvalorizados, colonizados.

IV. El Buen Vivir y el Buen Convivir como otras formas de entender lo humano, lo interhumano y la interconexión con el mundo

Desde las culturas andinas se sostuvo y sostiene otra forma de comprender la vida y el papel de los sujetos dentro de ella. Remarcamos, inmanentemente dentro de la vida, no como entes aislados e individuales que se interconectan entre sí y con la naturaleza. Ese modo de comprensión y de habitar el mundo se define como el Buen Vivir. A lo largo y ancho del mundo andino se registran estas nociones desde diversos términos: en Ecuador

se le conoce como Sumak Kawsay; en los aymaras de Bolivia, como Suma Qamaña (bien vivir, buen convivir); los guaraníes de Bolivia y Paraguay hablan de Ñande Riko (vida armoniosa); los mapuches de Chile, lo plantean como el Kyme Mogen. En Centroamérica, los tzeltales de Chiapas se refieren al Buen Vivir como Lekil Kuxlejal y los idiomas mayas de Guatemala lo nombran Utziläj K’aslemal. Más allá de los diversos términos utilizados, hay una comprensión común de la vida que implica ideas de igualdad, convivencia comunitaria, reciprocidad y relaciones armónicas con los otros y con la Madre Tierra (Pachamama). Cobija en sí una concepción epistemológica distinta a la occidental y hegemónica. En ella se apunta a saberes operativos que no separan teoría y práctica, múltiples formas de acceder y producir conocimiento, que no se restringen a la ciencia y la racionalidad instrumental. Los sentidos, la corporalidad, las artes, las vivencias, los mitos, son vistos como herramientas válidas y sustantivas para conocer. El Buen Vivir articula múltiples principios: el Ayni andino (reciprocidad) prácticas de cooperación, intercambio y construcción de redes, como base para crear conocimiento, comunidad y riqueza; el Ayllu, que remarca la comunidad, concebida en tanto “común-unidad”, lo cual confronta con la concepción tradicional occidental que la considera como estructura social y ha derivado en posiciones comunitaristas que dejan de lado esa noción de reciprocidad y de unidad de la vida entre ser humano y naturaleza.

Desde esos principios, que definen un posicionamiento ético, estético, cultural, vital, muchas nociones y enfoques se pueden problematizar con otra lógica y, por tanto, con otra forma de entender y hacer política. La pobreza y

la exclusión, ya no son consideradas solamente en un sentido económico, sino desde la valoración de contextos de poder en los cuales la carencia económica sólo puede ser entendida en tanto expresión del control político de la escasez. En ese sentido, los instrumentos del capitalismo con los cuales se pretende resolver la pobreza parecen ineficientes. Se necesita transitar hacia la sustitución o reconfiguración radical del propio sistema capitalista, puesto que la pobreza se incluye en el propio formato de él; es su lógica, su episteme.

Desde el senti-pensar del Buen Vivir se propone construir acciones para el “posdesarrollo” (Marcellesi, 2012), produciendo relaciones y solidaridades recíprocas Norte/Norte, Sur/Sur, Norte/Sur y Sur/Norte, con programas basados en la redistribución de recursos, las necesidades humanas fundamentales, y el ajuste con respecto a los límites que impone la naturaleza.

Algunos principios que sostienen la propuesta del Buen Vivir, recuperados en contenidos concretos de las constituciones ecuatoriana (2008) y boliviana (2009), refieren como elemento sustantivo priorizar la vida en un sentido integral. Ello implica, entre otras cosas, vivir en complementariedad con los demás y en armonía con la naturaleza. Recuperar la unidad de los pueblos y el *abya yala* como principio de identidad y autonomía.

Se enuncia otra forma de concebir los derechos humanos, pasando de pensar en derechos individuales a derechos colectivos; más aún, la idea es priorizar derechos cósmicos que a todos y todas nos implican. En tiempos donde los desastres ecológicos y ambientales nos angustian se defiende desde hace siglos una mirada distinta sobre la relación con la tierra, donde no deberíamos hablar de relación sino

de inmanencia del sujeto y la tierra, en una entidad integrada que se debe cuidar y respetar. Cuidar y valorar los recursos naturales como parte indivisible de nuestras vidas.

El Buen Vivir entraña en sí mismo una filosofía existencial y moral, contenida en valores específicos. En sus principios se sostiene la necesidad del saber comer, saber beber, saber danzar, honrando a la Pachamama; saber trabajar, ubicando el trabajo como una fiesta que se realiza en reciprocidad y comunidad, no robar ni mentir, respetar las diferencias, escuchar a los ancianos y toda su sabiduría, saber comunicarse, estableciendo diálogos de saberes diversos con respeto y aprendizaje mutuo. Estos principios remiten a otra forma de gestionar la vida que, desde modos de entender la política, sería definición sustantiva de ésta.

Para el Buen Vivir la gestión de lo social pasa por llegar a acuerdos en consenso, considerando el control colectivo como herramienta lógica para ello. Es esa la forma de ejercer soberanía y efectiva gobernanza: que todos y todas los/as habitantes de una comunidad, por el sólo hecho de serlo, ejerzan el gobierno colectivo de la vida.

El Buen Vivir no es vivir mejor, como plantea el capitalismo, sostenido en parámetros establecidos desde el consumismo o la comparación con el tener de los otros o mis propios tiempos pasados. Una cierta subjetividad hegemónica ha constituido asociación natural entre Ser y Tener. De allí al consumo de nuestras vidas para consumir más, un paso cada vez más peligroso donde el sí mismo y los otros se convierten en mercancías, valores de cambio y no de uso, en el sentido marxista del término. Todo parece ser un gran espectáculo donde una noticia

sustituye a la otra, una sensibilidad rápidamente culmina para transponerse en otra, un evento es un momento no articulado con los anteriores y siquiera con los posteriores, evitando la mirada prospectiva y de la memoria. En ese sentido, los medios masivos de comunicación cumplen un rol ético y estético sustantivo, transmitiendo historias inconexas donde el terror prima (la crónica roja como gran vedette) o la diversión, como competencia agresiva de ganadores y perdedores (el deporte como la otra gran vedette).

No hay computadora capaz de registrar los crímenes cotidianos que la industria de la cultura de masas comete contra el arcoíris humano y el humano derecho a la identidad. Pero sus demoledores progresos rompen los ojos. El tiempo se va vaciando de historia y el espacio ya no reconoce la asombrosa diversidad de sus partes. A través de los medios masivos de comunicación, los dueños del mundo nos comunican la obligación que todos tenemos de contemplarnos en un espejo único, que refleja los valores de la cultura de consumo. (Galeano, 2004: 25-26).

Dice la Asociación “Probivir”⁶:

Vivir bien es el camino y el horizonte de la comunidad, es la vida en plenitud; implica primero saber vivir y luego convivir en armonía con

los ciclos de la Madre Tierra y en equilibrio con todas las formas de vida; comprendiendo que si se trata de vida: todo está interrelacionado, somos interdependientes y por tanto todo lo que hagamos al otro y a la naturaleza nos lo hacemos a nosotros mismos. Lo más importante es la vida y ojalá una vida más sencilla. (2020: 18)

El buen vivir, como concepto y práctica, sigue siendo herramienta de construcción y lucha para múltiples grupos, organizaciones y pueblos del continente.

La defensa del territorio es una lucha de todos y todas [...]. Nuestros principios y derechos a la identidad, al Territorio, a la participación, a una opción propia de futuro que vas más allá de nosotras y nosotros mismos —Negros/as—, trasciende a la sociedad colombiana y la humanidad; es el principio del Ubuntu (Comunicado Kuagro Ri Ma Changaina Ri PCN, 2014: 1).

Buen Vivir, Bien Vivir, que implica la defensa de la memoria y una concepción diversa de tiempo y espacio, dar cuenta del pasado como existente para la producción y reproducción de la vida.

Desde nuestras familias, hogares, comunidades, pueblos, estando o no estando en el gobierno de nuestros países, nosotros mismos decidimos y encaminamos nuestros destinos,

⁶ Citado en Garcés, A. y Jiménez, L. (edit.) (2020). Minga de pensamiento polifónico. Diccionario colaborativo. Medellín: Red Diálogo de Saberes en Comunicación y Buen Vivir

nosotros mismos asumimos la voluntad y responsabilidad del Vivir Bien que nos han legado nuestros ancestros, para irradiar desde lo más sencillo y simple a lo más grande y complejo, para construir de manera horizontal y entre todas, todos y el todo, la cultura de la paciencia, la cultura del diálogo y fundamentalmente la Cultura de la Vida. (Declaración del Encuentro Mundial: “Por la Victoria Histórica de los Pueblos Indígenas del Mundo”, Chimoré, Cochabamba - Bolivia, 12 octubre 2007.)

Hay quienes han hablado de las “sociedades del post-control” (Deleuze, 2006), “la nueva cuestión social” (Rosanvallon, 1995) y otro conjunto de definiciones que fueron registrando el fin de una época y el comienzo de otra: fin de los grandes relatos (Lyotard, 1979), fin de las utopías (Marcuse, 1968), fin de la historia (Fukuyama, 1989), fin del trabajo (Rifkin, 1995). Entre tantos fines, pareció registrarse un cambio global en el mundo, sin considerar las diversidades culturales, sociales, políticas, históricas. En esa lógica, y en lo que hablábamos de la colonialidad del saber y el poder (Quijano, 2014; Mignolo, 2000), así como de las glocalizaciones (De Sousa Santos, 2010), nos podemos quedar en miradas y diagnósticos que no permiten ver y conocer al sujeto latinoamericano y, por tanto, las políticas que podamos pensar, dejan de transitar una construcción autónoma que produce efectivas transformaciones sociales, culturales y políticas que generen inclusión, equidad y justicia. No hablamos de ninguno de estos términos en

los sentidos restringidos que a veces se manejan, muy determinados por lo económico y lo jurídico; hablamos de inclusión, equidad y justicia cognitiva, con una reconexión de los saberes ancestrales que nos hacen, pero que han quedado en la invisibilidad del relato dominante.

Dice David Choquehuanca (2013), ex Canciller del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz:

En la construcción del Vivir Bien, nuestra riqueza económica y espiritual está directamente ligada al respeto a la Madre Tierra y al uso respetuoso de las riquezas que ella nos quiere entregar. La única alternativa para el mundo en esta Crisis Global, la única solución a las crisis de la naturaleza, es que los seres humanos reconozcamos que somos parte de la Madre Naturaleza, que necesitamos restablecer las relaciones complementarias, de respeto mutuo y de armonía con ella.

Consideramos que resulta sustantivo, para pensar lógicas de real gobernanza de todos/as los/as ciudadanos/as, que problematicemos el concepto de política, donde, por naturalización, se ha restringido al ámbito acotado de la política profesional y, en lógicas de democracias instituidas, esto se convierte en la delegación de poder para que desde allí se gobierne la vida. Concebimos al sujeto psíquico, como un sujeto profundamente político, por lo que hace, lo que no hace o por lo que deja que hagan con él. Política, en ese sentido, ubicada en la vida cotidiana. En ella se constituyen y confrontan las diversas fuerzas sociales y culturales, normatizando

las subjetividades y construyendo las normas que delimitan lo normal de lo anormal, lo válido de lo inválido, lo legítimo y lo ilegítimo. Seguramente, en esa vida cotidiana, la cibernética, las biotecnologías, están presentes con más o menos influencia. En nuestros Sures, parece que la más fuerte vinculación del hombre y mujer con la máquina aún parece pasar sustantivamente por el vínculo con las computadoras, los teléfonos móviles y las redes sociales⁷. Ciertamente que el lenguaje lógico-matemático aparenta tomar primacía en la explicación de lo humano, prevaleciendo incluso sobre perspectivas filosóficas y psicológicas. Ciertamente que el estudio, investigación y aplicaciones derivadas del conocimiento y manipulación en células de origen animal y vegetal, y del conocimiento y manipulación de células de origen humano, se instalan en el mundo como nuevas perspectivas de producción y reproducción de la vida. Ciertamente que los nuevos descubrimientos de las neurociencias se confrontan con las teorías psicológicas tradicionales, dando prioridad a explicaciones a nivel molecular, de las neuronas y los neurotransmisores. Una visión molecular de la identidad humana se instala y el metabolismo pasa a considerarse sinónimo de existencia. Ciertamente también que algunas especulaciones sobre lógicas de control, ahora basadas en esos conocimientos, se instauran como precaución, miedo o fantasía. Quien posea el conocimiento y la tecnología pertinente, parece poder gobernar la vida.

⁷ Un humorista uruguayo (Carlos Tanco con su personaje: "Darwin Desbocatti") que comenta situaciones de la vida cotidiana en programas radiales habla de las redes sociales como "redes morales" y sabemos que el humor, el chiste, dicen mucha cosa importante desde la ironía. Seguramente dichas redes parecen tener un efecto moral sobre las subjetividades, concretado en vínculos virtuales de protesta, resistencia, crítica, amor-odio, éticas y estéticas compartidas.

Existe una sensación de que el conocimiento está al alcance de todos/as a partir de la generalización de internet y los diversos dispositivos de acceso al mundo global. Nos preguntamos si efectivamente es real que todos/as tienen ese acceso; si estamos pensando en las diversas poblaciones y culturas de nuestros Sures, en las estratificaciones sociales y los vínculos de dominación y opresión aún existentes en muchos territorios. Aún, con ese acceso posible, ¿es real que accedemos a toda la información o a aquella predeterminada para nuestras subjetividades y culturas?, ¿aquella definida geopolíticamente para nuestros pueblos?

Interrogantes múltiples que nos interrogan respecto a la relación con ciborgs, algoritmos, y biotecnologías, en nuestros contextos, definidos desde la desigualdad y el casi nulo acceso de las grandes mayorías a las condiciones básicas para una vida digna. ¿Acaso, incluso, el sujeto como entidad procesadora de información (Hayles, 1999), respondería a la misma desigualdad social y, en este caso, referiríamos a la información de calidad y a la información basura, así como actualmente podemos percibir ciudadanía de diversos rangos y/o inexistentes en la escala de reconocimiento? Si podemos lograr trascender lo humano a partir de intervenir su naturaleza, ¿será que resulta significativo y económicamente redituable hacerlo con todos los sujetos, o que hay sujetos no valorables desde su capital informativo molecular que habría que desechar? Tal vez, podamos pensar que puede ser una buena forma de mejorar la especie, a partir del logro de superhombres y supermujeres con modelos estándar de superioridad. Desde esa lógica, cabe preguntarse qué descartaríamos como símbolos de inferioridad de especie.

Volvemos a las referencias que hacíamos antes en cuanto a la colonización: En aquellos tiempos de la invasión-colonización se consideró que los habitantes de estas tierras no eran humanos y que, por tanto, debían tratar de intervenirlos para transformarlos en lo que era el modelo de humanidad. Casualmente, el del conquistador. De allí a la noción de Raza - con toda su carga peyorativa y discriminatoria - un paso pequeño, que pudo fundamentar y justificar el genocidio de poblaciones enteras: negros/as e indígenas como prototipo que aun lamentablemente siguen siendo ubicados en ese espacio de Lo Otro discriminado negativamente.

Si lo desea, la especie humana puede superarse a sí misma, pero no esporádicamente, aquí un individuo, de una manera, allá otro individuo de un modo distinto, sino en su totalidad, como humanidad. Necesitamos un nombre para este nuevo credo. Tal vez sirva transhumanismo, esto es, el hombre permaneciendo hombre, pero yendo más allá, superándose a sí mismo al realizar nuevas posibilidades de su naturaleza humana y para su naturaleza humana. Creo en el transhumanismo. Una vez que haya bastante gente que pueda decir esto sinceramente, la especie humana estará en camino de un nuevo género de existencia, tan diferente del nuestro como lo es el nuestro del género de vida del hombre de Pekín. Entonces, por fin estará cumpliendo conscientemente su verdadero destino. (Huxley, 1959: 18)

Otro Huxley, en este caso hermano de aquel que nos habló del Mundo Feliz⁸, remite, no sabemos si a un mundo feliz, pero si a un mundo en una instancia avanzada de superación, una humanidad superada - ¿superior? - un tránsito de modos de existencia. Nuevamente, el tema está en ubicar y acordar que entendemos por “superior”, “avanzado”. Habitamos un continente de países subdesarrollados, periféricos. Progresar, avanzar, superarnos, ¿será acceder al Desarrollo, al modelo de los países centrales? El tema está en cuestionarnos si esto se mide únicamente en aspectos económicos o deberíamos pensar en identidades, culturas, tradiciones, historias. Y entonces allí se vuelve más difícil dirimir que es lo central y desarrollado. Hacia dónde y porque un sujeto individual, un sujeto colectivo, o todo un país, quieren avanzar, dependerá, o debería depender, de acuerdos entre historias y sensibilidades diversas y de

una problematización informada y genealógica de la producción de modelos normalizados y hegemónicos.

First, the posthuman view privileges informational pattern over material instantiation, so that embodiment in a biological substrate is seen as an accident of history rather than an inevitability of life. Second, the posthuman view considers consciousness, re- Toward Embodied Virtuality | 3 garded as the seat of human identity in the Western tradition long before Descartes thought he was a mind thinking, as an

⁸ Huxley, A. (1962). Un mundo feliz. España: Plaza y Janes. 1ª edición, Londres 1932

epiphenomenon, as an evolutionary upstart trying to claim that it is the whole show when in actuality it is only a minor sideshow. Third, the posthuman view thinks of the body as the original prosthesis we all learn to manipulate, so that extending or replacing the body with other prostheses becomes a continuation of a process that began before we were born. Fourth, and most important, by these and other means, the posthuman view configures human being so that it can be seamlessly articulated with intelligent machines. (Hayles, 1999:17-18)⁹

El cuerpo humano sería algo así como la envoltura del patrón informacional contenido y que puede liberarse, como un disco duro que puede trasladarse para articularse con máquinas inteligentes. Podríamos pensar en una cierta forma de liberación de la prótesis corporal, para extraer el contenido sustantivo, que puede mejorarse a través de la vinculación articulada con máquinas que perfeccionen esa maquinaria en una estructura post

⁹ Primero, el punto de vista posthumano privilegia el patrón informacional sobre la instanciación material, de tal manera que la encarnación en un sustrato biológico está vista más como un accidente de la historia que como una inevitabilidad de la vida. Segundo, el punto de vista posthumano considera a la conciencia, vista como el asiento de la identidad humana en la tradición occidental mucho antes de que Descartes pensara que era una mente pensante, como un epifenómeno, como un advenedizo evolutivo tratando de decir que se trata del espectáculo completo, cuando se trata simplemente de un espectáculo menor. Tercero, el punto de vista posthumano piensa en el cuerpo como la prótesis original que aprendemos a manipular, de tal manera que extender o reemplazar el cuerpo con otras prótesis deviene una continuación del proceso que comenzó antes de nacer. Cuarto, y más importante que todo, por estos y otros medios, el punto de vista posthumano configura al ser humano de manera que pueda ser limpiamente articulado con máquinas inteligentes – Traducción: Ignacio M. Sánchez Prado

humana. Podemos acordar con la búsqueda de la liberación del sujeto singular y colectivo. Nosotros lo pensamos desde esos cuerpos articulados en red; desde emociones, deseos, sueños, aspiraciones, ideas, recuerdos, proyectos, que se conjugan con otros/as en una inter humanidad o nosotridad que no trasciende a los sujetos, sino que los hace inmanentes a procesos de liberación de las trabas que les impiden su mejor realización como humanos. Estamos hablando de humanización, proceso sustantivo del cual hablaba Ignacio Martín-Baró como objetivo primordial de la Psicología de la Liberación. Transcribimos algunos planteos:

Esto significa que nuestras aspiraciones subjetivas, grupales e individuales, se orienten a la satisfacción de nuestras verdaderas necesidades, es decir, de aquellas exigencias que conducen por el camino de nuestra humanización, y no de aquéllas que nos atan al consumo compulsivo en detrimento de muchos y la deshumanización de todos. (Martín-Baro, 1984: s/p) Si la base de la salud mental de un pueblo se encuentra en la existencia de unas relaciones humanizadoras, de unos vínculos colectivos en los cuales, y a través de los cuales se afirme la humanidad personal de cada cual, y no se niegue la realidad de nadie, entonces la construcción de una sociedad nueva o, por lo menos, mejor y más justa, no es sólo un problema económico y político; es también y por principio un problema de salud mental. (Martín-Baró, 1984: 513)

Con esos y otros conceptos como caja de herramientas, nos posicionamos para centrar la mirada en lo humano y sus vicisitudes, en las circunstancias de vida cotidiana de nuestras sociedades latinoamericanas. Nos parece importante ubicar esas diversas formas de los tiempos actuales que producen otras formas de deshumanización, que no dejan de ser adyacentes a los grandes focos que siguen siendo la desigualdad, la dominación y la pauperización de grandes poblaciones que habitan nuestros territorios y, aún más, de aquellas poblaciones que huyendo de la violencia económica, cultural, social, política, reciben nuevas formas de opresión, dominación y discriminación en las otras sociedades adonde buscan salvarse. Los nuevos tiempos, con sus avances cognitivos y tecnológicos, enmarcados en el sistema económico-social preponderante (neo liberalismo), definen otras nuevas formas de deshumanización, básicamente centradas en el consumismo, como capacidad de ser, poseyendo cosas siempre efímeras y superficiales, cotizadas por su valor de cambio y muy poco por su valor de uso. El propio sujeto es un objeto más de una góndola inmensa, expuesto a los vaivenes del mercado y las coyunturas cotizantes de la subjetividad hegemónica.

Decimos pues que nos importa un sujeto humano, profundamente humano y humanizado. Para ello, en nuestros sures, aún queda mucho por hacer. Desde esa lógica, parece imposible pensar en los posts cuando aún quedan muchos antes.

V. A modo de síntesis – proyecciones para hacer

En el contexto de las reflexiones enunciadas, parece sustantivo determinar y comparar datos fácticos y construcciones imaginarias sobre las

problemáticas que definimos como prioritarias en nuestros espacios de vida, espacios situados histórica, geográfica, cultural y políticamente. Dichas problemáticas requieren de herramientas concretas de afrontamiento con registro consciente de nuestros pasados, nuestros presentes y nuestros futuros, autónomamente proyectados. Conectar con las memorias y cuestionar las producciones de subjetividad que constituyen ese Sujeto Latinoamericano que, decimos, debería pensarse desde la pluralidad que lo compone, desde lo diverso y lo común, con una profunda mirada geopolítica e histórica no ingenua.

En tiempos de pandemia, como los actuales, parece imprescindible dar cuenta de aquellas problemáticas que han sido endémicas en nuestro continente, siendo de las más explícitas, por su significatividad cuantitativa y por la multiplicidad de efectos socio vitales que genera, la desigualdad. Habitamos el continente más desigual del mundo; muchos/as, sobreviviendo con lo mínimo para alcanzar el otro día y, pocos/as, con recursos materiales en abundancia que desbordan necesidades. Conexo a ello, con profunda articulación genealógico política, la relación de dependencia con los países centrales que establecen vínculos de subordinación no sólo económica, sino subjetiva, produciendo sujeción psicológica a las demandas, exigencias y categorías gnoseológicas, epistémicas, éticas y estéticas del racionalismo hegemónico eurocéntrico y estados unidos céntrico (si se nos permite el exabrupto literario).

En este artículo proponemos discutir la construcción del sujeto latinoamericano en confrontación con los tiempos actuales, definidos en algunos casos, como tiempos de lo post humano, en

otros como los tiempos del mundo global o el sistema mundo, donde todo parece pasar en cada territorio, espacio, lugar, historia, con iguales características y similares efectos. Intentamos dar cuenta de otras cosmovisiones, de otras construcciones culturales, sociales, políticas, existentes e invisibilizadas por demasiado tiempo, que permiten vincularnos a raíces olvidadas, desvalorizadas o dejadas en el registro de lo inexistente. Cosmovisiones que, de acuerdo a lo que pretendemos aportar, nos permiten visibilizar herramientas concretas para otra forma de gobierno de la vida y su posible reproducción.

Consideramos que la pandemia actual por (Covid-19) nos ha mostrado varias cosas que importa intentar remarcar y transformar. Desde la endeblez de los sistemas de seguridad social – cuando la inseguridad vinculada solamente al delito era el tema vedette, al menos en América Latina – hasta las vulneraciones de derechos de poblaciones diversas que hace demasiado tiempo estaban expuestas e “infectadas” por un sistema social que las había expulsado o dejado ubicadas en un lugar pasible de sufrir cualquier efecto de catástrofe. Víctimas del sistema con la constante búsqueda de sobrevivencia en el día a día. Esto puede generarnos la parálisis de lo que producirá la “nueva normalidad” o, apertura a desafíos y deconstrucciones de lo ya instalado para construir nueva vida, donde ella misma sea posible para todos y todas y no sólo para un grupo selecto, definido en propiedad privada, especulación, poder de dominación y consumismo. De alguna manera, una apertura a la pluralidad, donde ya no sea La Normalidad, sino Normalidades diversas, construidas desde lo múltiple, lo heterogéneo y, a la vez, lo profundamente humano, más allá de cualquier diferencia. Lo interhumano, más que lo

post humano.

La tesis que proponemos en este texto es que, en nuestro continente, en nuestros sures, más que estar en consideraciones y debates sobre lo post humano, lo post moderno, lo post en general, debemos encontrarnos con esa nosotridad que nos identifica y reclama, desde procedencias históricas acalladas o aplastadas por la colonización.

El buen vivir/bien vivir; el bien convivir, proponen otra mirada sobre la vida y los sujetos diversos que la habitan. En esas concepciones, planteamos encontrar un develamiento de otro devenir del sujeto latinoamericano, tanto tiempo, confundido y confuso entre voces y miradas ajenas pero hegemónicas. Una pretensión de hablarnos, sentirnos, pensarnos, hacernos, en diálogo con nuestras culturas, con nuestras herramientas, pero no sólo para construir un espacio habitable del continente, sino para dar cuenta de la inter humanidad que nos constituye y requiere de la humanización de todos y todas, como sujetos en procura de vida digna.

En nuestras prácticas académicas y profesionales intentamos realizar acciones y actividades, en diálogo de saberes y sentires, para deconstruir estigmatizaciones de sujetos y territorios, para problematizar las colonizaciones externas e internas que producen a los sujetos y sus territorios de vida. Proponemos un senti-pensar situado, que pueda desnaturalizar un modelo social, económico, político y – sustantivamente – cultural, que habita a sujetos singulares y colectivos, produciendo perspectivas enajenadas del sí mismo y de los otros. Los tiempos actuales, con sus pandemias, sus endemias, sus catástrofes y sus pronósticos funestos, nos dan la oportunidad de reafirmar y profundizar

la problematización de esas naturalizaciones, construcciones, ideologizaciones, que definían un único modo de ser y estar en el mundo; de hecho, un único mundo posible. Estamos convencidos que habilitar los plurales, dar cuenta de la inter humanidad que nos habita y nos reclama, permite construir otras formas de hacernos y hacer, para producir vida, para producir Buen Vivir, desde la memoria y nuestras capacidades nunca aniquiladas a pesar de tantas violencias vividas.

La subjetividad y, por ende, los sujetos que la concretan, es producida y transformable. La propuesta de esta comunicación es dar cuenta de herramientas posibles para la producción y transformación de esos sujetos y subjetividades que vivimos.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Torino: Giulio Einaudi editores
- Asociación Probivir. Disponible en: <http://probivir.blogspot.com/p/plan-de-vida.html> (último ingreso 13/07/2021)
- Benjamin, W. (1982). *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus
- Buber, M. (1962). *Schriften zur Philosophie*. Munich: Kösel
- Constitución de La República del Ecuador (2008). Disponible en: *Constitución 2008.pdf* (www.gob.ec). (último ingreso 13/07/2021)
- Constitución Política Del Estado Boliviano (2009). Disponible en: <https://sea.gob.bo/digesto/CompendioNormativo/01.pdf> (último ingreso 13/07/2021)
- Choquehuanca, D. (2013). *Suma Qamaña: Vivir bien, no mejor, la sabiduría aymara*. Disponible en: <https://ciseiweb.wordpress.com/2013/07/31/suma-qamana-vivir-bien-no-mejor-la-sabiduria-aymara/> (último ingreso 13/07/2021)
- Declaración del Encuentro Mundial: "Por la Victoria Histórica de los Pueblos Indígenas del Mundo", Chimoré, Cochabamba - Bolivia, 12 octubre 2007. Disponible en: <https://www.biodiversidadla.org/Documentos/Declaracion-del-Encuentro-Mundial-Por-la-Victoria-Historica-de-los-Pueblos-Indigenas-del-Mundo> (último ingreso 13/07/2021)
- Delleuze, G. (2006). «Post-scriptum sobre las sociedades de control.» *Polis, Revista Latinoamericana* [En línea], 13|2006, Publicado el 14 agosto 2012, Disponible en: <http://journals.openedition.org/polis/5509> (último ingreso: 13/07/2021)
- De Sousa Santos, B. (2002). «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos.» *El otro derecho*, (28). Julio de 2002. Colombia: ILSA, Bogotá.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo: Trilce
- Esterman, J. (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT
- Fukuyama, F. (1989). *The End of History and the Last Man*. *The National Interest* (16) pp. 3-18. Disponible en: https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20200110/20200110153125/rev37_fukuyama.pdf (último ingreso: 13/07/2021)
- Galeano, E. (2004). *Patas Arriba. La escuela del mundo al revés*. México: Siglo XXI
- Hayles, K. (1999). *How we became posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press
- Hegel, G. (2006). *Fenomenología del espíritu*, ed. y trad. de M. Jiménez Redondo, Valencia: Pre-Textos. 1era. Edición (1807) *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Meiner
- Huxley, A. (1962). *Un mundo feliz*. España: Plaza y Janes. 1ª edición, Londres 1932
- Huxley, J. (1959). *Nuevos odres para el vino nuevo*. Buenos Aires: Hermes.

- Garcés, A. y Jiménez, L. (edit.) (2020). *Minga de pensamiento polifónico. Diccionario colaborativo*. Medellín: Red Diálogo de Saberes en Comunicación y Buen Vivir
- Kuagro, 2014, "Comunicado de solidaridad con la Marcha de las Mujeres del Norte del Cauca a la opinión pública". Citado en: MINA, Charo; MACHADO, Marilyn; Botero, Patricia y Escobar, Arturo (2015). *Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca. Nómadas (43)*, octubre de 2015. Colombia: Universidad Central.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit
- Macas, L. (2005). "La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales". Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/35170976.pdf> (último ingreso 13/07/2021)
- Marcellesi, F. (2012). *Cooperación al posdesarrollo. Bases teóricas para la transformación ecológica de la cooperación al desarrollo*. Bilbao: Bakeaz
- Marcuse, H. (1968). *El final de la utopía*. Barcelona: Ariel
- Martí, J. (1891). «Nuestra América.» Publicado en *La Revista Ilustrada de Nueva York, Estados Unidos*, el 10 de enero de 1891, y en *El Partido Liberal, México*, el 30 de enero de 1891)
- Martín-Baró, I. (1984). «Guerra y salud mental.» Conferencia pronunciada en San Salvador el 22 de junio de 1984 en la inauguración de la "I Jornada de la Salud Mental" y publicada en *Estudios Centroamericanos*, 1984, (429/430), pp. 503-514.
- Martín-Baro, I. (1985). «La desideologización como aporte de la psicología social al desarrollo de la democracia en Latinoamérica.» *Boletín de la AVEPSO*, vol. VIII, (3), El Salvador, diciembre de 1985, pp. 3-9.
- Martín-Baró, I. (1986). «Hacia una psicología de la liberación.» *Boletín de Psicología de El Salvador* (5) 22, pp. 219-31, San Salvador
- Martín-Baró, I. (1995). «Procesos psíquicos y poder.» En MONTERO, Maritza (ed.) (1995): *Psicología de la acción política*. Barcelona: Paidós. Disponible en: <http://www.catedralibremartinbaro.org/pdfs/Procesospsiquicosypoder.pdf> (último ingreso 13/07/2021)
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la Liberación*. Madrid: Trotta
- Martínez, J. (2010). *Eso que llamamos comunalidad*. Oaxaca: Conacultura
- Mignolo, W. (2000). «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.» En. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1339.dir/5_mignolo.pdf (último ingreso 13/07/2021)
- O'Gorman, E. (2006). *La invención de América*. México: Lecturas Mexicanas. Disponible en: https://cursosluispatinoffyl.files.wordpress.com/2014/01/la-invencion-de-amc3a9rica-o_gorman.pdf (último ingreso 13/07/2021)
- Quijano, A. (2014). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.» En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. ISBN 978-987-722-018-6. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf> (último ingreso 13/07/2021)
- Rifkin, J. (1995). *The end of work*. Estados Unidos: Putnam Publishing Group
- Rosanvallon, P. (1995). *La nueva cuestión social. Repensar el estado providencia*. Buenos Aires: Ediciones Manantial S.R.L.
- Silva, C. *El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina*. Pléyade 21/ enero-junio (2018) versión en línea ISSN 0719-3696, ISSN 0718-655x / pp. 49-71
- Von Foerster, H. (1995). «Visión y conocimiento. Disfunciones de segundo orden.» En Fried Schnitman, Dora. (1995). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Madrid: Siglo XXI Editores
- Zapata, C. (2018). «El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina.» *Pléyade* (21). enero-junio (2018) versión en línea ISSN 0719-3696, ISSN 0718-655x / pp. 49-71