



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES



Estudios Sociales del Cuidado: desafíos latinoamericanos

Claudia Luz Piedrahita Echandía
Adrián José Perea Acevedo
Pablo Vommaro

Editores

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Perea Acevedo, Adrián José, autor, editor

Estudios sociales del cuidado: desafíos latinoamericanos / Adrián José Perea Acevedo [y otros]; editores, Claudia Luz Piedrahita Echandía, Adrián José Perea Acevedo. -- Bogotá : Universidad Distrital Francisco José de Caldas: Clacso, 2024.

páginas. 320 (Biblioteca iberoamericana de estudios sociales)

Incluye bibliografía.

ISBN impreso: 978-958-787-796-0

ISBN digital: 978-958-787-797-7

1. Investigación social - América Latina 2. Sociología - Investigaciones - América Latina 3. Economía del cuidado - Investigaciones - América Latina 4. Identidad de género - Investigaciones - América Latina I. Piedrahita Echandía, Claudia Luz, editor

CDD: 300.72 ed. 23

CO-BoBN- a1148705



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Rector: Giovanni Mauricio Tarazona Bermúdez

Vicerrectora Académica: Luz Esperanza Bohórquez Arévalo

Vicerrector Administrativo: Elverth Santos Romero

Decano Facultad de Ciencias y Educación: Esperanza del Pilar Infante Luna

Directora Doctorado en Estudios Sociales: Claudia Luz Piedrahita Echandía

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas

© Doctorado en Estudios Sociales

© Claudia Luz Piedrahita Echandía (editora)

© Adrián José Perea Acevedo (editor)

© Pablo Vommaro (editor)

ISBN impreso: 978-958-787-796-0

ISBN digital: 978-958-787-797-7

Primera edición: junio de 2025

Diagramación: Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S.



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Director Ejecutivo: Pablo Vommaro

Directora Académica: Gloria Amézquita

Directora Editorial: Fernanda Pampin

Coordinador Editorial: Lucas Sablich

Producción Editorial: Solange Victory y Marcela Alemandi

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências
Sociais Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar |

www.clacso.org

Contenido

Introducción	9
El cuidado o la configuración de una nueva imagen de lo humano: gestión emocional y giro afectivo	11
<i>Claudia Luz Piedrahita Echandía.</i>	
Consideraciones metodológicas en la investigación sobre el cuidado: polivalencia táctica de los discursos y prácticas reflexivas	21
<i>Adrián José Perea Acevedo.</i>	
Cuidar el cuerpo molecular: algoritmos, genética y Big Data en tiempos de IA	39
<i>Hernán Javier Riveros Solórzano.</i>	
El cuidado de la vida en los territorios de economías noviolentas	51
<i>Oscar Useche Aldana.</i>	
<i>Gilma Liliana Ballesteros.</i>	
<i>Andrea Catalina Suárez.</i>	
<i>Luz Adriana Parra.</i>	
Las memorias del cuidado o los cuidados de la memoria: “Un análisis documental sobre algunas prácticas del cuidado y unas formas de solidaridad que han surgido entre la pandemia y la postpandemia”	69
<i>Fabián Andrés Llano.</i>	
<i>Héctor Vargas.</i>	
<i>José Alexander Díaz.</i>	
<i>Leonel Plazas Mendieta.</i>	
<i>Miguel Antonio Rosso.</i>	
Mut(u)ación del ‘cuerpo cierto’. Escrituras del desarraigo	87
<i>Carolina Martínez Uzeta.</i>	
<i>Mario Montoya Castillo.</i>	

Prácticas médicas y saberes espirituales: un acercamiento desde el cuidado	103
<i>Jorge Eliécer Martínez Posada.</i>	
<i>José Luis Jiménez Hurtado.</i>	
<i>Gina Marcela Reyes Sánchez.</i>	
Perspectivas críticas en la relación género y cuidado: hacia la comprensión de nuevos modos de existencia	115
<i>Angely Katherine Torres Melo.</i>	
Nuevas apuestas por el cuidado y los movimientos sociales: reflexiones para un cuerpo sin órganos	127
<i>Jeison Herley Camacho Tellez.</i>	
<i>Adriana Esther Castillo Hernández.</i>	
El cuidado y la alteridad en el aula intercultural de la educación rural	139
<i>Marcelo Fabian Vitarelli.</i>	
La configuración ético-política del sujeto de la educación	149
<i>Rosa Martha Gutiérrez Rodríguez.</i>	
<i>Ignacio Pineda Pineda.</i>	
Experiencias epistémicas del entre cuerpos	159
<i>Manuel Amador Velázquez</i>	
<i>Evelyn Guadalupe Cazares Jiménez</i>	
<i>María Cristina Fuentes Zurita</i>	
<i>Francisco Javier Hernández Dorado</i>	
<i>Leticia Ignacio Fernández</i>	
<i>Ismael Germán Ocampo Bernasconi</i>	
<i>Stephanie Angélica Varela Gutiérrez</i>	
Cuerpos juveniles que se cuidan. Experiencias desde el acontecimiento pandémico derivado del Covid-19	173
<i>Álvaro Díaz Gómez.</i>	
<i>Miguel Ángel Puentes Castro.</i>	
<i>Ana María Calderón Jaramillo.</i>	
Lineamientos educativos para crear una pedagogía y una cultura del cuidado de nuestro planeta, desde un enfoque crítico ecosistémico y una perspectiva latinoamericana	189
<i>Víctor Germán Sánchez Arias</i>	
<i>Leobardo Antonio Rosas Chávez</i>	
<i>Julieta Mónica Hernández Hernández</i>	
<i>Coordinación Universidad Abierta y Educación Digital (CUAED)</i>	
<i>UNAM México</i>	
El cuidado de sí y el cuidado de los otros y la afirmación por la vida: Una responsabilidad y compromiso ético-político en el contexto escolar	201
<i>Martha Cecilia Lozano Ardila.</i>	
<i>Luz Diana Ocampo Montoya.</i>	
<i>Nicolás Alexander Londoño Osorio.</i>	

Prácticas de cuidado de jóvenes rurales y vínculos con el territorio	213
<i>Emilio Guachetá Gutiérrez.</i> <i>Daisy Alejandra Rodríguez Prieto.</i> <i>Elizabeth Martínez Pineda.</i> <i>María Cristina Martínez Pineda.</i>	
“Los ArteSanos del Cuerpo”: Una mirada fenomenológica-hermenéutica a la experiencia cuerpo/danza en la escuela	231
<i>Luz Diana Ocampo Montoya.</i>	
Mujeres indígenas: tejiendo espiritualidades y culturas para el cuidado de la vida en los territorios	247
<i>Adriana Anacona Muñoz.</i> <i>Luz Yaeny Aguirre González.</i> <i>Janneth Lozano Bustos.</i> <i>Lenin Anacona Obando.</i>	
Cuidados a cuidadoras de personas en situación de discapacidad intelectual. Experiencia holguinera desde las Artes Expresivas en Transición (EXIT)	259
<i>Marybexy Calcerrada Gutiérrez.</i> <i>Aida Teresa Torralbas Fernández.</i> <i>Alicia Serrano Coya.</i> <i>Rafael Lorenzo Martín.</i>	
Postura teórico-metodológica de una investigación sobre el ciclo menstrual con mujeres de una organización de bordadoras autoconvocadas	271
<i>Erika Rea Rubio.</i> <i>Luis Herrera Montero.</i> <i>Isabel Gil Gesto.</i>	
Narrativas pedagógicas del cuerpo y el cuidado, en sociedades del descuido	285
<i>Catalina María Sepúlveda Zapata.</i> <i>Juan Álvaro Montoya Gutiérrez.</i> <i>José Federico Agudelo Torres.</i> <i>Andrés Felipe Correa Castaño.</i> <i>Sebastián Restrepo Moncada.</i> <i>José Alberto Carmona.</i> <i>Cristian Arenas Gaviria.</i>	
Cuidados y formación docente: puesta en acto de las políticas educativas en la educación superior en la provincia de La Pampa, Argentina	297
<i>Lisandro David Hormaeche.</i> <i>Elena Heritier.</i> <i>María Marcela Domínguez.</i> <i>Carmen Elisa Carripi.</i>	
EPÍLOGO	
Sobre las relaciones posibles entre ciencia abierta y estudios sociales: una entrevista a Pablo Vommaro, Director Ejecutivo de CLACSO.	309
<i>Claudia Luz Piedrahita Echandía.</i> <i>Adrian Perea Acevedo.</i> <i>Pablo Vommaro.</i>	



Introducción

A partir de un planteamiento referido a una nueva imagen de lo humano, quiero acercarme a una definición del Cuidado, en una perspectiva de Estudios Sociales que recurre a lo crítico para darle inteligibilidad al presente, o a aquello que está sucediendo, para esto voy a nombrar algunas condiciones que posibilitan una nueva imagen de lo humano que avanza en el respeto profundo hacia todo lo vivo y en la configuración de un nuevo poblamiento que le confiere sostenibilidad al territorio que habitamos.

La cuestión del cuidado se ha convertido en nuestros días en el núcleo de convergencia de múltiples intereses. El alcance global de crisis como las del calentamiento climático o la pandemia por Covid-19 han demandado el planteamiento de estrategias políticas, económicas y ambientales cuyo objetivo sea la de preservar la existencia misma de la vida. Al mismo tiempo, los esfuerzos de comunidades locales por proteger su herencia cultural, las solicitudes de las diferencias identitarias, de género y sexuales de respeto y reconocimiento, las propuestas de gobiernos propios impulsadas por comunidades indígenas y étnicas, la emergencia de alternativas de producción económica, entre otras, se enfrentan a los intereses de agendas políticas vinculadas a captura de la fuerza vital de los ciudadanos como motor para mantener los aspectos oscuros de dominación y explotación que aún persisten en el entrecruzamiento del capitalismo y la democracia. En la aparente distancia entre lo local y lo global expuesto en estas líneas, se hace visible la multiplicidad de versiones sobre el cuidado que se enfrentan estratégicamente, bien sea como captura o como resistencia.

El marcado carácter biopolítico del cuidado, es decir, el hecho de que todo cuidado sea hoy “cuidado de la vida” implica el despliegue de múltiples gestiones e intervenciones institucionales de gobiernos nacionales, de empresas transnacionales y de organismos multilaterales orientadas a mantener la productividad y no necesariamente las condiciones para sostener



una vida digna para todos, incluyendo la de cinco millones de especies vivas que nos acompañan en este planeta. Esta captura de la vida es resistida por movimientos sociales y por formas alternativas de producción en las que se diseñan y se ponen a prueba nuevas posibilidades de cuidado, derivadas de saberes ancestrales y sometidos, y con potencia suficiente para reconfigurar la política de muerte propia de estas modalidades productivas. Es el caso de la propuesta latinoamericana de economía de cuidado que movimientos feministas y de género han propuesto para transformar el imaginario cultural de que sólo las mujeres cuidan y para reivindicar el cuidado del hogar y la familia como trabajo que debe ser remunerado y reconocido, o los espacios de respiro y de encuentro y solidaridad con otras cuidadoras y la vinculación consciente del trabajo de cuidado por parte de los hombres es una estrategia política que sostiene el Sistema Distrital de Cuidado en Bogotá y que emerge como experiencia exitosa en la Región. Del mismo modo, las acciones de participación comunitaria de grupos indígenas y afros, sostenidas en sus cosmovisiones, enfrentan a las máquinas de guerra y extracción que atacan sus territorios y desaparecen y asesinan a sus líderes, promoviendo un cuidado desde el vínculo compasivo, amoroso y creador con la Madre Tierra.

Esta relación compleja entre captura y resistencia de la vida desde el cuidado impulsa al Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, apoyado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO-, a proponer una convocatoria de investigación que se ocupe de la complejidad y multiplicidad de saberes y prácticas sociales sobre el cuidado. El ejercicio investigativo presentado en este libro fue realizado por investigadores e instituciones universitarias que hacen parte del *Grupo de Trabajo CLACSO en Espiritualidades, Territorialidades y Cuerpos* y dan cuenta de la diversidad de problematizaciones sobre la cuestión del cuidado propia de la especificidad de sus contextos, así como de la construcción de alternativas epistemológicas, éticas y políticas en sus territorios. El propósito de esta publicación es entonces, delinear campos de problematizaciones y de posibilidades en torno al cuidado en el contexto local y latinoamericano para proponer desde su visibilización y análisis crítico la configuración de un saber emergente que podría llamarse Estudios Sociales del Cuidado.





El cuidado o la configuración de una nueva imagen de lo humano: gestión emocional y giro afectivo

Claudia Luz Piedrahita Echandía¹

Introducción

A partir de un planteamiento referido a una nueva imagen de lo humano, quiero acercarme a una definición del Cuidado, en una perspectiva de Estudios Sociales que recurre a lo crítico para darle inteligibilidad al presente, o a aquello que está sucediendo, para esto voy a nombrar algunas condiciones que posibilitan una nueva imagen de lo humano que avanza en el respeto profundo hacia todo lo vivo y en la configuración de un nuevo poblamiento que le confiere sostenibilidad al territorio que habitamos.

Una nueva imagen de lo humano, o lo que Braidotti (2015) llama *lo posthumano*, implica desde luego, configurar interacciones y formas de existencia alternativas que se interconecten de forma directa con afectos, sensibilidades, experimentaciones que aumentan los grados de potencia de un cuerpo. Cuerpos que se distancien de los regímenes vitales centrados estrictamente en la racionalidad y en las lógicas políticas sexo-raciales y patriarcales del actual capitalismo.

Ahora, en este orden de ideas es oportuno aclarar que una nueva imagen de lo humano que haga posible la emergencia de una sensibilidad plane-

11



1 Doctora en Ciencias Sociales. Directora Doctorado en Estudios Sociales. Universidad Distrital FJC. Coordinadora Grupo trabajo CLACSO Territorialidades, espiritualidades y cuerpos. Línea de espiritualidades.

taria articulada al cuidado, plantea mutaciones no solo en el orden de lo existencial, de las vidas de las personas, sino también en lo estético y en lo político.

1. El cuidado en clave de revelación estética, interconexión con lo político y emergencia de nuevas existencias

Me quiero enfocar en primer lugar *en lo estético*, para desde allí avanzar hacia lo político y lo ontológico, como condiciones de posibilidad del cuidado. En lo estético, me refiero en especial, a la *revelación estética*, que no está anclada a la percepción, ni a lo artístico y sí está articulada a un devenir político y una existencia mutante. Es algo que se muestra a la mirada del observador, que se hace visible, pero que no se queda solo en el observar; conduce siempre a la experimentación, el contagio, la transformación, o sea entra en el ámbito de lo político.

Esta afirmación está relacionada con un planteamiento de Rancière (2005) referido a la expresión de lo sensible que se hace visible en la composición política y estética. O sea, no son dos campos totalmente separados; por el contrario, desde un movimiento de multiplicidad cualitativa o N-1, (Deleuze y Guattari, 1994) estos dos campos se funden dando lugar a nuevas sensibilidades estéticas en una composición permanente. Esta propuesta de Rancière nos permite trascender la estetización de la política, porque en este comentario del autor, la estética está más cercana a una experiencia sensorial que se encuentra en la base de la política. La estética hace posible un régimen de visibilidad que define aquello que se puede ver y que se hace presente en la mirada de quien observa. Ella interviene en la diferenciación de lo que es digno de ser tomado en cuenta y de aquello que es banalidad o captura.

Del mismo modo, frente a esta interacción de lo político y lo estético, referido a la configuración de sensibilidades de la época, que transforman el sentido de lo humano, Lapoujade (2026) en referencia Deleuze plantea: “Si cualquier política comienza con la estética, no es en absoluto en virtud de una estetización de la política o una politización de la estética, sino porque todo comienza por ver y hablar; y porque la estética, en Deleuze, es lo que nos reconduce hacia las condiciones de la experiencia, más acá de la doble pinza de lo visible y lo enunciable. *Remontar desde la experiencia hacia las condiciones no es asunto de reflexión, sino más bien de experimentación, de visión*, como la protagonista de Europa 51 que no percibe la existencia de los obreros sin <ver> al mismo tiempo sus condiciones de existencia (...) es ir de lo sensible a la Idea”. Aquí entendemos la Idea en el sentido deleuziano de conmoción de sociedades y transformación radical de los cuerpos y las lenguas (Deleuze, 2016). En conclusión-y esto es lo que propongo como objetivo en este documento- la política de la mano de la esté-



tica logran configurar nuevas sensibilidades dándole visibilidad a lo que no es visible ni decible. Se parte de lo sensible, de componentes estéticos y políticos indiscernibles que transforman la percepción y generan transformaciones sociales o construcción de nuevas realidades, nuevos espacios tiempos.

Para terminar, lo que quiero aclarar en la primera parte de este texto, es que la mutación de lo humano o el posthumanismo al cual apela Braidotti (2015) debe considerar el “giro estético”, o mecanismos prácticos de transformación de formas de vida y de lo nuevo que emerge en lo social que produce la configuración de activismos políticos, o más bien, de agenciamientos políticos colectivos que se mueven en el plano de lo molecular, y en esta medida, no están representados por el Estado o el capitalismo de mercado. En esta dirección, las existencias posthumanas que están emergiendo producen formas de resistencia muy potentes coherentes con esta idea de revelación estética enunciada más atrás.

La revelación estética, produce un sentimiento y una emoción que afecta profundamente al observador; en el caso del cuidado, puede ser la indefensión del otro excluido, la marginación, la dominación de unas existencias por otras, o mi propia indefensión; sin embargo, en la revelación estética, o en la sensibilidad, o en el percepto (conceptos que están relacionados en su conjunto) la afección no se queda solo con en la capacidad de apreciar y percibir; por el contrario, en su interconexión con condiciones políticas, se transforma en una fuerza muy potente que no se queda anclada, a quien la experimenta. Es una fuerza que se desubjetiva, se desidentifica de quien le dio origen; o sea, ya no es la fuerza experimentada por alguien, por una persona; va más allá de quien la experimentó y tiene por destino contagiar a otros, creando campos de resistencia y mutaciones frente a formas de existencia establecidas. Entonces, no es simplemente percibir el sufrimiento del otro y compadecerme de él; es buscar en un sentido micropolítico, formas de transformación, y eso implica agenciamientos colectivos y máquinas de guerra que aumentan los grados de potencia en las existencias humanas y avanzan hacia la virtualidad del pueblo por-venir.

¿Por qué insisto en este acercamiento a lo posthumano que refleja lo indiscernible de lo ontológico y las fuerzas políticas y estéticas en referencia a las condiciones de posibilidad del cuidado? Porque, en definitiva, requerimos de una versión de lo humano, que sea digna del presente, de esta cultura del cuidado que estamos creando y para esto es necesario, no solo quedarnos en una crítica académica a condiciones neoliberales que hacen inviable el cuidado; es necesario inventar, ficcionalizar otras formas de nombrar y resistir desde lo que está emergiendo en relación con fuerzas, existencias y cuerpos indóciles que reflejan mutaciones y emergencias de otras sensibilidades, afectos y deseos.



En fin, es precisamente la activación de estas condiciones estéticas y políticas del cuidado, las que permiten resistirse a la *gestión necropolítica de la subjetividad*, al sufrimiento, el dolor, la marginación y la subalternidad de algunas poblaciones humanas.

Sin embargo, es fundamental resaltar que la cuestión del cuidado de sí mismo y del otro, no es solo un asunto de emotividad capturada en la victimización del otro y en la naturalización de su sufrimiento y su marginación; se trata de crear un *nuevo nosotros*, donde el otro diferente no sea estigmatizado. Y esto solo es posible cuando podemos captar de manera sensible las señales de potencia que emergen de la fragilidad de estos cuerpos y vidas destituidas; cuando tenemos el deseo creador para interconectarlos, experimentar y avanzar de forma colectiva en la desidentificación, la despatriarcalización y la descolonización. Lo que se expresa en esta acción política/estética es una voluntad de potencia para trazar líneas de fuga y configurarnos como máquinas deseantes que rompen las capturas capitalistas que dejan emerger otras composiciones humanas, o cuerpos/vidas que se juega en una diferencia no vampirizada por el orden y la cultural neoliberal.

2. Afectos y Cuerpos/vida: la gestión de las emociones como campo de posibilidad del cuidado.

Ahora, con esta referencia al cuerpo/vida paso a una segunda parte de este texto que tiene que ver con la gestión de las emociones y el devenir de los cuerpos en esta cuestión del cuidado.

Cuando me refiero a cuerpos/vida, estoy aludiendo no al organismo físico, o la superficie física moldeada a partir de los modos de subjetivación provenientes de una cultura neoliberal y de los medios de comunicación que alientan y hacen visible lo blanqueado y la banalización de los cuerpos. Estos son cuerpos capturados, encerrados en una concepción mercantil; cuerpos que venden y se exponen. Los cuerpos/vida, por el contrario, son cuerpos movilizadores por los afectos que encuentran una manera de escapar de emociones que han sido normalizadas, confinadas, congeladas y puestas al servicio de la mercantilización.

En esta teoría social de los afectos es clara la influencia de una filosofía de la liberación proveniente de Spinoza y citada por Diego Tatián (2019) y de Deleuze (2017) referida a la configuración de cuerpos que dan origen a la vida misma; pero siempre a una vida que descubre su potencia; una vida digna del acontecimiento.

Así que no estamos refiriéndonos al cuerpo como organismo, sino como una red hecha de interconexiones, contagios y afectos con capacidad para transformarse y devenir. En esta vida que deviene, que configura otra manera de ser humano, o cuerpos con potencia para cuidar de sí y de otros, el afecto no es solo algo que ocurre en el cuerpo-organismo de cualquier



persona; el afecto es una fuerza no subjetivizada que le da apertura a un cuerpo/vida y que de esta manera puede escapar del confinamiento de emociones que no se actualizan, que son fijas, que no transforman una vida. En este orden de ideas, *afecto* y *emoción* pertenecen a órdenes y planos diferentes. La emoción hace parte estricta del cuerpo orgánico, mientras que en los afectos hay unas fuerzas activas, autónomas e inmanentes que se juega entre lo sensible, lo estético, lo ético y lo político. Esta complejidad de los afectos los lleva entonces a manifestar una intensidad y una potencia que conduce al final al desdibujamiento de esa instancia psíquica que siempre hemos llamado “nuestra identidad inamovible”, a la destrucción activa del ego y de la negatividad que portamos. Somos sujetos en devenir, con capacidad para transformarnos de manera permanente y esto se inicia precisamente en el nivel de los afectos y en la gestión y regulación propia de las emociones.

Por otro lado, tendríamos que hablar de la diferencia que existe entre afectos que conducen a la gestión y autorregulación de las emociones vs. la mercantilización de las emociones que se dan en este presente histórico. Y en este punto hacemos una reflexión que nos permite aclarar el enfoque que presentamos en este texto que se centra en la gestión de las emociones, para diferenciarlo de planteamientos inscritos en la denominada *Inteligencia Emocional*.

La Inteligencia Emocional-IE- retomada por diversos autores y terapeutas se fundamenta en una idea de desarrollo humano escalonado en fases y centrado en preceptos morales que llevan a cada persona a cambiar o encarnar un ideal de perfección que debe ser vendible. Es una teoría abiertamente dicotómica que hace una oposición entre un *nosotros* configurado por seres humanos exitosos y con alta visibilidad social que poseen IE y los *otros* excluidos que en definitiva no alcanzan estos ideales. Al no exteriorizar este tipo de inteligencia están condenados a “fracasar” o a vivir la neurosis y la marginación social.

Para poder encarnar el ideal de desarrollo humano inscrito en la IE, se recurre a la captura de lo emocional plasmada en diversos formatos: telenovelas, series, películas, *realitys*, propuestas de crecimiento personal, entre otros, y todos caracterizados por la exhibición obscena de las emociones (Chul-Han, 2012) y la sensiblería exacerbada. Lo que se refleja allí es la captura de las formas de vida, la captura del alma y el espíritu, la estratificación y los binarismos donde siempre tiene un mayor estatus aquellos cuerpos vendibles que se ofrecen como mercancías que todos desean poseer y ser. En este orden de ideas, más que a una propuesta robusta de afectos, con la IE estamos asistiendo a una mercantilización de las emociones; para esto se idealizan modelos de existencia representados en los y las *influencers* y *socialites*, o los *anormales de la cultura neoliberal* (Deleuze, 1994) además se recurre a la vampirización de cosmovisiones milenarias, entre ellas las



orientales e indígenas que logran despojar a estos saberes de todo el acervo espiritual, presentando, a partir de estas falsificaciones, espiritualidades vacías y aparentes empoderamientos y resiliencias que se juegan siempre en el individualismo liberal. El interés no es configurar una línea de acción que dé cuenta de la potencia inscrita en los afectos, o en aquello que definió Spinoza, como “lo que puede un cuerpo”; es en pocas palabras, seguir un modelo impuesto de manera sutil-que además todos quieren alcanzar-sin interrogarse sobre posibilidades, límites, o lo que en realidad puede un cuerpo.

Parafraseando algunos principios de la *gestalterapia*, y en referencia a la inmanencia de las potencias contenidas en los cuerpos, Stevens (1987) planteaba: un elefante es un elefante y una mariposa es una mariposa. Y difícilmente un elefante puede hacer lo mismo que hace una mariposa. Y también hay una cita de Deleuze (2017) referida a la potencia de cada cuerpo, a lo que puede un cuerpo. Él decía: *hay más similitud entre un caballo de carga y un buey dedicado al trabajo agrícola que entre este caballo de carga y un caballo de carreras*. Aquí, aunque ambos pertenecen a la misma especie, lo que determina lo que puede un cuerpo es la potencia desarrollada. Así que las fórmulas de IE de poco nos sirven si tomamos en cuenta que lo que determina la gestión de las emociones siempre será la manera como se han gestionado los afectos o la potencia inscrita en cada cuerpo/vida.

Con base en lo anterior y en contravía con la instrumentalización del IE, en los últimos años ha empezado a surgir un planteamiento proveniente de diversas teorías críticas que se han agrupado en un movimiento supradisciplinar denominado el Giro Afectivo. Algunas de estas composiciones provienen de reformulaciones disciplinares críticas, del psicoanálisis, de los feminismos de la diferencia, del postestructuralismo, el arte, los performances, las neurociencias, el posthumanismo y postantropocentrismo, entre otras. Este giro tiene su origen en el cuestionamiento a la naturaleza de lo social, lo político, la reformulación del cuerpo y por supuesto, la tendencia supradisciplinar. Igualmente se refiere a una crítica a la hegemonía de la razón sobre la emoción y a una nueva configuración de lo humano y lo sensible.



3. Acercamiento a una propuesta formativa/investigativa sobre gestión de las emociones

En esta dirección y ya para concluir este acercamiento a las argumentaciones centrales que tendría una propuesta formativa e investigativa dirigida a la gestión de las emociones, es necesario aclarar que el enfoque de este proceso se distancia por completo de las propuestas de la IE y se alía con estas últimas, de carácter supradisciplinar que dan lugar al llamado Giro Afectivo.

En coherencia con esto, la propuesta que estoy elaborando en el contexto del doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital de Bogotá, tiene que ver de forma clara con un proceso formativo que involucra cuatro aspectos generales:

- a) Implementación de una propuesta en formación/investigación que se orienta a la transversalización de la política del cuidado y los afectos en diferentes contextos. Este proceso se inicia con una problematización participativa que recurre a convergencias críticas que se juegan en lo ético, lo estético, lo ontológico y lo político y que da cuenta de lo que ocurre en los territorios que se intervienen en relación con el cuidado en clave de gestión de las emociones.
- b) Diseño de propuestas de talleres dirigidos a las poblaciones que se están abordando en los procesos formativos-investigativos en los cuales se realiza un acercamiento a formas de gestión emocional a partir de apuestas derivadas de enfoques psicoterapéuticos orientados que toman como referente el deseo productivo, los afectos activos y el inconsciente creador.
- c) Establecimiento de convergencias críticas que den cuenta de problematizaciones del presente relacionadas con los afectos y la gestión de las emociones, utilizando para esto vasos comunicantes entre las filosofías de la diferencia, la ética sostenible, la revelación estética, las existencias en devenir y aspectos psicoterapéuticos transpersonales que se acercan al cuidado a través de constelaciones cuánticas, psicogenealogías de familia, cartografías del deseo, biodescodificaciones, danzoterapia y gestaltterapia.
- d) Impulsar prácticas reflexivas, o sea, prácticas que movilizan fuerzas intensas en un contexto de talleres que llevan a la elaboración de cartografías, mapas genealógicos, constelaciones, creaciones artísticas, escrituras intensivas que buscan el contacto de los participantes con sus múltiples interconexiones existenciales, con el fluir de sus emociones, la escucha de su cuerpo/vida, la experimentación que les permiten gestionar nuevas formas de existencia que involucren los afectos.



CONCLUSIONES

Este último planteamiento centrado en la gestión de las emociones y el deseo, como campo de posibilidad del cuidado, implicará siempre acercarse a una manera distinta de entender una vida. Una vida o cuerpo que se juega

en la inmanencia, la diferencia, los eventos intensos y por supuesto los afectos. Una vida es solo eso; lo que fluye, lo que deviene, aquellos acontecimientos que abren nuevas líneas de tiempo y otras composiciones. Una vida es la singularidad siempre cambiante, o lo que estamos siendo, en la medida que abandonamos las emociones solidificadas, el fascismo yoico, las subjetivaciones blanqueadas y la captura del deseo. Es apertura a una diferencia que permanece en la absoluta inmanencia y que interrumpe el significado y las representaciones.

En general y ya para terminar, considero que este *giro afectivo*, como condición de posibilidad del cuidado, articulado a la gestión emocional, nos lleva a terminar de entender el cuidado como afirmación de una vida; y es esta una de las preocupaciones más clara que tienen los Estudios Sociales en este momento y también el punto central de lo que estamos denominando como Política del Cuidado y gestión de las emociones y los afectos.

Agamben en su capítulo sobre la *inmanencia absoluta* afirma que hay una clara coincidencia entre los dos últimos textos escritos por Foucault y Deleuze. En ambos hay una clara referencia a la vida, como si éste fuera el legado que quisieron dejar hacia el siglo XXI. Foucault escribe sobre la vida: la experiencia y la ciencia; Deleuze sobre la inmanencia: una vida. En ambos autores hay una cierta forma de incursionar en el sentido del Cuidado, que como ya hemos visto consiste en configurar una vida. En Foucault una vida que se abre no solo a la verdad, sino a los errores, y las equivocaciones, con lo cual inaugura una manera distinta de entender la vida y una cierta crisis que surge al final de su vida.

En el caso de Deleuze, esta referencia a la vida nos deja un interesante posicionamiento sobre las implicaciones de la inmanencia, las fuerzas y los afectos, y en últimas, claras pistas para dar una respuesta al interrogante central de este texto: *¿cómo configurar una nueva imagen de lo humano, o de lo posthumano, que dé cuenta de las condiciones de posibilidad del cuidado de sí y de otros?*



Bibliografía

- Agamben, G. (2008). *La inmanencia absoluta*, en Agamben, G.: La potencia del pensamiento. Barcelona: Anagrama.
- Bridotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2016). *Diferencia y Repetición*. Amarrortú.
- Deleuze, G. (2027). *Derrames*. Buenos Aires: Cactus.
- Golemna, D. (2021). *La inteligencia emocional*. Bogotá: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Lapojade, D. (2016). *Deleuze. Los movimientos aberrantes*. Buenos Aires: Cactus.
- Rancière, J. 2005. *Sobre políticas estéticas*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Tatián, D. (2019). *Spinoza Disidente*. Buenos Aires: Tinta Limón.





Consideraciones metodológicas en la investigación sobre el cuidado: polivalencia táctica de los discursos y prácticas reflexivas

Adrián José Perea Acevedo¹.

Introducción

La Línea de Investigación en Subjetividades, Diferencias y Narrativas del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas ha propuesto como objetivo de investigación al interior del Macroproyecto *Estudios Sociales del Cuidado*, delinear los campos de problematización y de posibilidad que emergen en los discursos y prácticas propias de acciones y gestiones de cuidado ubicadas en diversos contextos sociales para configurar un ejercicio crítico que dé cuenta de su uso estratégico en los distintos dispositivos desplegados en el actual control de modos de vida, así como de las resistencias creativas que los enfrentan. Conseguir tal finalidad implicaría, en el marco de la hipótesis según la cual todo modo de cuidado es un modo de gobierno, establecer dos consideraciones metodológicas iniciales para enfrentar la multiplicidad de objetivos estratégicos de los dispositivos desplegados: visibilizar la polivalencia táctica de los discursos sobre el cuidado y las prácticas reflexivas que se configuran en diversos gobiernos del cuidado.

21



1 Por Adrián José Perea Acevedo. Dr. En Filosofía PUJ. Docente de Planta de la UDFJC, adscrito al Doctorado en Estudios Sociales. Director de la Línea de investigación en Subjetividades, Diferencias y Narrativas. ajpereaa@udistrital.edu.co

1. La polivalencia táctica de los discursos sobre cuidado

La complejidad de la noción de cuidado se expresa en la multiplicidad de discursos que emergen actualmente en el marco de diversas reflexiones en distintas disciplinas y saberes. Sin embargo, tal como señala Batthyány (2023) “La definición de cuidado es un primer e imprescindible paso en un proceso intelectual y político de mayor alcance, que es la ubicación de esa tarea en el propio núcleo de la estructura social y económica” (p. 98). En términos históricos, la autora señala:

La cuestión del cuidado irrumpió como aspecto fundamental de un sistema de bienestar con la incorporación generalizada de las mujeres al mercado del trabajo y con el reconocimiento de sus derechos ciudadanos. En el mundo occidental, sin lugar a duda, el trabajo remunerado de las mujeres constituye una nueva regularidad social que alteró la conformación de las comunidades porque parte central del reto de entregar bienestar y protección social de calidad a los miembros de una sociedad radica en una adecuada distribución de esas responsabilidades entre sus integrantes, pero en el caso de los cuidados se aplicó de manera inequitativa y las mujeres fueron las principales afectadas (Batthyány, 2023, p. 69).

Se expresa aquí una cuestión fundamental en los análisis de la economía del cuidado: la mayor parte de la carga de cuidado en las sociedades actuales descansa en el trabajo de cuidado de las mujeres. En el contexto latinoamericano, Batthyány reconoce al menos cuatro acercamientos a esta cuestión:

Podemos rastrear al menos cuatro miradas analíticas en la región: una propia de la economía feminista, centrada en la economía del cuidado; una segunda más ligada a la sociología que coloca el debate en el bienestar social y en el cuidado como componente del mismo; una tercera mirada o abordaje que es cercano al anterior y que coloca el énfasis en la comprensión de cuidado como derecho; y una cuarta que lo hace desde la perspectiva de la ética del cuidado que se sitúa más cerca a disciplinas como la antropología y la psicología social (Batthyány, 2021, p. 14).

Sin embargo, plantear una definición precisa del concepto parece ser un gran problema, en especial cuando se trata de reconocer un conjunto de acciones de diversa índole y con distintos alcances sociales y políticos. Un ejemplo de esto es la configuración de la noción feminista de *cuidados*:

El término *cuidados* es una palabra polisémica y escurridiza sobre la cual, en estos últimos años, sobre todo, ha proliferado literatura desde muy diversos ámbitos. Puede ser que la gran mayoría de personas intuyamos términos parecidos a la hora de dibujar a qué nos referimos cuando hablamos de cuidados, sin embargo, a la hora de concretar qué son, el debate está servido.



Por ello, con el afán de simplificar lo que entendemos por cuidados vamos a delimitar a qué hacemos referencia cuando hablamos de estos, diríamos que los cuidados son *el cúmulo de actividades que se realizan para sostener y regenerar las vidas, ya sean humanas, animales e incluso el conjunto del planeta* (Mogollón y Fernández, 2019, p. 15).

No obstante, es conocido que la mayoría de las propuestas del concepto de cuidado en perspectiva de género parten de un análisis económico del papel de los *cuidados* en el capitalismo actual:

Por ello, el planteamiento de la Economía Feminista que manejamos consiste en desplazar la situación privilegiada de la economía monetaria de mercado y ponerla al servicio de la sostenibilidad de la vida (Amaia P. Orozco, 2014). Situar la sostenibilidad de la vida en el centro de la economía supone que esta pasaría de ser entendida como un circuito integrado de producción/reproducción, cuyo objetivo sería el bienestar de la ciudadanía en todas y cada una de las diferentes esferas sociales: hogares, salud, cultura, ocio, empleo, mercado, educación, etc. (Mogollón y Fernández, 2019, p. 16-17).

El objetivo de sostener la vida, y no sólo la humana, ubica la polivalencia táctica de estos discursos en sus usos estratégicos en diversos modos de gobierno y de gestión de la vida como población y como sujeto a cuidar. El entramado de instituciones cuidadoras, incluyendo las educativas, plantean distintos usos del concepto de cuidado, pero siguen interconectadas en ese difícil punto de articulación: por una parte, la gestión de los modos de vida implica la interacción de producción/reproducción de la cultura y la economía, por otra, es necesario garantizar la persistencia de la vida como derecho y como desafío para la construcción democrática de nuevos espacios de libertad y creatividad. Si se desplaza la perspectiva de lo económico a lo político, en el marco de lo que se ha propuesto como Poliedro de Inteligibilidad (Perea, 2021), es posible articular el desafío convergente de construir una “política del cuidado” que desafíe la pura gestión de la vida como fuente productiva del capitalismo contemporáneo. Esta política podría proponerse desde la noción feminista de “interdependencia”:

En este manifiesto planteamos que necesitamos urgentemente una política que ponga los cuidados en primera línea y en el centro. Sin embargo, cuando hablamos de cuidados, no solo nos referimos a los cuidados «prácticos», o al trabajo que las personas realizan cuando atienden las necesidades físicas y emocionales de los demás, por muy crítica y urgente que sea esta dimensión de los cuidados. Los «cuidados» son también una capacidad y una actividad social que implica facilitar todo lo necesario para el bienestar y la prosperidad de la vida. Sobre todo, poner los cuidados en el centro significa reconocer y aceptar nuestras *interdependencias*. En este manifiesto, por lo tanto, usamos el término «cuidados» de forma amplia, para



abarcas el cuidado familiar, el cuidado práctico que los trabajadores y trabajadoras llevan a cabo en residencias de personas mayores y en los hospitales, y el que el personal docente realiza en las escuelas, y los servicios diarios proporcionados por otros trabajadores y trabajadoras esenciales. [...] Los cuidados son nuestra capacidad individual y colectiva de proporcionar las condiciones políticas, sociales, materiales y emocionales que permitan que la gran mayoría de las personas y criaturas vivientes de este planeta prosperen, junto con el propio planeta (The Care Collective, 2021, p. 12-13).

Como puede verse, la polisemia del concepto en las teorías feministas incluye también aspectos de orden afectivo, emocional, así como la pregunta por a quien se dirige y con qué propósitos:

Por supuesto, poner los cuidados en primera línea y en el centro de todas las esferas de la vida supondrá muchos desafíos. El mismo concepto de «cuidado» está lleno de paradojas y ambivalencias. De hecho, las distinciones entre cuidar a, cuidar con afecto y cuidar con, que han desarrollado académicas feministas como Tronto, son útiles, pero no dan cuenta de las emociones en conflicto que son parte inevitable de las diferentes formas de cuidado. En comparación con términos similares complejos y emotivos como valor, amor o ira, la noción de cuidado rara vez recibe el debido respeto y atención. La palabra cuidado «*care*» en inglés, proviene del inglés antiguo *caru*, que significa cuidado, preocupación, ansiedad, tristeza, pena, problema, sus dobles significados se muestran claramente. Esto refleja una realidad en la que atender plenamente las necesidades y vulnerabilidades de cualquier ser vivo y, por lo tanto, enfrentarse a la fragilidad, puede ser difícil y agotador (The Care Collective, 2021, p. 40-41).

Sin embargo, al plantearse el papel de los afectos y las emociones en la cuestión del cuidado parece emerger una cierta contraposición entre visiones económicas, sociológicas y de género y una perspectiva filosófica de gran peso en la tradición occidental que termina sustentando consideraciones fenomenológicas, existencialistas y hermenéuticas, cuya principal influencia se hace notar en muchas corrientes psicológicas y antropológicas. Se trata de la reflexión planteada por Martín Heidegger en *Ser y Tiempo* (2020), en especial los párrafos §39 al §42. El peso de esta apuesta se concentra en una definición del cuidado como estructura ontológica del ser ahí:



El Dasein existe fácticamente. Se pregunta, entonces, por la unidad ontológica de la existencialidad y la facticidad, o por la esencial pertenencia de este a aquella. El Dasein tiene, en virtud de la disposición afectiva que esencialmente le pertenece, un modo de ser en el que es llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado. Pero la condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre es, él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas). El estar-en-el-mundo, al que

pertenece con igual originariedad el estar en medio de lo a la mano y el coestar con otros, es siempre por mor de sí mismo. Pero el sí mismo es inmediata y regularmente el sí mismo impropio, el uno-mismo. El estar-en-el-mundo ya está siempre caído. *La cotidianidad media del Dasein* puede ser definida, por consiguiente, como el *estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del «mundo» y coestar con los otros le va su poder-ser más propio* (Heidegger, 2020, p. 199-200).

Esta relación compleja entre el modo de ser del existente y su esfuerzo por configurar un modo de vida auténtico, situado en su realidad y en relación con otros seres que comparten ese mismo desafío, exige una modalidad epistemológica de tipo “comprender”, que terminará sustentando la posibilidad de declarar al cuidado como “esencia del existente”: “A la estructura ontológica del Dasein le pertenece la comprensión del ser. Siendo, el Dasein está abierto para sí mismo en su ser. La disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de ser de esta aperturidad. ¿Habrá en el Dasein alguna disposición afectiva compresora que lo deje abierto para sí mismo en forma eminente?” (Heidegger, 2020, p. 200). Esta declaración hace visible cómo no es posible considerar al cuidado sin esa relación extraña y sucesiva entre comprender y sentir, entre desplegar formas de conocer el mundo y moverse de manera afectiva en él. En ese sentido, el cuidado implica este doble movimiento en el compromiso ontológico que el existente adquiere cuando enfrenta su ser a la caída y a la inautenticidad:

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en- (el mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [Sorge], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la despreocupación (Heidegger, 2020, p. 210-211).

Esta propuesta ontológica del cuidado se expresa en el doble movimiento de ocupación y solicitud, y termina incluyendo todos los esfuerzos existenciales del existente para hacer concreto el proyecto de su existir, incluido el cuidado que podría aplicarse a sí mismo:

Por ser el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado, en los precedentes análisis ha sido posible concebir como *ocupación* [Besorgen] el estar en medio del ente a la mano, y como *solicitud* [Fürsorge] el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparece en el mundo. El estar-en-medio-de... es ocupación porque, como modo del estar-en queda determinado por la estructura fundamental de este último, es decir, por el cuidado. El cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y la caída, sino que



abarca todas las determinaciones del ser. Por consiguiente, cuidado tampoco quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado en forma aislada. La expresión “cuidado de sí” [«*Selbstsorge*»] por analogía con *Besorgen* [ocupación, es decir, cuidado de las cosas] y *Fürsorge* [solicitud, es decir, cuidado por los otros], sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que ese comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí; ahora bien, en esta determinación quedan también *incluidos* los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya-estar-en y el estar-en-medio-de (Heidegger, 2020, p. 210-211).

Influido de manera notable por esta perspectiva, Boff (2012) propone un doble sentido inicial de esta noción en tanto “*actitud amorosa*”, en la que la cuestión afectiva y emocional se ubica como condición necesaria para su ejercicio. De hecho, se trataría de una doble vía pues: “Aprender a conocer nuestras emociones, a cuidar de ellas y sentirnos bien es una fuente importante de conductas de cuidado y cariño con los demás” (Comins, 2009, p. 206):

“Dos son los sentidos principales del cuidado como actitud; El *primero* designa el desvelo, la solicitud, la atención, la diligencia y el celo que se aplica a una persona o a un grupo o a un objeto que se estima. El cuidado demuestra que el otro tiene importancia, que se siente implicado en su vida y en su destino.

El *segundo* se deriva del primero. Por esta implicación afectiva, el cuidado pasa a significar: preocupación, inquietud, desasosiego y hasta sobresalto por la persona amada o con la cual se está ligado por lazos de parentesco, de amistad, de proximidad, de afecto y de amor” (Boff, 2012, p. 18).

Este carácter afectivo del cuidado se vincularía, según Boff, con el carácter comprensivo en una propuesta que incluye dos expresiones: el cuidado natural-objetivo y el ético-consciente. Respecto del primero, señala:

El natural-objetivo es aquel que nos es dado con la propia existencia, y tiene los significados que ya hemos señalado más arriba, como el cuidado-amoroso, el cuidado-preocupación y el cuidado-precaución-prevención. Así, cuidamos naturalmente de nuestro cuerpo, de nuestra mente, de nuestra interioridad, en fin, de nuestra vida y de todo lo que nos es querido, y nos prevenimos contra daños que pueden llegarnos de ciertas prácticas humanas irresponsables (Boff, 2012, p. 24).

El papel de la reflexividad en el marco de una actitud comprometida con un cierto modo de ser, tal como lo señaló Heidegger, en el que la existencia se transforma en un proyecto producido, y cuidado por la cultura, sería lo que Boff entiende por cuidado ético-consciente:



Se trata del cuidado natural asumido conscientemente de modo reflejo como valor, interiorizado de forma deliberada y hecho actitud y proyecto de vida (Foucault, 2005). Transformamos lo que es de la naturaleza en propósito personal, social y planetario, por lo tanto, es algo que depende de nuestra voluntad y de nuestra libertad, transformándose así en un hecho cultural (Boff, 2012, p. 24).

A partir de lo anterior, puede verse como emerge la influencia de este modo de pensamiento en los planteamientos generales de una antropología del cuidado y de su conexión con diversas éticas y teorías psicológicas. Las relaciones intersubjetivas, de reconocimiento, respeto y dignidad se conectan con el esfuerzo del existente a partir de una alteridad que es concomitante a la ontología del ser arrojado en el mundo y que persigue el sentido en el marco de su propio proyecto:

Una antropología del cuidado es aquella donde el individuo procura abordar la alteridad, promoviendo la inclusión, la diversidad, la interculturalidad, el pluralismo y denunciando la exclusión social, sexual, racial y política que oprime a una gran cantidad de personas y las deja al borde del ostracismo. Una antropología del cuidado busca fraguar una ética de la comprensión, el reconocimiento de la diferencia y el diálogo, con el fin de encontrar puntos de convergencia para limar cualquier aspereza que desencadene un episodio de violencia (Parada, 2019, p. 41).

A pesar del carácter teórico de estos análisis, los modos del cuidado y sus desafíos se expresan siempre en acontecimientos situados y los encarnan sujetos específicos que están encarnados en territorios precisos y que pasan por las vicisitudes y vulnerabilidades propias de su entorno social, cultural y natural:

Aterrizando la propuesta del cuidado en el contexto colombiano se debe procurar que sea multicultural y pluriétnica, donde se relacionen e interactúen diferentes grupos sociales como el blanco, el negro, el mestizo, el amerindio y el afroamericano, y se construyan espacios de encuentro y de concertación con el fin de afianzar la unidad y la promoción del respeto por las diferencias y la identidad nacional. En un país como el nuestro, que lleva más de seis décadas de con un conflicto armado fratricida, la promoción de la alteridad resulta fundamental, puesto que sólo nos podemos constituir como individuos en relación con los demás (Parada, 2019, p. 42).

Así, esta intervencionalidad se convierte en el fundamento ético y antropológico de los diversos modos de cuidado, en especial cuando se reconoce el papel de la cultura como medio para producir y reproducirlos. Sin embargo, en estas mediaciones culturales también se encuentra el sistema económico en el que hoy vivimos y sus consecuencias en los modos de cuidar conectan entonces lo económico, con lo sociológico, lo político y lo ambiental:



En esta antropología del cuidado se propende por la promoción de lazos de fraternidad, más allá de los modelos neoliberales, que suscitan ideales de individuos exitosos en sociedades colapsadas. Se trata de lograr la constitución de personas que se ocupen de sí, sin olvidarse de los otros, y que, a su vez, le ayuden a otros a configurarse como tales. De esta manera, en la propuesta antropológica que sustentamos se ve claramente el interés porque las personas sean virtuosas, autónomas, cooperativas, y donde el dinero sea un medio y no un fin, y donde el trabajo posibilite el descanso, la contemplación, la salud, el ahorro y el bienestar en general (Parada, 2029, p. 66).

Así, todos estos elementos conceptuales se enfrentan al desafío político y social de construir alternativas viables para el cuidado conjunto de sí mismos, los otros y el mundo. Estos tres modos iniciales del cuidado parten de un conjunto de retos existenciales y comunitarios en los que la coexistencia con otros modos de vida hace parte de tal esfuerzo:

Durante las últimas décadas, muchos de nosotros hemos experimentado la sensación de vivir en un sistema social acelerado de *soledad organizada*. Se nos ha animado a sentirnos y a actuar como sujetos hiperindividualizados y competitivos que principalmente se cuidan a sí mismos. Pero para prosperar realmente necesitamos comunidades que cuiden. Necesitamos condiciones que nos permitan actuar en colaboración para crear comunidades que apoyen nuestras habilidades y alimenten nuestras interdependencias.

Esto se debe a que las cuestiones relacionadas con los cuidados no sólo están ligadas a la intimidad de relaciones muy cercanas, como la familia y el parentesco. También toman forma en los entornos en los que habitamos y en los que nos movemos: en las comunidades locales, barrios, bibliotecas, escuelas y parques, en nuestras redes sociales y en los grupos a los que pertenecemos (The Care Collective, 2021, p. 61).

El recorrido realizado hasta ahora hace visible la compleja interacción entre un análisis del papel del trabajo de cuidado y su carácter afectivo cuando se reconoce que no puede existir el uno sin el otro. En el marco de las instituciones sociales y su papel en la democracia, se conecta ahora a esta relación la pregunta por el cuidado como derecho. Disposición afectiva, búsqueda conjunta del sentido de la existencia, trabajo que sostiene la base de la economía, derecho fundamental y sostenimiento de la vida se entrecruzan en el concepto señalando las bases materiales, políticas, antropológicas y éticas necesarias para su implementación. En palabras de The Care Collective (2021):

La emociones positivas y negativas inevitablemente se mezclan tanto con nuestras prácticas de cuidados como con nuestras propias capacidades para cuidar. Debido a la complejidad y a los grandes retos de los cuidados, como capacidad y práctica, debemos proporcionar y garantizar la infraestructura social necesaria que nos permita cuidar a los



demás, a personas cercanas y lejanas. Con esto queremos decir, por ejemplo, muchos recursos y tiempo. Los padres, las madres y otros cuidadores que se enfrentan a las presiones de los mercados laborales de hoy en día ven con frecuencia que apenas tienen tiempo para satisfacer las necesidades esenciales de sus personas dependientes, y mucho menos para prestar atención a la situación de los demás en el mundo exterior. Tener más tiempo y recursos materiales adecuados son elementos esenciales para fundamentar y facilitar prácticas de cuidado que sean mutuamente satisfactorias e imaginativas, desde el nivel doméstico hasta el planetario, y para fomentar el bienestar general de todas las criaturas, humanas y no humanas (p. 42).

Sin embargo, los aspectos mencionados en este análisis conceptual se enfrentan a un conjunto de prácticas culturales en las que los diferentes aspectos considerados son susceptibles de servir como perspectiva de estudio, pero en la que sigue apareciendo el papel fundamental del trabajo de cuidado de las mujeres, así como su impacto en la sociedad y la cultura, y en la pregunta por la configuración, viabilidad y realización de sus proyectos de vida:

Las soluciones para repartir el cuidado han asumido distintas formas en función del momento histórico, social, cultural y económico. Si bien estos factores han determinado que en el reparto de la responsabilidad social del cuidado hayan tenido participación distintos actores sociales como el Estado, el mercado, las familias o formas comunitarias, parte significativa de esta carga ha recaído y recae en las familias. Más bien, en las mujeres de las familias. Esto repercutió en los distintos regímenes de bienestar y de cuidado asociados en función de las formas en las que se asignan estas responsabilidades y se distribuyen los costos de proveerlas (Batthyány, 2023, p. 69-70).

Luego del análisis presentado en estos discursos, se hace visible entonces una polivalencia táctica de los discursos sobre el cuidado en una articulación compleja entre elementos de corte ontológico, epistemológico, ético, estético, político, antropológico, psicológico e histórico, cuya especificidad relacional permitiría dar cuenta de las interconexiones entre los aspectos polisémicos del cuidado considerados en este análisis conceptual. Sin embargo, se hace necesario ahora establecer por qué la relación del sujeto consigo mismo serían el punto de articulación de estos diversos modos de cuidado. Y para eso, exploraremos ahora el concepto de “práctica reflexiva”



2. El concepto de “práctica reflexiva” como eje analítico de la investigación sobre el cuidado

La pregunta por el cuidado de los que cuidan es un interrogante tan antiguo como la emergencia histórica de esa noción. Es decir, fue inevitable que al entender los problemas éticos y políticos propios de la acción de

cuidar se planteara la cuestión del cuidado del cuidador. Sin embargo, el devenir histórico de la relación entre el cuidado de los otros y el cuidado del que cuida implica a su vez las diversas modificaciones que la idea del “sí mismo” ha tenido, pues sólo hasta hace un par de décadas aparece la relación cuidado/autocuidado que luego derivará en las preocupaciones obsesivas de nuestro presente. Esto quiere decir que el cuidado del cuidador no siempre ha sido concebido como “autocuidado” porque la noción “auto”, a pesar de su origen en la filosofía griega antigua, adquiere su sentido a partir de los debates ontológicos modernos al configurarse el “ser que soy” como una unidad percibida por la conciencia y como condición para la relación con el mundo y los otros (Foucault, 2002), (Ricoeur, 2003). Otro modo de decir esto es que en la pregunta por el cuidado de los que cuidan se entrelazan elementos ontológicos, éticos y políticos derivados del devenir histórico de la noción de “sujeto”, de “sí mismo” que se acompañan a su vez de preocupaciones específicas por un cuidado que adquiere la forma de higiene, control de poblaciones o, en nuestros días, de prevención del contagio, pero también de florecimiento y plenitud vital. Sería posible entonces dar cuenta de la relación cuidado de sí mismos en un análisis de las acciones y prácticas que realizan sobre sí mismos los sujetos que asumen responsabilidades de cuidado de otros, bien por esfuerzo ético propio o configurado por técnicas de gobierno, es decir, por interacciones entre instituciones cuidadoras, o lo que también podría entenderse como “gubernamentalidad”:

Creo que, si se quiere estudiar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, hay que tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación sino también las técnicas de sí. Digamos que debe tenerse en cuenta la interacción entre estos dos tipos de técnicas. Hay que tener en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros apelan a los procesos por los cuales el individuo actúa sobre sí mismo; y a la inversa, los puntos donde las técnicas de sí se integran a estructuras de coerción y dominación. El punto de contacto [la manera en que] los individuos son dirigidos por los otros se articula con la manera en ellos mismos se conducen, es lo que puede llamarse “gobierno”. Gobernar a la gente, en el sentido lato de la palabra, no es una manera de forzarla a hacer lo que quiera quien gobierna; siempre hay un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos, entre las técnicas que se ocupan de la coerción y los procesos mediante los cuales el sí mismo se construye o se modifica por obra propia (Foucault, 2016, p. 45).



Este doble movimiento, reflexivo y gubernamental, es decir, estratégico, a la vez, sería susceptible de un análisis histórico que hiciera visible su configuración para establecer las posibilidades de modificación del contexto en el que operan, ejercicio que comprenderemos en este trabajo investigativo como “crítica de las prácticas de cuidado”. En tanto que un ejercicio crítico

consiste en hacer inteligible el presente y el contexto en el que la problematización emerge, este modo de conocimiento termina siendo una variable estratégica en las luchas subjetivas y sus articulaciones al control de dispositivos o modalidades gubernamentales: “la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad” (Foucault, 2018, p 52). Esta crítica permitiría que los sujetos cuidadores cuestionen sus prácticas reflexivas en la interacción cuidado-autocuidado, el papel que juegan en ellas en términos de la gestión de personas y poblaciones, los límites y alcances que se han construido en torno a las prácticas de cuidado y las posibilidades de modificación y transformación subjetiva y contextual.

Así, la investigación asumió esta definición de “práctica reflexiva” como concepto central para el ejercicio analítico propuesto. Esto implicó realizar un rastreo de la emergencia de este concepto en la filosofía de Michel Foucault. En *Tecnologías del yo* (Foucault, 1990) delinea el contexto de su estudio sobre las relaciones entre subjetividad y verdad. Al respecto señala:

Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar ese saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como “juegos de verdad” específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres usan para entenderse a sí mismos (p. 47-48).

Estas técnicas que permiten tal comprensión del sujeto acerca de su propio modo de ser se aplican en el contexto de la investigación cuando se reconoce que el movimiento reflexivo en el que se da cuenta de sí implica una objetivación inicial por modos de saber que configuran tales “juegos de verdad”. En el contexto de la investigación, se trataría de hacer visible como se configura un conjunto de objetivaciones en ciertas “prácticas reflexivas”, es decir, subjetivaciones derivadas de estos juegos específicos. En palabras de Foucault:

La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de «subjetivación»; pues este no es evidentemente el mismo según que el conocimiento del que se trate tenga la forma de un texto sagrado, de una observación de historia natural o del análisis del comportamiento de un enfermo mental. Pero, al mismo tiempo, la



cuestión es también determinar en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible, cómo ha podido ser problematizado como objeto para un conocimiento posible, cómo ha sido problematizado como objeto que hay que reconocer, a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometido y qué parte de él se ha considerado pertinente. Se trata, pues, de determinar su modo de objetivación, que tampoco es el mismo según el tipo de saber que se trate” (Foucault, 1999, p. 364).

Se puede concluir, en un principio, que se entendería por práctica reflexiva los modos como el sujeto aplica sobre sí un conjunto de técnicas que tienen por objeto darle cierta forma en el esfuerzo por subjetivar una cierta verdad, a través de técnicas específicas. En *Tecnologías del yo*, Foucault continúa su explicación sobre estas:

A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas “tecnologías”, y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular las cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría, inmortalidad (Foucault, 1990, p. 48).

De acuerdo con lo expuesto, las prácticas reflexivas a considerar en la investigación tendrían que ver con los procedimientos y técnicas que los sujetos aplican sobre sí mismos con el propósito de cualificar su “cuidado de sí” como condición del “cuidado del otro” y de la vida, de manera coherente con la definición de “subjetividad” propuesta por Foucault:

Michel Foucault ha emprendido actualmente y siempre en el seno del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la «subjetividad», si por dicha palabra se entiende la manera en la que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo (Foucault, 1999, p. 365).

Pero ¿cómo se visibilizaría un análisis como el aquí propuesto, es decir, que interconecte el Poliedro de inteligibilidad (Perea, 2021), la Máquina de preguntas (Perea, 2022) y las prácticas reflexivas? El siguiente cuadro es una posible manera de hacerlo:



Práctica reflexiva	Pregunta	Aspecto del poliedro	Modo de cuidado
Cultivo de la interioridad	¿Qué diferencia al sí mismo de su “interioridad”?	Ontología	De sí
	¿Cómo se objetiva esa interioridad en un saber?	Epistemología	De sí
	¿Cómo consigue el sujeto un cierto modo de ser con este cultivo?	Ética	De sí
	¿Qué utilidad estratégica tiene este modo de ser en el manejo de la conducta de los sujetos en las prácticas de cuidado?	Política	Conexión entre el cuidado de sí y el de los otros
	¿Cómo funciona este cultivo como vínculo posible entre agentes cuidadores y sujetos de cuidado?	Antropología, Psicología, Sociología	De los otros, Del mundo

Ahora bien y considerando los criterios señalados antes, sería posible circunscribir un campo de problematización alrededor de la cuestión del cuidado, expresada en términos amplios de la siguiente manera:

Cuestiones ontológicas:

- ¿Qué se entiende por “vida” y por “cuidado” en el enunciado “Todo cuidado es cuidado de la vida”? (Tres modos del cuidado)
- ¿Cómo se producen los sujetos agentes y pacientes en un cierto modo de cuidado? (Gobierno del cuidado)
- ¿Cómo se diseñan “atmósferas de cuidado” en los dispositivos específicos del “gobierno del cuidado”?

Cuestiones epistemológicas:

- ¿Cómo funciona la polivalencia táctica de los discursos sobre el cuidado en el actual gobierno del cuidado?
- ¿Cómo se gestionan los saberes sometidos sobre el cuidar desde los saberes institucionalizados del actual gobierno del cuidado?
- ¿Qué saberes emergen acerca de los cuatro modos del cuidado como resistencia creativa al gobierno del cuidado?



Cuestiones éticas:

- ¿Qué se entiende por “cuidado” y por “sí mismo” en el enunciado “El primer cuidado es el cuidado de sí”?
- ¿Qué condiciones históricas convirtieron al autocuidado en expresión máxima de la autonomía?
- ¿Cuáles son las posibilidades de un cuidado de sí como punto de resistencia a un gobierno del cuidado?
- ¿Cómo podría articularse el cuidado de sí como esfuerzo ético y espiritual a las finalidades políticas del cuidado colectivo o comunitario?

Cuestiones políticas:

- ¿Cómo se configuró el actual gobierno del cuidado en sus aspectos bio y tanatopolíticos?
- ¿Qué alternativas al gobierno del cuidado emergen en las experimentaciones de corte “gobierno propio”?
- ¿En qué sentido la participación política es un modo del cuidado? (Hacer parte)

Cuestiones estéticas:

- ¿Cómo se enfrentan experimentaciones creativas del cuidar contra la innovación emergente en el mercado del cuidado?
- ¿Cuál es el papel de diversas prácticas estéticas en el marco estratégico del gobierno del cuidado/política del cuidado?
- ¿Qué máquinas deseantes se diseñan como máquina de captura o como máquina de guerra en la interacción gobierno/política del cuidado?

Cuestiones económicas:

- ¿Cuáles son los objetivos estratégicos de una “economía de los cuidados” en el actual gobierno del cuidado? (Género, Latinoamérica)
- ¿Cómo funciona la dinámica del mercado global de los cuidados como problematización para el SNC y el SDC?
- ¿Cuál es el papel de los tres modos del cuidado en el marco estratégico para la productividad económica del gobierno del cuidado?
- ¿Cómo se configura al cuidado como mercancía en los diferentes niveles de la economía?



Cuestiones históricas:

- ¿Cuál es el lugar del cuidado como conservación, preservación y construcción de la memoria histórica en el marco estratégico del gobierno/política del cuidado?
- ¿Qué alternativas críticas y creativas emergen en el diseño de memorias/contramemorias desde el uso de tecnologías y redes comunicativas?
- ¿Cuál es la potencia crítica y creativa de saberes y prácticas ancestrales, tradicionales y de cosmovisiones en la construcción de memoria/contramemoria histórica?

3. A modo de conclusión

La polivalencia táctica de los discursos sobre el cuidado y su uso estratégico en diversos dispositivos gubernamentales, en los que se diseñan prácticas reflexivas para que el sujeto despliegue sobre sí mismo modos de autocuidado como condición para el cuidado de otros y de la vida, son susceptibles de un análisis crítico en el que se hacen visibles modos de sujeción que son efectos de poder de esos discursos de verdad. En ese sentido, circunscribir el campo de problematización de esta configuración gubernamental a través de la composición de una Máquina de preguntas articulada al Poliedro de Inteligibilidad, tal como se ha sostenido en este texto, podría servir como herramienta para la desujeción de este control biopolítico al hacer visible a su vez el campo de posibilidad en el que diversas luchas inauguran alternativas de cuidado. La reflexión crítica de estos dos campos a través de las consideraciones metodológicas señaladas es la propuesta investigativa que en la actualidad se compone en la emergencia de los Estudios Sociales del Cuidado en el Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas e en la Línea de Investigación en Subjetividades, Diferencias y Narrativas.



Bibliografía

- Batthyány, Karina (Coord.) (2021). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Buenos Aires: CLACSO- Siglo XXI.
- Batthyány, Karina (2023). *Políticas del cuidado*. México: CLACSO-UAM.
- Boff, Leonardo ((2012). *El cuidado necesario*. Madrid: Editorial Trotta.
- Comins, Irene (2009). *Filosofía del cuidar: Una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona: Editorial Icaria.
- Foucault, Michel (2002). *Hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2003). *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Buenos Aires Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2018). *¿Qué es la crítica?* Buenos Aires: Siglo XXI..
- Heidegger. M. (2020). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Mogollón, Iraty y Fernández, Ana (2019). *Arquitecturas del cuidado: Hacia un envejecimiento activista*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Mortari, Luigina (2019). *Filosofía del cuidado*. Chile: Editorial Universidad del Desarrollo. Concepción.
- Parada, Juan (2019). *Antropología del cuidado: Una apuesta por una vida sana y saludable*. Bogotá: Ediciones USTA.



Perea, Adrián (2021). *Línea de investigación en subjetividades, diferencias y narrativas*. Bogotá: Magisterio.

Perea Adrián et al. (2022). *Reflexiones críticas y líneas de investigación en estudios sociales*. Bogotá: CLACSO-UD.

Ricoeur, Paul (2003). *Sí mismo como otro*. México: Fondo de Cultura Económica.

The Care Collective (2021). *El manifiesto de los cuidados: La política de la interdependencia*. Barcelona: Bellaterra Ediciones.





Cuidar el cuerpo molecular: algoritmos, genética y Big Data en tiempos de IA

Hernán Javier Riveros Solórzano¹.

Las sociedades actuales se encuentran inmersas en un proceso de transformación del poder y sus efectos a nivel de una biopolítica molecular. En este contexto, los procesos asociados al cuidado requieren de una mirada que se oriente a las condiciones de una corporalidad distinta: algorítmica, codificada y sobre la que se ejerce un complejo entramado de relaciones entre lo epistemológico y lo político. Este capítulo pretende, en este sentido, ofrecer una reflexión panorámica acerca de los modos de vida que se construyen en la interacción entre *Big Data e Inteligencia Artificial (IA)* y las resistencias que pueden consolidarse a través de una apuesta por el cuidado que parte del conocimiento de eso qué somos hoy y se orienta a cuidar los vínculos entre cuerpo - texto - tecnología a partir de proponer otras pragmáticas que se jueguen entre límites, intersticios y la fortaleza creadora de una acción que al cuidar la vida, resiste ante la programación de modos de existencia en el marco de un modelo biopolítico de naturaleza algorítmica.

A modo de introducción: IA, algoritmos, genética y Big Data

En los últimos años ha avanzado de manera constante el proceso de digitalización de la vida (Sibilia, 2012) cuyos efectos se hacen visibles en la configuración de un contexto marcado por la hiperconexión, la virtualiza-

39



1 Becario en el programa de investigación posdoctoral en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. CLAC-SO – CINDE – Universidad de Manizales. Doctor en Estudios Sociales, Universidad Distrital. Docente del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital.

ción, las lógicas de los algoritmos y el auge de la IA. Esta transformación de los modos de organización de la existencia se ha hecho evidente con el tránsito hacia unas condiciones diferentes en la estructuración de las cotidianidades de los sujetos, tanto en los modos de acercamiento al tiempo y al espacio, marcados por la aceleración y la ubicuidad, como en las prácticas del día a día en las que la compañía de los dispositivos digitales y, en particular del teléfono móvil se han convertido en parte del paisaje propio de los mecanismos mediante los cuales se habita el mundo.

En esta perspectiva, que ha sido el punto de partida para posturas, un tanto entusiastas, ante el desarrollo de la digitalización, por ejemplo, el caso de Levy (2008), como también para miradas más cercanas a la angustia ante un cierto sistema de control y dominio, tal cual plantean, entre otros, Peirano (2019) y O'Neil (2017), es necesario ante todo, moverse entre los límites y los intersticios, de manera que sea factible, a partir de los márgenes, concebir un pensamiento crítico que sitúa las relaciones entre los sujetos y las tecnologías como un elemento que no se entiende en la lógica instrumental o en una mera relación unidireccional, sino que se puede hacer visible en términos de tensiones y una escala de grises que ofrece, por un lado, la capacidad de conocimiento del universo de lo molecular (ADN, algoritmos, etc.) para el diseño de modos de vivir, y, por otro, las posibilidades de organizar formas de resistencia ante lógicas de control basadas en una biopolítica que se mueve en la escala dispuesta para microscopios y codificaciones informáticas. En otras palabras, en tiempos en los que la IA se ha convertido en el objeto predilecto de la reflexión académica y de todo orden, es preciso retomar una postura ante el proceso de digitalización de la vida que recupere la centralidad de los modos de existencia, las subjetividades y los cuerpos, por encima de una postura a favor o en contra de un desarrollo tecnológico en específico.

Ahora bien, la idea de situarse más allá de cualquier polarización en términos de postura frente a las tecnologías digitales corresponde a la identificación de una apuesta de tipo mediacional, en la que se reconoce la manera en la que no es posible dejar por fuera del debate a un desarrollo de herramientas que continuarán su crecimiento y presencia de manera exponencial, siendo las protagonistas de la vida de las personas y los asistentes de su quehacer cotidiano. Del mismo modo que, en su momento, el computador de mesa multimedia fue, junto con la impresora, los acompañantes y testigos de la formación de generaciones de finales del siglo pasado, y que ya hoy en día son los *chatbots*, las redes neuronales artificiales, los sistemas de procesamiento de lenguaje natural y en general, toda forma de IA basada en *machine learning* o *deep learning*, que se convierten en *sistemas omnipresentes* en los celulares, *wereables* y demás dispositivos



que se toman la vida social e íntima de los sujetos. Por consiguiente, no es viable hacerse a un lado ante las herramientas, sino más bien, situarlas en la mira, para interrogarlas.

Y en esta interrogación, resulta fundamental lo referido a los procesos que se asocian a la configuración del horizonte social contemporáneo y su carácter contradictorio, inquietante y desafiante. Una era en la que la codificación de la vida ya no solo reside en la potencia que ofreció en su momento el descubrimiento del genoma y la realización de los primeros procesos de edición genética mediante tecnologías basadas en ADN recombinante, sino que ahora se extiende al panorama de los sistemas de vida e IA y la combinación entre la velocidad de procesamiento de datos de los sistemas informáticos y la precisión quirúrgica y microscópica de los procedimientos genéticos como ocurre con las tecnologías CRISPR – Cas 9² o con la posibilidad de almacenar información en moléculas de ADN o en procesos de nanotecnología. Así, no se trata de un tiempo en el que la digitalización de la vida haya dado solo el salto de un modelo mecánico hacia uno computacional basado en el dato, sino que se cuenta con la posibilidad de organizar la información para la configuración de una paradoja definitiva: la de poder configurar modos de existencia en su base molecular y, a partir del mismo conocimiento en juego, estar también en pos de contar con el punto de inicio para imaginar otros modos de vida fuera de las lógicas de mercado que pueden codificar los algoritmos de las plataformas e incluso las sensorialidades ligadas a cuestiones como la *dopamina* y su nexa con la economía de la atención.

Esta situación es la que encuentra en el cuerpo, un espacio de tensión que implica pensar en otros modos del cuidado. Si, por un lado, se encuentra una configuración de relaciones de poder que se erige sobre la combinación entre estrategias asociadas a la biopolítica molecular (Rose, 2012), la psicopolítica (Han, 2016) y que se entretajan a partir de la información y datos de la corporalidad, y, por otro, los ecosistemas comunicativos de las redes plantean un conjunto de imágenes en las que se da el tránsito definitivo al cuerpo como objeto a través de la preponderancia matemática de los *likes* por encima de la narrativa de la corporalidad representada en la pantalla; entonces la tarea fundamental resulta en repensar ¿qué es eso que son los cuerpos y las subjetividades en tiempos digitales?, y, sobre todo, ¿cómo cuidar una corporeidad que ya no solo está estructurada en su carácter biológico, somático y químico, sino también en su configuración como un texto genético, algorítmico y molecular?. Pero, para ello, es preciso iniciar entonces con algo de ese contexto que le dé al cuerpo su naturaleza molecular y cómo es en ese escenario en el que se cultiva la



2 Se trata de una tecnología de edición genética que se conoce como “tijeras moleculares” y que permite hacer un corte preciso en la cadena de ADN.

tensión propia de una era en la que lo que antes fuese límite, como el ADN, es hoy punto de partida.

El cuerpo molecular: un espacio de tensión biopolítica

La biopolítica contemporánea, como anunciara en su momento Rose (2012), se desarrolla en el nivel molecular y en esos entresijos que componen la vida contemplada bajo la lente del microscopio o escrita sobre la codificación de la estructura de un algoritmo. Así, los procesos mediante los cuales se ejercen posibilidades de control sobre la vida y las corporalidades ya no solo están presentes en manuales médicos o indicaciones dirigidas a los cuerpos en sus estructuras como sistemas: óseo, muscular, etc., sino que, se movilizan hacia la consolidación de acciones sobre neurotransmisores, hormonas y cadenas de ADN susceptibles de escribirse y operar sobre su funcionamiento mediante técnicas que se mueven entre teclados, laboratorios y textualidades en las que la corporalidad es susceptible de codificarse y recodificarse para así, organizar la vida bajo posibilidades de control que se configuran entre las moléculas y sus funciones más que entre acciones exclusivamente externas y enmarcadas en el universo de lo social o en asuntos ligados a lo epigenético o la herencia. El cuerpo, contemplado de esta manera, en su naturaleza molecular, combina entonces tanto las posibilidades de una biopolítica ejercida por dispositivos sobre lo biológico y lo demográfico, como la potencia propia de un diseño estructurado desde los modos en los que se construye una relación dinámica a escala microscópica.

Para entender estas cuestiones podría pensarse, a modo de ejemplo, las formas en las cuales se desencadena una relación directa entre un neurotransmisor, como es el caso de la dopamina, y el proceso de realizar *scroll* sobre la pantalla del celular en la interacción con contenidos ofrecidos en diferentes plataformas. El cuerpo en esta posibilidad de manejo de la herramienta tecnológica no está pensado, por sí mismo, desde la ergonomía para poder agarrar el aparato con la mano, sino mejor, para que, con el movimiento constante del dedo se haga posible liberar grandes cantidades de dopamina y, dada la felicidad asociada a este neurotransmisor, garantizar la presencia del usuario ante la pantalla. Como se ve con este ejemplo, el manejo de la herramienta no está organizado desde una condición exterior al cuerpo o ligada a sus aspectos de sistema biológico o muscular, sino, ante todo a unas condiciones propias de un sistema molecular en movimiento.

En concordancia con las contradicciones de la época, e incluso, como señalara Mukherjee (2017) las que son propias a la naturaleza misma del ADN, la noción de una corporeidad de tipo molecular también enfrenta un conjunto de tensiones enmarcadas a escala biopolítica. Esto puesto que, organizar un cuerpo mediante las estructuras que le componen en términos de moléculas implica no solo un acercamiento distinto hacia cómo entender



la vida y la misma corporalidad, sino también ampliar el horizonte de los modos en los cuáles se puede establecer el control y las relaciones existentes entre epistemología y política. Así, las codificaciones posibles a nivel molecular ya no se organizarían mediante la estructuración de formas de gobierno establecidas mediante mecanismos ligados al sistema legal, gubernamental o reglamentario, sino que se podrían inscribir en las acciones que se originan en la misma naturaleza constitutiva de los cuerpos. Como en el ejemplo de la dopamina usada desde hace tiempo; la cuestión de estar sumergido en la pantalla no solo es un asunto regido por las lógicas de la moda o de la costumbre impuesta por la presión social, sino que se origina en la presencia y estimulación de un neurotransmisor específico, lo que supone un reto tan amplio como el que implica que, al mismo tiempo, en lo molecular, la lógica informática del algoritmo juega su propio papel.

En esta perspectiva, cuestiones como la IA, han de observarse a partir de una clara mirada, más que por los temores u oportunidades que pudiese presentar, por sus límites como lo advierte Larson (2023), sus posibilidades, como plantea de alguna manera Sanguinetti (2023) en la cuestión narrativa y, ante todo, en su dimensión política, como lo establece Crawford (2023). No se trata de ver la IA como un descubrimiento de los últimos meses o la punta de lanza de una revolución sin precedente, sino entender que emerge como fruto de años de experimentación y desarrollo sobre la base de un conocimiento molecular y profundo tanto de los cuerpos como del lenguaje. La IA se basa en una vida artificial, ligada a una cierta emulación y con tecnologías de base que se suceden unas a otras desde los primeros algoritmos genéticos hasta sistemas como los de procesamiento de lenguaje natural o *Deep Learning*. La cuestión es que, incluso por más potente que resulte la herramienta, es evidente que su composición invita ante todo a pensar, con Spinoza (2015), por aquello que entonces podría un cuerpo, no por efecto de usar la IA, ya sea en dependencia o rechazo, sino por la manera en la que la condición molecular del cuerpo se sitúa en un plano de tensiones, de cuestionamiento hacia aquello que se puede definir como inteligente e incluso por lo que se podría considerar como lo creativo.

De esta manera, en el tránsito de ese mundo molecular del ADN y los neurotransmisores, que está compuesto por algoritmos y datos, es fundamental tener en consideración que se trata de un escenario en el que es fundamental el acercamiento a una naturaleza textual de los cuerpos (Aguilar, 2008). En este marco, tanto el código genético como la secuencia de un algoritmo o los *prompts* que dirigen una IA, permiten asumir que la condición molecular de la corporeidad contiene una codificación. Es así como el cuerpo, en tanto que texto define su naturaleza en tanto que codificable, susceptible de escribirse y reescribirse y que esas escrituras están dadas en un plano que no es observable de forma directa, sino que, como ocurre



con las cadenas de ADN o con la secuencia de un algoritmo, sus condiciones y efectos están ubicados en el universo de las moléculas. Esto puesto que, mientras lo genético es un código, lo algorítmico es susceptible de codificar lo molecular y así llevar a que la digitalización ya no sea una la conversión exclusiva en dato, sino la experimentación con esos datos a nivel de posibilidades de producción y diseño.

La interacción con los dispositivos tecnológicos actuales está llena de estas situaciones, tanto por los datos que se transmiten a través de teléfonos móviles, relojes, bandas de ejercicio e infinidad de *wereables*, como por el conocimiento que se moviliza en las capturas de pantalla sobre el estado de salud de los cuerpos de los sujetos. Los datos hoy están circulando a velocidades inconmensurables y no solo generan las condiciones propias de una infocracia (Han, 2022), sino que también son detonantes para pensar en esas éticas posthumanas (Braidotti, 2019) y esas otras políticas en las que es claro que las condiciones moleculares pueden organizar otras formas de existencia y que no son las establecidas por una biopolítica que organiza la vida codificándola, emulándola y condicionándola en una especie de bucle que se genera entre la herramienta y su usuario, una co-dependencia que empieza a concebir las condiciones para una economía política de la subjetividad (Hardt y Negri, 2015) en la que se crean modos de existencia mediante la posibilidad que ofrecen las multipantallas de la actualidad.

La IA, en esta medida, puede dar una buena cuenta de este tipo de condiciones. Si bien, en las prácticas cotidianas, cualquiera de los sistemas existentes, tanto *Chat GPT* como *Midjourney* u otras alternativas con diferentes aplicaciones, son tomados como la prueba clara de una revolución en ciernes, con posibilidades al parecer infinitas y anuncios cada vez más grandes de llegar a ofrecer condiciones de razonamiento y creatividad, lo cierto es que su accionar obedece a la imitación de las lógicas propias de sistemas inductivos y deductivos en clave simbólica y generativa que a *modelos abductivos* (Larson, 2023) en clave creativa. Y, sin embargo, en la relación del sujeto con este tipo de herramientas, pareciese triunfar cierta porción del temor del reemplazo o de una dependencia hacia la nueva tecnología en términos de uso y no la posibilidad de explorar y experimentar con esas posibilidades otras que ofrece la presencia de una herramienta capaz de procesar de manera ágil la información. En otras palabras, aunque hoy una IA pueda imitar los parámetros para escribir, por ejemplo, un poema, antes que decir que hay en la tecnología nuevos poetas, el reto es entonces, descubrir más allá de la técnica, lo que hace posible que exista poesía.

Ahora bien, esta perspectiva no se considera una postura anti tecnológica, sino más bien de una mirada crítica por la relación que se empieza a establecer frente al crecimiento y desarrollo de elementos como el Big Data y



la IA. No se puede negar su presencia y sus posibilidades de control, pero al mismo tiempo es necesario pensar en las resistencias que han de surgir ante los diseños de modos de vivir, pero también en los retos que supone tanto al sujeto como a las prácticas repensarse en tiempos en los que los sistemas avanzados parecieran operar sobre las tareas de la cotidianidad más rápido que cualquiera en la historia. Por consiguiente, el desafío no es solo usar bien una aplicación de IA, sino mejor, identificar los modos de interacción entre usuario y máquina, para que, del mismo modo en que hoy un reto esencial es consolidar el *continuum* naturaleza – cultura, también sea necesaria una relación directa entre *bios* – *zoé* – *techné* que al tiempo de reconocer lo mucho de artificial que tiene la naturaleza, también pueda generar ese puente entre usuarios que se contemplan a sí mismos y máquinas. En otras palabras, si la IA puede hoy escribir un ensayo, el sujeto ha de poder pensar más allá de esa escritura. Sin embargo, una apuesta de esta índole lleva implícita la necesidad de cuidar el cuerpo y ello es factible desde la relación: *cuerpo – texto – tecnología*.

Cuidar el cuerpo: la potencia de la relación cuerpo – texto – tecnología

El nivel molecular supone un cierto conocimiento especializado de aquello que son los cuerpos y los sujetos. Esto requiere una mirada por un universo de neurotransmisores, cadenas de ADN, células en crecimiento, neuronas en sinapsis y una constelación de elementos bioquímicos, que por lo regular, no son los primeros en los que se piensa cuando se reflexiona sobre la corporeidad, pero que, en la danza perpetua de su interacción entre orden y caos, configuran aquello que hace posible la presencia de un cuerpo. En este marco, como ya se ha visto, es necesario entender que dicho universo corporal es un escenario textual: el ADN y sus códigos, las células y sus estructuras, los neurotransmisores y su liberación en momentos específicos, todo ello es susceptible de escritura o codificación. Y allí, la tecnología juega un papel fundamental, no solo por posible imitación, sino, en esencia, por las capacidades de organizar la codificación.

Para acercarse a lo anterior, es preciso, por ejemplo, pensar en el funcionamiento de las tijeras moleculares que hacen parte del mecanismo de edición genética CRISPR-Cas 9. Allí el proceso permite cortar una cadena de ADN en un gen puntual y enlazar nuevas cadenas, lo que afecta la lógica completa de un organismo. En otras palabras, un cuerpo que se escribe desde su interior y cuyas posibles características, verbigracia el desarrollo de una enfermedad o la disposición física a un tipo de desarrollo muscular, son susceptibles de planificarse o alterarse con un corte exacto en un punto determinado de la secuencia genética. El cuerpo, visto así, es un texto susceptible de editarse con la tecnología. Sin embargo, si se puede editar, también es necesario pensar en cómo se podría cuidar.



Cuidar el cuerpo molecular implica entonces un cierto nivel de conocimiento y acercamiento a esos espacios moleculares sobre los cuales se opera hoy en día tanto en la estructuración de algoritmos como en la organización de procesos de ingeniería genética. Se trata de, como ocurre en el desarrollo de los sistemas de IA (resultado de un largo camino de imitación de la vida como ocurre por ejemplo en las redes neuronales artificiales), ir hacia la naturaleza de la textualidad de los cuerpos para establecer desde ese conocimiento de sí el posible cuidado de sí. Dicho de otro modo: se trata de revisar qué tanta dopamina se ha liberado y en qué momento podría pensarse en procesos como la necesidad de desintoxicación por dopamina o la reflexión por el valor político que radica en la dependencia a un dispositivo por efecto de la dopamina. Cuidar el cuerpo molecular es saber, en su textualidad, cómo funciona y cómo puede ser elemento de control o fuente de resistencia.

En el caso de la IA, pasa una cuestión semejante: cuidar el cuerpo molecular es repensarlo a la luz de la imagen que devuelve esa emulación sostenida sobre máquinas de procesamiento de lenguaje o *machine learning*. Se trata de pensar desde la potencia, a partir de lo que implica lo que hace una IA y lo que no puede hacer, pero también lo que podría hacer un cuerpo y las formas de combinación entre sujeto y máquina. Así, la relación no pasa por un dominio de uno sobre otro, sino por un cuidado sobre el cuerpo en la resignificación de su potencia y en la posibilidad de ser intervenido con la máquina. En otras palabras, al encontrar la herramienta que busca y podría organizar información, el cuidado radica, precisamente, en que los sujetos no dejen de hacer el trabajo interpretativo y abductivo que es propiamente lo que marca el límite de lo que la IA no puede hacer. De esta manera, el cuidado, desde la naturaleza textual implica reinventarse. Así, si la IA puede hacer un cuadro, en el sujeto ha de despertarse la potencia de la pintura. Esto porque más allá de colaboraciones usuario máquina, cuidar el cuerpo es también resistir y para ello pensarse desde otros modos de existencia.

A manera de conclusión: otras pragmáticas entre límites e intersticios

46



Las sociedades contemporáneas plantean la necesidad de reinventar las prácticas y pensar otras formas de existir que se diseñen desde lo molecular y también en las relaciones complejas con esos algoritmos que nos rodean y se han hecho cotidianos en *los ecosistemas multipantallas* de nuestro tiempo. Aquí no se trata de dejar de lado las herramientas tecnológicas ni tampoco de convertirlas en mecanismos omnipresentes, sino mejor, de plantear la labor de hacer ese viaje a ese sí mismo molecular y a esa corporeidad en su textualidad. Se trata de hacer otras pragmáticas entre los límites y los intersticios tanto de la potencia de los cuerpos como

de los avances tecnológicos de vanguardia. La tarea es pues, interrogar la digitalización de la vida, el desarrollo de la IA y la existencia ubicua de las tecnologías, en sus límites, a partir de la potencia creadora de los cuerpos que se mueven en sus márgenes y que se proponen trazar nuevos paquetes de líneas, otras escrituras y por consiguientes modos de vivir que no estén en la programación del algoritmo o en la lógica de la estructuración de la liberación de un neurotransmisor.

Estas pragmáticas son entonces prácticas sobre la vida, un hacer activo que pasa por el juego con los límites para verlos como un punto de partida y a su vez por un conocimiento de las potencialidades y posibilidades de lo corporal en su molecularidad y en la interacción de lo molecular con lo biológico y lo social. Ante las tecnologías como la IA y su velocidad, el desafío radica en acercarse a sus límites y a los campos de posibilidad que emergen de su desarrollo y que bien podrían oponerse a las lógicas de dominio presentes en las codificaciones que les han hecho posible su presencia en la cotidianidad. No es rechazar la IA ni caer presa del entusiasmo, sino interrogar sus lógicas, sus axiomáticas, para así poder enarbolar las potencias de cuerpos y vidas susceptibles de componerse, pero no en una estructuración matemática de diversidad sin multiplicidad, sino más bien, en la producción de multiplicidades que multiplican. Por ello la tarea más importante es quizá experimentar, cuidar el cuerpo, pero también moverse desde los límites e intersticios que permitan, con la potencia que ofrece la digitalización de la vida, deshacerse de los regímenes de la información (Han, 2022) para entrar en las resistencias que viajan hacia los entresijos de las textualidades y molecularidades de un cuerpo siempre en proceso y apertura a la composición.



Bibliografía

- Aguilar, T. (2008). *Ontología Cyborg*. Gedisa.
- Braidotti, R. (2019). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Crawford, C. (2023). *Atlas de la Inteligencia Artificial*. FC.
- Han, B.C. (2016). *Psicopolítica*. Herder.
- Han, B.C. (2022). *Infocracia*. Taurus.
- Hardt, M. y Negri, A. (2015). *Imperio*. Paidós.
- Larson, E. (2023). *El mito de la inteligencia artificial*. Shackleton.
- Levy, P. (2008). *Cibercultura*. Arthropos.
- Mukherjee, S. (2017). *El gen. Una historia personal*. Debate.
- O'Neil, C. (2017). *Armas de destrucción matemática*. Capitán Swing.
- Peirano, M. (2018). *El enemigo conoce el sistema*. Debate.
- Rose, N. (2012). *Políticas de la vida*. UNIFE.
- Sanguinetti, P. (2023). *Tecnohumanismo*. La huerta grande.
- Sibilia, P. (2012). *El hombre postorgánico*. FCE.
- Spinoza, B. (2015) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta.





El cuidado de la vida en los territorios de economías noviolentas

Oscar Useche Aldana¹
Gilma Liliana Ballesteros²
Andrea Catalina Suárez³
Luz Adriana Parra⁴

Introducción

Este texto es resultado de la investigación “Economías noviolentas basadas en los bienes comunes para el cuidado de la vida y la construcción de terri-

-
- 1 Investigador social y profesor universitario. Doctor en Paz, conflictos y democracia de la Universidad de Granada. En esta universidad realizó su estancia de investigación postdoctoral. Economista. Magíster en investigación social interdisciplinaria. Profesor del Doctorado en estudios sociales (DES) de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y de la Universidad Minuto de Dios. Líder del grupo de investigación Ciudadanía, paz y desarrollo. Autor de varios libros, artículos y publicaciones especializadas.
 - 2 Doctora en paz, conflictos y democracia de la Universidad de Granada. Politóloga. Ha sido profesora de programas de maestría en las universidades Minuto de Dios y Jorge Tadeo Lozano. Investigadora del grupo Ciudadanía, paz y desarrollo. Experta en gestión del conocimiento, género, y noviolencia. Consultora internacional en temas de desarrollo sustentable. Autora del libro “Desobediencia civil” (2021).
 - 3 Politóloga y Magister en Intervención social. Experta en la gestión de medidas para la protección colectiva de grupos étnicos y organizaciones de mujeres. Investigadora en temas como memoria social y colectiva, construcción de políticas públicas de paz, trabajo comunitario y derechos humanos. Profesora de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Gestora social y cultural. Investigadora del grupo Ciudadanía, paz y desarrollo.
 - 3 Docente investigadora de la Secretaría de educación del Distrito Capital. Licenciada en Ciencias Sociales. Magister en Desarrollo Educativo y Social. Especialista en gerencia de proyectos educativos institucionales, Estudiante del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital FJC, en donde adelanta la investigación: “Cuidadanía: Apuestas por las ciudadanías del cuidado. El cuidado como bien común en los procesos migratorios.”. Investigadora social y educativa en problemas como las ciudadanías, la convivencia y las prácticas noviolentas.



torios de paz. Aportes de la “economía de Francisco” que adelanta el grupo “Ciudadanía, paz y desarrollo” de Uniminuto.

Se analiza un campo de problemas que se constituye en torno a las relaciones suscitadas por la emergencia de economías que sirven a la vida. Ellas se definen por el valor que le asignan a la potencia política y social del cuidado, al dignificar y al permitir llenar de sentido la existencia. Se configuran como líneas que se fugan de las subjetividades dominantes alimentadas por la compulsión de acumulación de dinero y objetos mercantiles materiales. Ello implica una opción ética que produce una ruptura con paradigmas como el del crecimiento ilimitado de la producción de mercancías que, para la economía convencional, es el vehículo del progreso.

En cambio, nos hemos propuesto estudiar el cómo es posible hacer el tránsito hacia economías noviolentas orientadas por el cuidado integral de la vida, la superación de la pobreza y las desigualdades y la supervivencia del planeta. Esto plantea el desafío conceptual y práctico de construir otra lógica de lo económico, al reconocer la interconexión de las diferentes dimensiones que vinculan telúricamente la vida, la producción material e inmaterial y las formas de ejercicio del poder, siendo todo ello trasversalizado por la cultura.

Para iniciar el abordaje de esta problematización nos planteamos la pregunta de si ¿es posible cuestionar la hegemonía del valor mercantil o valor de cambio (que la economía clásica y el marxismo dieron como un hecho irrefutable para el funcionamiento del sistema) y en cambio repotenciar el lugar del valor de uso? A continuación, interrogamos la relación entre las economías noviolentas y el cuidado de la vida avanzando en la cuestión de ¿cómo se pueden conjugar las experiencias de economías noviolentas que promuevan las bases de un nuevo pacto social e intelectual para cambiar la economía actual y diseñar las transiciones productivas? Al final plantearemos algunos elementos de la relación entre el territorio, lo común y las formas de producción ligadas al cuidado en torno de la pregunta ¿cómo la emergencia de nuevas territorialidades agenciadas por lo común y los bienes comunes pueden movilizar a la sociedad para que emerja una nueva economía basada en modos de producción en cuyo centro se encuentre el cuidado de la vida? Así mismo se formularán algunas conclusiones.



¿Cuál es el valor del cuidado y de la producción proveniente de las economías menores?

La teoría económica del capitalismo en sus corrientes dominantes se fundó sobre premisas como el principio sacrosanto de la propiedad privada (prometía una sociedad de propietarios), la administración de recursos escasos, la competencia entre los concurrentes al mercado, el establecimiento de márgenes crecientes de la tasa de ganancia y el individualismo; tales eran los motores del progreso.

La profundidad de la crisis general del sistema capitalista ha sido agudizada por su propensión a la simplificación de los procesos de producción y reproducción económica mediante el establecimiento de pares binarios que oponen lo moderno a lo premoderno; el desarrollo al subdesarrollo; el progreso al atraso; la competitividad a la ineptitud o, lo que es más significativo para nuestro trabajo: la competencia a la colaboración. Esto crea identidades cristalizadas de los sujetos y agentes del capitalismo y desata oleadas de segregaciones y exclusiones que naturalizan el empobrecimiento de la mayoría, el odio hacia los diferentes (racismo, xenofobia, aporofobia, sexismo) y separa el núcleo de los exitosos del sistema de la multitud de los fracasados (Preciado, 2022).

De ahí que sea tan decisivo romper con los fundamentos de las economías letales y de su teoría del valor que dominan hoy con el modelo de extractivismo neoliberal. Indagamos por la configuración de campos plurales de formas de producción vinculadas al tejido social comunitario y ciudadano cuyo acento está en la creación de modos de existencia pacíficos que revaloricen el cuidado de la vida y den prioridad a la producción de valores de uso como medios colectivos necesarios para la vida en común que son fruto de la cooperación social.

Algunas notas sobre la teoría de valor

La discusión sobre la teoría del valor cobra de nuevo vigencia por cuanto este concepto ha estado atravesado por una mirada reduccionista en la economía del capital. ¿Qué se considera valioso o no? El enfoque dominante al respecto indica que los bienes o actividades económicas deben ser monetizables es decir traducidos en acumulación de capital y dinero cuyos cálculos están en función del tiempo, los costos de los factores de producción (tierra, capital y trabajo), regulados por las leyes de la oferta y la demanda, en cuyo marco se realizan los valores que se agregan en el proceso productivo.

A esto se suma que, durante los albores del capitalismo industrial, se extendió la racionalidad cartesiana y el mecanicismo metodológico según los cuales el cuerpo humano es un reloj y la naturaleza una máquina listos para ser usados en la acumulación y reproducción del capital (Passet, 2012).

El paradigma prevaleciente desde la economía clásica que Adam Smith estructuró en su discurso de verdad en torno a la división social del trabajo y a la capacidad de los trabajadores para generar excedentes, incrementados por la aplicación de la técnica, de tal manera de multiplicar el valor-trabajo apropiable por el capital. Así lo planteaba en *La riqueza de las naciones*: “el trabajo es la medida real del valor de cambio de toda clase de bienes” (Smith, 1979: 31). La crítica marxista renueva el paradigma en algunos aspectos al desarrollar una teoría de la plusvalía más detallada y consistente; así lo propone en *El Capital*: “Lo que determina la magnitud del valor de



un objeto no es más que la cantidad de trabajo socialmente necesario, o sea el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción” (Marx, 1975: TI, p 7). Y, como lo había señalado el mismo autor en la Contribución a la crítica de la economía política (2008): “Consideradas como valores, las mercancías no son todas ellas más que determinadas cantidades de tiempo de trabajo cristalizado” (p.6).

Entonces la economía clásica inglesa y el marxismo, teorías económicas propias de la modernidad, coinciden en atribuir a esta fuente el valor y, para ambas escuelas esto acontece en el mundo del capitalismo en donde el régimen de producción no es más que un inmenso océano de mercancías cuyo valor se añade en el proceso productivo gracias al trabajo. Como se trata del mundo mercantil la única manera de tasar el intercambio de mercancías es acudir al equivalente, a eso que les es común y que es mesurable, haciendo abstracción de su utilidad o valor de uso y esa cualidad es la de que todas son producto del trabajo (Marx, 1975). La fuerza de trabajo es en sí misma una mercancía por la que se puede pagar un precio pero que, a cambio, produce un valor que excede el salario, que es el precio que se paga por ella. Tal capacidad de producir plusvalor es la singularidad del trabajo obrero.

De aquí se desprende la primacía del valor de cambio, asumiendo una sola idea de ella como cierta: que todo valor en el capitalismo es un valor comercial y que en las relaciones de mercado todo modo de producción debe girar alrededor de él, independiente de si ello redunde en el mejoramiento de las condiciones de una comunidad, un territorio o una nación.

Esta noción del valor da por hecho que la economía gira en torno a un centro: las relaciones capital-trabajo y asume como subordinadas o periféricas las relaciones vinculadas a la reproducción de la vida y a todas aquellas esferas que despliegan otros modos de intercambio, otros vínculos significativos con el territorio y con las demás formas de vida; con la cultura, con la espiritualidad, con las costumbres y los ritos, con los saberes ancestrales y la actualización de la memoria. Estas son las formas de conocimiento social, político y ambiental que se pueden nombrar como saberes menores que devienen en una política menor (Lazzarato, 2006) y que exigen el reconocimiento de economías minoritarias, nómadas o fronterizas.

54



Para ello hay que asumir una honda crítica de la economía política del capital, develar su dialéctica y obsesión por imponer el orden binario que excluye, o que concibe como meras externalidades otras formas de valor como las que provienen del mundo natural, o de las relaciones empáticas como la asociatividad, el cuidado o la solidaridad y que no están inscritas en la relación trabajo asalariado-capital. Criticar este orden económico implica adoptar la lógica de la diferencia y la multiplicidad que hacen posible la comprensión de vínculos productivos que no se reducen a un antagonismo perpetuo, sino que conllevan un elevado componente de cooperación

y de afectividad entre los productores que, además de su creatividad, expresan la potencia para la producción de lo nuevo.

Por supuesto que la teoría clásica de la economía política ha evolucionado y algunas de sus tendencias frente a las crisis cíclicas del capitalismo llegaron a plantearse el problema del bienestar alterando, en el mundo binario del capitalismo, las relaciones entre oferta y demanda y atribuyendo al Estado el poder de gestionar la crisis. Se les daba prioridad a las políticas gubernamentales para fortalecer la demanda ampliando el espectro de los ingresos y el subsidio a la prestación de servicios a determinadas poblaciones. Esto se conoció como el momento del Estado providencia. La teoría general de la ocupación, el interés y el dinero publicada por Keynes en 1936 fue útil para reanimar el ciclo productivo, pero también creó las condiciones para la instalación de la sociedad del consumo de masas y para intervenir, mediante un repertorio de políticas públicas, en los procesos de normalización y control de la vida, en este caso por parte del soberano estatal (Keynes, 2015).

Una vez tal perspectiva entra en decadencia por múltiples factores como la irrupción de la tercera revolución industrial y la tendencia decreciente de la tasa de ganancia (uno de cuyas variables detonantes fue la gran fuerza adquirida por los sindicatos y la organización de los trabajadores industriales), se inicia el nuevo ciclo de la desindustrialización, la privatización y la flexibilización laboral (léase como la pérdida de los derechos laborales adquiridos). La teoría económica liberal deriva hacia el neoliberalismo apoyado en la perspectiva neoclásica y en lo que Foucault (2007) denominó el advenimiento de la biopolítica que, para el ámbito económico, se encarnó como bioeconomía. Los procesos bioeconómicos pueden ser, de un lado, la lucha por el control del conjunto de los procesos vitales por los poderes económicos hegemónicos y, del otro, la configuración de un campo de posibles en donde ocurre la emergencia de economías noviolentas, o economías para la vida (en ese sentido son bioeconómicas y biopolíticas), o sea formas de producción y reproducción constituidas en clave del cuidado integral de las comunidades de vida.

La primera es la mirada reduccionista, que ha devenido puro extractivismo, combinada con un capitalismo cognitivo tributario del cientifismo y de la agudización del biopoder manifiesto en las sociedades de control (Deleuze, 2005); ella excluye y ataca toda forma productiva que genere, cree o agregue valor a partir de la potencia de creación. Nos referimos a la potencia que emerge de las fuerzas sociales específicas, presentes, situadas e inmanentes que se diferencian del dominio de entes trascendentes, casi fantasmáticos, como la mano invisible del mercado o de sustancias abstractas como el capital (otra cosa son los capitalismos concretos que también son relaciones sociales y de poder). Esta ha mantenido al margen aquello que no puede subordinar, incluso maneras de replantear las



relaciones de los sujetos de producción a través de otras formas de concebir el capital social, la producción de conocimiento, la invención o la fuerza de lo colectivo.

Esta teoría y práctica ya ha sido cuestionada por teóricos contemporáneos decoloniales como Enrique Dussel (2014), Hinkelammert y Mora (2009) y por Mariana Mazzucato (2019), quienes critican el paradigma del valor mercantil y la supremacía del valor de cambio, así como las nuevas estrategias para inventar un supuesto valor – como las del sector financiero- e invitan a reflexionar sobre nuevas variables que complejizan la categoría “valor” y lo conectan, en primer término, con la vida toda.

Esto conduce a retornar a la prioridad social de la producción de valores de uso que están a disposición de la comunidad para la satisfacción de sus necesidades. “El valor de uso es la cualidad real que tiene la cosa y que se transforma en el contenido de la necesidad: es decir, es la utilidad de la cosa (...) en su fundamento el valor de uso es útil en tanto mediación actual que sirve para reproducir la vida” (Dussel, 2014: 21). Es también la relación social la que asigna el valor de uso que, en principio, es un acto de dimensiones culturales, ligado al modo de existir, por lo que el consumo de valores de uso está inscrito en la esfera de las creencias, de lo simbólico y lo ritual: entonces no es extraño que ello dé ocasión para el encuentro y la fiesta.

Por supuesto este enfoque va en contravía de la teoría marginalista de la utilidad en las obras de Walras, Jevons y Menger que se afianza a principios del siglo XX, usada para determinar el precio en función de la utilidad monetaria agregada por cada unidad adicional de un bien o servicio que se consume. En la mitad del siglo XX, la Escuela de Frankfurt y más adelante Pierre Bourdieu entenderán que todo valor social producido se traduce en el valor de lo colectivo, el cual es capturado y puesto en circulación por el capital, y del cual se puede derivar la medición del capital social (confianza, asociatividad, institucionalidad) como fuente de valor.

Ahora bien, si el conocimiento colectivo es una fuente que genera valor, ese valor es un valor nuevo, un valor resistente a la dinámica centrifugadora del sistema pero que, al agregar valor a la producción, se sitúa en un campo de lucha política en la disputa por quien se apropia del excedente producido. De ahí que sea necesario diferenciar entre la creación de valor y la extracción de valor para ubicarse en las características históricas de los procesos de acumulación y de los deseos colectivos implicados en la creación, innovación y uso compartido del conocimiento.

La creación de valor es también una composición de las potencias de la invención, como dice Lazzarato (2018) siguiendo el planteamiento de Gabriel Tarde, que integra la producción de valores de uso para la satisfacción de las necesidades vitales a las fuerzas del encuentro social, a las que emer-



gen de las rupturas culturales, estéticas y religiosas, a las que provienen del ligamen con fuerzas de lo vivo no humano. Estas representan fuerzas productivas de mucha importancia, desconocidas por la teoría económica convencional que las consideran extra-económicas, cuyo valor es cero, objeto de extracción al servicio de los ciclos de acumulación de capital.

Estos autores convocan a la formulación de una nueva teoría del valor cuya prioridad ontológica es la invención y la cooperación que se antepone a la relación de la expropiación desnuda del sistema capitalista. En ella “habría que someter necesariamente a una completa reestructuración el plano sobre el que se ha edificado o erigido la teoría de las riquezas” y, desde allí, integrar la actividad económica (valor-utilidad), la actividad de conocimiento (valor-verdad) y la actividad estética (valor-belleza) (Tarde, citado por Lazzarato, 2018: 9). En ese campo por constituir se ponen en juego otros posibles, la emergencia de nuevas posibilidades de vida, asidas a las capacidades activas de la transformación.

Dentro de ese campo de fuerzas en movimiento se reconfigura la cuestión de los bienes comunes que desde los inicios del capitalismo fueron en su mayoría expropiados y privatizados como una de las maneras de acumulación originaria del capital. Ahora son uno de los lugares colectivos estratégicos de la resistencia social comunitaria, aptos para la defensa de la vida, para recomponer los sistemas productivos de base y enfrentar crisis de proporciones globales como el calentamiento global, o la crisis alimentaria y del agua. El valor de lo colectivo, las redes de cuidado y la ecología política de los bienes comunes, terminan por enfrentar y superar el paradigma que se propone la mercantilización de todo cuanto nos es valioso.

Es de mucho interés en esta discusión actualizar la memoria acerca de la construcción de lo común, que es esencial para reenfocar la economía hacia la no violencia: en esa dirección encontramos que Francisco y Clara de Asís, hace 800 años, promovían una forma de vida que hiciera uso de los bienes comunes sin apropiarse de ellos. En el origen, dice Francisco, lo común no era la propiedad, sino el uso. El uso común de las cosas precede incluso genealógicamente a su propiedad común o compartida que deriva solo del derecho humano: “el aire y la luz del sol (...) son comunes solo según el uso común” (Makien, p. 160, citado por Agamben, 2013: 187). Para ellos, el agua, el aire, la tierra, la biodiversidad son bienes de todos y todas que no deben tener un propietario específico, sino que son valores de uso común que demandan una gestión colectiva para resolver las necesidades de la comunidad.



La cuestión del cuidado en relación con las economías para la vida

Las economías para la vida o economías no violentas son un conjunto de relaciones sociales comunitarias y solidarias que identifican, producen y

cuidan del común y de los bienes comunes. Estos están asociados con formas de vida afirmativas que han re-existido tendiendo lazos de cooperación e intercambio que recrean la cultura del don, la solidaridad, así como el intercambio equitativo y generoso. Esas prácticas y experimentaciones entran en sintonía y diálogo con múltiples manifestaciones de la política y la economía menor como la economía cooperativa, las economías feministas (en especial el ecofeminismo), la economía de Francisco (de Asís), la economía ecoaldeana, las economías del cuidado, las economías indígenas y de las comunidades negras y otras muchas.

Allí están emergiendo nuevos mundos en los que la diferencia y la pluralidad de modos de producción son expresión de resistencia social dando a luz modos alternativos de producción regidos por el cuidado integral de la vida y de los vínculos profundos con la biósfera la cooperación y no por la competencia y la exclusión. Estas han estado impulsadas por la urgencia de resolver las necesidades vitales que no están en el foco del interés de los sujetos del capital (empresas, multinacionales, entre otros) y que sólo pueden ser afrontadas por la creatividad y la autogestión. Ellas encarnan la potencia constitutiva para re-imaginar modos productivos emergentes en el territorio comunitario. “El ego oeconomicus capitalista debe transformarse en un nosotros trabajamos de forma solidaria en una comunidad de producción, intercambio, distribución y consumo desde la consecución de la “vida buena” (Dussel, 2014: 207).

Hay que resaltar que en las economías noviolentas, la vida es el proceso de la diferencia. Hablamos del mundo de lo diverso y lo múltiple en el que hay que reconstituir lo común captando la densidad de la diferencia. Deleuze dice que: “En su esencia la diferencia es objeto de afirmación, afirmación misma” (Deleuze, 2006, p.74). De este modo, la diferencia no puede ser reducida ni atrapada por identidades fijas. De ahí que siempre haya que hablar en plural de sujetos sociales como las comunidades; no hay una igual a otra, ni los comuneros son idénticos al interior de la relación comunitaria. Tampoco se puede desplegar la potencia creativa si solo se trata de sumarse a una comunidad para adoptar una identidad ya establecida. No se es comunero per se, se deviene comunero; no se es cuidador o cuidadora si ello no constituye un devenir que encuentre los puntos de conexión entre los distintos para producir una comunidad más potente, entrando en la dinámica de la reconstitución de los vínculos que es contingente e incesante.

Entonces el primer principio del cuidado de la vida es cuidar la diferencia, experimentar la diversidad al desear la conexión para crear fuerzas de mayor potencia para la transformación individual y colectiva, teniendo al centro lo vivo. Para ello hay que rehacer los pactos sociales y el pacto natural para relevar el contrato social rousseauiano que nos llevó hasta el antropoceno y se convirtió en una máquina reproductora de guerras, empobrecimiento y desigualdad.



Uno de los elementos de los nuevos pactos será el de repensar la dimensión económica y productiva de las sociedades para que los modos de existencia no estén sujetos a una guerra competitiva individualista en la que esté en juego su sobrevivencia y su dignidad. La alternativa está en las múltiples maneras de recuperar lo común, es decir hacer parte de un “entre-nos” como entramados para la vida que discurren por la cultura y atribuye valor a los bienes comunes produciendo riqueza colectiva por medio de la cooperación social y cuidando que ella no sea privatizada (Mattei, 2013).

Un paso en esta dirección es recomponer la capacidad de agencia política de las comunidades, ellas son quienes pueden rehacer el espacio de lo político haciendo de las prácticas ciudadanas autónomas un campo de disputa para defender la vida como diversidad. Nuevas ciudadanías del cuidado que emerjan como CUIDadanías conscientes de que un acontecimiento por pequeño, e incluso microscópico, que parezca puede alterar los equilibrios de los poderes centrales y sus políticas molares.

El agenciamiento CUIDadano moviliza los deseos de emancipación común y se desplaza como un rizoma que conecta singularidades recreándolas como fuerzas en capacidad de resistir a los poderes económicos jerárquicos. Como rizoma “conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza” (Deleuze y Guattari, 1997, p. 25). Por eso una comunidad CUIDadana puede devenir en territorio de intensidades que conecta a los humanos con fuerzas espirituales y puede devenir naturaleza, devenir río, devenir animal, devenir manglar. O sea que las comunidades de cuidado agencian la composición de singularidades y potencias de donde va hilvanándose una unidad plural y contingente en la que se despliegan variadas lógicas y prácticas de conjunto. Su razón de ser y fortaleza es el grado de fertilidad para la multiplicación de la diferencia y la cualificación de las prácticas de cuidado de la vida.

Ahora bien, el devenir-comunidad y el devenir CUIDadano(a) está tocado por la incertidumbre propia de procesos en los que intervienen múltiples conjugaciones surgidas de la experimentación en donde se liberan fuerzas productivas de carácter social; allí no hay lugar para las políticas binarias como las que proceden del biopoder guerrero, tampoco para el enquistamiento de órdenes jerarquizados. Al contrario, se abren a la pluralidad llevando a que los territorios y las comunidades del cuidado alberguen distintas posiciones subjetivas, constituyendo un nuevo mapa de relaciones organizado en torno a la vida. Entonces, el cuidado se manifiesta como invención de escenarios emancipatorios bioeconómicos (no de las bioeconomías del control sobre todo lo vivo, sino de las bioeconomías de la liberación del deseo) en los que los sujetos CUIDadanos producen valores de uso que abordan y resuelven las necesidades de todos y todas en circuitos



autónomos para asegurar la reproducción vital y la circulación de bienes y servicios necesarios.

La comunidad cuidadora se asienta y expande en el amplio e indeterminado espectro del tejido social. El cuidado se despliega como territorio y abrigo de capacidades y afectos de muy variada naturaleza que inventan y experimentan modos de producción de complejidad creciente, circulando por las arterias de la cultura y la productividad social, resistiendo a la guerra y a las violencias que persisten mediante una intensa proliferación de los vínculos afectivos que generan confianza y encuentro espiritual.

Las comunidades del cuidado protegen y actualizan la memoria, enaltecen la solidaridad y la amistad y recrean la compasión con el dolor de los otros y las otras. En eso aprenden de los feminismos que acuñaron el concepto de “dualidad” para superar otro binarismo letal por el que habría vidas que son valiosas y otras que “(...) no se consideran dignas de ser lloradas (...)” Una ética y una política de la no violencia tendría que explicar la manera en que un yo está implicado en la vida del otro (...) atañe no solo a las relaciones humanas sino a todas las relaciones vivas e inter-constitutivas” (Butler, 2020, p 22).

Muchas comunidades han entendido la racionalidad de la economía del capital y sus lógicas que han propiciado la tragedia de las heridas infligidas a la biósfera y la realidad que se deriva de ello: la extinción de miles de especies a cambio de mantener inquebrantables las leyes de la ganancia. Los indígenas andinos han evadido esa racionalidad ensayando otros modos de producir, dando valor pleno a sus instituciones comunitarias, relejendo la tradición aymara del “buen vivir. Los campesinos del Movimiento Sin Tierra en Brasil aprendieron a tomar y redistribuir la tierra para hacerla productiva con métodos propios de la pequeña economía campesina interpelada por maneras colectivas de organización económica y social. Los trabajadores argentinos inventaron la resistencia de los piqueteros y la toma de fábricas quebradas por la crisis del sistema fordista de industrialización capitalista para ponerlas a producir con una administración autogestionada; también ellos y pobladores brasileños y uruguayos respondieron a los “corralitos bancarios” expandiendo el trueque e inventando otras formas de relacionamiento con el dinero, asumiéndolo como moneda social y desafiando el fetichismo del patrón monetario único definido por el mercado. Todas ellas han sido experimentaciones de economías en resistencia.

En Colombia son muchas las huellas que han dejado los ejercicios de economías populares que se erigen como economías para el cuidado de la vida resistiendo en el ámbito productivo. Lo que se encuentra en ellas son su priorización a la producción de valores de uso ligados a la seguridad y

soberanía alimentaria, al cuidado del agua y el bosque, a la resignificación del vínculo con la tierra, a la protección de la biósfera y a la reconstitución de las redes sociales y de las instituciones del común. La comunidad nasa y el tejido social indígena del suroccidente colombiano, por ejemplo, han resignificado la minga y han multiplicado las prácticas micropolíticas de resistencia comunitaria basadas en el cuidado.

También, en el seno de las economías campesinas, que siguen mostrando altos grados de resistencia, lo han practicado con regularidad. Entonces, la resistencia en los territorios de la producción, la reproducción y el cuidado, es un ejercicio biopolítico y bioeconómico de transformación social siempre emplazado por la pregunta por la vida y, como tal, tienen un sentido inmanente, es decir, depende ante todo de las fuerzas autoinstituidas, autogestionadas y definidas por su potencia de creación y de afirmación vital.

La lógica de las comunidades del cuidado moviliza los trayectos vitales que se desplazan como agenciamientos del deseo de protección y expansión de la vida que sabe decir NO a la hegemonía de un orden económico capitalista que suele presentarse como el único posible. La acción micropolítica del cuidado ejemplifica los muchos posibles que fracturan el orden económico y que corroboran que la vida antecede al capital, que es una formación histórica contingente, demostrando que puede haber vida económica post capitalista. La economía de empresa, que en los manuales se nombra como “microeconomía”, pretende pronosticar los resultados de la operación, hacerlos previsibles mediante modelos matemáticos que apuntan a la predictibilidad de los márgenes de utilidad y a la proyección de la acumulación y reproducción ampliada del capital empujadas por la explotación del trabajo y la sustracción de los bienes comunes.

Pero, por sus bordes van emergiendo otras formas de producción a partir del entramado de lo común y de su acción micropolítica generadora de acontecimientos que descubren la belleza del compartir el deseo de hacer valer su fuerza colectiva para reactivar la sociedad en movimiento cuya potencia pretende ser congelada en los territorios acotados por el capital que solo admiten las regulaciones propias del mercado.

Hay entonces que cuidar lo común que se abre paso por los intersticios y fisuras de la máquina individualizadora y homogenizante que nos ha transformado en consumidores vacíos al deteriorar el filo del poder ciudadano que era una promesa central de la modernidad. Otras maneras de ejercer y practicar la ciudadanía implican estimar el cuidado de los espacios políticos donde fructifica lo común. “El efecto será el desplazamiento de las formas cristalizadas del capitalismo maduro, por la vía del descubrimiento de nuevas claves de creación de capacidades que hagan posible configurar la puesta en acto de las economías de las resistencias y de los sujetos colectivos que las encarnen” (Useche-Aldana, 2016).



En este sentido, van emergiendo las fuerzas creativas que restituyen las fuerzas que se despliegan en el acto productivo, desatando las cualidades activas de las prácticas del cuidado necesario que reintegran el trabajo con la vida, reconectan la labor con el ocio y la productividad con el juego. Con eso se trazan líneas de fuga del discurso y los dispositivos que plantean como incontestable la eficacia del capital en el gobierno de los órdenes de lo vivo que han legitimado la exacción hasta el límite del plusvalor del trabajo, la apropiación y privatización de los saberes y del esfuerzo humanos y la extracción de los bienes comunes naturales hasta su agotamiento. Resulta que el milagro económico que ha enriquecido al 1% de los humanos convirtiéndolos en la obscena figura de los super magnates reside en la capacidad de capturar la inmensa energía social, y codificarla en clave de competencia, de plusvalía, de lucro y de segmentaciones binarias. El sistema productivo organizado por el capital se convirtió en una auténtica máquina de guerra que coloca en la condición de enemigo cualquier intento disidente por dar otro formato a la economía, por intentar otras posibilidades (Useche-Aldana, 2008).

Algunos ejercicios de economías noviolentas para el cuidado de la vida.

En la investigación que da origen a este texto se hallaron diferentes experiencias que conectan las prácticas y principios del cuidado con el enfoque ético- político de la noviolencia. Uno de los nodos en que ello se manifiesta es el de la esfera de la producción económica inmersa en el tejido social comunitario; allí, desde su cultura viva y su reposicionamiento político, se ensaya la libre convivencia de seres diferentes, resistiendo a la guerra no mediante la confrontación ni el plegamiento a los lugares opuestos de la amistad y la enemistad sino afirmando la posibilidad de territorialidades emergentes que deshagan el orden y los tiempos bélicos, apostando por las fuerzas de la vida cuya potencia agenciada por afectos alegres como el amor, la amistad, la fraternidad y la empatía podrían desatar energías más poderosas y sustentables que los lugares de muerte y pobreza que se agencian en un territorio convertido en campo de batalla.

62



De ese tipo de ejercicios hay que trazar cartografías de las mil mesetas (Deleuze y Guattari, 1997) que señalen los nodos de las economías noviolentas y sus estrategias de resistencias creativas, es decir aquellas que conectan las potencias que estaban desconectadas, trazan las líneas del deseo expresadas en la diferencia, asumen las mutaciones en el espacio y el tiempo y rompen con las lógicas lineales propias del dualismo cartesiano. Unos primeros trazos de este atlas de las economías noviolentas surgen del diálogo con las comunidades que han hecho parte de la investigación de referencia.

El primero de esos nodos nace de las experiencias de resistencia a la guerra. Se compone de iniciativas en su mayoría propuestas por comunidades víctimas o sobrevivientes al conflicto armado y grupos de personas firmantes del Acuerdo de Paz del 2016. De ellas hacen parte procesos como el de la Red de mujeres productoras de Medellín, la Asociación de mujeres afro por la paz – AFROMUPAZ-, Manifiesta, Caguán Expedition- Remando por la paz, Mundo Maderas de Colombia, ASVIDAS, entre otras. En todas ellas se va instituyendo una ética del cuidado traducida en relaciones económicas basadas en la responsabilidad, la solidaridad y la compasión que buscan dar respuesta al reconocimiento de la propia fragilidad y vulnerabilidad ante el desastre social y personal que dejaron los combates y que demandan el cuidado esencial del que habla Leonardo Boff (2002, p 37).

En este sentido, resistir a la guerra, implica crear lo nuevo y desvincularse de la racionalidad de las economías criminales que no se quieren repetir porque atentan contra la vida, o auspician la reproducción de los ciclos de violencia y pobreza. La reconstitución de los vínculos plantea necesidades que no pueden ser resueltas en la lógica de los valores de cambio sino con la producción de valores útiles que sanen los cuerpos, los territorios y el tejido social asolados por las huellas que dejaron los conflictos armados. Para estos colectivos es cardinal la exigibilidad y defensa de los derechos de reparación para hacer viable la experiencia cotidiana de sana-acción y romper el relato hegemónico que ha generado unos lugares de normalidad de la violencia que se convierten en deshumanizantes y desesperanzadores. Para conseguirlo es necesario edificar los lugares de la autonomía económica como elemento que se convierta en una línea de fuga a la violencia estructural y a las relaciones asimétricas que fueron núcleo constitutivo de la guerra. Los micro territorios económicos dotados de autonomía van convirtiéndose en nichos para rehacer los vínculos y encuentros sanadores desde el amor y el eco-cuidado.

Estas experiencias son amenazadas por el exitismo y por el desafío de las temporalidades aceleradas impuestas por el mercado y los ciclos automáticos del consumo. De ahí que este tipo de economías para la vida están conminados a producir sus propias temporalidades definiendo otros tiempos que son los de la intensidad afectiva y la modulación productiva donde hay que andarse con prudencia, imponer sus propios ritmos y combinar la paciencia frente a los resultados con la intensidad con la que se vive la creatividad. Hay entonces que aprender el cuidado de las temporalidades, potenciando una vida activa.

Otro nodo que se ilumina en el mapa de las economías noviolentas es el del cuidado de la biósfera. Se trata de comunidades y grupos que parten del compromiso de adjudicarse el establecimiento de vínculos corresponsables y relaciones interdependientes con el planeta, esa “casa común” que nos acoge. Reconocer la tierra como un organismo vivo que late en



cada uno de nosotros nos convoca a ligamos a ella en clave de reconstitución de las fuerzas combinadas de los humanos y la naturaleza de la que hacemos parte, relación que se sitúa en los territorios. Las economías ecológicas son, de manera muy transparente, formas de bioeconomía impulsadas en un principio por población campesina y con pertenencia étnica. Su participación se hace desplegando elementos culturales de enorme densidad a partir de sus cosmovisiones y saberes constituidos en medio de sus vivencias y experiencias cósmicas con un gran protagonismo de las organizaciones de mujeres, apostándole a una nueva ética del cuidado entre el ser humano y los seres que habitan de manera compartida el planeta.

En el marco de esta investigación sobresalen algunas de las prácticas productivas que desarrollan colectivos como Cumbres Blancas; Zonas humanitarias de Juguamiandó y Curvaradó; Kwe'sx Tul; Asociación Alianza Departamental de Mujeres Tejedoras de Vida; Red de mujeres piangüeras del Pacífico, entre otras. Ellas han abierto a nuevas formas de organización, relacionamiento y gestión para el cuidado de aquellos bienes comunes vitales que hoy están siendo amenazados por la privatización desde los mercados y los poderes armados.

De estas experiencias solo mencionaremos en este texto, a manera de ejemplo, el caso de AFROMUPAZ, compuesta por al menos 500 familias provenientes de distintas latitudes de Colombia y víctimas del conflicto armado. Está integrada en su mayoría por mujeres afrocolombianas que han tejido el significado de la defensa de los derechos humanos. Experimentaciones como la de la "Huerta del Perejil" ha dado pie a una estrategia psicosocial que vincula los saberes ancestrales de sanación y el conocimiento de la partería, las gastronomías y la educación emocional de los pueblos afrocolombianos. Así mismo ha incorporado a "Expo-mingueras" un ensayo de composición productiva que conecta epistemologías y saberes de diversa proveniencia. Al mismo tiempo tienen una apuesta en el ámbito de lo político, reflejada en espacios como el Seminario "En cuerpo y cara de Mujer", que busca la exigibilidad de derechos desde una perspectiva interseccional y que articula las experiencias subjetivas, colectivas y organizativas que antecedieron al desplazamiento forzado y que ahora son potencia de vida. Es una manera de encarnar la CUIDADANÍA que puede ser definida también por el clamor de "¡O cuidamos, o pereceremos!" por cuanto el cuidado asume la doble función de crear un campo de reparación de daños infligidos en el pasado y de prevención de daños futuros y "constituye la categoría central del nuevo paradigma de civilización que trata de emerger en todo el mundo". (Toro y Boff, 2009).

A modo de conclusión

Está en plena emergencia un gran campo de acción y estudio integrado por experimentaciones productivas que pueden ser comprendidas como



economías noviolentas, economías para la vida o economías del cuidado conectadas con múltiples formas de resistencia que afrontan la crisis social contemporánea, uno de cuyos signos es la incapacidad del Estado y los mecanismos de mercado para ofrecer alternativas al hambre, la desigualdad y la pobreza que ahoga a las multitudes excluidas. Esta situación estructural del sistema ha llevado a una proliferación de acciones autónomas vinculadas a territorios de lo común no-estatal y a una esfera económica no sujeta a las reglas del mercado. Son modos de producción minoritarios anidados en un conjunto de formas de vida que han rehecho sus espacios de trabajo en permanente ligamen con la vida cotidiana, apoyadas en el devenir de las relaciones de proximidad (familia, amistad, vecindad) que se reconfiguran como redes económicas y de ayuda mutua.

La clave de su expansión y cualificación está en el afianzamiento de lo común para hacerlas territorios productivos donde conceptos clásicos como el de ingreso económico, relaciones con el entorno natural y vínculo laboral mutan en virtud de la emergencia de comunidades del cuidado.



Bibliografía

- Agamben, G. (2013). *Altísima pobreza*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial ética de lo humano, compasión por la tierra*. Madrid: Editorial Trotta.
- Butler, J. (2020). *El poder de la no violencia*. Bogotá: Paidós. Planeta.
- Deleuze, G. (2006). *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, F. y Mora, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José de Costa Rica: DEI.
- Keynes, J. (2015). *Teoría general de la ocupación, el interés y dinero*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lazzarato (2018). *Potencias de la invención*. Buenos Aires: Cactus.
- Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Mazzucato. M. (2019). *El valor de las cosas*. Barcelona: Taurus.
- Marx, Karl (2008). *Los Grundrisse*. Editor Marcelo Musto. Ciudad de México: FCE.



- Marx, K. (1975). *El Capital*. T.1. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Mattei, U. (2013). *Bienes Comunes, un manifiesto*. Madrid: Editorial Trotta.
- Passet, R. (2012). *Las grandes representaciones del mundo y la economía*. Buenos Aires: Eudeba.
- Preciado, P. (2022). *Disphoria mundi*. Barcelona: Anagrama.
- Smith A. (1999). *The wealth of nations*. London: Penguin.
- Toro, B. & Boff, L. (2009). *Saber cuidar: El nuevo paradigma ético de la nueva civilización*. Bogotá: UNVM.
- Useche-Aldana (2016). *Ciudadanías en resistencia*. Bogotá: Editorial Trillas.
- Useche-Aldana (2008). *Los nuevos sentidos del desarrollo*. Bogotá: Uniminuto.





Las memorias del cuidado o los cuidados de la memoria: “Un análisis documental sobre algunas prácticas del cuidado y unas formas de solidaridad que han surgido entre la pandemia y la postpandemia”

Fabián Andrés Llano¹

Héctor Vargas²

José Alexander Díaz³

Leonel Plazas Mendieta⁴

Miguel Antonio Rosso⁵

-
- 1 Doctor en Ciencias Humanas del Patrimonio y la Cultura de la Universidad de Girona (España). Magister en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Licenciado en Ciencias Sociales de la misma universidad. Investigador adscrito al Instituto de Patrimonio Cultural de Cataluña. En la actualidad es docente del Doctorado en Estudios Sociales y director de la línea de investigación “Memoria, experiencia y creencia”, también se desempeña como investigador y líder de investigación en la Facultad de Arte, Comunicación y Cultural de la Universitaria Uniagustiniana. ID 0000-0003-2181-3476.
 - 2 Investigador/ Antropólogo, Magister en estudios de familia de la universidad Externado de Colombia y estudiante de Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas
 - 3 Licenciado en Humanidades, Especialista en Entornos Virtuales, Magister en Comunicación y Desarrollo, estudiante del Doctorando en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas
 - 4 Escritor y Filósofo. Filósofo de la Universidad del Cauca, Magister en Filosofía de la Universidad Jean Jaures, Toulouse- Francia. Estudiante del Doctorado en Estudios Sociales. Su poesía ha sido traducida al francés, italiano y griego. En el 2023 quedó Finalista del Premio Internacional de Poesía Jovenllanos “El Mejor Poema del mundo” de Ediciones Nobel en España. En el 2021 publica la segunda edición de El Olor del Polvo con Pijao Editores.
 - 5 Filósofo, Magister en educación, estudiante del Doctorado en Estudios Sociales. Docente investigador interesado en temas de: filosofía contemporánea, literatura, educación, pedagogía y tecnología. Amplia trayectoria en enseñanza universitaria y gestión de proyectos académicos y culturales.



Introducción

El presente capítulo rastrea algunas prácticas y estrategias sociales y culturales que se hicieron visibles en la pandemia bajo la forma de emergentes solidaridades asociadas al cuidado de la vida. Mediante un principio constructivo y unas reflexiones sobre el cuidado motivadas por unas convergencias y solidaridades con las demás líneas del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, este ejercicio de investigación buscó rastrear algunas formas mnemónicas y prácticas del cuidado que surgieron en la pandemia del Covid-19 desde el análisis documental.

Cabe advertir que para la línea de investigación memoria, experiencia y creencia del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Francisco José de Caldas es fundamental la construcción colectiva de un espacio de diálogo sobre la temática de la producción del recuerdo y del olvido, parte de preguntas clave que tienen relación con el cómo, el por qué y el para qué de los recuerdos, de los olvidos y de los silencios, sobre cómo las sociedades recuerdan, ¿quién esclarece la memoria? ¿cómo recuerdan las sociedades? ¿cómo, por qué y para qué se recuerda? ¿cómo, por qué y para que se olvida? así como, las diferentes formas que adquieren los procesos mnemónicos desde la memoria- imaginario, la memoria- representación y la memoria-ideología. En estas discusiones aparecen nuevos caminos a través de las siguientes preguntas son: Más allá de un esfuerzo vindicativo, estas preguntas permiten pensar el fenómeno de la memoria, no como un término que se sobreentiende, ni está dado de por sí, sino como un aspecto fundamental de la vida social, como un asunto de pasados presentes o el presente del pasado o un advenimiento, una captura del presente.

Aunque el campo de los Estudios Sociales de la Memoria apenas tenga un nivel medio de institucionalización cognitiva, con una no tan prolífica producción investigativa, una falta de programas académicos especializados y falta de subvenciones para adelantar investigaciones, (Dutceac & Wüstenberg 2017), la línea de investigación le sigue apostando a un campo de los estudios sociales de la memoria que pueda consagrarse y por tal motivo aporta a este propósito desde una apertura epistemológica, teórica y metodológica para fortalecer los diálogos y los intercambios en la interrogación de la memoria en tanto dimensión (creída, experienciada o vivenciada) y sus respectivos dominios como objeto de sabiduría, producto de conocimiento del mundo social, de las memorias digitales y los patrimonios emergentes (Rosas & Llano, 2022).

La línea de investigación memoria, experiencia y creencia en estos diálogos colectivos entre estudiantes y profesores ha logrado no solo llevar la discusión sobre el asunto de la memoria más allá de entenderla como



un elemento inherente, evidente o supuesto del mundo social, sino que ella debe ser discernida en sus relaciones, procesos y modos localizados y en su devenir en contextos específicos. Poner en tensión el cuerpo canónico de la memoria repleta de imperativos abstractos como, la verdad, la justicia y la reparación o la rememoración y la conmemoración, permite construir puentes con otras formas de conocimiento que emergen en las discusiones sobre la memoria cultural, la historia cultural, las memorias digitales, los patrimonios emergentes, los mitos, los ritos asociados a la producción de recuerdo y olvido, los estudios culturales y por supuesto el papel protagónico para nuestro doctorado con los Estudios Sociales.

Y para terminar, para la línea de memoria, experiencia y creencia, el asunto del cuidado pasa por una lectura sociocultural que implica una doble dinámica. Por una parte, la indagación de un sujeto en contexto y al mismo tiempo un sujeto que reflexiona sobre su propia práctica desde tres dimensiones relevantes para la investigación de los estudios sociales de la memoria: la contextualidad, la historicidad y la reflexividad. Esto indica un proceso de conquista del objeto de investigación, un uso crítico de la teoría, una contextualización del fenómeno estudiado con una clara reflexión epistemológica que permita no solo visibilizar campos de problemas, sino los posicionamientos del investigador con una apropiación razonada sometida de manera constante a discusión.

Las convergencias críticas: la vida como centralidad y el cuidado elemento transversal

Desde los diferentes diálogos que se han establecido entre las líneas del Doctorado en Estudios Sociales, sobre todo, en espacios académicos como el *seminario de convergencias críticas*, se han decantado algunas posibilidades de intercambio con otras líneas. La pregunta por la vida, las creencias, la relación de la biocultural y el cuerpo, las memorias digitales, la vida cotidiana, las nuevas integraciones territoriales, el asunto del territorio y la territorialidad, las memorias urbanas, la investigación creación con la potencia de lo estético y lo literario, las estrategias del cuidado, las prácticas comunitarias del cuidado, son solo algunos campos problemáticos comunes para proyectar nuevas investigaciones (Ver gráfico 1).



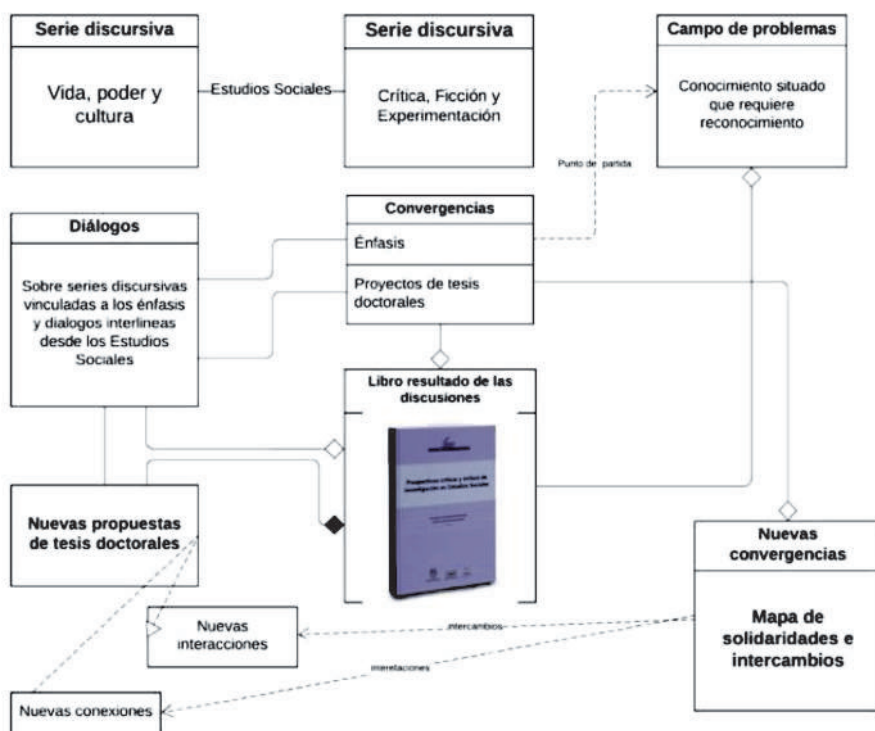
Gráfico 1. Convergencias identificadas desde el espacio académico Convergencias Críticas II DES



De ahí que resulte estratégico para la línea concretar dichas convergencias en el plano de una iniciativa de investigación que permita vincular las dos series discursivas del doctorado *Vida, Poder y Cultura* y *Crítica Ficción y Experimentación*, con el asunto del cuidado. Cabe anotar que estas proyecciones investigativas no solo surgen del espacio académico denominado *convergencias críticas*, sino que además se nutren de las diferentes investigaciones realizadas y promovidas desde el Doctorado con el apoyo de algunas redes de cooperación regional. Por ejemplo, macroproyectos como memorias de una pandemia han buscado la organización de un verdadero archivo cultural para futuros proyectos sobre el recuerdo cultural y traumático del acontecimiento pandémico; también el papel activo del doctorado en la RIES en proyectos relacionados con el pensamiento crítico, los cuerpos emergentes, los territorios de paz, los diferentes procesos de cualificación de agentes educativos con ICFB y los intercambios con CLACSO, han fortalecido los procesos de transferencia de conocimiento, las actividades de formación y el reconocimiento académico dando lugar a la propuesta del cuidado como un ámbito de reflexión (Ver gráfico 2).



Gráfico 2. Dinámica de diálogos sobre convergencias críticas



Las memorias del cuidado o los cuidados de la memoria: “Un análisis documental sobre algunas prácticas del cuidado y unas formas de solidaridad que han surgido entre la pandemia y la postpandemia”

Para terminar , estas constantes reflexiones del cuerpo de profesores y estudiantes del doctorado sobre convergencias, puntos de encuentro, nodos y formas de cooperación en las líneas para aportar al campo de los estudios sociales, se ha decantado en la pregunta *por el cuidado asociada a la serie discursiva, vida, poder y cultura*. Estas dinámicas curriculares que se adelantan sobre la base de la discusión y la pluralidad epistemológica, teórica y metodológica entre líneas, tienen como referente los mismos lugares y la naturaleza de los campos de conocimiento donde se encuentran ubicadas cada línea en los Estudios Sociales y desde diferentes miradas sobre el cuidado (Batthyany, K. 2020). Desde estas primeras reflexiones, la línea de memoria, experiencia y creencia propone un espacio reflexivo desde donde se pueda objetivar

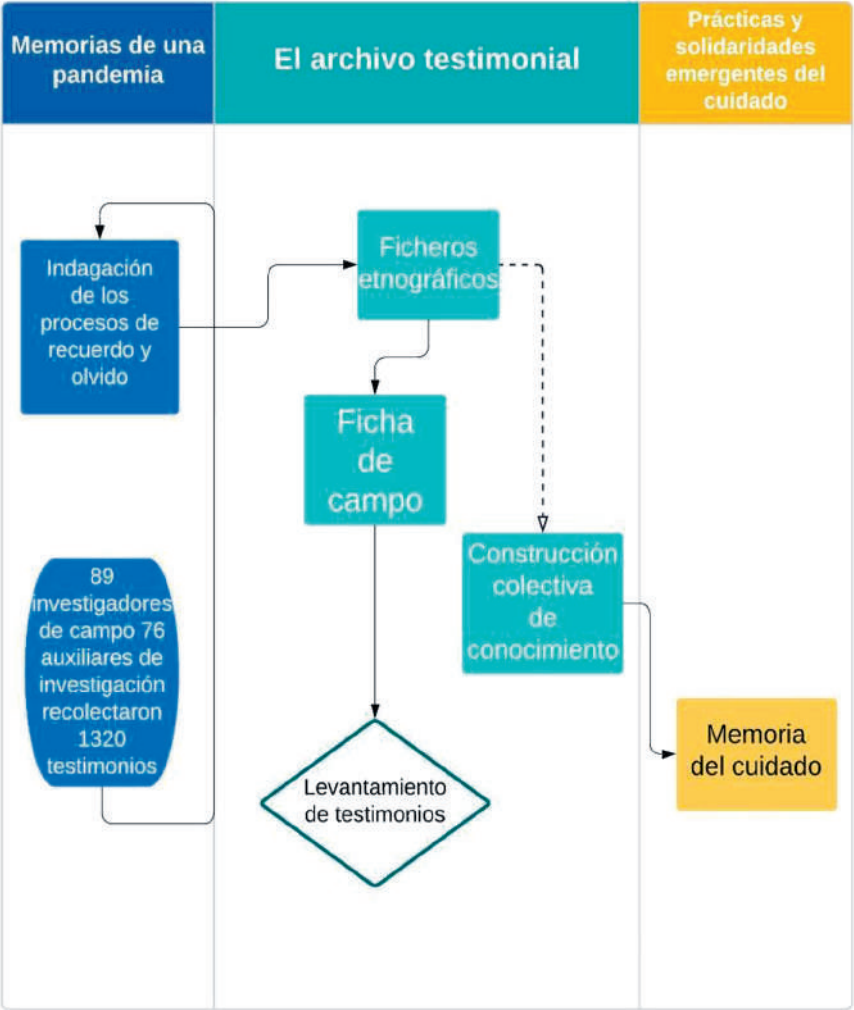
Abordaje metodológico: el análisis documental

De este modo, en la línea de memoria, experiencia y creencia el asunto del cuidado se podría indagar desde los mismos vínculos y solidaridades que aparecen a propósito del resguardo de unos modos y unas prácticas del cuidado alrededor del mantenimiento de la vida y de unos aprendizajes culturales en lo urbano y en lo rural. De ahí que se proponga en primer lugar analizar *las formas del cuidado emergentes en la postpandemia*



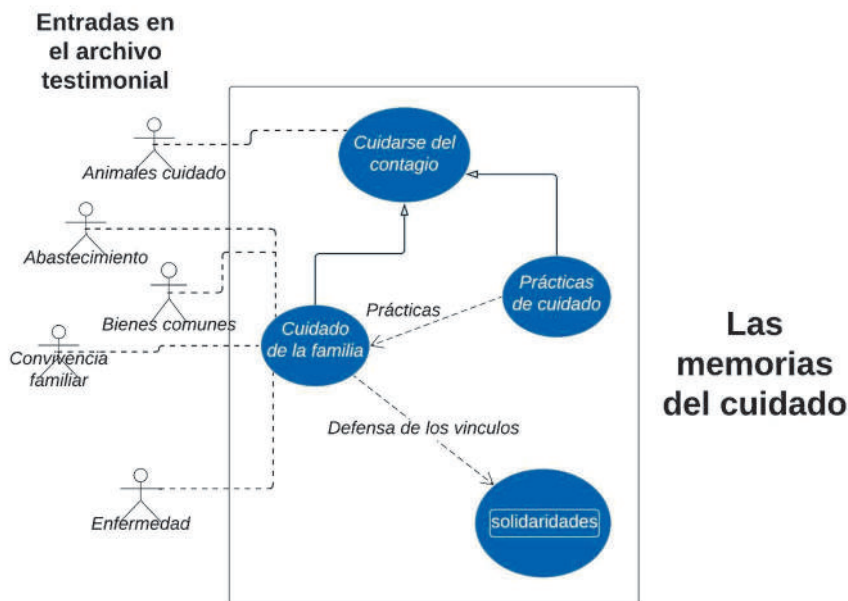
asociadas a la relación entre memoria y cuidado sobre unas prácticas de cuidado, unas formas de solidaridad que emergieron durante la pandemia. Para esto el archivo testimonial resulta fundamental para rastrear, desde diferentes entradas, que se presentan en la forma de categorías, la producción de recuerdos y olvidos asociadas a unas prácticas de cuidado y unas formas de solidaridad que emergieron entre la pandemia y la postpandemia.

Gráfico 3. El archivo testimonial



También, asociados a la producción de recuerdos y olvidos estas prácticas del cuidado que se estructuraron en el acontecimiento pandémico se pueden rastrear como unidades de análisis por medio de las diferentes entradas que provee el archivo testimonial.

Gráfico 4. Entradas al archivo testimonial



Este análisis documental procedió eligiendo unas entradas desde cada proyecto de tesis doctoral (4) de acuerdo a las preguntas de las tesis. Aquí fue fundamental *la serie discursiva vida, poder y cultura*, que como ya se ha mencionado en las convergencias y solidaridades identificadas, la vida se erige como centralidad. Desde esta perspectiva, el análisis documental privilegió las siguientes dimensiones. En primer lugar, el análisis documental realizado tomó en cuenta una dimensión afectiva/emocional que marca el cuidado de sí mismo y de otros, y que no se puede desligar de la experiencia (individual, social y política) del cuidado, donde valga insistir, se han pensado los registros corporales y mentales del cuidado a propósito de la habitabilidad, los cambios familiares y de vivienda y la producción de recuerdo y olvido asociadas a unas memorias urbanas. En segundo lugar, se privilegió una dimensión experiencial donde se han realizado reflexiones sobre unos aprendizajes culturales del propio cuidado como estrategias sociales y culturales que han creado formas de cuidado desconocidas por la oficialidad (discursos técnicos sobre la misma gestión urbana).

Resultados

Dentro de las iniciativas asociadas a estas reflexiones sobre el cuidado se destacan los proyectos de tesis doctoral de Héctor Vargas con su propuesta sobre el fenómeno urbano de la reducción de espacios de vivienda que exige una comprensión de la transformación del paisaje urbano, los cambios sociales y culturales de familias extensas a núcleos familiares más reducidos y cómo estas transformaciones se vinculan con una memoria urbana



asociada a una economía del cuidado. De otro lado se encuentra el proyecto de tesis doctoral del estudiante José Alexander Díaz, que indaga la relación entre memoria y cuidado desde el concepto de la biomemoria. En este proyecto resulta interesante la mirada sobre las plantas medicinales, la palabra que cura y las creencias asociadas a *una biomemoria del jagu*. El siguiente proyecto de tesis doctoral que se destaca es el de Leonel Plazas Mendieta que involucra reflexiones desde el archivo testimonial a propósito del campo y el campesino, como el sujeto otro de la historia, que ha sido forluido sin mayores reflexiones sobre su papel fundamental en la historia y por último se encuentra el trabajo de Miguel Rosso, quien se encarga del cuerpo simbólico *ar*.

Cajas de fósforos: hacia el reconocimiento de la vivienda como un espacio fundamental del cuidado

En el marco del proyecto de investigación doctoral “Cajas de fósforos: un recorrido por las viviendas bogotanas. Las familias y las memorias que las habitan” se propone articular el cuidado como un fenómeno social de particular interés teniendo en cuenta que la materialidad de la vivienda resulta un tema de gran relevancia para entender fenómenos emergentes y críticos como, por ejemplo, la pandemia provocada por el covid-19. Se parte de una categoría utilizada por algunas personas para referirse a las pequeñas viviendas que se construyen en los espacios urbanos y que son descritas como “cajas de fósforos” por sus dimensiones espaciales y atiborramiento de objetos y personas.

Para lograr entender el modo en que el espacio de la vivienda, puede entenderse, como un campo de análisis para afrontar fenómenos críticos es importante entender que se trata de una categoría con múltiples interpretaciones. Por un lado, en el marco del establecimiento del Estado de Bienestar, la vivienda empieza a ser problematizada como un proceso social (Kuri, 2006) y no solo como un objeto material, se trata entonces de una materialización de la cultura. Ante dicho cambio de perspectiva, la limitación de la vivienda como la conjunción del binomio forma-función empieza a trascender la visión de la vivienda como un objeto estático y empieza a incorporar dimensiones como el contexto cultural y a abordar las necesidades particulares de quienes habitan en el espacio material de la vivienda. En el marco de esta reflexión, se empieza a entender a la vivienda como un bien vinculado con el bienestar e incluso se erige como uno de los indicadores de desarrollo de las naciones.

En la misma línea de esta interpretación, el espacio de habitación se entiende como un bien que permite identificar las condiciones de vulnerabilidad de las comunidades y su acceso a bienes mínimos de consumo. En otra vertiente de análisis como la expuesta por Pánico (2019), se estudia el modo en que se entiende a la vivienda como una de las dimensiones bási-



cas para la satisfacción de las necesidades básicas insatisfechas (NBI) y, por tanto, como un cuantificador de la pobreza. A partir de estas interpretaciones, la vivienda se enmarca como un bien material cuyo valor estratégico reside en una relación dependiente en la que mientras más estable sea su materialidad, mayor será el bienestar de quienes la habitan.

La visión procesual de la vivienda, de la cual Baudrillard es uno de sus referentes (1969), la concibe como un producto cultural significativo en tanto no se encuentra limitada por su función, sino que se trata de un espacio creador de procesos y relaciones sociales. En el marco de esta visión, la vivienda es un espacio que convoca a sujetos y permite la construcción de vínculos sociales. En tanto, una visión ecológica, como la propuesta por Leal (1979), entiende a la vivienda como un espacio de uso afectado por la condición económica y social de quienes la habitan. En este marco de ideas, la vivienda es un resultado de la suma de condiciones materiales y la dimensión social de la vivienda pasa a un segundo plano.

Ahora bien, en espacios como Bogotá, con condiciones materiales de vida con alto grado de desigualdad, la vivienda se ha posicionado como un componente fundamental de las luchas políticas. A partir de estos movimientos de lucha y reivindicación que se materializa en la denominada vivienda popular es posible entender el modo en que las ciudades se organizan. La vivienda no se constituye solo por sus límites y formas físicas, sino que existe una extensión de los espacios hacia los lugares donde se vive y donde se propicia la interacción comunitaria, esta relación da lugar a la creación de un entorno social y cultural determinado. Los procesos autoconstructivos, aun en pequeña escala, juegan un papel muy importante en la creación del entorno urbano ya que en ellos se prefiguran aspectos como las técnicas y el diseño arquitectónico que, una vez concretados, pueden establecer una cierta identidad del grupo autoconstructor y, por ende, manifestarse como contraparte de la arquitectura especializada y una línea política.

Por lo anterior, es posible afirmar que la vivienda se erige como un campo de análisis relevante para entender si el cuidado es posible en los espacios urbanos a partir de análisis en diferentes etapas temporales. Se requiere entonces de la alineación de materialidades, pero también de condiciones sociales, políticas y económicas de quienes habitan las viviendas pensando en promover su capacidad para atender condiciones fortuitas y cotidianas en coherencia con la lógica social sobre la que se construyen las prácticas de cuidado conocidas por las comunidades.

El desarrollo de un punto de vista novedoso en el que la vivienda sea entendida como espacio de cuidado es un aporte para repensar las políticas públicas y la organización de los espacios urbanos, teniendo en cuenta que se trata de concebir a los colectivos y agentes como actores activos en la construcción del espacio urbano a partir de la reproducción de prácticas que son transversales a los grupos humanos. El cuidado desarrollado en



espacios de vivienda no adecuados puede convertirse en una carga y en muchos casos un factor de vulnerabilidad, puesto que se generan cargas adicionales a familias o la necesidad de recurrir al mercado para atender la demanda de cuidado. Es por ello, que repensar el modo en que las viviendas son construidas, así como un análisis del lugar donde se ubican y las condiciones de vida de quienes habitan estas viviendas es fundamental. Para realizar este proceso, se debe partir de una exploración amplia y de larga duración sobre la memoria cultural que se materializa en imágenes, prácticas y modos de organización, a partir de ello será posible la construcción de relatos cotidianos como los propuestos en el texto “Crónicas de una pandemia” (Reina, 2021) que permitan entender cuáles son las condiciones que desde las mismas comunidades son entendidas como adecuadas para la reproducción de prácticas de cuidado coherentes con la lógica social que es aprendida por medio de la comunicación de la memoria.

La *Biomemoria del Jaguar*, el recuerdo sagrado del cuidado y la afirmación de la vida

La existencia de una ontología relacional asociada a las plantas de poder es un asunto que ha estado presente a lo largo de milenios en el continente sur. Esta relación con la vida se ha construido entre las comunidades originarias bajo una forma de comprensión del territorio que entromete una especie de interaccionismo horizontal con los espíritus de las plantas. Y en esa relación no sólo estas relaciones se han dado por medio de la comunicación, sino también por la simbiosis entre el alimento y el cuidado de la tierra. Esta compleja relación inter-especie (Latour, 2004); (Kohn, 2021), ha permitido que otras formas de comunicación emerjan como *modos otros de existencia en términos del cuidado y el autocuidado*.

Estos modos de existencia, que influyen en la comunicación desde la perspectiva humana, es un instinto trascendente o trascendental, o una manera de entender la realidad en inspiración con la naturaleza misma. Sin abandonar el instinto o la animalidad, estos raciocinios que atienden a formas más sensibles reconocen información en coexistencia afectiva y de cierto modo espiritual entre especies. El mundo Fito de lo sagrado y la especie humana convergen constante y de forma dinámica en la producción de recuerdos y olvidos. Esta perspectiva de la memoria desde los estudios sociales es una mirada más allá de lo humano en lo que concierne a la biomemoria y el cuidado.

El entrar en el mismo canal de comunicación con la tierra o la naturaleza, es lo que, desde las comunidades originarias, se puede entender como la ciencia de la selva. Una forma de comunicación que tiene como pináculo, *las plantas de poder*. Y es allí donde *el saber mestizo* y los cambios que aún no se registran en los estudios sociales de la memoria emergen como problema (ErlI, 2012) y es que estas plantas de poder se trasladan a la ciudad

y actúan en la población mestiza. La hipótesis es que estas plantas actúan como contenedores de la memoria de vida que transforman las relaciones sociales dentro y fuera del sujeto, incluso, en esos términos de sujeción, sirviendo como línea de fuga (Deleuze, 2014).

Esto quiere decir, que estas plantas agencian una biomemoria desde el respeto por el conocimiento y las narrativas de origen en resonancia con *los hombres jaguar y la gente Yagé*. En estos términos el nombre que complementa el concepto es el correspondiente con el territorio de origen de las plantas de maestras, se trata entonces del concepto de la biomemoria del jaguar. Ya que *es el jaguar el animal que simboliza el poder, la sabiduría*, pero sobre la fuerza de la planta maestra del yagé. Sin embargo, como ya se mencionó, la mirada es en plural, porque las plantas de poder que complementan esta inmersión de la experiencia inter-especie en lo urbano, es el uso ritual del tabaco y la coca. Aquí es importante enfatizar, la concepción de plantas rituales. Es decir, acompañadas con una práctica más o menos, ordenada de la manera en que se usa en la selva, en la maloca, a la luz de los taitas, curacas y sabedores ancestrales. Y ese dilema del orden, es la misma necesidad que sustenta la posibilidad de mitigar la violencia epistémica y permitir que esa biomemoria del jaguar tenga una completitud con el conocimiento de los mayores en escenarios académicos e interculturales necesarios por el nivel de influencia y frecuencia que se evidencia entre la comunidad mestiza de la ciudad de Bogotá.

Según los estudios iniciales, más de 450 personas entre ellos profesiones muy bien cualificadas, empresarios, artistas, científicos, académicos, entre otros, se benefician del intercambio de lo que he ambicionado nombrar como *el recuerdo sagrado*, entendido este como la información que constituye la biomemoria del jaguar, así pues, las personas resignifican muchos aspectos vitales para su autocuidado. Y por ello, es quizá importante, hacer que estas prácticas interculturales sean reconocidas como bienes culturales, que aportan al cuidado (Batthyany, 2020), y el autocuidado, incluso, del cuidado al cuidador.

Esto último deviene en experiencias explícitas de mestizos que, con ideaciones suicidas, depresivas y otras, son tratados con la medicina del yagé (Tafur, J. D. & Mole, L., 2017), con el que encuentran un rumbo destacado para la reconfiguración del sentido de vida. Entre las personas que se benefician en la toma de decisiones del auto-cuidado, se encuentran psicólogos, médicos, filósofos, antropólogos, sociólogos entre otros (Nielson, Megler & Cavnar, 2013). Es por ello importante considerar que al entrar en contacto o comunicación inter especie con las plantas de poder el recuerdo sagrado alojado allí, desata una memoria, una memoria que defiende la vida en sí misma, y sensibiliza al ser humano con la naturaleza misma, alentando sentidos y decisiones del cuidado de la tierra, tan necesario en la era del ecocidio, y el autocuidado en la época de la depresión, los ata-



ques de pánico y ansiedad y las ideaciones de suicidio (Freckska, E., Bokor, P. & Winkelman, M., 2016).

La biomemoria del jaguar, sirve como mecanismo de fuga al sistema de la muerte impuesto. Pues alrededor de las prácticas y la ritualización de lo cotidiano en el uso de plantas de poder como la coca y el tabaco, diferentes grupos de la población mestiza se reúnen en espacios que significan la vez de “malocas urbanas”, círculos de palabras y prácticas colectivas para cuidar entre sí y proponer nuevos modelos que de resistir desde la sensibilidad de la tierra y la cosmovisión del sur. Las plantas de poder sirven hoy a los doctos y letrados para mejorar su relación con la comunicación inmanente con la vida. Y los académicos estudiosos, hoy plantan, siembran y cuidan la palabra de los ancestros. En términos del recuerdo y el olvido, se recuerda la importancia de la vida, de la existencia en sí misma, la cual pasa al olvido por una especie de realidad superpuesta a la libertad, la armonía y la orgánica experiencia de vivir y ser naturaleza, tierra, agua, selva y fuerza vital. Es por ello que es vital registrar la potencia que existe para una cultura del cuidado, la forma de funcionamiento de la biomemoria del jaguar y los nuevos modos de existencia a partir de esa relación inter-especie.

El campo y el campesino: la reflexión sobre los bienes comunes y el cuidado de la memoria

Una entre las muchas reflexiones que generó la pandemia de la covid-19 frente al cuidado fue la del campo y los campesinos, ya que se planteó la necesidad de la producción de alimentos y se volvió la mirada hacia el campesinado y su lugar: el campo. En efecto este viraje se dio por la capacidad de cuidado de la vida desde la producción de alimentos y el campo como un espacio de cuidado. En la pandemia el campo y el campesinado reaparecieron en el espacio de discusión pública como asuntos fundamentales del cuidado.

Frente a esta necesidad, este impulso al agro y con esto, a la deuda histórica con el campo se presenta una inversión de esta relación ya no como dependiente frente a su relación con la ciudad. Esto se presenta en plena pandemia al poner en evidencia que el campo y los campesinos por sí mismos, serían en últimas, el lugar y los sujetos que podrían sobrevivir a la pandemia por sí mismos. En países como el Perú miles de personas volvieron al campo en el comienzo de la pandemia. En España, si bien se mantuvo la migración de la ciudad hacia el campo, sí se mermó la migración del campo hacia la ciudad. En Colombia en la pandemia y la postpandemia se empezó a hablar de un nuevo pacto entre el campo y la ciudad y el retorno al campo.

Ahora bien, desde el análisis documental propuesto para este texto, en el archivo testimonial *Memorias de una pandemia* se puede apreciar en las entradas de bienes comunes y liderazgo social distintos sujetos que tie-



ne una relación con el pensamiento campesino desde la producción de alimentos. Si bien esta relación antes de la pandemia ya se venía dando desde el ámbito de la promoción y fortalecimiento de las prácticas campesinas y del liderazgo, sobre todo, con la posibilidad de la relación social y política con los otros, esta mirada hacia el campo y el campesinado en la pandemia se hace desde la toma de conciencia que generó la necesidad de la producción de alimentos como sobrevivencia ante la crisis del empleo y el confinamiento. Aquí se esperaba una participación del Estado como sujeto colectivo proveedor, pero surgieron formas alternativas del cuidado desde el campo.

Aunque, el campo se vio afectado en su ritmo de vida, en la relación inmediata con el otro, pero a la vez se profundizó prácticas campesinas que son de cuidado, como las huertas caseras, rurales y urbanas, el control territorial, entre otras. La producción de alimentos se evidenció como algo más que para el simple consumo, sino como un asunto de cuidado de la vida, de la familia y del otro. Esto implicó volver sobre la trasmisión de los saberes, de la memoria, sobre todo, para el cuidado de la economía familiar, el cuidado de las distintas variedades o familias de semilla, el banco genético de la producción agrícola, en definitiva, sobre producción del mundo de la vida desde el campesino.

La mirada sobre el campo y el campesino desde la producción de alimentos, por lo menos desde uno de los puntos de vista, implicó ver al sujeto campesino como el otro que tiene un mundo por sí mismo, que está en relación con la ciudad pero que epistémica, política y filosóficamente produce, constituye un mundo distinto. La pandemia permitió ver al campo y el campesino como un lugar y sujeto del cuidado de la vida, más allá del conflicto armado y social – hay que recordar que el campesino es el sujeto más victimizado en el conflicto armado de Colombia (Bautista Revelo A., 2022, p. 294) – y de los sesgos históricos hacia el campesino en Colombia como sujeto atrasado, no moderno, proveedor, guerrillero, trabajador rural, entre otros.

Lo anterior permite plantear algunas de las preguntas fundamentales de la investigación propuesta *Ontología del Campesinado en Colombia* para el Doctorado en Estudios Sociales ¿Cuáles son los momentos de emergencia del campesinado como un sujeto en la historia de Colombia? ¿A qué se debe el olvido y la memoria del sujeto campesino en la historia de Colombia? ¿El cuidado como relación con la otredad, la naturaleza y la cultura, qué devela del ser del sujeto campesino?

El cuerpo simbólico, el cuidado de si y las memorias digitales

Los criterios de relación seleccionados para iniciar la discusión en este trabajo se centran en las categorías de profesión, organizaciones sociales e identidad/información, tomados del archivo testimonial. Estos elementos



interactúan de manera constante con la noción de cuerpo simbólico, tal como la describe el filósofo Boris Groys en su obra *Filosofía del cuidado* (2022). A través de esta interacción, se buscó analizar cómo las profesiones, las organizaciones sociales y la identidad/política se han moldeado y transformado debido a la pandemia, y cómo se presentan en el contexto de la postpandemia. Esta relación adquiere mayor profundidad cuando se examina desde *la óptica del cuerpo simbólico*, entendido, según Groys, como “los documentos, imágenes, videos, registros sonoros, libros y otros datos semejantes” (2022, p. 16), elementos que se vinculan de forma directa con la identidad de un sujeto. Este marco conceptual permite abordar las transformaciones sociales y profesionales desde una perspectiva simbólica y representativa.

Durante la pandemia, la relación entre identidad/política y el cuerpo simbólico se transformó de forma notable con el fortalecimiento del uso de dispositivos de acceso a la virtualidad. Esto provocó que la interacción entre las personas no solo se modificara, sino que se reconfigurara dentro del plano digital, haciendo de la vida cotidiana un espacio mediatizado por la interacción virtual. Esta nueva forma de relacionarse plantea desafíos complejos, en especial en lo que respecta al manejo y protección de la información personal, con un énfasis en la información vinculada a la identidad de los individuos que interactúan en entornos virtuales. Surgen entonces preguntas cruciales: ¿a qué tipos de dispositivos de la memoria se somete el cuerpo simbólico en este contexto? ¿De qué manera se configuran o emergen las identidades de los sujetos en un mundo cada vez más virtualizado? Estas interrogantes reflejan la necesidad de repensar el cuidado de la memoria y la representación de los sujetos en un entorno digital que se redefine cada día.

En el período de la pandemia, también surgieron obstáculos significativos en relación con las asociaciones y grupos de personas que se vinculaban en torno a actividades sociales y culturales. Entre estos, es indispensable destacar las organizaciones sociales juveniles, que enfrentaron el gran reto de identificar cómo podrían mantener los encuentros con los jóvenes. La necesidad de preservar los espacios creados con anterioridad y evitar la angustia de romper las dinámicas que los unían se convirtió en una prioridad, a fin de continuar trabajando hacia metas comunes. Según Groys, la información y los documentos almacenados, en especial en la red, forman parte integral de la identidad de los sujetos, una identidad que está sujeta a un monitoreo constante (Groys, 2022). Ante esta situación, surge la pregunta: ¿cómo establecer una identidad grupal cuando la pandemia limitaba el encuentro físico? En este sentido, la posibilidad de organizar reuniones mediadas por la virtualidad y de establecer acompañamientos mediante interacciones digitales, como fotos, videollamadas y videos, permitió que estas organizaciones cuidaran su integridad y se consolidaran, adaptándose a las nuevas realidades impuestas por el contexto pandémico.



Respecto a lo político, antes de la pandemia se estaba viviendo un momento de crisis política mundial, lo que motivó a muchos jóvenes y adultos a salir a las calles a protestar. Sin embargo, a partir de los eventos desencadenados por la pandemia, la idea de salir a exigir derechos se convirtió en un peligro, no solo por la amenaza de contagio, sino también por el recrudecimiento de la violencia por parte de los entes estatales. El confinamiento obligó a la población a reflexionar sobre las brechas y desigualdades sociales que, en el día a día, a menudo pasaban desapercibidas. Ante esta situación, surge la pregunta: ¿cómo exigir una vida mejor sin poner en riesgo la salud y la seguridad durante la pandemia? Tras la crisis sanitaria, parece que las formas de protesta política han evolucionado, con un notable aumento del activismo en redes sociales como medio de manifestación. Sin embargo, persiste la incertidumbre sobre los cambios que la realidad demandaban, ya que la identidad y la dignidad de los protestantes siguen en juego. Es fundamental profundizar en las formas de cuidado de la memoria y la identidad que surgieron durante la pandemia y que continúan siendo relevantes en el contexto actual.

El cuidado de las memorias o las memorias del cuidado

Este análisis documental realizado desde las reflexiones que adelanta la línea de investigación memoria, experiencia y creencia del Doctorado en Estudios de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, con sus diferentes tesis alrededor del cuidado como asunto transversal, ha rescatado el Archivo testimonial como elemento fundamental que puede ser utilizado para diferentes investigaciones relacionadas con la pandemia. El archivo que puede funcionar como una máquina de recuerdos y olvidos, de elementos fundamentales de archivos culturales y de testimonios de una época de grandes cambios, es óptimo para diferentes ejercicios de investigación sobre los asuntos del cuidado.

Lo que dejan entrever estos análisis es la existencia de unas memorias que no solo requieren estar resguardadas en el archivo testimonial, sino que requieren ser estudiadas desde las perspectivas de la producción de recuerdos y olvidos, no solo para reconocer prácticas del cuidado asociadas al espacio vivencial, que cada vez es más reducido, como las viviendas, el recuerdo de lo sagrado y la importancia de las plantas de poder, el papel histórico del campesino y las formas de bienestar que se desprende del reconocimiento de un sujeto forcluido por el mismo ejercicio de la historia y por supuesto, las reflexiones sobre el cuerpo simbólico y el cuidado del sí mismo, ahora asociado a toda suerte de construcciones digitales del recuerdo y el olvido.

En este sentido, este texto contribuirá con los adelantos de los proyectos de tesis doctorales a unas reflexiones más sólidas entre la producción de recuerdo y olvido y el cuidado en los estudios sociales. De esta manera,



este texto abre un camino de discusión sobre la importancia del archivo testimonial, a partir de las reflexiones sobre el cuidado de estas memorias y la proyección sobre los aprendizajes culturales que nos ha legado la pandemia para enriquecer el cuerpo simbólico. Una línea de desarrollo de esta perspectiva estará centrada en generar reflexiones teóricas y metodológicas como aportes para el desarrollo de políticas y prácticas de cuidado, que en lo cultural son sensibles, sobre todo en comunidades que han experimentado traumas colectivos. Se busca con trabajos posteriores que esta investigación tenga un interés para profesionales del cuidado, trabajadores sociales y organizaciones gubernamentales para que se tenga en cuenta la dimensión de la memoria en las cuestiones de cuidado.



Bibliografía

- Batthyany, K. (2020). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI
- Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bautista Revelo, A. J., Malagón Pérez, A. M., Uprimny Yepes, R., Sierra-Zambrano, D. F., Pic, E., Duarte, C., Castaño, A., Díaz Bejarano, L., Morales, E., Fernández, A., Díaz, C. (Pendiente de completar).
- Deleuze, G. (2014). *Líneas de fuga: Por una ética de la resistencia*. Buenos Aires, Argentina: Cactus Editorial.
- Dutceac Segesten, A. & Wüstenberg, J. (2017). Memory studies: The state of an emergent field. *Memory Studies*, 10(4), 474–489.
- Erl, A. (2012). *Memoria colectiva y culturas del recuerdo*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Frecska, E., Bokor, P. & Winkelman, M. (2016). The therapeutic potentials of Ayahuasca: Possible effects against various diseases of civilization. *Frontiers in Pharmacology*, 7, 35.
- Groys, B. (2022). *Filosofía del Cuidado*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.
- Krippner, S. (2000). The use of Ayahuasca in problem-solving contexts among urban and rural groups in the United States. *Journal of Psychoactive Drugs*, 32(4), 419–431.
- Kuri, R. (2006). La vivienda urbana agrupada. Ante los nuevos cambios cul-



- torales: estrategias proyecturales. En J. Sarquis (Ed.), *Arquitectura y modos de habitar* (pp. 69–81). Buenos Aires, Argentina: Nobuko.
- Labate, B. C. & Cavnar, C. (Eds.). (2014). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Leal, J. (1979). Vivienda y Sociedad: “El análisis sociológico del problema de la vivienda”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 89–102.
- Nielson, J. L., Megler, J. D. & Cavnar, C. (2013). *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. Spring.
- Panico, A. F. (2019). Enfoque multidimensional del bienestar: Análisis de la dimensión vivienda. *Atlantic Review of Economics*, 2.
- Reina, C. A. (2021). *Crónicas de una pandemia*. Bogotá, Colombia: Universidad Francisco José de Caldas: CLACSO.
- Rosas, O. & Llano, F. (2022). Memorias digitales y patrimonios emergentes. En *Doctorado en Estudios Sociales: énfasis de las líneas de investigación*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Serna Dimas, A. (2015). *Disertación elemental: Algunas cuestiones sobre la investigación social*. Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.
- Strassman, R. J. (1995). Human psychopharmacology of N,N-dimethyltryptamine. *Behavioural Brain Research*, 73(1–2), 121–124.
- Tafur, J. D. & Mole, L. (2017). Ayahuasca and the treatment of drug addiction. En *The Therapeutic Use of Ayahuasca* (pp. 105–122). Cham, Switzerland: Springer.
- W., Tolosa, Á., Yonda, L., Marín, I., Rojas Luna, R., Liz, N., Quintero, N., Pisso, M. del S., Martínez, E. Y., Rivera, M. D. & Posada, V. (2022). *Guerra contra el campesinado (1958-2019) - Tomo 1 Huellas de la violencia y trayectorias de resistencia*. Bogotá, Colombia: Editorial Dejusticia.



Mut(u)ación del ‘cuerpo cierto’.

Escrituras del desarraigo

Carolina Martínez Uzeta¹
Mario Montoya Castillo²

1. Introducción

La presente propuesta, de la serie *Poéticas del desarraigo*, adscribe a las *prácticas artísticas* como estrategia [respuesta humanista] de acción para implicar crítica y poéticamente la realidad sensible del desplazamiento forzado en Colombia, cuya definición formal de corte simbólico se ha materializado en la figura del ‘nido’³. Con este propósito, seguimos la ruta de la *investigación-creación*⁴ en tanto metodología que hace visibles las grietas de un proceso histórico sustentado en la deslegitimación y, a partir de allí,

-
- 1 Artista plástica y docente de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas [UDFJC]. Adelanta su proceso de formación-investigación doctoral en la línea de investigación COMUNICACIÓN, LENGUAJES ESTÉTICOS Y CULTURAS del DES, con el proyecto titulado “*De la invención de la invención. [Intuición-Duración-Libertad]: un estudio sobre la estética de la denegación social*”. ORCID <https://orcid.org/0009-0000-9859-3315> cmartinezu@udistrital.edu.co
 - 2 Profesor Titular de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas [UDFJC]. Director de la línea de investigación COMUNICACIÓN, LENGUAJES ESTÉTICOS Y CULTURAS del Doctorado en Estudios Sociales-DES, de la misma universidad. ORCID <https://orcid.org/0000-0001-6347-384X> mmontoya@udistrital.edu.co
 - 3 Práctica artística –Devenir pájaro. Poéticas del desarraigo– llevada a cabo en el evento Congreso Internacional. Perspectivas críticas del Cuidado y afirmación de la Vida [noviembre 2023]. Doctorado en Estudios Sociales-DES, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
 - 4 El desarrollo de esta investigación está previsto para los años 2024-2026, en el marco de las investigaciones del grupo de trabajo [GT] *Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos* del Doctorado en Estudios Sociales-DES- UDFJC y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO. Se avanza en dos trayectos puntuales: *i)* trabajo de campo como testimonio-constatación-verificación de las ontologías identificadas y *ii)* sistematización de formaciones físico-técnicas o arquitectónicas de espacios habitables no modernos (Sloterdijk, 2018).



construir la problematización compleja del conflicto armado en Colombia y las posibilidades que ofrecen las prácticas artísticas desde las que se proyectan tres fases de trabajo: 1. Vivir-mover-ser en tiempos de desarraigo y fragilidad; 2. Mut(u)ación del ‘cuerpo cierto’. *Escrituras del desarraigo* [núcleo central de este informe]; 3. Alma tatuada, prácticas artísticas, cuidado y paz. Se quiere, con esto, aportar a la verdad como aleteo de luciérnagas, como esperanza con luz de baja intensidad, como *política menor de la iluminación*.

Reconocemos desde este obrar, la potencia crítica de la experimentación y de las prácticas artísticas como un ejercicio válido para problematizar lo acontecimental en las realidades plurales del mundo social contemporáneo; así mismo, validamos el diseño de experiencias y ‘prácticas de entrenamiento’, entre otras metodologías aproximativas a los diferentes objetos de investigación que demanden, de nuestra parte, la mirada analítica tanto como de la primacía del cuerpo, sus memorias, sentires, pulsiones y deseos de aquella población civil desplazada en medio de la guerra interna del país.

2. Vivir-mover-ser en tiempos de desarraigo y fragilidad

La tierra se estrecha para nosotros. Nos hacina en el último pasaje y nos despojamos de nuestros miembros para pasar. La tierra nos exprime. ¡Ah, si fuéramos su trigo para morir y renacer! (...) Hemos llorado el cumpleaños de sus hijos. Y hemos visto los rostros de los que arrojarán a nuestros hijos por las ventanas de este último espacio. (...) ¿Adónde iremos después de las últimas fronteras? ¿Dónde volarán los pájaros después del último cielo? (...) Escribiremos nuestros nombres con vapor teñido de carmesí, cortaremos la mano al canto para que lo complete nuestra carne. Aquí moriremos. Aquí, en el último pasaje. Aquí o ahí... nuestra sangre plantará sus olivos [Darwish, 2020].

Podríamos interpretar las líneas del epígrafe como una metáfora de la pérdida, el origen, el retorno, el vivir, el morir, el renacer que, a su vez, hace visible una parcela de la topografía de esta investigación, que se recoge en este apartado con el subtítulo: *vivir-mover-ser en tiempos de desarraigo y fragilidad*. Dicha metáfora devela lo que significa el ser en movimiento, la angustia por el despojo y el exilio con cuerpos cargados de nostalgias que gimen por todo; posibilita, también, *cartografías nómadas* que marcan el respiro esencial de individuos, comunidades y pueblos [nuevas ciudadanías] testigos de nuestro tiempo de esa tensión nocional, pragmática y existencial que hay entre desarraigo y pertenencia.

La tenencia y los usos de la tierra dentro del mapa agrario del país en las lógicas del conflicto armado interno, constituyen junto con los actores involucrados, un repertorio de prácticas y relaciones de poder, pertinentes para los fines de esta investigación, cuyo propósito orienta nuestra com-

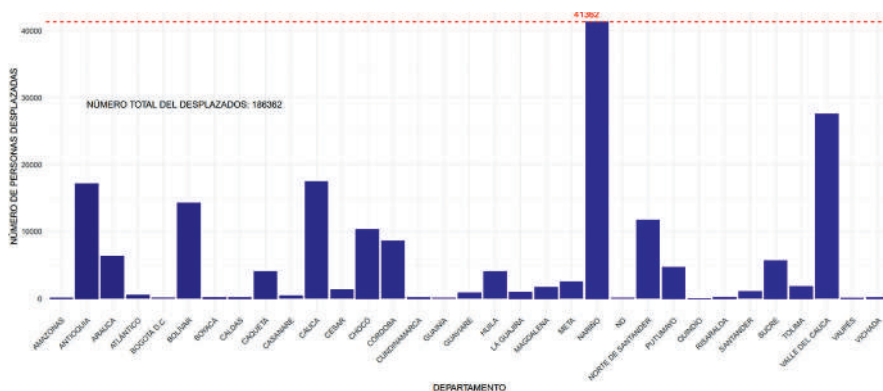


prensión de la realidad colombiana contemporánea sobre la cual se configuran y reconfiguran *las ontologías y formas del desarraigo*. En el centro del litigio, la tierra ha suscitado jerarquías de distinción dentro del paisaje social a nivel nacional, “pues sigue siendo tanto un bien de valorización como una reivindicación histórica del campesinado” (Machado, 2009, p. 9).

En este *vivir-mover-ser* en medio del conflicto armado, las cifras declaradas en el reporte de víctimas por desplazamiento forzado en el territorio nacional durante el año 2023, por la Unidad de Víctimas (2024), Dirección de Registro y Gestión de la Información [RNI], resultan desalentadoras y, también hacen visible el desafío que tiene el Estado colombiano y la sociedad civil. Al cierre del año 2023 se registraron 186.362 desplazados en todo el país, tal como se muestra en la Figura 1. Los departamentos más afectados son los de Nariño (41.362), Valle del Cauca (27.614), Cauca (14.287), Antioquia (17.158), Bolívar (14.287), Norte de Santander (11.745), Chocó (10.295), Córdoba (8.622). Al margen de las estadísticas, se trata de 186.362 vidas desarraigadas que han andado un *largo camino hasta el final del corazón que nada tienen que perder sino el polvo y lo que está muerto* psicopolíticamente en cada uno de ellos. Son 186.362 vidas ultrajadas, ausentes y lejanas casi siempre de su habitar poético.

Veamos en detalle el desplazamiento en Colombia durante el 2023 en la siguiente figura.

Figura 1. Personas desplazadas por departamento entre enero y noviembre de 2023.



Fuente: Elaboración propia a partir de la información de Unidad de Víctimas (2024). *Víctimas por desplazamiento forzado territorio nacional Año 2023*. Dirección de Registro y Gestión de la Información RNI. [base en formato Excel proveída por la RNI].

La Figura 2 [mapa de calor] hace visibles las intensidades del desplazamiento por departamento y por mes. Una mirada inicial, permite leer que du-



rante los meses de octubre y noviembre se reporta el número más bajo de este fenómeno de migración interna. También encontramos que Antioquia es uno de los departamentos más afectados por este fenómeno y, a la vez, con un número de desplazados constante a lo largo de los 11 meses de recolección de datos. Según este mapa, los departamentos con menor número de desplazados son: Amazonas, Atlántico, Bogotá D.C., Boyacá, Caldas, Casanare, Cundinamarca, Guainía, Guaviare, La Guajira, Quindío, Risaralda, Vaupés y Vichada. Esta información hace visible el lugar del conflicto por desplazamiento forzado en Colombia; sin embargo, dice poco de los lugares afectados por este desplazamiento, pues el desplazamiento no solo transforma-muta la vida del desplazado, sino también las vidas de las personas con las que éste interactúa. En tal sentido, se indica que el problema de la migración es de todos, pues directa o indirectamente a todos nos concierne.

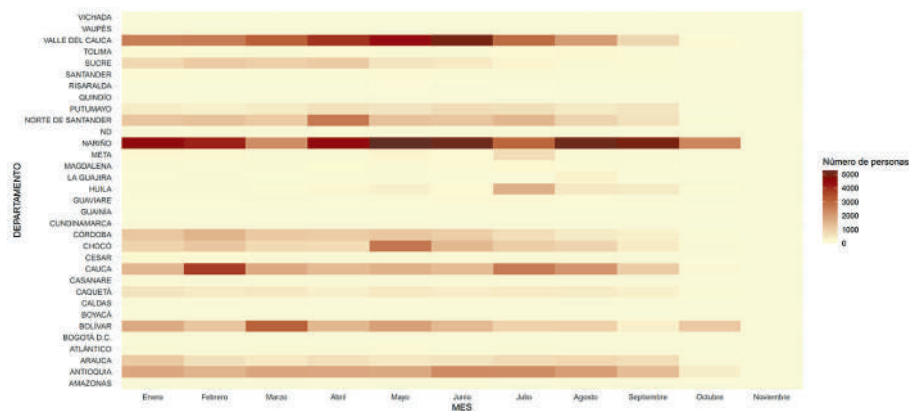
En esta misma línea, se puede indicar que en nuestros territorios coexisten conceptos y puestas en acción de diversas comprensiones de Estado. El trayecto en la construcción del Estado engrana múltiples posibilidades: Absolutista, Liberal, Democrático, Ético, Anarco-Sindicalista, entre otros. Nuestro *Estado Social de Derecho*, en lo real, es una especie de *collage* en el que encontramos una huella de todos. Un retazo de nuestro territorio habita en la coerción en la que se imponen órdenes por medio de la fuerza y gran parte de la sociedad civil, como lo indica el mapa de calor Figura 2, se encuentra en estado pre-social; en otros retazos de lo que queda de territorio, se protege la propiedad, el mercado dicta sus propias leyes y se da la distribución de bienes como si se tratara de *una mano invisible*; también se escucha el eco del Estado de todos y con todos, para avanzar en la voluntad general y en la plena libertad para vivir en una religión civil sin dogmas en la que florezcan los auténticos y verdaderos ciudadanos; y, para cerrar esta enumeración, podemos ubicar un Estado que es capaz de cuajar y capitalizar la realización de los seres humanos plenamente, incorporando los avances que ofrece la historia ya sea en el marco del derecho, la moral individual, el arte, la religión, la filosofía que expresan, como dicen algunos autores, los valores más altos de la humanidad. Lo cierto es que en todo este collage no germina el tiempo de la igualdad (Rancière, 2011) y la equidad, lo que trastoca el fermento que abre posibilidades para la construcción de país.

Estos mapas de lo real y de lo ideal dicen mucho de lo justo y lo injusto y están en relación directa con el derecho, pero distante de nuestro *Estado Social de Derecho*. Sugerente la idea según la cual, “el ámbito del derecho es en general lo espiritual (...) y punto de partida de la voluntad que es libre [...], y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada” (Hegel, 1993, § 4). El mapa de calor que se presenta en la Figura 2, da cuenta de lo lejana que para muchos colombianos está la libertad realizada y, también,



de las zonas donde se habita en una asepsia del conflicto armado, algo que está en la proximidad de una equivocada comprensión del conflicto colombiano. Dicho de otro modo, el *Estado Social de Derecho* no hace presencia en todo el territorio nacional y la fuerza, la infamia, la desigualdad están por todas partes. Esto hace visible no solo la concentración del conflicto, sino también las mutaciones asociadas a eventos de la política de la paz, las negociaciones con diferentes actores del conflicto, el despojo y el sentimiento de seguridad.

Figura 2. Mapa de calor del número de desplazados por departamento entre enero y noviembre de 2023.



Fuente: Elaboración propia a partir de la información de Unidad de Víctimas (2024). *Víctimas por desplazamiento forzado territorio nacional Año 2023*. Dirección de Registro y Gestión de la Información RNI. [base en formato Excel proveída por la RNI].

Son muchas las evidencias del tiempo de la humillación, del tiempo de la guerra, que resumen una forma de aniquilar al otro, construyendo o destruyendo su morada. Esto nos lleva a pensar, hoy, en las estructuras elementales del habitar, pues en un mundo en el que “la huida y la deportación se convirtieron en fenómenos masivos, hubieron de ensayarse en gran escala y en gran número improvisaciones de habitáculos provisionales. Así apareció el mundo de los campos de concentración” (Sloterdijk, 2018, p. 426), los barrios marginales, villas miseria, guetos, favelas, precarios, colonias, cinturones de pobreza-miseria, chabolas, barrios tugurio, campamentos, albergues, las sombras de las alcantarillas, asentamientos informales para la vida en la frialdad de los puentes, **parques** y calles. Las anteriores arquitecturas nos dejan en “el valor límite de la estancia en una máquina para habitar que sirve de sala de espera de la muerte” (Sloterdijk, 2018, p. 426). Así, interesa menos la figura de la vivienda moderna, el monumento, la mansión, el condominio, el club; mejor, miramos aquellas arquitecturas de vivienda en las que fluyen y refluyen ‘las aguas sucias de lo social’ o, en



el registro de Preciado (2022), asistimos a *la escena del crimen*, en cuanto investigadores de lo social.

El habitar de nuestro tiempo tiene cimientos porosos, encaramos la *incertidumbre* desde donde desplegamos prácticas de entrenamiento para construir espacios habitables. Con este proyecto, se afronta la vulnerabilidad, los riesgos y las amenazas, una especie de tiempos *sin salvación*, en el que resuena la expresión de “solo un dios puede salvarnos aún [pues] la filosofía no podrá provocar un cambio inmediato de la situación actual del mundo. Y eso no se refiere solamente a la filosofía, sino a toda clase de reflexión y aspiración meramente humanas” (Heidegger, 1977, pp. 59-60). Frente a este panorama, referimos a una necesidad espiritual para habitar nuestro tiempo, en el que las prácticas artísticas, la estética, la política sean herramientas para preparar el pensar y la poesía, una espiritualidad alejada de lo religioso y muy próxima a la auténtica verdad y realidad de los marginados para ubicar una voz o un susurro que, además de hacer visible la crisis de la modernidad y sus sistemas inmunológicos, contribuya al pensar-construir espacios habitables para los sin cobijo.

3. Mut(u)ación del ‘cuerpo cierto’ –*escrituras*– del desarraigo

Ubicada en una “época del espacio”, la población civil desplazada en medio de la guerra interna en Colombia es un cuerpo sin territorio concreto dónde habitar, que en esta investigación denominamos ‘ontologías cerradas sin provisión ni espera’ (cf. Sloterdijk, 2018), y sobre los cuales hemos advertido los siguientes movimientos: del vacío hacia la nada, del despliegue físico al repliegue interior, del emplazamiento y estancia al desplazamiento y errancia. En este sentido, del ‘derrumbamiento’ de lo construido por medio de un diseño planificado, deviene la dimensionalidad de una línea discontinua y finita de trayectos, dirección sin destino, en cuyo horizonte del tiempo intrapsíquico bascula, entre desolación y consternación, la imposibilidad de erigir mundo.

En perspectiva de Sloterdijk (2018), *vivir-mover-ser* nos permite sugerir los lindes del desarraigo tanto como comprender el giro nocional desde el ‘cuerpo cierto’ al *cuerpo-cierto*, apropiación homónima de términos cuyo funcionamiento *esferopoietico* expresa en teoría el fenómeno social en estudio. El primero, refiere a la figura jurídica en un proceso de escrituración de venta para un predio, formalizado en documento público notarial en el cual se indica que el inmueble se acepta en su condición presente y concreta, según se constate directamente tal realidad física por el comprador. Dicha realidad se espera coincida con la literatura del documento oficial, no siendo objeto de reclamo los hallazgos posteriores a la negociación. En consecuencia, la tierra, el predio o lo que pueda quedar como ‘testigo mudo’ de la guerra, hará parte del ‘cuerpo cierto’ y su depreciación.



Si 'cuerpo cierto' es una figura tecno-jurídica, cuerpo-cierto es una figura psicopolítica (cf. Sloterdijk, 2018) que evidencia de manera auténtica e intransferible, las violencias impuestas y las cargas acumuladas de todo lo vivido, cuya magnitud, intensidad, duración y desmesura se tatúan en la psique y cuerpo de quien las experimenta. Un acontecimiento que hace visible lo dicho, son las familias indígenas Emberá Katío y Chamí que resisten, en el Parque Nacional de Bogotá, un retorno a territorio sin condiciones dignas desde octubre del 2023⁵.

Este *cuerpo-cierto* y sus tránsitos hacen visibles unos trayectos que definen seis ontologías emergentes del desplazamiento forzado; cada una de ellas dibuja circunstancias singulares de su propia génesis y recorrido:

Primera ontología: de ser posible y pese al inminente peligro, cuando la línea del trayecto retorna a su punto de partida, testificable solo a través del **sobreviviente**, deviene para quien regresa: reconstruir sobre la ruina o transmutar, él mismo, en *humus* para la tierra.

Segunda ontología: tenemos un acontecimiento que lleva al individuo a moverse de su lugar de origen, en tanto desplazado logra fundar y emplazar un nuevo territorio, conforma familia y comunidad en él, adquiere en este proceso el estatus de **colono**⁶.

Tercera ontología: cuando el migrante logra hacerse a un lugar transfronterizo sobre un territorio ya conformado que lo recibe y al que este se adapta para restablecer la vida, su carácter es de **refugiado**.

Cuarta ontología: la errancia estará adjetivada para aquél sin —provisión ni espera— la subjetivación de lo contingente y de lo transitorio conforman a la **población flotante**, bajo el rasgo de la intemperie⁷.

Quinta ontología: la muerte violenta por asesinato *in situ*, exterminio y deceso como consecuencia de las secuelas del despojo, constituyen el cuerpo social de los **desaparecidos**, arrancados de su tierra por manos criminales, siendo condenados a una segunda muerte, el olvido.

5 El grupo étnico Emberá pertenece a la familia lingüística Chocó y está ubicado en la franja occidental de Centro y Suramérica desde Panamá hasta el Ecuador. Esta indicación es necesaria para comprender que la migración que nos ocupa, no solo es una migración interna sino también migración transnacional (Pessar & Mahler, 2003), entendida como "un proceso de movimiento y asentamiento a través de fronteras internacionales en el que los individuos mantienen o construyen múltiples redes de conexión con su país de origen y al mismo tiempo se establecen en un nuevo país" (Fourn & Glick-Schiller, 2001, p. 540). En el territorio colombiano, los pueblos ancestrales Emberá se sitúan en los departamentos de Antioquia, Córdoba, Chocó, Cauca, Caldas y Nariño, departamentos con afectación alta por migración interna.

6 El campesino cocalero en el Putumayo refigura a esta comunidad política. Véase *—La invención del raspachín, Trashumancia de un conflicto entre la tierra y el territorio—* (2021).

7 Ilustra ampliamente esta categoría *—La invención del raspachín. Trashumancia de un conflicto entre la tierra y el territorio—* (2021).



Sexta ontología: esta tipificación franquea el territorio rural hacia la ciudad; se configura así el **habitante de calle** quien anclado a tal locus consume su existencia en la promesa de una vida. Otras acepciones que le son atribuibles en el uso del lenguaje cotidiano son [‘sin techo’ e ‘indigentes’] y ‘personas sin domicilio fijo’, aplicada esta para la consulta de población y vivienda en procesos conducentes a censar información socio económica y demográfica de pertinencia para un país con alta movilidad asociada a procesos migratorios y dinámica social en territorio⁸.

Nuestro sujeto-objeto de estudio [‘familias’ indígenas Emberá] problematiza con su condición la movilidad forzada en medio del conflicto armado interno colombiano, quien arrojado hacia un entorno urbano reclama con su nuevo emplazamiento, sean atendidas las demandas propias al ejercicio de su gobernanza, entiéndase por ello, *el derecho a la autodeterminación, el derecho a la identidad y el derecho a la autonomía*. Estos derechos son ‘protegidos y con garantía de visibilización, restablecimiento y goce efectivo’ mediante el Decreto No. 4633 de 2011, “Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas” (Presidencia de la República de Colombia, 2011).

Las acciones emprendidas por el gobierno nacional en lo corrido de su mandato (2022-2024), en alianza con la Administración Distrital, con motivo de la *crisis humanitaria* del desplazamiento forzado del pueblo Emberá Katío y Chamí, tienen en ciernes una política de “retorno al territorio y reubicación voluntaria definitiva” tal como se presume en la literatura. A pesar de que estas acciones se surten, desde hace más de un año, “en el marco de la garantía de sus derechos y respeto por su autonomía”, se evidencian problemas estructurales, propios del conflicto armado, como la vulneración de derechos y la insostenibilidad de garantías para las comunidades en territorio. Dichos problemas dejan secuelas como la que se vive desde octubre del 2023, con una segunda diáspora de cerca de 800 habitantes⁹ de las comunidades Emberá Katío (750) y Emberá Chamí (70), ubicadas “de forma provisional” en el Parque Nacional Enrique Olaya Herrera (Bogotá-Colombia), uno de los espacios públicos emblemáti-



- 8 El último censo en Colombia se realizó en 2018, siendo el XVIII para población y el VII para vivienda. Se constituye en el principal insumo para determinar la evolución de las variables demográficas y de estructuras habitacionales; recomendada su frecuencia cada 10 años por parte de la oficina de estadística de la Organización de las Naciones Unidas para los países miembro. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>
- 9 Entrevista *in situ* [febrero 29 del 2023]. La visita tuvo como objetivos iniciales: tomar pulso a la situación con la aproximación a terreno y establecer diálogo con la representación de la comunidad Emberá de cara a la viabilidad de intervención con una práctica artística.

cos de la ciudad¹⁰. Si bien, se anuncia en prensa el retorno de indígenas a los resguardos, surgen con este, la afirmación por parte de los voceros de “no cumplimiento” para aquéllos y la réplica de asentamientos en las UPI (Unidades de Protección Integral) La Rioja del parque Tercer Milenio y parque La Florida en la Capital.

Nos proponemos con el parafraseo a las “Normas para el parque humano” (2006) de Peter Sloterdijk cuya analogía y performatividad del lenguaje trasladamos al espacio físico del Parque Nacional y sus recién llegados, interrogar por el sentido de las Humanidades en las problemáticas sociales. La metodología de corte *etnografía situada* para el levantamiento de relatos encaminados a la comprensión del movimiento o mut(u)ación entre ‘cuerpo cierto’ y *cuerpo-cierto* (dimensiones físico-técnica y psico-política) traen consigo el diseño de una práctica artística en dos acciones simultáneas de [cocreación]:

Primera, se precisa de la información registrada a través de los relatos, consistente en la descripción de los linderos para los espacios habitacionales de cada familia Emberá en su territorio; entender los mecanismos de propiedad, su distribución en el resguardo, morfologías de diseño para la ‘vivienda’, las representaciones y sentido de su relación entre fisicalidad y entorno natural en un ‘orden’ que obedece a la visión cosmogónica y a las formas de su existencia en ella.

Segunda, se indaga por el evento que ha propiciado el desplazamiento. De qué manera se dibuja la ontología y sus rasgos conducentes a la capital encarnando la mutación o no hacia una nueva subjetividad; cuál es la concepción de la vivienda en el Parque Nacional y cuáles las normas establecidas tanto por el agente externo como las propias en correspondencia a su gobernanza; así mismo, la exploración de las huellas tatuadas derivadas del desarraigo en el cuerpo social que motivan de manera ‘voluntaria o involuntaria’ sus decisiones y acciones.

Entenderemos por tanto, la refiguración de un plano cuyas coordenadas espaciales responden al formato jurídico “escrituras de propiedad” en el cual se discrimina en detalle el inmueble o ‘cuerpo cierto’ como sustrato para consignar la memoria de los testimonios objeto de la mut(u)ación. La mediación para este proceso testimonial cobra, en torno del tejido artesa-

10 Al cierre de la escritura de este trabajo [mediados del mes de septiembre de 2024], se inicia el plan de retorno, reubicación e integración de la población Emberá, instalada durante cerca de un año en el Parque Nacional, fruto de la negociación política entre los gobiernos nacional, local y las comunidades Emberá Chamí y Emberá Katío. Se espera que dicha negociación sea la puesta en marcha de políticas dialogantes, concertadas entre todos los actores con el propósito de abordar la complejidad del fenómeno y su problemática estructural e histórica sostenida en el tiempo, de espaldas a los núcleos éticos míticos de estas culturas. Las actuales circunstancias exigirán nuevos ajustes metodológicos en el desarrollo de las siguientes fases del proyecto.



nal con chaquiras, su potencia creadora dando lugar a la intervención del objeto (mobiliario silla de parque) el que funcionará como telar-bastidor para *tejer la palabra* a varias manos o, también, metafóricamente, hacer visible lo que esta cultura llama *okamá*, que podemos traducir como tejer el camino que, para esta investigación, puede ser el significado de los tránsitos de los territorios de origen al contexto urbano donde se hace patente el desplazamiento y el desarraigo.

Por el carácter singular del habitante de calle¹¹, se realiza en cabeza del DANE un censo (2021) para esta población que permite comprender la multicausalidad del ‘fenómeno de la habitabilidad en calle’, las dinámicas asociadas a su modo de vida [violencias y discriminación] tanto como el desafío institucional hacia el reconocimiento de su ciudadanía y el goce pleno de derechos. Con miras a su comprensión, hemos observado dos rasgos sensibles para la identificación de la familia Emberá desplazada en el marco de esta ontología, planteados en La Ley 1641 del 2013 (Congreso de la República de Colombia 12 de julio de 2013) y en el Decreto 560 de 2015 (Alcaldía Mayor de Bogotá, 21 de diciembre de 2015), a saber:

En la primera, el Congreso de la República de Colombia (2013) ordena en el

Artículo 1º (...) establecer los lineamientos generales en la formulación de la política pública social para habitantes de la calle, dirigidos a garantizar, promocionar, proteger y restablecer los derechos de estas personas, con el propósito de lograr su atención integral, rehabilitación e inclusión social; [y] Artículo 2. Definiciones: [para los literales] b) Habitante de la calle: persona sin distinción de sexo, raza o edad, que hace de la calle su lugar de habitación, ya sea de forma permanente o **transitoria y, que ha roto vínculos con su entorno familiar**; [y] c) Habitabilidad en calle: hace referencia a las **sinergias relacionales** entre los habitantes de la calle y la ciudadanía en general; incluye la lectura de **factores causales, tanto estructurales como individuales**.

En el segundo, la Alcaldía Mayor de Bogotá (2015), adopta en el Artículo 1º “la Política Pública Distrital para el **Fenómeno de Habitabilidad en Calle**, orientada a la promoción, protección, restablecimiento, garantía y realización de los derechos de las Ciudadanas y los Ciudadanos Habitantes de Calle del Distrito Capital”. Con alcance rural-urbano en la Región Capital y de cara al fortalecimiento de los territorios, se establece en el Artículo 4º “[e]nfoque (...) de derechos, **Diferencial, Territorial** y de Género (...) reco-

11 En el censo habitantes de calle CDH 2021 se registraron 6.248 individuos con una distribución en género de 87,5% hombres y 12,4% mujeres, y un mayor rango de edad entre 20 y 34 años. Para su ampliación detallada por ciudades se invita a consultar <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-habitantes-de-la-calle#:~:text=En%20el%20CHC%202021%20fueron,12%2C4%25%20son%20mujeres>

nociendo la diversidad de las poblaciones, las inequidades y desigualdades en el marco de la garantía de los derechos, así como las particularidades relacionadas a cada territorio”.

En consecuencia, diremos que las familias Emberá desplazadas constituyen el fenómeno de **habitabilidad en calle** en condición de **sobrevivencia**; sin embargo, no en calidad de ‘habitante de calle’ por cuanto “no han roto vínculo con su familia”, al contrario, su movilidad en particular está constituida desde este núcleo. En el mismo sentido, a partir de sus propias declaraciones se “asumen víctimas directas del conflicto armado” y objeto de revictimización, rechazando tanto la inserción categorial ‘habitante de calle’ como el acompañamiento [sin trato diferencial] por parte de las entidades distritales que realizan manejo a la población en situación de ‘indigencia’, en tanto, aquéllos han debido someter su gobernanza a las –**normas** dispuestas para el **Parque Nacional**– por parte de la Secretaría Distrital de Gobierno en el marco de esta contingencia, sobre la cual se reproduce un sistema de poder en cuyas prácticas comunicativas y horizonte político no dialógicos, problematizamos las materialidades de su discurso y lógicas de interacción dejando ver un registro colonialista de desontologización e “infantilización” hacia estas comunidades indígenas [Chamí y Katío].

Atribuimos, por tanto, a esta población y sus circunstancias actuales una subjetividad de –frontera– que se moviliza entre dos territorios. En lo que respecta a la espacialidad geográfica [expropiados de su resguardo indígena y territorio ancestral, al que no desean volver sin garantías plenas], son ubicados en albergues urbanos insuficientes en capacidad y sinergia con sus prácticas culturales, deciden por cuenta propia tomarse algunos parques de la capital de Bogotá.

4. Conclusiones

Damos carácter de primer informe parcial a este ensayo, resultado de la fase inicial del proyecto *Devenir Pájaro. Poéticas del desarraigo Cuidar y habitar desde las prácticas artísticas el desplazamiento forzado en Colombia* [2024-2026], del grupo de trabajo [GT] *Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos* del Doctorado en Estudios Sociales-DES- UDFJC y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO.

Diremos con el poeta que lo que nos levanta a seguir adelante con esta investigación, es que *la tierra se estrecha para nosotros. Nos hacina en el último pasaje y nos despojamos de nuestros miembros para pasar*. Es fundamental evidenciar y sentir la mut(u)ación del ‘cuerpo cierto’ y las escrituras del desarraigo que en el 2023 dejaron 186.362 vidas ultrajadas, desarraigadas, desplazadas, lejanas de su ‘habitar poético’. Por las dinámicas del desplazamiento, se puede indicar que en Colombia, en nuestros territorios, no podemos aún afirmar que el sistema del derecho sea el reino de la libertad



realizada. Al contrario, estamos lejos de esto y, más bien, encontramos la fragilidad del Estado Social de Derecho que no hace presencia en los territorios, por lo que la fuerza, la infamia y la desigualdad se instalan en todos los lugares, donde acontecen trayectos sin dirección ni destino en los que habita la desolación, la consternación y la imposibilidad de erigir mundo. En tal sentido es urgente investigar lo social para pensar-construir espacios habitables para los sin cobijo.

Pensar, en profundidad, los ‘puntos ciegos de la vida’ del desplazamiento-desarraigo en Colombia, desde la serie *vivir-mover-ser* (Sloterdijk, 2018), permitió algunos hallazgos teóricos para situar la problemática del cuerpo, aquellos cargados de *nostalgias que gimen por todo* y que, a la vez, son escrituras del tiempo de la humillación, de la guerra, de las formas de aniquilar al Otro. La serie permitió tejer la figura psicopolítica del cuerpo-cierto como aquel que *experimenta-vivencia* las violencias impuestas, la carga de todo lo vivido que se tatúa en la psique y en el cuerpo; para el caso de esta investigación, nos referimos a las familias indígenas Emberá Katío y Emberá Chamí que habitaron en el parque humano del Parque Nacional de Bogotá.

En esta constante redefinición de fronteras, significaciones y formas de existencia, se hallaron ontologías del desarraigo que hacen visible el funcionamiento *esferopoiético* del fenómeno social estudiado; también, permitió el *desplazamiento-traducción-giro* nocional de un ‘**cuerpo cierto**’ como figura técnico-jurídica [de uso en las escrituras de propiedades como por ejemplo la propiedad de la tierra] al **cuerpo-cierto** como figura psicopolítica de ‘inscripción’ y escritura de resonancias, ecos, susurros de cada instante habitado. La propiedad de la tierra [con sus complejidades jurídicas y sociales] es una de las raíces, quizá la más significativa, del conflicto y la violencia en Colombia. Por esta razón, la escrituración de las tierras [‘cuerpo cierto’] y los cuerpos desplazados-desarraigados [*cuerpo-cierto*] están siempre en tensión, cuando nos referimos de forma teórica a la serie *vivir-mover-ser* y sus convergencias con el desplazamiento interno colombiano.

Para terminar, persistimos en reconocer que las ‘prácticas de entrenamiento’ que proponemos desde la investigación-creación [encarnada en prácticas artísticas], como apuesta política e invención metodológica, posibilita una analítica del *cuerpo-cierto*, tejido con las memorias, los recuerdos, olvidos, sentires, pulsiones y deseos de aquellos que han sido desplazados, la mayoría de veces despojados de sus tierras a la fuerza, en medio de la guerra interna del país. Reconocer la potencia crítica de la experimentación y de las prácticas artísticas como horizonte errante y sin dirección, para problematizar lo acontecimental en las realidades plurales del mundo contemporáneo, es reconocer la necesidad de un habitar espiritual en nuestro tiempo, en el que las prácticas artísticas, la estética y la política sean he-



ramientas auténticas para la elaboración de tantos duelos individuales y colectivos y, también, para preparar el pensar y la poesía y, así, escuchar de manera atenta los susurros, las voces silenciadas en toda esta historia de políticas del miedo y la denegación. Es desde este 'locus' que se sitúan las *poéticas del desarraigo*, enraizadas en las prácticas artísticas como una respuesta humanista a la realidad sensible del desplazamiento, que late y resiste en la piel de todas y todos.



Bibliografía

- Alcaldía Mayor de Bogotá (21 de diciembre de 2015). *Por medio del cual se adopta la Política Pública Distrital para el Fenómeno de Habitabilidad en Calle y se derogan los Decretos Distritales Nos 136 de 2005 y 170 de 2007*. [DECRETO 560]. <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?dt=S&i=64210>
- Congreso de la República de Colombia (12 de julio de 2013). *Por la cual se establecen los lineamientos para la formulación de la política pública social para habitantes de la calle y se dictan otras disposiciones*. [Ley 1641]. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=53735> DO 48849
- Darwish, M. (25 de septiembre de 2020). La tierra se estrecha entre nosotros. *Revista Poesía más Poesía: Mahmud Darwish*, 109. <https://poemaspoesia.com/109-poesia-mas-poesia-mahmud-darwish/>
- Fouron, G. & Schiller, N. G. (2001). All in the Family: Gender, Transnational Migration, and the Nation-State. *Identities*, 7(4), 539–582. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2001.9962678>
- Hegel, F. (1993). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Libertarias Prodhufi.
- Hegel, F. (2011). *Ciencia de la lógica*. [I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812), 2. La doctrina de la esencia (1813)]. Universidad Autónoma de Madrid, Abada Editores.
- Heidegger, Martin (1977). Política, técnica y filosofía [Solo un dios puede salvarnos aún]. *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)*, (15), 43-70. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/12298>



- Machado-Cartagena, Absalón de Jesús (2009). *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia. De la colonia a la creación del Frente Nacional*. Universidad Nacional de Colombia.
- Pessar, P. R. & Mahler, S. J. (2003). Transnational Migration: Bringing Gender in. *The International Migration Review*, 37(3), 812–846. <http://www.jstor.org/stable/30037758>
- Preciado, Paul Beatriz (2022). *Dysphoria mundi*. Anagrama.
- Presidencia de la República de Colombia (2011). *Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y de restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas*. [Decreto Ley de Víctimas No. 4633]. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9739.pdf>
- Rancière, Jacques (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Ediciones Manantial.
- Sloterdijk, Peter (2006). *Normas para el parque humano*. Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2018). *Esferas III. Espumas*. Siruela.
- Unidad de Víctimas (2024). *Víctimas por Desplazamiento Forzado Territorio Nacional Año 2023*. Dirección de Registro y Gestión de la Información RNI. [base en formato Excel proveída por la RNI].





Prácticas médicas y saberes espirituales: un acercamiento desde el cuidado

*“El cuidado implica una atención no solo al cuerpo físico,
sino también a la totalidad del ser” (Groys, 2019).*

Jorge Eliécer Martínez Posada¹

José Luis Jiménez Hurtado²

Gina Marcela Reyes Sánchez³

-
- 1 Doctor en Filosofía de la Universidad de Barcelona (España). Doctor en Ciencias Sociales Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales – Cinde (Colombia). Magister en Filosofía de la Universidad de Barcelona (España). Magister en Desarrollo Educativo y Social de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia). Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura (Colombia). Miembro del grupo de Trabajo “Territorialidades, espiritualidades y cuerpos” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. Miembro de la Red de Bioética de la Unesco, América Latina y el Caribe. Líder del grupo de investigación Hecho Social Religioso y Subjetividad. Profesor de la Maestría y el Doctorado en Estudios Sociales de la Religión de la Escuela de Humanidades y Estudios Sociales de Universidad de La Salle. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4377-6872>
Contacto: jormartinez@unisalle.edu.co, jmartinezp2@gmail.com
 - 2 Doctor en Ciencia Sociales Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales – Cinde (Colombia). Magister en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad de La Salle (Colombia). Licenciado en Estudios Religiosos de la Universidad de La Salle. Miembro del grupo de Trabajo “Territorialidades, espiritualidades y cuerpos” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. Integrante del grupo de investigación Hecho Social Religioso y Subjetividad. Profesor de la Maestría y el Doctorado en Estudios Sociales de la Religión de la Escuela de Humanidades y Estudios Sociales de Universidad de La Salle. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3306-0646>.
Contacto: jljimenez@unisalle.edu.co, jluisjimenezh@gmail.com
 - 3 Doctora en Estudios Sociales de América Latina de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Magistra en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del grupo de Trabajo “Territorialidades, espiritualidades y cuerpos” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. Integrante del grupo de investigación Hecho Social Religioso y Subjetividad. Profesora de la Maestría y el Doctorado en Estudios Sociales de la Religión de la Escuela de Humanidades y Estudios Sociales de Universidad de La Salle. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5157-9476>
Contacto: gmreyes@unisalle.edu.co, gmreyess@gmail.com



Introducción

El cuidado, más que una técnica o un procedimiento curativo, es una práctica ética y espiritual que abarca dimensiones subjetivas, sociales y espirituales. A lo largo de la historia, las prácticas médicas han estado en constante interacción con las creencias, saberes y valores culturales, generando tensiones y diálogos entre lo terapéutico y lo espiritual. En este sentido, la espiritualidad no puede considerarse como un factor adicional en el tratamiento de los pacientes, sino como un eje fundamental para una comprensión holística de la salud y el bienestar. En el contexto de las prácticas médicas, el concepto de cuidado ha sido tradicionalmente visto como una intervención técnica, pero su dimensión ética y espiritual también juega un rol central. Tal como lo expresa Groys, el cuidado es “una práctica que no solo se limita al cuerpo físico, sino que extiende su alcance a las necesidades espirituales y emocionales del individuo” (Groys, 2022). Lo cual abre un campo de intersección entre la medicina basada en evidencias y los saberes espirituales, donde el bienestar del paciente es entendido desde una perspectiva más amplia y holística.

En las últimas décadas, *la bioética* ha permitido reflexionar acerca de la importancia de estos saberes en la toma de decisiones clínicas, especialmente, en contextos de enfermedades crónicas y cuidados paliativos. La espiritualidad, como parte intrínseca de la experiencia humana, juega un papel central en cómo las personas enfrentan la enfermedad y la muerte. Por lo tanto, un enfoque que contemple el cuidado como una interacción entre lo médico y lo espiritual puede ofrecer respuestas más completas a las necesidades del paciente.

Este capítulo se centra en la convergencia de las prácticas médicas y los saberes espirituales, desde una perspectiva bioética, considerando el concepto de cuidado como núcleo de este diálogo. Al abordar los saberes espirituales y médicos desde una postura pluralista, se busca una comprensión más amplia de la salud y del acompañamiento en los procesos terapéuticos de enfermedad y sanación.

1. Tensiones entre medicina basada en evidencias y saberes espirituales

La noción más extendida de salud en el entorno académico es la de la Organización Mundial de la Salud (OMS), que la define como un estado de bienestar físico, mental y social completo. En busca de expresar una vida plena, esta definición ha sido ampliada para incluir la dimensión espiritual, dado que la espiritualidad y religiosidad influyen en todos los aspectos de la vida: valores, comportamientos, política, economía, cultura y educación. Estos factores se reflejan directamente en la noción de salud (OMS, 1946).



La práctica médica no solo debe enfocarse en los hechos científicos, sino también en los valores tanto del médico como del paciente. Sin embargo, la práctica médica se enfrenta a una compleja trama de significaciones culturales, esquemas simbólicos. En donde se encuentran inmersos tanto el médico como el paciente, que crean significados en torno a la enfermedad, la salud y el cuidado, los cuales pueden converger o divergir de la medicina basada en evidencias (Geertz, 2005). Esta divergencia no es trivial, dado que muchas veces implica una diferencia entre los saberes científicos y las creencias espirituales que marcan la vida del paciente.

La dimensión religiosa de estas significaciones culturales es en especial impresindible. Los conceptos como vida, salud, cuerpo y muerte están profundamente ligados a símbolos sagrados que, según Geertz, reflejan “el tono, el carácter y la calidad de la vida de un pueblo, su estilo moral y estético” (Geertz, 2005, p. 89). En este sentido, la enfermedad puede ser vista como una consecuencia natural del orden cósmico o de su alteración, pero siempre deja espacio para la responsabilidad individual en la toma de decisiones. En la práctica médica, esta tensión se manifiesta en dos frentes: por un lado, la evidencia científica y el método riguroso que utiliza el médico, y por otro, las creencias, costumbres y valores que el paciente trae consigo. Incluso el médico se enfrenta a sus propias contradicciones entre sus creencias personales y el conocimiento científico en el que ha sido formado (Gracia, 1998). Estas tensiones, que entrelazan valores y hechos, son fundamentales en la bioética clínica.

Groys refuerza esta perspectiva al señalar que el cuidado no puede desligarse de las significaciones culturales que lo atraviesan (Groys, 2022). Esto plantea desafíos para los médicos, que deben navegar por complejas tramas culturales y simbólicas mientras toman decisiones que afectarán profundamente la vida de sus pacientes. En este sentido, la práctica médica ya no puede entenderse simplemente como una intervención técnica, sino como un espacio donde lo científico y lo espiritual convergen.

La medicina basada en evidencias y los saberes curativos provenientes de culturas locales muchas veces se encuentran en tensión. Estas divergencias no solo afectan los tratamientos, sino que influyen en las instituciones, las políticas públicas y las relaciones de poder dentro del sistema médico. Cuando el cuidado se centra en la totalidad del ser, trasciende las fronteras de la medicina tradicional para integrar elementos que promuevan un bienestar integral” (Groys, 2022). Esto es en particular relevante en el manejo de enfermedades crónicas y cuidados paliativos, donde las creencias del paciente pueden ser tan valiosas como la evidencia científica. Este asunto nos lleva a formular el siguiente interrogante: ¿Cómo se configura el cuidado en las tramas de significados de salud y enfermedad cuando intervienen valores y creencias en los tratamientos paliativos y enfermedades crónicas, distanciándose de las prácticas de la medicina basada en evidencias?



2. Cuidado, bioética y saberes espirituales en la práctica médica

El paradigma hegemónico en la práctica médica entiende el cuidado como el uso consciente y explícito de la mejor evidencia científica disponible para tomar decisiones sobre las patologías de los pacientes. Este enfoque, orientado por los procedimientos científicos, prioriza el examen riguroso de las evidencias y desplaza la intuición y la experiencia clínica no científica a un segundo plano. En este sentido, la práctica médica tiende a privilegiar los hechos sobre los valores, tanto los del médico como los del paciente (Gracia, 1998).

Sin embargo, esta práctica médica no se encuentra aislada de los contextos socioculturales. Según Clifford Geertz (2005), la medicina se inscribe dentro de una trama de significaciones tejidas por los seres humanos, donde tanto el médico como el paciente construyen formas de significación sobre la enfermedad, la salud y el cuidado. Estas significaciones a menudo pueden converger o divergir por completo los presupuestos de la medicina basada en evidencias. Este proceso implica tensiones entre la ciencia y las creencias, lo que obliga a considerar el contexto cultural de cada paciente.

Una de las dimensiones centrales en estas significaciones es la espiritualidad y/o la religiosidad. Desde esta perspectiva, conceptos como vida, salud, cuerpo y muerte están estrechamente relacionados con símbolos sagrados que, como señala Geertz, forman parte del *ethos* de un pueblo, es decir, “el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético” (Geertz, 2005, p. 89). La religión, al estructurar la realidad, establece y define nociones sobre la enfermedad, haciendo presentes prescripciones morales, estéticas, cosmológicas y económicas. En este sentido, la enfermedad aparece como una consecuencia natural del orden o de su alteración, aunque no se niega el papel del individuo en las decisiones que toma para enfrentar su patología (Geertz, 2005).

En el contexto de esta investigación, asumimos la espiritualidad como un espacio de encuentro que permite la convivencia de diversas opciones de fe y variadas posibilidades de existencia. Esta perspectiva se basa en la pluralidad y el reconocimiento de la diferencia en pro de la dignidad humana y la vida en todas sus manifestaciones (Martínez, 2023; Reyes, 2023). La espiritualidad no se define de manera esencialista, sino como una categoría en constante diálogo con los contextos sociales e históricos, donde las personas definen y redefinen sus creencias en función de sus circunstancias (Asad, 2001).

Desde una perspectiva foucaultiana, el cuidado puede ser entendido como una práctica que va más allá del control del cuerpo y se centra en las formas de *subjetivación*, es decir, en cómo los individuos son formados y moldeados a través de relaciones de poder. En este sentido, el cuidado es



una tecnología del yo, donde los individuos no solo son objetos de intervención médica, sino sujetos activos que se autocuidan y se constituyen a sí mismos en un proceso que involucra decisiones morales y espirituales (Foucault, 1988). Para Groys (2022), el cuidado no es solo una intervención física, sino una práctica cultural profundamente arraigada en las significaciones sociales y espirituales que transpasan a los individuos. Esta visión del cuidado como una práctica cultural y espiritual complementa la noción foucaultiana de las tecnologías del yo, en las cuales los individuos negocian su identidad en medio de tensiones entre el conocimiento científico y los saberes espirituales. En este contexto, la práctica médica inserta en esta trama de significaciones genera diversidad de relaciones entre creencias, evidencia y la estructura institucional. Estas relaciones no siempre son homogéneas o complementarias, sino que a menudo están marcadas por tensiones y antagonismos. Algunos ejemplos de estas tensiones son: Cuando el conocimiento médico basado en evidencias se enfrenta a las creencias, costumbres y valores del paciente. Cuando las creencias personales del médico entran en conflicto con su formación científica, lo que exige que deje de lado sus valores para anteponer los hechos. Cuando las creencias y las evidencias son confrontadas por las instituciones del sector salud o religioso. Cuando las instituciones y las evidencias se ven desafiadas por las disposiciones jurídicas del Estado (Gracia, 1998).

Estas tensiones son fundamentales para la bioética clínica, ya que involucran dilemas éticos sobre los tratamientos que se deben aplicar a los pacientes. El médico puede experimentar angustia moral cuando sus decisiones entran en contradicción con las expectativas institucionales o también con las creencias del paciente. Según Gracia (1998), una de las principales tareas de la bioética es ofrecer soluciones que permitan al cuerpo médico mejorar la toma de decisiones, equilibrando la calidad de los cuidados con el respeto por los valores y creencias del paciente.

Desde esta perspectiva, las tensiones entre la práctica médica y los saberes espirituales hacen que la bioética se convierta en un espacio de mediación y diálogo. Hottois (2007) argumenta que la bioética permite resolver conflictos éticos y bioéticos emergentes, donde ciencia y espiritualidad encuentran formas de enfrentar el dolor y la enfermedad. Este escenario también se inserta en un subcampo de la bioética, donde las características del capital cultural, social y económico juegan un papel trascendental en las decisiones clínicas.

El pluralismo terapéutico, entendido como la coexistencia de múltiples formas de conocimiento médico y espiritual, no es una novedad contemporánea. Autores como Taussig (1987), Kleinman (1988) y Good (1987) han demostrado que las comunidades tradicionales han recurrido frecuentemente a una hibridación entre prácticas ancestrales y la medicina hegemónica occidental. En este contexto, Good (1987) acuña el concepto de



sistema etnomédico, el cual refleja la ecología de saberes que entrelaza la biomedicina, la medicina de curanderos, el autotratamiento y las medicinas religiosas y alternativas.

Por último, Groys (2022) destaca que el cuidado, como práctica cultural, tiene el potencial de trascender las fronteras de la medicina tradicional al integrar elementos espirituales que promuevan un bienestar integral. Esta noción de cuidado es crucial en el manejo de enfermedades crónicas y cuidados paliativos, donde las decisiones médicas deben incluir una comprensión holística de las necesidades del paciente, más allá de la evidencia científica. Las instituciones, por su parte, también juegan un papel en la articulación de estos saberes, como lo demuestra el Decreto 543 de 2011 en Bogotá, que reconoce los saberes indígenas y su contribución al sistema de salud.

3. Cuidado, bioética y ecología de saberes: una aproximación metodológica

La investigación adoptó la bioética como un campo en el que se desarrollaron competencias y conflictos entre distintos grupos y sujetos, cada uno de ellos buscando un lugar en el sistema de posiciones que le otorga estructura. Este campo gozó de una autonomía relativa en relación con las ciencias de la vida, las ciencias sociales y la filosofía, lo que permitió la producción de conocimiento orientado a comprender los problemas éticos que emergen del desarrollo tecnocientífico y su apropiación por parte de la sociedad (Hottois, 2007). En este marco, la investigación propuso una metodología que articulara el mundo de lo humano y lo no humano, facilitando la construcción de una sociedad más solidaria y democrática.

El enfoque metodológico seleccionado fue la ecología de saberes, que, según De Sousa Santos (2019), se opone a la lógica de la monocultura del conocimiento, al reconocer la coexistencia de múltiples saberes que operan en diversas prácticas sociales, desafiando la hegemonía del rigor científico. Esta metodología resultó estratégica para repensar el campo de la bioética a partir de las relaciones entre el saber médico occidental y otros saberes, incluidos aquellos provenientes de la espiritualidad y las medicinas ancestrales. *La ecología de saberes* también cuestiona las jerarquías históricas que han sido naturalizadas, promoviendo un análisis de las dinámicas concretas que se generan entre diversos conocimientos y las fuerzas que actúan entre ellos (De Sousa Santos, 2019).

La investigación exploró los diálogos y tensiones entre los saberes bioéticos, médicos, religiosos y espirituales, con el fin de ampliar la comprensión de conceptos como la salud, la enfermedad, la curación y el cuidado. En este sentido, el concepto de cuidado fue fundamental. El cuidado no es solo una técnica o un conjunto de intervenciones, sino una práctica cultural que atraviesa significaciones sociales y espirituales (Groys, 2022) Esta



visión permite considerar el cuidado como una herramienta no solo médica, sino también ética y cultural, donde los valores espirituales y subjetivos del paciente tienen un rol crucial. La metodología también incluyó el uso de la *hermenéutica diatópica*, entendida como un procedimiento de traducción entre saberes provenientes de sistemas culturales diversos. Para Sousa la hermenéutica diatópica busca elevar la conciencia de lo inconcluso de cada cultura, promoviendo el diálogo entre valores, saberes y creencias (Santos. 2002), Este enfoque fue esencial para releer las significaciones que los médicos y pacientes con enfermedades crónicas o en cuidados paliativos otorgan a la espiritualidad, la religiosidad y el cuidado. El cuidado es un acto que involucra la subjetividad del individuo, lo que implica que tanto médicos como pacientes deben negociar sus significados culturales y espirituales (Groys, 2022).

La unidad de observación se centró en los tratamientos paliativos y las enfermedades crónicas, mientras que la unidad de análisis fue la trama de significados sobre la salud y la enfermedad, especialmente cuando se produjeron tensiones entre los valores y creencias del paciente y las prácticas médicas basadas en evidencias. Para investigar estas tensiones, se emplearon métodos mixtos, como la observación, la documentación, entrevistas semiestructuradas y encuestas. Esta metodología permitió abordar el concepto de cuidado desde una perspectiva pluralista, que explora las convergencias y divergencias entre los saberes médicos y espirituales. Como resultado, la investigación proporcionó una comprensión más amplia de la bioética, especialmente en el contexto de las enfermedades crónicas y los cuidados paliativos.

4. El Cuidado como Espacio de Convergencia entre Medicina y Espiritualidad

Los resultados de la investigación, basados en entrevistas y grupos focales realizados en Bogotá y Pasto, revelaron que el cuidado, en su sentido más amplio, emerge como un concepto medular para comprender las relaciones entre la medicina y los saberes espirituales, particularmente en el contexto de las enfermedades crónicas y los cuidados paliativos. Para Groys (2022), el cuidado va más allá de ser un método o procedimiento; se trata de una expresión cultural y espiritual que impregna profundamente a las personas en su dimensión física y subjetiva.. Este enfoque integral del cuidado retumbó a profundidad en las experiencias recogidas durante las entrevistas y grupos focales en ambas regiones.

En primer lugar, los testimonios de los pacientes mostraron que el cuidado espiritual es esencial para su bienestar. Muchos relataron cómo sus prácticas espirituales les ayudaron a sobrellevar el dolor, la incertidumbre y el miedo que acompaña a las enfermedades graves. En palabras de un participante: “El tratamiento me ayudó, pero fue mi espiritualidad la que me



sostuvo”. Este testimonio ilustra cómo el cuidado, en su dimensión espiritual, funciona como un sostén frente a la vulnerabilidad del cuerpo. El cuidado implica una atención no solo al cuerpo físico, sino también a la totalidad del individuo (Groys, 2022) algo que quedó evidenciado en la vivencia de los pacientes, quienes constantemente buscaron respuestas en su espiritualidad, más allá de los límites de la biomedicina.

En segundo lugar, los resultados mostraron que, si bien los profesionales de la salud reconocen el valor del cuidado espiritual, este es rara vez incorporado de manera sistemática en la práctica médica. Un médico comentó: “Sabemos que la espiritualidad importa, pero no tenemos formación para integrarla en el tratamiento”. Esta declaración expresa la tensión entre la medicina basada en evidencias y las necesidades espirituales de los pacientes, donde los profesionales sienten que el cuidado espiritual es un aspecto indispensable, pero carecen de las herramientas necesarias para aplicarlo en su labor diaria.

Además, en las entrevistas se destacó que la espiritualidad ofrece un sentido de agencia que muchas veces es ignorado en la medicina tradicional. Los pacientes no solo son objetos de cuidado, sino sujetos activos que configuran su propia experiencia de salud. Como menciona Groys (2022), “el cuidado es también un acto de autodeterminación”, y esto se hizo evidente cuando los pacientes describieron cómo sus creencias influían en las decisiones que tomaban sobre su tratamiento. Por ejemplo, varios participantes manifestaron que recurrían a prácticas espirituales o rituales antes de aceptar procedimientos médicos invasivos, como una manera de reafirmar su autonomía y encontrar consuelo en sus sistemas de creencias.

Una de las tensiones más profundas identificadas en la investigación fue la desconexión entre los saberes médicos y espirituales. Si bien algunos médicos expresaron su interés en integrar el cuidado espiritual en su práctica, se encontraron con limitaciones estructurales y culturales. En las palabras de una profesional de la salud: “nos formamos para cuidar cuerpos, pero olvidamos que también estamos cuidando almas”. Este testimonio ilustra la división entre el cuerpo y el espíritu en la medicina occidental, una brecha que, según Groys (2022), puede cerrarse si se concibe el cuidado como una práctica integral, que incluya tanto el tratamiento físico como el acompañamiento espiritual.

Otro aspecto clave fue la diversidad de significados de espiritualidad y cómo estos influyen en la experiencia del cuidado. Los participantes describieron que su espiritualidad no siempre se vinculaba a religiones institucionalizadas, sino que se manifestaba en prácticas individuales o comunitarias. Para muchos, la espiritualidad era un espacio personal donde podían encontrar fuerza, consuelo y sentido en medio de la enfermedad. Este enfoque más amplio del cuidado permite considerar al paciente como un ser complejo, cuyas necesidades van más allá de lo biológico.



En términos de bioética, la investigación mostró que el cuidado espiritual plantea dilemas éticos cuando entra en conflicto con los principios de la medicina basada en evidencias. Varios profesionales de la salud expresaron que se encontraban en situaciones difíciles cuando las creencias de los pacientes se oponían a los tratamientos recomendados. Esto generaba un dilema: ¿cómo proporcionar un cuidado que respete tanto la autonomía espiritual del paciente como los principios científicos? Este conflicto subraya la importancia de una bioética del cuidado que sea sensible a los valores y creencias de los pacientes.

Para terminar, se debe tener en cuenta que, los resultados sugieren que el cuidado, como espacio de convergencia de la espiritualidad y la salud, no es solo es un complemento al tratamiento médico, sino una transformación profunda de cómo entendemos la salud. Groys (2022) El cuidado puede entenderse como una praxis ética que transforma las conexiones entre el cuerpo, la dimensión espiritual y el tejido comunitario. Esta idea fue confirmada por los testimonios de los pacientes, quienes demandaron un cuidado que no solo trate sus cuerpos, sino que también respete sus creencias, miedos y esperanzas. En palabras de uno de los participantes: “No quiero que solo me curen, quiero que me cuiden en todo sentido”. El cuidado que propone esta investigación implica reconocer las dimensiones espirituales, culturales y subjetivas del paciente. Al hacerlo, no solo se desafían las limitaciones de la medicina tradicional, sino que se abre la posibilidad de una práctica más inclusiva y respetuosa de la pluralidad de experiencias humanas en el contexto de la enfermedad. Esto exige un cambio en cómo se concibe el cuidado, tal como propone Groys, no solo como una práctica técnica, sino como un acto profundamente humano que trasciende los límites del cuerpo.

Conclusiones

La investigación abordó la intersección entre las prácticas médicas basadas en evidencias y los saberes espirituales, centrándose en cómo estas dos esferas se relacionan en el contexto de enfermedades crónicas y cuidados paliativos. A partir de las entrevistas y grupos focales realizados en Bogotá y Pasto, así como el análisis de fuentes académicas, se puede concluir que el cuidado emerge como un concepto clave para entender la convergencia entre medicina y espiritualidad. El estudio evidenció que el cuidado espiritual es una dimensión esencial para los pacientes en situaciones de vulnerabilidad física y emocional. Las entrevistas mostraron que, para muchos pacientes, la espiritualidad no es un aspecto secundario, sino central en su proceso de sanación y manejo de la enfermedad. Esto refuerza la idea planteada por Groys (2022) de que el cuidado no debe limitarse al ámbito físico, sino que debe considerar la totalidad del ser humano, incluyendo sus necesidades espirituales y emocionales.



Se destacó la existencia de una tensión constante entre la medicina basada en evidencias y las creencias espirituales de los pacientes. Los profesionales de la salud reconocieron la trascendencia de la espiritualidad en el bienestar de los pacientes, pero también señalaron la dificultad de integrar estos aspectos en la práctica médica cotidiana debido a la falta de formación en este ámbito. Esta tensión entre lo científico y lo espiritual plantea la necesidad de un enfoque más inclusivo y holístico en la práctica médica, que tenga en cuenta los valores y creencias del paciente. Por otro lado, la investigación reveló que la espiritualidad proporciona un sentido de agencia a los pacientes. Muchos de ellos manifestaron que recurren a prácticas espirituales o rituales antes de aceptar tratamientos médicos invasivos, lo que subraya la necesidad de respetar la autonomía espiritual de los pacientes en el proceso de toma de decisiones médicas. Este hallazgo refuerza la noción de Groys (2022) de que el cuidado es también un acto de autodeterminación. Otro resultado fue la diversidad de significados de espiritualidad observada entre los pacientes. La espiritualidad no siempre ha estado vinculada a religiones tradicionales, sino que ha sido interpretada de maneras diversas, adaptadas a las experiencias y contextos individuales. Esto sugiere que la medicina debe adaptarse a esta diversidad, ofreciendo un cuidado más personalizado y respetuoso de las diferencias culturales y espirituales. El estudio identificó dilemas éticos generados por el conflicto entre las creencias espirituales de los pacientes y los tratamientos médicos recomendados. Estos dilemas destacan la necesidad de una bioética que no solo aborde los aspectos técnicos de la medicina, sino que también sea sensible a los valores espirituales y culturales de los pacientes. Y para concluir, la investigación concluyó que el cuidado debe ser entendido como un espacio de convergencia entre la medicina y la espiritualidad. Como sugirió Groys (2022), el cuidado es una práctica ética que reconfigura las relaciones entre el cuerpo, el espíritu y la comunidad, lo que implica un enfoque más inclusivo y pluralista en la atención médica. Esto exige un cambio en la forma en que se concibe el cuidado, reconociéndolo como una práctica profundamente humana.

Bibliografía

- Asad, T. (2001). Reading a modern classic. En W. Smith (Ed.), *The meaning and end of religion*. Chicago: Fortress Press.
- De Sousa Santos, B. (2019). *Construyendo las epistemologías del sur: Para un pensamiento alternativo de alternativas*. CLACSO.
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas: La religión como sistema cultural*. Barcelona: Gedisa.
- Gracia, D. (1998). *Fundamentación y enseñanza de la bioética*. Bogotá: Codice.
- Groys, B. (2022). *Filosofía del cuidado*. Buenos Aires: Caja Negra
- Hottois, G. (2007). *¿Qué es la bioética?*. Bogotá: Universidad El Bosque.
- Jiménez Hurtado, J. L., Reyes Sánchez, G. M., Martínez Posada, J. E. & Torres Serrano, J. M. (2024). Espacio público, ideología de género y pánico moral. En F. Gaytán Alcalá (Ed.), *Moralidades en espacios públicos*. Ciudad de México: Universidad La Salle.
- Reyes Sánchez, G, Martínez Posada, J. E., Jiménez Hurtado, J. L. & Buitrago Peña, M. P. (2023). Social studies of religion: Toward an academic and research commitment. *Journal of Namibian Studies*, 33(s2), 2557-2567.
- Martínez Posada, J., Torregrosa Jiménez, N., Reyes Sánchez, G., Jiménez Hurtado, J., Torres Serrano, J. & Torregrosa Jiménez, R. (2020). Libertad religiosa, de culto y de conciencia en la política pública de Bogotá. *Revista Republicana*, 29(29), 129-148. <https://doi.org/10.21017/rev.repub.2020.v29.a90>



Martínez Posada, J. E., Torres Serrano, J. M., Reyes Sánchez, G. M. & Jiménez Hurtado, J. L. (2021). Reflexiones sobre el hecho religioso en tiempos de pandemia. En C. Piedrahita Echandía, P. Vomaro, A. J. Perea Acevedo, & H. J. Riveros Solórzano (Eds.), *Conversaciones desde el encierro: Aproximaciones críticas al acontecimiento pandémico*. Bogotá, Colombia: Universidad Distrital Francisco José de Caldas – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO.





Perspectivas críticas en la relación género y cuidado: hacia la comprensión de nuevos modos de existencia

Hasta el siglo XX la Historia la escribieron los hombres. Eso explica por qué las mujeres solo aparecemos como sujetos de las historias de la Historia. Pero estábamos ahí y sin nosotras solo es una Historia a medias
Julia Navarro. *Una Historia Compartida*. (2023)

Angely Katherine Torres Melo¹

Introducción

Dentro de una lógica histórica cimentada en el binarismo del pensamiento hegemónico, es significativo reconocer las oposiciones configuradas en el marco de las prácticas de dominación y el ejercicio del poder que ellas conllevan. Desde una perspectiva histórica feminista, reconocer esas dicotomías que enfrentan las representaciones de lo femenino y lo masculino, remite a la crítica hacia los modos de construcción del relato oficial de las sociedades.

En este sentido, Gerda Lerner (2022), respecto a la forma en que se ha escrito y entendido la historia, introduce el concepto “*Historia con H ma-*

115

1 Licenciada en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales, Magíster en Educación con Énfasis en Comunicación Intercultural, Etnoeducación y Diversidad Cultural; estudiante del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Asesora de Asuntos de Género, Diversidad Sexual y Derechos Humanos de la misma institución, docente de cátedra e investigadora en lo que concierne a los agenciamientos de mujeres, las reivindicaciones feministas y las luchas contra la violencia. Consultora con experiencia en elaboración de políticas públicas y protocolos de prevención, atención y sanción de violencias basadas en género, pedagoga y activista.



yúscula” e “*historia con h minúscula*”. La primera de ellas se refiere a los grandes eventos políticos y militares, los líderes y personajes, junto a la narrativa de la civilización y la idea de progreso construida desde una perspectiva *androcéntrica*, narrada por hombres vencedores y dejando de lado las experiencias y contribuciones de las mujeres y de otros grupos marginados y excluidos como agentes en la historia tradicional, que legitiman y reproducen el poder patriarcal (Lerner, 2022).

Así, la *historia con h minúscula* se refiere a la historia de la vida cotidiana, la experiencia y la cultura de las personas del común, especialmente las mujeres y otros grupos marginados, un escenario de recuperación y visibilización de sus lugares y contribuciones, no con el objetivo de escribir una historia paralela, sino de tener nuevos lentes que permitan una reinterpretación del presente y un nuevo accionar.

De este modo, al acudir a esa dimensión relacional de la historia y la existencia misma, para estas reflexiones, se equipara la tensión histórica entre la configuración de un Cuidado con C mayúscula y un cuidado con c minúscula pues, ambos asuntos están imbuidos en una división social y sexual del trabajo que, con el devenir histórico, ha sabido hibridar las lógicas imperantes de dominación y acumulación de riqueza con la propiedad privada y la esclavitud, al configurar un ethos de servilismo de las mujeres desde la médula de las sociedades.

Se comprende entonces la necesidad de analizar esa concepción clásica del cuidado que ha producido grandes quiebres en la manera de concebirlo, en relación a la construcción social del género y sus asignaciones: el Cuidado con C mayúscula, en el que se inscriben todas aquellas hegemonías alrededor de la práctica misma y un cuidado con c minúscula, disminuido por la avasallante fuerza de la imposición y la dominación, en el que reside la posibilidad y la emergencia de nuevas maneras de comprender las relaciones con la vida.

En este orden, el Cuidado con C mayúscula, desde las representaciones construidas por la Historia con H mayúscula, corresponde a la configuración social que se ha hecho de él respecto a su adjudicación a las mujeres dentro de la división sexual del trabajo y su sometimiento a través del exterminio de brujas en la acumulación originaria del capital (Federici, 2015). Vale la pena traer a colación la distinción precisada por Federici (2015) a partir de la división entre trabajo productivo y trabajo reproductivo, siendo el primero aquel capaz de generar un valor sustancial en la producción del mercado y, el segundo, referido a la reproducción de la mano de obra, una actividad sin valor desde un punto de vista económico que incluso dejó de ser considerada como trabajo, confundiéndola con una vocación natural de las mujeres, el trabajo reproductivo como el trabajo de las mujeres.



División sexual del trabajo: la superación del determinismo biológico

Desde la división social y sexual del trabajo, Engels (2018), en el Origen de la Familia, la propiedad privada y el Estado, al partir del estudio de las familias y las relaciones de parentesco de Morgan, determinó puntos destacados para la reflexión y la teoría crítica feminista de los años 70, acerca de la historicidad del patriarcado. Unos de los aspectos más controversiales, desde esta perspectiva, son: asumir que la primera lucha de clases es la lucha de los sexos: atribuir el lugar de las mujeres al hogar; y el argumento de la derrota de la mujer en el neolítico a partir de la abolición del derecho materno.

Frente a los dos primeros argumentos, la teoría crítica feminista de los años 70 cuestionó el enraizamiento del determinismo biológico a partir de los postulados marxistas y, específicamente, el mirar con los ojos de la modernidad las realidades de la prehistoria, en lo que puede comprenderse como una idealización del comunismo primitivo y los roles de las mujeres anclados a las labores del hogar, argumento refutado por las investigaciones del siglo XX en las que se logró establecer que en muchos de los grupos analizados, las mujeres no solo cazaban y recolectaban, sino que aportaban cerca del 60% de los alimentos y demás medios de existencia para la vida. Además de esto, poner en términos de lucha las relaciones de género, para fortalecer el argumento y el análisis de la lucha de clases, repercutió en un claro vacío sobre la importancia de la reproducción de la vida en las dinámicas de configuración económicas y políticas de la modernidad tardía (Lerner, 2022).

Aun así, desde el lugar enunciativo que se construye en estas reflexiones es importante comprender el error que podría suscitar juzgar el pasado con los ojos del presente, algo que se le recrimina al mismo Engels y de lo que se podría prescindir en esta crítica, toda vez que se continúa en un afán por exigir a los grandes pensadores de la historia tradicional, hombres para la Historia con H mayúscula que,, a nuestros días, den cuenta de la situación de invisibilidad de la historia y las contribuciones de las mujeres.

Lo anterior, no se plantea desde una postura de reconstrucción de la historia o las dinámicas del poder ahora, desde la otra mitad de la población del mundo, pues, resulta perjudicial fortalecer la relación binaria sexo-género, si hablamos de la armonización, el reconocimiento y configuración de nuevos modos de relacionamiento y existencia en los que prima la vida en su conjunto; sino que, más bien, enfatiza en la necesidad de profundizar la lectura hermenéutica del pasado a la luz de las problematizaciones y posibilidades que emergen en el presente como resistencias y creaciones frente a las dinámicas de sometimiento y captura engendradas por el sistema patriarcal, capitalista y colonial.



Frente al argumento de la derrota de las mujeres a partir de la abolición del derecho materno en el periodo neolítico, llama la atención el panorama que se abre para el análisis de los orígenes de la subordinación sexual y la procreación como bases para su completo dominio y reificación, lo cual se explica con el nacimiento de la familia patriarcal, previa inauguración de la monogamia en la que las relaciones de parentesco y herencia cambiaron de la matri-linealidad a la herencia de padres hacia hijos, dado el nivel de acumulación que los hombres concentraron a partir del pastoreo, la posición de rebaños, el surgimiento de la propiedad privada (Engels, 2018), además de los argumentos que se configuran a partir de la obra de la arqueóloga Gimbutas (1974), con el descubrimiento de Catal Huyuk, posterior a la Segunda Guerra Mundial, una de las ciudades de más antigua data que tuvo su apogeo en lo que hoy conocemos como Turquía, (Gimbutas, 1974) y la perspectiva de Riane Eisler frente al impacto de las expansiones de los kurganes a partir del 4.500 a.C. en la transformación de los modos de vida de las sociedades de la vieja Europa, en las cuales pareció existir una relación más armónica entre hombres y mujeres, además de la vida en su conjunto (Eisler, 1987).

Gerda Lerner (2022) afirma que el patriarcado es una creación histórica que tardó aproximadamente 2.500 años en completarse y data incluso desde hace 3.500 años a.C., siendo su origen el estado arcaico y la organización de la familia patriarcal con determinadas normas y valores. El lugar que adquiere el cuerpo de las mujeres en relación con los servicios sexuales, data de su mercantilización mucho antes de la hegemonía del pensamiento occidental, esto, debido a que, según la autora, el desarrollo de la agricultura en el neolítico potenció el intercambio de mujeres entre tribus teniendo como principales móviles las alianzas a través de uniones y la capacidad de tener hijos e hijas que garantizaran una rápida expansión en el territorio, además de la necesidad de tener más personas aptas para las labores a desarrollar dentro de las comunidades (Lerner, 2022). Este ejercicio manifiesta ya un derecho de apropiación de hombres sobre mujeres que no tenían las mujeres sobre los hombres.

Lo anterior, da a comprender, como lo afirma Gerda Lerner (2022), que las mujeres no solamente han estado vinculadas a los roles que una Historia con H mayúscula ha remarcado como inherentes a la biología, pues aunque para que el homínido aprendiera a erguirse se necesitaba del cuidado y la enseñanza de su progenitora principalmente, el determinismo biológico dejó de ser un argumento de valor en el momento en el que las relaciones sociales y la vida en su conjunto fueron configurando nuevos modos de producción anclados al devenir tecnológico, ¿Por qué se sigue imponiendo a la mujer el rol de cuidadora; de lactante, como aún se enfatiza en los cursos psicoprofilácticos; de madre abnegada, en los seguimientos de crecimiento y desarrollo de los niños y las niñas; de servidora del hogar, aun



cuando las familias se han transformado y la tecnología permite nuevos métodos, maneras y actividades no exclusivas de los sexos?

Trabajo productivo y trabajo reproductivo: la configuración del capitalismo y el lugar de las mujeres

En un análisis sobre las profundas transformaciones que el capitalismo produjo en la configuración del lugar de las mujeres, Silvia Federici (2015) referencia los elementos sustanciales para la acumulación originaria que da origen al capitalismo, al señalar la expropiación de los medios de subsistencia de trabajadores y campesinos en Europa y la esclavización de los pueblos originarios africanos y americanos que, más allá de concebirse como una simple acumulación de trabajadores explotables, capital y territorios, representó la concentración de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, constituyendo jerarquías atravesadas por el sexo, el género, la etnia y la edad, al generar formas de esclavitud que trascendieron los tipos de relacionamiento, la concepción del cuerpo como máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la vida en favor de la explotación y la esclavitud (Federici, 2015).

En este sentido, el trabajo productivo y el trabajo reproductivo están estrechamente relacionados con la acumulación del capital y la opresión de las mujeres. Federici sostiene que la transición al capitalismo se basó en la expropiación de la tierra y los medios de existencia de las mujeres, convirtiéndolas en “comunes” para la explotación (Federici, 2015).

Entonces el trabajo reproductivo, asociado al desarrollo de tareas domésticas y al cuidado de los hijos, es concebido como una forma de disciplinamiento y control sobre las mujeres. Esto se enmarca en la devaluación del trabajo reproductivo, solamente considerado para la producción de mano de obra, limitando la trascendencia de la propia vida humana, pues, además, el salario se convirtió en una práctica de división de la clase trabajadora y perpetuadora de la opresión de las mujeres, quienes debían ser provistas por el hombre de la familia (Federici, 2015).

De este modo, se destaca la importancia de la relación entre las mujeres y la naturaleza, y cómo la acumulación capitalista ha interrumpido esta relación, reduciendo la autonomía alimentaria de las mujeres y aumentando su dependencia de los hombres. En el contexto de la Amazonia ecuatoriana, por ejemplo, la urbanización y la explotación petrolera han llevado a una división del trabajo más rígida y una mayor dependencia de las mujeres respecto a los hombres (Federici, 2015).

Vale la pena señalar entonces que la concepción del trabajo reproductivo ha estado estrechamente ligada a la definición y la práctica tradicional y hegemónica de un Cuidado con C mayúscula, en lo que se refiere al conjunto de actividades que permiten la reproducción de la fuerza laboral, inclu-



yendo el cuidado de los hijos, la limpieza, la cocina y en general las labores del ámbito privado, que por mucho tiempo ha sido el hogar, presentándolo como invisible y no remunerado, elemento que perpetúa la opresión de las mujeres y una forma de explotación que ha permitido, desde sus orígenes en una perspectiva histórica occidental, la acumulación de capital sin compensar el trabajo y el tiempo invertidos por ellas.

Frente a lo anteriormente dicho, resta la necesidad urgente de concebir al cuidado como una actividad fundamental para la reproducción de la vida y redefinido como una responsabilidad colectiva y social que, desde una perspectiva crítica debe cuestionar aún, cómo se ha convertido en una carga para las mujeres y, a su vez, cómo ha sido mercantilizado y privatizado, desembocando en la explotación de las mujeres y la precarización de su trabajo.

Amor y crueldad: mandatos hegemónicos de feminidad y masculinidad

La división sexual del trabajo, el determinismo biológico, y la devaluación de la reproducción de la vida expresada en la reificación y el sometimiento de las mujeres a lo largo de la historia hegemónica, en medio de la configuración del ejercicio del poder y la dominación en la configuración del patriarcado y el capitalismo, ha repercutido en la consolidación de modos de existencia que perpetúan la escisión y el binarismo entre los sexos y las construcciones sociales a partir de ellos. Muestra de lo anterior en aquella colonialidad y naturalización de ethos y logos que adjudican esencialismos a las maneras de ser hombre y mujer, muy lejanos a una reconfiguración de los modos de existencia y relacionamiento con la vida. En este sentido, existen mandatos hegemónicos de masculinidad y feminidad proclives a las concepciones y prácticas de la crueldad y el amor.

Respecto del mandato de masculinidad, proclive a la crueldad (Segato, 2018) aparece el elemento de la dueñidad de los hombres sobre las mujeres y ese mandato de propiedad del cuerpo como primer territorio, sea concebido como corporalidad o carnalidad, como binarismo o unidad, pues de igual manera se percibe sometido.

120



En este sentido, se señala frente al lugar del hombre y como segundo punto de vista desde el cual se retoma una perspectiva clásica del cuidado, que para Rita Segato (2018), el patriarcado nace a partir de la dueñidad, entendida como el derecho de propiedad sobre las mujeres y los cuerpos feminizados. Esta autora afirma que:

la masculinidad está más disponible para la crueldad porque la socialización y entrenamiento para la vida del sujeto que deberá cargar el fardo de la masculinidad lo obliga a desarrollar una afinidad signi-

ficativa —en una escala de tiempo de gran profundidad histórica— entre masculinidad y guerra, entre masculinidad y crueldad, entre masculinidad y distanciamiento, entre masculinidad y baja empatía (Segato, 2018, pág. 58).

Esto quiere decir que las mujeres son concebidas como objetos disponibles y desechables, en medio de una organización corporativa de la masculinidad que conduce a los hombres a la obediencia incondicional hacia sus pares y también opresores como únicos interlocutores válidos dentro de lo que se denomina mandato de masculinidad. Lo anterior, esboza un campo amplio de análisis que bien podría detenerse en lo que representa la mujer y el cuerpo feminizado en el contexto de la guerra como expresión directa de la violencia y su devenir y mutabilidad en la configuración del estado nación, los ejércitos y el surgimiento de la categoría del para-estado ha traído grandes transformaciones si se quiere hacer énfasis en las nuevas dinámicas de los conflictos (Segato, 2018).

Más que un botín de guerra, el cuerpo de la mujer manifiesta, dentro del mandato de masculinidad, la victoria sobre el territorio, ese primer espacio conquistado que posibilita la derrota moral del enemigo, par, hombre, varón.

Acorde a lo anterior, queda la reafirmación de ese lugar proteccionista y proveedor adjudicado al patriarca y a la masculinidad hegemónica, la cual propone una perspectiva del cuidado desde la posesión de la tierra, los bienes, las mujeres, los animales y todo lo viviente y en cómo este mismo es el lugar en el que el mandato de masculinidad, sobre todo cuando existe la amenaza sobre sus posesiones por otro, se presenta como la posibilidad de subyugación de y sometimiento frente al conquistador, al colonizador o simplemente a quien llega a imponerse a partir de la derrota moral del enemigo, hombre también, siendo la historia de la guerra y las conquistas de los ejércitos una clara muestra de estrategias de guerra tales como el asesinato y violación de niños y niñas, estrategia de guerra concebida en algunos manuales militares aún en la historia reciente. ¿Qué mejor forma de sometimiento que la derrota moral del hombre quien ha fracasado en su rol de protector y cuidador de sus posesiones, siendo las más productivas sus mujeres y sus hijos e hijas? Lo mismo pasa con el abuso sexual y la violación en el cuerpo de la mujer, la cual representa esa misma derrota moral, esa subyugación y doblegación de la subjetividad, tema que deberá abordarse en otro escrito con mayor profundidad.

Por otro lado, referente al mandato del amor, es importante traer a colación la interpretación de Marcela Lagarde (2022) respecto a la relación entre el amor y la identidad femenina. En este sentido, las mujeres como seres del y para el amor, comprendido como el motor y el sentido de la existencia, han sido programadas socialmente, a través de la educación



para el amor, como seres en función del objetivo que define su realización. Si la primera relación amorosa de la persona es la que surge a partir de quien la cuida, mucho tienen que ver las mujeres allí.

Así mismo, esta concepción del amor tiene su centro en el cuerpo y en el imaginario del futuro, por eso se afirma que el amor es histórico y simbólico. En occidente, por ejemplo, el amor, definido como afecto o inclinación, retomando sus raíces latinas, se ha relacionado estrechamente con la noción de benevolencia, a la suavidad, a la estética y la voluntad. En este sentido, cuando algo se hace por amor, se involucra la voluntad para hacer las cosas, poniendo todo a disposición de ello (Lagarde, 2022).

Podría decirse entonces que el amor como mandato para las mujeres se ha cimentado sobre una concepción de servicio, el amor, como el bien, la protección, y el cuidado desde una perspectiva del servicial, bien convergente con una visión religiosa y estructurada por el cristianismo. Hace más de 100 años, Virginia Woolf, a partir de la pregunta: *¿Qué necesita una mujer para escribir novelas?* Revelaba algo que ha permanecido en constante manifestación: una mujer, para escribir, necesita dinero y una habitación propia (Woolf, 2021). Aunque puede afirmarse que es una posición liberal e individualista que reivindica la propiedad privada y las dinámicas del capital, lo cierto, es que cuando las mujeres comparten habitación con más personas o con sus familias, por lo general, su tiempo y su dedicación están en servicio de la preocupación o la satisfacción de las necesidades que se presenten allí. ¿Cómo desenraizar lo que pareciera mimetizado en el ethos y el logos?

De esta manera, el amor, concebido como una relación desigual, donde los hombres son el sujeto del amor y las mujeres son el objeto, refuerza el argumento de que las mujeres sean vistas como cuidadoras y proveedoras de servicios emocionales, mientras que los hombres son vistos como los receptores de esos servicios (Lagarde, 2022). Para la autora, esta dinámica es resultado de la socialización patriarcal, que asigna roles y expectativas diferentes a hombres y mujeres. En este contexto, el amor se convierte en una forma de servicio que las mujeres proporcionan a los hombres, en lugar de una relación igualitaria y mutua que promueva el cuestionamiento y transformación de esas dinámicas, al promover una concepción del amor basada en la reciprocidad que reconozca y valore el trabajo emocional y cuidador que las mujeres realizan, además de que puedan intercambiarse responsabilidades y beneficios en las relaciones amorosas (Lagarde, 2022).



Conclusión

Pensar el cuidado como posibilidad de emergencia de nuevos modos de existencia, implica detenerse en la crítica, en el cuestionamiento y la problematización acerca de sus acepciones y realizaciones; en la confluencia con maneras de validación y negación de la existencia ¿Podría una configu-

ración de perspectivas críticas del cuidado contribuir a la disolución de las opresiones producto de la imposición de un sistema patriarcal y capitalista que niega, cosifica y oculta el papel preponderante del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres, en su gran aporte al devenir de sociedades, comunidades, pueblos y al planeta?

Es importante referirse aquí a ese cuidado con c minúscula, a aquello que vincula la posibilidad de *reencantar el mundo*, proponiendo la interconexión con la naturaleza y con todo lo viviente. En este sentido, reconocer esos otros lugares de configuración del cuidado, parte por visibilizar las posibilidades que emergen de colectivos de mujeres en la reconfiguración de lo común, la comprensión de los bienes comunes y la re-significación del horizonte comunitario desde el ejercicio de las micropolíticas en defensa de la tierra y de la vida, la gestación de nuevas territorialidades y formas armónicas de relacionamiento entre los seres, representadas en modos de resistencia que validan y promueven el cuidado y la no-violencia para la transformación de modos de existencia.

Así las cosas, para este escrito es oportuno cerrar con la necesidad de profundizar en aquellos aspectos que atañen a las luchas de las mujeres en defensa de la vida en América, las cuales ponen de manifiesto otras formas de concebir la política, diferenciadas de los feminismos europeos que, de igual manera, han configurado marcos de comprensión para entender lo común, comprendiéndolas como pugnas contra el despojo en las áreas rurales de distintos territorios y formas de transformación conversadas y no violentas, comprendiendo su papel en la emergencia de nuevas políticas para la vida estos espacios y procesos constituyentes y transformadores de formas de existencia que crean lo nuevo generando nuevas formas de habitar, nuevas territorialidades (Piedrahita, 2022).

En este punto, se encuentran las luchas contra el extractivismo y el papel de despliegue que en ellas tienen las mujeres, quienes, en muchas ocasiones detonan y subvierten las negociaciones, por lo general, realizadas y mediadas entre hombres en las diferentes estructuras organizativas de las cuales participan (sindicatos, asociaciones, comités, entre otras). Un ejemplo de ello se da en México, en Michoacán, Guerrero y Oaxaca, donde se han recogido experiencias en las que las mujeres se han levantado con gran radicalidad, deteniendo el extractivismo (Ramírez, 2016) o en Bolivia durante la lucha en defensa del Tipnis (Rivera, 2018), en Tariquía (Chávez, 2019). Algo similar se vislumbra en procesos peruanos, ecuatorianos, colombianos y argentinos, no solamente contra poderes establecidos que amenazan directamente la estabilidad de la vida, sino contra regímenes progresistas también representados en estructuras cimentadas en la acumulación extractivista que, además, están mediadas por la intervención masculina y la toma de decisiones entre hombres a través del mandato de masculinidad (Segato, 2016) el cual valida la decisión y accionar político y



refuerza las coloniales afectando el sustento colectivo, las fuentes de agua, los bosques, la diversidad, entre otros (Gutiérrez, 2017).

Estas luchas gestadas desde lo comunitario despliegan un elemento potenciador y transformador de lo común cimentado en los vínculos, el trabajo en red, la generación de lazos y relaciones de confianza y afecto que no solo se dan entre quienes conforman la comunidad, sino en armonía con las demás especies, todas enmarcadas en el conjunto de la vida, algo que podría compararse, aun con las críticas realizadas frente a una visión hegemónica desde la antropología sobre las relaciones sociales en diferentes culturas, con la definición del don de Marcel Mauss (2009) la cual pone de manifiesto la reciprocidad y la obligatoriedad del dar, recibir y devolver, hechos que, sin duda alguna, generan unas implicaciones sociales y económicas a partir de una red de obligaciones dotadas de significados simbólicos profundos, siendo esta práctica un acontecimiento que va más allá del intercambio material y que llega a fortalecer los lazos entre las comunidades.

Finalmente, es indispensable profundizar en la necesidad de replantearse las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, así como entre hombres y mujeres, desdibujando la escisión cartesiana representada en el sujeto y el objeto, la cual ha instalado la suplementariedad de uno frente al otro, en ese sentido, des-cosificar la existencia misma conlleva a cuestionarse sobre nuevas concepciones del mundo y de la existencia, en lo que podría traer a colación el concepto de tierra patria de Edgar Morín (2000), el cual complejiza el relacionamiento del ser en el mundo, la planetarización como totalidad y la humanidad como procedente de la tierra misma.

Bibliografía

- Chávez, L. y. (2019). La lucha comunitaria de las mujeres de Tariquía: Sacar la voz, poner el cuerpo, hacerse visibles frente a la amenaza del despojo petrolero. En L. C, *Desplegando nuestro hacer político. Territorios, luchas y feminismo*. La Paz.
- Eisler, R. (1987). *El cáliz y la espada*. Madrid: Capitán Swing.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la Bruja Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gimbutas, M. (1974). *The Goddesses and Gods of Old Europe, 7000 to 3500 BC: Myths, Legends and Cult Images*. Londres: Thames and Hudson.
- Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lagarde, M. (2022). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Lerner, G. (2022). *La creación del patriarcado*. Bogotá: Paidós.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Kartz.
- Morin, E. (2000). *Tierra Patria*. México: Nueva Visión.
- Piedrahita, C. & Perea A. (2022). *Prospectivas críticas y énfasis de investigación en Estudios Sociales*. Bogotá: CLACSO.



- Ramírez, R. (2016). *“Lógicas comunitarias de la política, el caso de expulsión de la minera en Magdalena Teitipac”*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Sociología Instituto de Investigaciones Sociales. Oaxaca: Universidad Benito Juárez.
- Rivera, S. (2018). Tipnis. La larga marcha por la dignidad. *Cuestión Agraria*, 7-38.
- Segato, R. (2016). *La gerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Segato, R. (2018). *Contrapedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Woolf, V. (2021). *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral Planeta, S.A.





Nuevas apuestas por el cuidado y los movimientos sociales: reflexiones para un cuerpo sin órganos

Jeison Herley Camacho Tellez¹
Adriana Esther Castillo Hernández²

Introducción

Este texto surge de un proceso de investigación realizado con seis organizaciones y movimientos sociales de Bogotá y Sabana Norte de Cundinamarca. Dicho proceso se enmarcó en el proyecto pedagógico ‘Movimientos Sociales y nuevas apuestas por el cuidado de lo comunitario’ de la Licenciatura en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital. El objetivo principal fue comprender cómo el estallido social de 2019 ha reconfigurado las prácticas y discursos de estos colectivos, al explorar las narrativas emergentes, los agenciamientos políticos y las potencias ético-políticas en torno al cuidado. Con esta investigación se busca contribuir al debate sobre nuevas formas de organización social y política en el contexto colombiano.

De las teorías clásicas del estado a nuevas formas de potencia

Desde las conceptualizaciones clásicas del Estado, en especial las vinculadas a los análisis jurídicos, sobresalen las aportaciones de Georg Jelli-

127



-
- 1 Candidato a Doctor en Estudios Sociales, Magister en Investigación Social Interdisciplinaria y Lic. en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
 - 2 Doctora en Educación de la Universidad de la Salle Costa Rica, Magister en Educación con énfasis en educación comunitaria y Lic. De Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica.

nek. Este autor plantea que el Estado se configura tanto por su dimensión histórica y objetiva como por el proceso de análisis de las normas jurídicas que él mismo estructura (Jellinek, 2012). Esta perspectiva se inscribe en la doctrina jurídica del Estado, diferenciándose de la doctrina social del Estado.

Las teorías positivistas del análisis jurídico, consolidadas en las apuestas epistémicas de Kelsen, conciben el Estado a partir de la producción y ejecución de normas (Kelsen, 2008). Este enfoque configura un escenario de aplicabilidad jurídica basado en la consolidación del derecho estatal, al ordenar el sistema jurídico a través de la distinción y clarificación de conceptos como territorio, pueblo y soberanía.

Estas formas clásicas del Estado, según los análisis de Deleuze, se establecen como un aparato de captura encargado de recodificar los flujos y reterritorializar las líneas de fuga desplegadas por las multiplicidades deseantes. El Estado desarrolla una notable adaptabilidad para reorganizar la vida y los flujos de deseo. En este proceso, el Estado, con sus rígidas formas de enunciación jurídica, se transforma en un flujo capitalista con el despliegue de las prácticas posfordistas y neoliberales de los años 80. Esta nueva reconfiguración se basa en un ejercicio dual: “El emperador mágico hace combatir a guerreros que no son los suyos, que pone a su servicio por captura (...) En cuanto al otro polo, el rey jurista es un gran organizador de la guerra; pero le da leyes, le prepara un campo, le inventa un derecho, le impone una disciplina, la subordina a fines políticos” (Deleuze y Guattari, 2012: 433-434). Como aparato de captura, el Estado posee una gran capacidad de apropiación, no solo de todo lo que puede, sino también de la máquina de guerra, de los instrumentos de polarización y de los mecanismos de anticipación y conjuración (Deleuze y Guattari, 2012: 444). De esta manera, captura la máquina de guerra y se apropia de la riqueza social y las formas de resistencia.

El análisis del Estado desde un enfoque deleuziano revela que este se despliega a partir de las prácticas estatales. Bajo la apariencia de no ejercer un control directo, el Estado actúa como un reorganizador de flujos, al insertar nuevos flujos de vida que, para este artículo, se desprenden de las organizaciones sociales. Sin embargo, para comprender la configuración de las organizaciones sociales, es necesario analizar su estructuración al margen del Estado. Estas organizaciones no son de carácter institucional, ni se encuentran adscritas a partidos políticos; en la actualidad los movimientos sociales y las organizaciones sociales son entendidos como nodos de una red compleja y dinámica de relaciones sociales. Estos colectivos no son entidades fijas ni estables, sino que están en constante construcción y renegociación, al irrumpir las estructuras arborescentes propias de las formas gremiales y sindicales del siglo XX.



Vértices de análisis de los cuidados y formas de politización de las prácticas de cuidado

El teólogo Leonardo Boff (1938), un crítico profundo del predominio destructivo de la razón instrumentalista- analítica en las relaciones de la especie humana con el mundo promulga la creación de una ética planetaria cimentada en la solidaridad universal de la especie humana con todos los seres existentes en la Tierra, como alternativa única para hacer frente a la crisis ecológica sistémica. Esta línea argumentativa, enuncia “el cuidado” al estilo de paradigma de convivencia entre especies; en sus palabras, “un nuevo modo de habitar la Tierra, nuestra casa común, a manera de alternativa social y comunitaria contra la eminente autodestrucción de la especie humana”. (2012, p.41). Así, el autor propone una “ética del cuidado necesario” (2021), en tanto este hace parte de la esencia de la(s) vida(s) misma, es una expresión de amorosidad y solidaridad con aquello amado, que inspira fraternidad y acoge al “otro”, en clave de nuevos modos de vinculación entre seres humanos y de estos con todo aquello que integra su mundo habitado.

Las teorías feministas radicales y el estudio de los grupos subalternos han declarado en voz alta la feminización de las prácticas de cuidado bajo las coordenadas del patriarcalismo epistémico y cultural por considerarlas inherentes a los roles que a través de la historia han sido atribuidos y asumidos por las mujeres y regulados mediante relaciones de parentesco y afecto en diferentes ámbitos de lo privado.

El debate a la feminización posiciona la función social de las prácticas de cuidado, extrayéndolas del mundo de lo privado, lo sensible, contrariando la naturalización de lo impuesto, al reconocer de manera estudiosa su despliegue en la vida pública en tono de prácticas hospitalarias, educativas, productivas, de seguridad organizativas, comunitarias; en otras palabras, se amplía el espectro de las realizaciones del cuidar al conjunto de actividades que, en un contexto histórico y socialmente definido están vinculadas a la producción sociopolítica, cultural, económica, ambiental de las personas y de los colectivos que integran. Así, para Camps (2021), el cuidar, se constituye en una función de carácter democrático con expresiones en la esfera familiar (con la asunción equitativa de las labores) y vinculada al sector estatal en calidad de agente regulador obligado a establecer mecanismos para el ejercicio amplio y distribuido de los cuidados con el propósito de atender de forma apropiada el conjunto de necesidades que emergen dentro del territorio y demarcan las formas de actuación política por parte de la población y los líderes en el territorio.

De hecho, el accionar político, mediado por el trabajo conjunto de las comunidades, que tiene como base el cuidado y la preservación de la vida digna ha marcado un camino para la liberación de las imposiciones del sistema capitalista y patriarcal, que inicia con el surgimiento de una capaci-



dad crítica con disposición para reconocer los efectos a la vida y el cuerpo humano del no cuidado, al convocar mejor a la “sostenibilidad de la vida”, Celiberti (2022), y al incorporar la dimensión socioambiental de las prácticas de cuidado.

Lo anterior, se conecta con la idea de Laguna (2021) con el interés de contribuir a la configuración teórica de un “proyecto de ciudadanía global como la ciudadanía”, [dirá que esta] construye su horizonte sobre el universal-concreto de cuerpos vulnerables singulares” (p. 55). Para el filósofo y teólogo la evidencia de la vulnerabilidad de todo ser no admite sometimiento a debate y no se le “puede proclamar en abstracto, siempre ha de estar referida a un cuerpo... [sometido a múltiples] relaciones de interdependencia y cuidados permanentes que nos recuerdan una y otra vez nuestra vulnerabilidad constitutiva.

Esto último, conlleva a comprender que no todas las prácticas de cuidado de por sí agencian la protección de la vida y sus posibilidades y a identificar las maneras como la trama de relaciones de poder dicotomiza y clasifica las interacciones; donde quien provee el cuidado exhibe capacidad, saber, deseo de proveer ayuda a un “otro” que le es externo, esta desprovisto de las condiciones para cuidarse a sí mismo, y, por lo tanto, se expone socialmente a ser signado débil y no apto. Llegado a este punto, es necesario instalar la idea respecto a cuidar propuesta por Najmanovich (2021):

Cuidar no es “acolchonar”, es preciso proteger, pero de tal modo que se promueva la potencia y no sólo se evite un peligro. Cuidar no es seguir un protocolo (ni transgredirlo), sino habitar la situación y explorarla con curiosidad para poder pensar lo que resulta más potenciador en ella (p.13).

Al aceptar estas formulaciones, se hace indispensable el establecimiento institucional y comunitario de marcos propios que habiliten tramas relacionales simétricas, igualitarias, democráticas y configuren condiciones de posibilidad para habitar de forma implicada la pertenencia a una “comunidad política proveedora de cuidados” (Laguna, 2021, p. 79) y asumir de manera responsable la participación en interacciones políticas, sociales y jurídicas que la actualizan y orientan a la búsqueda del bien común. Esto es, potenciar la politización de las prácticas de cuidado.

Al apelar a lo expuesto se arriesga a la formulación de algunas aproximaciones descriptivas asentadas en la idea según la cual, los movimientos y las organizaciones sociales en la cotidianidad de su hacer colectivo contribuyen a la politización de las prácticas de cuidado³. Estas formas de democra-

3 Esta conjetura surge con la interacción investigativa y pedagógica entre docentes de la Licenciatura en Ciencias Sociales e integrantes de las organizaciones sociales dedicadas a la promoción, ampliación de los marcos jurídicos y vivencia efectiva del amplio espectro de derechos en pluralidad de escenarios locales.



cia de base-de abajo hacia arriba- se alinean con la producción de contenidos sociopolíticos que fundamentan la participación social y la necesidad de incidir en la estructura administrativa del Estado, al problematizar la pertinencia y eficacia de las políticas públicas a la luz de las aspiraciones de los grupos que desde años atrás han sido excluidos, interpelando con ello las acciones gubernamentales y potenciando estrategias de resistencia, dignificación y transformación de las realidades de los grupos poblacionales al son de prácticas de cuidado comunitario en la base de la reflexión sobre las maneras como en el pasado se han mantenido las desigualdades sociales y el silenciamiento de lo considerado “diferente” por influjo de la razón patriarcal y antropocéntrica.

Las organizaciones sociales en la cotidianidad de la acción colectiva de base extienden las prácticas de cuidado a las distintas formas de vida que integran los ecosistemas y exhiban una condición vulnerable. Así, llevan a cabo proyectos comunitarios que contribuyen de manera directa a su protección, al estimular la democratización de la protección, asociadas a la autogestión colectiva y a la construcción de vínculos fuertes en aquellos ámbitos donde la actuación del Estado no ha llegado a ser efectiva; sin dejar de lado la denuncia pública del impacto que las relaciones capitalistas han ocasionado a la sostenibilidad ecológica.

Agenciado la participación de las comunidades en el apoyo, ayuda y articulación de las actividades de cuidado y al promover su responsabilidad social con el desarrollo de estas acciones, se allana el camino de transformación de estas en un bien común. Con esto, se plantea extraer las prácticas de cuidado del ámbito de lo asignado socialmente a las mujeres y la familia y resituarlo en la vida pública sustentado su carácter de función social e institucional necesaria para vivir de manera colectiva, lo mejor posible.

Con su acción, las organizaciones sociales socializan una conceptualización experimentada de las prácticas de cuidado en cuanto tema “desfamiliarizado” de la esfera de lo político y a manera de forma específica de atención a la vulnerabilidad causada por las deficiencias del sistema público-estatal y la inaccesibilidad a la oferta del sector privado-mercantil, por parte de las poblaciones cuyas condiciones de sostenibilidad están en riesgo (Garganté, 2020).

Con el trabajo organizativo se configuran procesos de “comunalización” (Garganté, 2020), de las problemáticas y del deseo de su transformación como estrategia privilegiada para el mejoramiento de las condiciones de bienestar colectivo a partir del autogobierno, la asociatividad y la autogestión de los pueblos y sus comunidades como expresión de la organización y el movimiento social.

De tal suerte, que la dispensación de las prácticas de cuidado de las personas se constituye en la principal motivación detrás de los proyectos co-



munitarios, situándolas en el centro de la acción, al abarcar las diversas necesidades de ayuda en el amplio espectro de los derechos negados o en déficit; esta centralidad implica la ampliación de su reconocimiento en todas las personas, con cual se instituye y legitima su democratización como factor discursivo, de sentido y orientador de la acción colectiva en los procesos de movilización social; es lo comunitario, el lugar estratégico a partir del cual se distribuyen en el marco de interrelaciones simétricas y en dirección horizontal, las prácticas de cuidado. Al ampliar lo dicho, las organizaciones sociales adquieren un lugar de agente que contribuye y articula las actividades de cuidado y promueve la importancia de su función para el sostenimiento de la sociedad.

En su vertiente politizada, el empoderamiento desde el tejido organizativo comunitario de los actos de cuidado posibilita el despliegue de acciones tendientes a transformar las relaciones de poder estructurales de la sociedad; lo que, de alguna manera se traduce una organización social del cuidado, existente más allá, de los contornos propios de los proyectos comunitarios y la organización social.

Para terminar, la acción colectiva desplegada por las organizaciones sociales en cada territorio de influencia ha producido formas propias de politización de las prácticas de cuidado; recibir, dar y participar en la creación de políticas públicas institucionales para lo cual las formas de asociatividad establecen relaciones con las agencias del Estado de acuerdo con los ámbitos de trabajo, ya sean estos, ambientales, educativos o de acceso a la justicia.

Mutar el cuidado y el agenciamiento de los movimientos sociales

Reflexionar sobre las mutaciones del cuidado y el agenciamiento de los movimientos sociales requiere partir de la propuesta teórica de las sociedades ciber-orales planteada por Preciado (2023). Este autor sostiene que el cuerpo y la subjetividad son agenciados por nuevas tecnologías moleculares, microprostéticas, digitales y de transmisión de información (p. 157), que han posibilitado el surgimiento de nuevas apuestas de mutación desde los devenires moleculares (Deleuze). Estas mutaciones han permitido cuestionar toda forma de organización antropocéntrica, binaria y jerárquica, al plantear posibilidades de transformación que desestabilizan las estructuras petrosexorracial⁴; a partir de nuevas formas de organización que trasciendan los estamentos estatales, es fundamental desafiar las estructu-



4 Concepto de Preciado que hace referencia a los modos de organización social y el conjunto de tecnologías de gobierno y representación que surgen desde el siglo XVI con el desarrollo del capitalismo colonial, constituyendo núcleos epistémicos raciales y sexuales sobre una base binaria y de explotación de la combustión de energías fósiles.

ras y entidades necrobiopolíticas⁵. Esto implica desplegar estrategias que, desde nuevos espacios y perspectivas que cuestionen de manera continua las formas de ser y existir que perpetúan el orden establecido.

La apuesta ética de las prácticas del cuidado en las organizaciones sociales se centra en la capacidad colectiva de generar nuevas formas de enunciación, comunicación y lenguajes que se ajusten a las mutaciones y transformaciones de los marcos de referencia de la conciencia colectiva, al generar nuevos afectos, deseos y potencias. Esto es resultado de una revolución cognitiva anclada en procesos de desubjetivación o desterritorialización respecto a las construcciones normativas imperantes, a partir de la emergencia de simbioses políticos⁶ capaces de generar manadas o enjambres.

Las prácticas del cuidado, vinculadas al quehacer de las organizaciones sociales, convergen en la somateca: un cuerpo desestructurado y sin órganos que cuestiona las formas de poder y gobierno sobre la vida. Al hacerlo, irrumpe en las clasificaciones rígidas y naturalizadas de las políticas basadas en una división binaria del mundo.

Dicha irrupción se centra en el alcance político de un cuerpo sin órganos, el cual no es un cuerpo biológico, sino una máquina de deseos que se desliza por múltiples planos de existencia. Esta noción, al cruzarse con las teorías del cuidado, nos invita a replantear las prácticas de cuidado más allá de lo biológico y lo psicológico, hacia un cuidado que abarque lo ético, lo político y lo estético. Ello se despliega en tres vértices: el primero, un horizonte comunitario sustentado en nuevas prácticas de acción y nuevos horizontes de responsabilidad práctica, que permite el despliegue del segundo, nuevas apuestas políticas bajo un proyecto alejado de lo antropocéntrico y extractivista. En tercer lugar, plantea nuevas formas creativas de enunciación en la cultura y la comunidad.

Agenciando así una máquina de deseos, donde el cuidado se entiende como una práctica que alimenta y transforma esos deseos. El cuidado, en este sentido, no se limita a satisfacer necesidades básicas, sino que se convierte en un proceso de creación de nuevas sensibilidades y formas de relacionarse con el mundo; al posibilitar nuevas formas creativas de accionar en los territorios y comunidades, al terminar con ello la idea del cuidado

5 Para Preciado las entidades necrobiopolíticas, son ficciones políticas tecnosomáticas, híbridos de biología y de cultura que no podrían existir sin la mediación de contratos sociales, narrativas mediáticas, entramados discursivos, representaciones visuales y prácticas sociales y políticas de identificación, registro y control.

6 Cabe aclarar que los simbioses políticos no son identidades fijas o petrificadas en las personas, por el contrario, son mutantes relacionales que generan enlaces covalentes acorde a las condiciones de espacio- tiempo de las luchas, cuando este proceso se despliega desde acciones de multiplicidad de conexión la transmisión de energía que se concretan en micropolíticas.



como esencia, al despliegue de una máquina de guerra, que produce, conecta y posibilita formas de desterritorialización, en últimas un cuerpo sin órganos.

Al articular el cuerpo sin órganos con las prácticas del cuidado, podemos pensar en un cuidado que no se limita a los cuerpos biológicos, sino que se extiende a los cuerpos sociales, políticos y afectivos bajo un horizonte ético de agenciamiento constante sobre sí mismo. Este cuidado nos permite un devenir en multiplicidad, alejándonos de las formas identitarias de los movimientos sociales del siglo XX, que tenían como base la agrupación, para entender la organización social como la capacidad de conectar siempre elementos heterogéneos que se relacionan y transforman de manera simultánea a partir de la inmanencia. Estas nuevas conexiones posibilitan la emergencia de lo nuevo y la diferencia, tanto en las formas organizativas como en el despliegue de las prácticas del cuidado. Así, el cuidado y sus prácticas no solo atienden a las necesidades básicas, sino que también crean las condiciones para que los deseos fluyan y se transformen. Esta perspectiva nos invita a explorar nuevas prácticas de cuidado que trasciendan lo individual y se conecten con lo colectivo, lo político y lo social.

Por lo tanto, un análisis desde los postulados del cuerpo sin órganos de Deleuze y Guattari nos ofrece una herramienta conceptual poderosa para repensar las prácticas del cuidado y el alcance de las organizaciones sociales en el siglo XXI. Al concebir el cuidado como una práctica propia en el ámbito social con capacidad de transformar, se abren nuevas posibilidades para la creación de relaciones más justas, equitativas y afectivas. El cuidado, desde esta perspectiva, se convierte en un acto político que desafía las normas y las estructuras sociales establecidas, y que busca crear un mundo más abierto a la diversidad y la diferencia diferente⁷.

Esta serie de reflexiones se han desplegado desde los análisis propuestos por Tronto (2020) quien señala de forma acertada que el cuidado ofrece una perspectiva innovadora sobre la sociedad actual y sus marcos teóricos. Esta afirmación encuentra eco en las palabras de Zibecchi (2022), quien destaca la reciente y escasa exploración académica de los cuidados comunitarios promovidos por los movimientos sociales. Considerando estas afirmaciones, resulta evidente la necesidad de integrar la dimensión del cuidado a las nuevas reflexiones que emergen sobre los movimientos y organizaciones sociales.



7 Para Deleuze, la diferencia no es solo una oposición o una negación de lo idéntico, sino un principio activo y creador. La “diferencia diferente” va más allá de la simple diversidad o refiere a una diferencia radical, que no se reduce a una comparación o a una relación entre términos ya establecidos. Si no que se caracteriza por su carácter intrínseco y en constante devenir.

La propuesta de Tronto sobre el cuidado como un acto relacional y contextual se alinea con las ideas de Zibecchi, quien destaca el papel de los movimientos sociales en la promoción de los cuidados (2022). Ambas autoras convergen en la necesidad de construir una sociedad del cuidado con una fuerte dimensión política. La pedagogía, en este contexto, se convierte en una herramienta clave para fomentar la reflexión crítica y la participación activa de todas las personas. Para avanzar hacia una sociedad del cuidado, es imprescindible actuar sobre dos frentes: por un lado, reconocer y valorar el contexto local de los movimientos sociales (Zibecchi, 2022); por otro, profundizar en el entendimiento de las necesidades humanas a través de un análisis riguroso (Tronto, 2020). Al combinar estos enfoques, podemos construir relaciones más sólidas y diseñar intervenciones más efectivas para promover el bienestar común.

Conclusiones

Para finalizar, el concepto de Estado ha evolucionado de manera significativa a lo largo del tiempo, al pasar de una visión jurídica y positivista a una perspectiva más crítica que lo concibe como un aparato de captura. Este análisis nos permite comprender cómo el Estado, lejos de ser un ente neutral, se encuentra inmerso en dinámicas de poder y control. Frente a esta realidad, los movimientos sociales y las organizaciones sociales emergen como actores clave en la construcción de alternativas. Al adoptar prácticas de cuidado y fomentar la pedagogía crítica, estos colectivos desafían las estructuras de poder establecidas y construyen redes rizomáticas que promueven la autonomía y la solidaridad.



Bibliografía

- Achury Saldaña, D. M. (2011). La historia del Cuidado y su influencia en la concepción y evolución de la enfermería. Investigación. En *Enfermería: Imagen y Desarrollo*, 8(1), 8–15. Recuperado de: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/imagenydesarrollo/article/view/1573>
- Boff, L. (2012). *El Cuidado Necesario*. Madrid: Editorial Trota.
- Boff, L. (22 de marzo de 2021). *Lo que necesita ser incluido en la educación*. Leonardo Boff. <https://leonardoboff.org/2015/02/27/lo-que-necesita-ser-incluido-en-el-proceso-educativo>
- Camps, V. (2021, Abril). *Tiempo de cuidados: otra forma de estar en el mundo*. Barcelona: Arpa.
- Celiberti, L. (2022). *Territorios de cuidado para sostener la vida*. Cooperación Española. <https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2022/11/AC-18-2022.pdf>
- Comins, I (2023) Hacia unas masculinidades justas y cuidadoras: contribuciones antropológicas del cuidado a la paz. *Revista de Filosofía, Arte, Literatura, Historia*. Tomado de: <https://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v17n34/2594-1100-enclav-17-34-e630.pdf>
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2012). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (1988). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Jellinek, G. (2012). *Teoría general del Estado*. Madrid: FCE-España.



Laguna, J. (2021). *Ciudadanía. Del contrato social al pacto de los cuidados*. PPC /Cristianisme i Justícia.

Najmanovich, D. (2021). Ciudadanía. Ecología de saberes y cuidados. En Duering, E. y Cufre (editores). *El tejido social en las calles sin nombre. Reflexiones sobre un acompañamiento en el abordaje de las violencias cotidianas*. Capítulo 6. Tirant lo Blanch.

Preciado, P. (2023). *Dysphoria mundi*. Madrid: Anagrama.

Kelsen, H. (2008). *Teoría general del Estado*. México: Cocoyal.

Tronto, J. (2020). *¿Riesgo o cuidado?* Fundación Medifé.

Zibecchi, C. (2022). ¿Nuevas formas de sociabilidad y politicidad en torno a los cuidados? Los movimientos sociales desde la perspectiva de los cuidados. *La ventana. Revista de estudios de género*, 6(55), 370-400.





El cuidado y la alteridad en el aula intercultural de la educación rural

Marcelo Fabian Vitarelli¹

Introducción

El presente texto recupera los enunciados de manera ampliada que fueran vertidos en oportunidad de celebrarse la Agenda de Organización por Mesas de trabajo del GT CLACSO “Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos” cuyo desarrollo tuvo lugar en la Universidad Distrital de Colombia el 15 de noviembre de 2023 dedicado en nuestro caso al capítulo de Espiritualidades en desarrollo de modalidad híbrida.

En tal sentido, las prácticas de investigación², las cuales se encuentran abonadas por la interseccionalidad en la confluencia de la docencia de grado

1 Pedagogo, Especialista en Planificación y Administración de la Educación y Master en Ciencias Sociales. Profesor Asociado Efectivo en la Universidad Nacional de San Luis y en la Universidad Nacional de Villa Mercedes dedicado a la formación de formadores desde hace ya tres décadas. Director de Equipos de Investigación y de Extensión Social en temas de Ruralidades, Pueblos originarios y Modalidades del Sistema Educativo en la universidad pública argentina. Investigador en el GT CLACSO de Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos, con especial interés en la Línea de trabajo de las Espiritualidades (para el período 2023/2025). Director del Programa de Pueblo Originarios en la Universidad (UNSL, contacto: marcelofabianvitarelli@gmail.com)

2 Equipo conformado por docentes, investigadores y extensionistas tales como: el Mg. Marcelo Vitarelli, el Esp. Gustavo Chavero, el Prof. Mario Nicolas Wildner Sánchez, la Esp. Cristina Evangelista, la Mg. Lucia Juárez, la Esp. Silvia Peluaga, la Esp. Sandra Garro, la Prof. Rocío Luna y el Lic. OMTA AR TUYUN TAYTA José Jofré del Pueblo Nación Huarpe preexistente.



formadora³, la investigación educativa situada⁴ y la extensión crítica con compromiso social⁵ con intervenciones planificadas y ad hoc la cual venimos desarrollando al presente en la universidad pública⁶, avanza en esta oportunidad sobre consideraciones y aspectos preliminares en torno al cuidado y la alteridad en los territorios educativos en tanto que ejes categoriales de análisis bajo la perspectiva específica del aula intercultural del plurigrado que acontece en la modalidad de la educación rural en Argentina, al desplegar múltiples y variadas formas de territorialidades.

El cuidado de sí, el cuidado del otro, las diversidades, las diferencias, la otredad, constituyen andamiajes posibles en las relaciones vinculares mediadas por el conocimiento que requieren de nosotros miradas desinteresadas al momento de poner al sujeto en el centro de la formación de las niñeces, las juventudes y las adulteces en contextos específicos que pueden al presente tensionar formas de vida instaladas tales como las ya conocidas como campesinas, las ancestrales, las serranas, las de las llanuras y otras también.

Tres derroteros tendrán lugar en la interseccionalidad de las prácticas sentipensantes que nos ocupan, a saber: las ruralidades como nuevas configuraciones culturales epocales lejos de la visión unilateral del campo ligado a lo agrícola – ganadero en la visión de una generación liberal que organiza los estados nación, las interculturalidades originarias ancestrales en tanto que realidad a develar sentidos y configuraciones no siempre explicitadas

3 Desplegamos la docencia de grado en el Taller de Práctica Profesional de la Licenciatura en Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional de San Luis; el Taller de Práctica Profesional e Investigación educativa III, y los Talleres optativos de las modalidades educativas: la Educación en Contextos de Encierro; la Educación de Jóvenes y Adultos y la Educación Rural, todos ellos en la formación de profesores para la educación obligatoria en la Universidad Nacional de Villa Mercedes, San Luis, Argentina.

4 Nos referimos a las investigaciones que se desarrollan en el marco de la función de Ciencia y Técnica de las Universidades que formamos parte: a) Proyecto de Investigación Promocionado: Derechos humanos y diversidades sociales y educativas (ES0422); Escuela de Ciencias Sociales y Educación; Departamento de Ciencias Básicas de la Universidad Nacional de Villa Mercedes (2021/2023, grupo de reciente formación) y b) Proyecto de Investigación Consolidado: Prácticas pedagógicas decoloniales y su impacto en las territorialidades, las espiritualidades y las subjetividades, (PROICO 04/3020); Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Educación y Formación Docente de la Universidad Nacional de San Luis, Argentina (2020/2024, grupo consolidado).

5 La función extensionista se despliega en espacios tales como: a) Proyecto de Extensión de interés social (PEIS): Pedagogía de las ruralidades en los territorios: actores y prácticas sentipensante inclusoras (2022/2023). Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis; b) Proyecto de extensión en la docencia (PED) Prácticas educativas en múltiples contextos: la profesión de educar y las modalidades del sistema (2022/2023), y c) Proyecto de Extensión de interés social (PEIS): Ludoteca educativa y social Justo Daract. Escuela de Ciencias Sociales y Educación, Departamento de Ciencias Básicas, Universidad Nacional de Villa Mercedes (2022/2023)., San Luis, Argentina

6 Universidad Nacional de San Luis y Universidad Nacional de Villa Mercedes, Argentina.



ni abordadas en el currículum escolar oficial y opacadas por las perspectivas coloniales y para termina las infancias, las juventudes y las aduleces con los desplazamientos conceptuales que ellas implican en los actuales campos de las incertidumbres de las ciencias sociales a la luz del mundo “post humano” que nos rodea.

Lejos está nuestra intencionalidad de presentar modelos o recetas resolutivas de lo real como formas mágicas del pensar y el hacer; muy por el contrario, la reflexión situada con los actores implicados conlleva la necesidad de seguir pensándonos en los contextos en los que la educación acontece, emerge, se despliega y da cuenta de la vida de las personas para instaurar en nuestro caso el reconocimiento de una pedagogía de las ruralidades explícita encarnada en las prácticas y desplegada en las espiritualidades.

Sentipensar las prácticas educativas implica para nosotros como colectivo de acción recuperar las voces a veces silenciadas de los y las protagonistas del acto educativo en su vida cotidiana, mapear los territorios no explorados, cartografiar las identidades colectivas y develar sentidos y significados propios al poner en evidencia la emergencia de conocimientos genuinos en relación a discursos no contruidos desde miradas hegemónicas que normalizan y absolutizan sentires al desplazar lo diverso en la Escuela del presente.

Las ruralidades como nuevas configuraciones culturales epocales

Durante largo tiempo la noción de ruralidad ha estado ligada al campo, lo campesino y la vida agrícola, propia del desarrollo de una realidad en relación a los modelos económicos productivos en donde la tenencia de la tierra significaba una realidad de neutralidad y objetividad.

Los términos *medio rural*, *paisaje rural*, *zona rural* y otros más aludían a conceptos que identifican al espacio geográfico del campo, visto o calificado como opuesto a lo urbano (lo relativo al pueblo por oposición a la ciudad). Bajo esta perspectiva el paisaje rural incluye también las zonas dedicadas a otros usos (residenciales, industriales, de transporte o de servicios) en los municipios clasificados antes como rurales. *Elementos característicos del paisaje rural son el ganado y los cultivos*, así como las distintas instalaciones y equipamientos utilizados en cada forma de cultivo (secano o regadío, ganadería y agricultura intensiva o extensiva, de subsistencia o de mercado, monocultivo o policultivo); y en especial las parcelas, que se clasifican por su tamaño (que no son necesarias que coincidan con los términos latifundio y minifundio, indicadores de la concentración de la propiedad), forma y características.

Si bien estas han sido las nociones hegemónicas que atravesaron la vida rural durante mas de un siglo, sobre todo en Argentina que, se ha recono-



cido como un país *agro exportador*; en las últimas décadas se han producido extraordinarios desplazamientos que muestran el agotamiento de esta noción para explicar la vida en el campo. Hoy las fronteras de la sociología del desarrollo, de la antropología social, de la geografía humana y la economía política, así como intentos multidisciplinarios por combinarlas, desafían lecturas contemporáneas instalando la noción de “nueva ruralidad” o como venimos acuñando en nuestro equipo desde hace ya unos años “ruralidades”⁷, concepto plural y polémico que da cuenta de los cambios epocales.

“Nueva ruralidad”, el término más aceptado, se utiliza para describir genéricamente las maneras de organización y el cambio en las funciones de los espacios tradicionalmente “no urbanos”: aumento en la movilidad de personas, bienes y mensajes, deslocalización de actividades económicas, nuevos usos especializados (maquilas, segunda residencia, sitios turísticos, parques y zonas de desarrollo), surgimiento de nuevas redes sociales, así como diversificación de usos (residenciales, de esparcimiento y productivas), que los espacios rurales ejercen de manera creciente (Arias, 2002, pp. 371-377; Linck, 2001, p. 94).

De este modo diversidad de enfoques en el campo de las fronteras de los estudios sociales nos remiten a procesos emergentes en la globalización; a cambios socioeconómicos para proponer intervenciones que impulsen esas transformaciones en los territorios; a nuevas miradas de las espacialidades y a cambios en las formas de producción y sus repercusiones en lo rural (Rivera; Campos, 2008). En su sentido amplio, las nuevas ruralidades muestran la trascendencia de los fenómenos alternativos a la ruralidad tradicional y que, en general, aluden a la denominada “desagrarización” (Pellon, 2015), al referirse a propuestas de intervención de las políticas públicas, con objeto de lograr un desarrollo rural sostenible y el reconocimiento del papel de los actores sociales y de sus identidades colectivas. Así, emergen entonces, la vida de los actores que la componen y sobre todo sus desarrollos culturales a la luz de estos desplazamientos dando cuenta de nuevas consideraciones tales como: lo autóctono, lo originario, lo ancestral, entre otros, que denota que lo rural no es solo un asunto agrario, sino y sobre todo, humano y social. Es un momento de cambios



7 Nos referimos a los avances que venimos logrando desde el Proyecto de extensión de interés social denominado *Pedagogía de las ruralidades en los territorios: actores y prácticas sentipensante inclusoras* (2022/2026). Secretaría de extensión universitaria. Universidad Nacional de San Luis, Argentina y a los correlatos epistémicos que se sostienen desde el Proyecto de investigación consolidado denominado: *Prácticas pedagógicas decoloniales y su impacto en las territorialidades, las espiritualidades y las subjetividades*, (PROICO 04/3020); Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Educación y Formación Docente de la Universidad Nacional de San Luis, Argentina (2020/2024, grupo consolidado).

epistémicos de fronteras tanto en las miradas de los espacios y los tiempos que atraviesan la vida cotidiana de las ruralidades dando cuenta de otras formas de pensar y actuar en las territorialidades que la componen (Insua, Pérez Correa, 2007).

Las interculturalidades originarias ancestrales

No es la tierra entonces el centro de interés que define las nuevas relaciones en el mundo rural sino las territorialidades que acontecen en el Inter juego de actores cotidianos con su entramado humano social subjetivo. Para ello una noción que define la filosofía de vida de los pueblos originarios, hace referencia a «Sumak kawsay» que es la expresión en quechua creado en la década de 1980 como propuesta política y cultural de organizaciones indigenistas y adoptada, tiempo después, por los socialismos del siglo XXI en Ecuador y Bolivia que dan lugar a los Estados plurinacionales como forma de concreción pública de unas políticas de Estado. Esta cosmogonía hoy difundida en Abya Yala hace alusión al “buen vivir”; o “vivir bien una vida digna”, en plenitud, equilibrio y armonía y plantea la realización del ser humano de manera colectiva con una existencia armónica, equilibrada y sustentada en valores éticos al definir un paradigma alternativo a lo ya establecido desde lo social y lo comunitario. El objetivo primordial de la misma consiste en explicar y conseguir la armonía con la comunidad, la familia, la naturaleza y el cosmos, buscando el equilibrio con la naturaleza en la satisfacción de las necesidades, a diferencia del renombrado utilitarismo, el consumismo comercial y los capitalismo de corte economicista reinante en los últimos siglos.

El “sumak kawsay” es conocido como un paradigma que se establece sobre la base de cinco principios estructurantes: a) sin Conocimiento o Sabiduría no hay Vida (Tucu Yachay), b) todos venimos de la Madre Tierra (Pacha Mama), c) la Vida es sana (hambi kawsay), d) la Vida es colectiva (sumak kamaña) y e) todos tenemos un Ideal o sueño (Hatun Muskuy). La Pachamama o la madre naturaleza tiene un límite el cual impide un desarrollo ilimitado, un crecimiento a costa del “otro”- la naturaleza que incluye a los seres humanos-. Para asumir esta relación en armonía se requiere “re-entender” y aplicar la complementariedad y la cooperación, no la acumulación que constituye al presente el formato oficial. En esencia, establece una filosofía de vida que considera a la persona en su ciclo vital integrada plenamente con la naturaleza y en cuya relación se instauran modos de vida que operan en temporalidades territoriales.

En especial, a partir de la década del setenta del siglo XX y siguiendo desarrollos académicos relacionados con problemas en las fundaciones de la consistencia lógica se ha venido aceptando la diversidad de posiciones, al buscar promover una visión y acción común: por ejemplo, las teorías de las llamadas “prácticas de resistencia” o “miradas desde el sur” de especial



influencia a principios del siglo XXI, en que se han constituidos en factores aglutinantes para muchas de las otras visiones. El pensamiento crítico posiciona la capacidad de reflexionar con distancia acerca de situaciones o ámbitos de nuestra vida, el ser conscientes que nuestros pensamientos, nuestras acciones y nuestras palabras no sean contradictorias para poder tener una vida y mente coherente. Gracias al pensamiento crítico se puede mejorar o superar ciertos aspectos con los cuales estemos incómodos o sean deficientes para nuestro beneficio o el bien común, ya que este tipo de pensamiento tiende al racionalismo, la lógica y la reflexión, y se le conoce como pensamiento crítico por el uso de la “crítica” para hacer efectiva la selección de opciones o soluciones, o tan solo comparativos (Vitarelli, 2021).

El vivir es un “convivir integral-integrativo” y sagrado de la vida con la materia y el espíritu en comunión, en complementariedad y totalidad, del uno con el otro, donde no priman las partes sino el todo que conforman. Es el convivir armónico que implica sacralidad y equilibrio holístico. Por otra parte, no existe diferencia entre Vida y Espíritu, entre Vida y Dios, entre Vida y Naturaleza, entre Vida y Materia, todas ellas son diferentes vocablos para expresar lo mismo, pero en diferentes estados o formas. En ello el ser de la vida es dios, fuerza, energía, poder, inteligencia, conciencia, de toda la existencia en su conjunto. El “vivir bien” podría decirse como sostienen, los sabios maestros, implica un acto de bajar el cielo a la tierra o, de descender la energía masculina del cosmos al suelo, y en paralelo, atraer del vientre de la tierra, el poder femenino hacia la superficie, donde habitan los humanos para interrelacionar en complementariedad, reciprocidad y correspondencia, de este modo la sacralidad desplegada en los seres implica entonces una comunión espiritual con el universo. ***“Es el talento de cómo responder a la vida como hijos respetuosos del cosmos y de la tierra, ajustándose a sus modelos propios de existencia” (Oviedo Freire, 2017:127).***

Infancias, las juventudes y las adúltes

Las relaciones entre escuelas y comunidades influyen sobre la transición del/la niño/a a la escuela y su conexión continua con esta. Las comunidades son poseedoras de capital social, ofrecen apoyo estructural y social para familias y niños/as en momentos de transición. La interacción es esencial para el aprendizaje, pues propicia el desarrollo de las capacidades humanas, al tener en cuenta el lenguaje como mecanismo mediador en dicho desarrollo. En este sentido, ofrece oportunidades de aprender a ser comunicadores hábiles, ya que durante la primera infancia tiene lugar el proceso de socialización más intenso y destacado de interacción, periodo en el que el ser humano es más apto para aprender. Sin embargo y a pesar de estas argumentaciones no se hace del todo visible cuáles son esas



formas de socialización ni tampoco quedan del todo explicitados los sentidos de pertenencia de las escuelas a sus comunidades. Ello es de capital relevancia dada la realidad de las escuelas secundarias de corte generativo rural las cuales se encuentran orientadas a lo agrícola o el medio ambiente en una estrecha relación con su territorio que las ve nacer. Se torna necesario trabajar en la elucidación de las relaciones, en hacer visibles las problemáticas y en construir itinerarios de pertenencia.

Algunas de estas características enunciadas nos permiten construir desplazamientos en el concepto tradicional que desde mediados de siglo colocó a la educación rural como sinónimo de aislamiento, hoy por el contrario nos encontramos frente a una nueva diversidad de instituciones que requieren trabajar con las identidades locales, las culturas epocales y los sentidos o modos de subjetivación de los actores que se implican (Vitarelli, 2016). Podemos hablar entonces de nuevas ruralidades como de nuevas juventudes o niñeces que conllevan a repensar los sentidos de educar en los territorios rurales a la luz de estas transformaciones que demandan modelos pedagógicos acordes a las identidades subyacentes⁸.

Nuestra investigación, que viene dando pasos sucesivos⁹, no termina aquí, sino que este hito constituye un punto de partida para ahora dar paso al tratamiento de nuevos nudos problemáticos que abordan, la creatividad, la innovación, los modelos de cambio, los lenguajes y sus representaciones, las niñeces, juventudes y aduleces que emergen en estas ruralidades y que son objeto de investigación dialógica para seguir construyendo un conocimiento de las ruralidades desde su mismo tratamiento, un conocimiento genuino y profundo en lenguaje rural con presencia sentipensante. siempre desde un intercambio de formación en red, colaborativo y colectivo. Es propicio, comenzar a pensar y construir proyectos interinstitucionales de formación mutua entre los actores e instituciones de la red sentipensante desde los territorios, programar planes educativos institucionales y proyectos curriculares con elementos y preocupaciones comunes, en un horizonte de formación y educación

-
- 8 Desde el equipo extensionista hemos propiciado la producción de conocimientos de los alumnos de la educación rural, en tal sentido presentamos: 26 jul 2021. Oga, Alexander; Ochoa, Alex; Gil, Ariana; Agüero, Esmeralda. Docentes: Cristina Tatá Evangelista y Mónica Zabala. "Nuestras raíces, nuestra familia, nuestra comunidad", Junio 2018. "Tierra de ranqueles". Agosto de 2018. Revista 35. Escuela Granadero Basilio Bustos. Rio Quinto, Villa Mercedes, San Luis. Experiencia con alumnos de Escuela Rural. San Luis, Argentina. <https://youtu.be/F-Z016kj3ag>
- 9 Al respecto destacamos tres materiales de divulgación científica social producidos a partir del trabajo en los territorios, los mismos son: Vitarelli, M. & Brandolin, A. (2021) *En diálogo con la Educación rural en San Luis*. En <https://youtu.be/odcszBbXbmc>; Vitarelli, M ; Brandolin, A. (2021) Territorios docentes y alumnos rurales en la educación en San Luis <https://youtu.be/SrRABO-OFk>; *Educación rural en los territorios. San Luis, Córdoba, La Pampa y Salta*. (2022). <https://youtu.be/NjC57s8p8Eg>



escolar rural desde, con y para poblaciones y comunidades específicas, que buscan como parte del entramado social y cultural del sistema educativo, para crecer y hacer de sus vidas proyectos, posibles caminos de formación profesional en universidades e institutos de formación superior entre otros. En tal sentido, en este momento trabajamos en la sistematización de resultados de entrevistas semiestructuradas que han sido administradas con directivos de las escuelas implicadas en este trabajo. Este texto es el primero de una serie de producciones con las cuales queremos contribuir a producir conocimientos desde los territorios, al poner en valor, la realidad con sus características a partir de diálogos de saberes desde el Sur.



Bibliografía

- Arias, P. (2002). Hacia el espacio rural urbano: una revisión de la relación entre el campo y la ciudad en la antropología social mexicana. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 50, 363-380. En <https://www.redalyc.org/pdf/312/31205004.pdf>
- Insua, L. & Pérez Correa, E (2007). *Nuevas ruralidades y viejos campesinismos. Agenda para una nueva sociología rural latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. En <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/23780>
- Linck, T. (2001). El campo en la ciudad. Reflexiones en torno a las ruralidades emergentes. *Relaciones*, 85, 22, 85-104. Cuadernos Des. Rural, Bogotá 4 (59): 37-61, julio/diciembre. En <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1215/709>
- Oviedo Freire, Atawalpa (2017) Sumak Kawsay arte de vivir en armonía. De la revolución verde a una revolución arcoíris. Quito, Ecuador: Global Sur Editores,. Disponible: https://www.academia.edu/38164692/5ta_versi%C3%B3n_SUMAK_KAWSAY
- Pelón, E. (2015). Aspectos teóricos de las nuevas ruralidades latinoamericanas. *Gazeta de Antropología*, 2015, 31 (1), artículo 11. En <http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/GA-31-1-11-Eloy-G%C3%B3mez.pdf>
- Rivera, N. & Delgado Campos, J. (2008). *Revista Eure*, Vol. XXXIV, Nº 102, pp. 77-95, agosto 2008, en <https://www.scielo.cl/pdf/eure/v34n102/art05.pdf>



Vitarelli, M (2016). *Comunidad y universidad desde las epistemologías del Sur. Prácticas pedagógicas y socio-comunitarias en San Luis, Argentina*. REALIS, v.6, n. 02, Jul-Dez. 2016 – ISSN 2179-7501. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/15054/pdf>

Vitarelli, Marcelo (2021). Repensar las espiritualidades desde miradas contrahegemónicas del Sur. pp. 137 /149. En *Territorialidades, espiritualidades y cuerpos. Perspectivas críticas en Estudios Sociales* / Claudia Luz Piedrahita Echandía, Adrián José Perea Acevedo & Oscar José Useche Aldana, editores. 1a ed. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas - CLACSO: Editorial Magisterio, 2021. p. 304 (Biblioteca iberoamericana en estudios sociales). Disponible: <http://dspace.ucuenca.edu.ec/retrieve/b2607352-ca80-4822-97ab-fcc045f59138/documento.pdf>





La configuración ético-política del sujeto de la educación

Rosa Martha Gutiérrez Rodríguez¹

Ignacio Pineda Pineda²

Introducción

La formación ética y moral de una persona puede contribuir a que se convierta en un sujeto ético y político responsable, que participe socialmente, apoyado en el ejercicio de la virtud del cuidado, al atender a las necesidades y posibilidades de atención digna de los sujetos, desde las dimensiones de lo propio y de lo otro, como partícipes de la construcción del bienestar común.

Aunque pareciera que entre la política y la ética median algunas distancias, en realidad su cercanía justifica la relación bidireccional entre ambas disciplinas en términos de aquello que hace posible la configuración del sujeto en su perspectiva ontológica. Al Parafrasear a Cortina (1990) la noción y el ejercicio de la política sin recuperar la posición ética es una mala decisión puesto que, implica, que el ejercicio de la política sin la recuperación de los principios éticos distorsiona el sentido del bien común y particular; lo que propicia el beneficio del individuo cuando pierde de perspectiva a los otros, a la comunidad y su cuidado.

149



-
- 1 Doctora En Pedagogía Por la FFyL de la UNAM, profesora asociada "C" de tiempo completo en la UNAM-FES Acatlán. Actualmente imparte clases en la Lic. En Pedagogía y Posgrado en La Maestría en Docencia para la Educación Media Superior. Miembro CLACSO, REIMA Y Presidenta de la Red Iberoamericana de Pedagogía Capítulo México autoras de artículos, capítulos de libros y libros.
 - 2 Dr. En Pedagogía Profesor Titular "A" de tiempo completo en la UNAM-FES Acatlán. Actualmente imparte clases en la licenciatura y posgrado en Pedagogía. Miembro CLACSO autor de capítulos de libros, libros y artículos, coordinador de proyectos de investigación.

Resulta, entonces, que la visión ético-política remite siempre, a las prácticas humanas y su relación con aquello que se entiende como lo correcto y lo incorrecto, lo benéfico y lo que perjudica, lo que es bueno y lo que es malo. No sólo se trata de aplicar estas nociones a ese quien, que se afana por los demás, puesto que es necesario partir de ese afán por sí mismo. Lo que en palabras de Foucault (2008) implica no pretender liberar al individuo del poder que se ejerce no sólo-o no únicamente desde el Estado- pues conviene recuperar el sentido de las microprácticas sociales de poder.

Entonces, de este modo, se pretende que el individuo se libere a sí mismo del Estado y la alienación que la sujeción a este le produce, al establecer las bases de una reconstrucción del sujeto que cuida de si y al mismo tiempo reconoce al otro y su extensión como cuidado, proceso que no necesariamente obedece a actos naturales, puesto que requiere de un largo tratamiento del reconocimiento de si mismo y la propiedad, desde la posición de los otros. Solo en función de los otros el propio es, por lo que el papel, sentido y fines de la educación tienen como fin la formación ética y política del sujeto, punto en el que se profundizará.

El sujeto político, por su parte es quien asume la actitud reflexiva sobre su condición de ser político, reconoce su responsabilidad y se considera constructor y reformulador de las realidades comunes; es decir el sujeto político se reconoce como un sujeto con la cualidad y posibilidad reestructuradora, mismas que lo definen en su condición de sujeto.

Si bien es cierto que el ser político se define como quien posee la cualidad política en la configuración de su identidad, también es necesario aclarar la diferencia que se establece entre la política y lo político. Mientras que la política remite a un sistema organizado en el que las prácticas se insertan en una dinámica coherente con intereses y poderes; lo político por su parte, se entiende como el interés común que se concreta en prácticas que ponen en juego distintos intereses y poderes. Por otro lado, es necesario considerar que la política es fija en tanto se considera un elemento fundamental en la estructura del Estado; aunque no así con respecto a lo político, esto no es fijo sino que es una dinámica “procesual, que está en permanente construcción” (Arias y Villota, 2007, p. 40) entonces al tratarse de una condición procesual implica el análisis y reflexión sobre el fenómeno educativo en términos de la formación axiológica, humana, social, racional y ética de los sujetos de la educación, que los conduce a su auto reconocimiento como seres naturalmente políticos.

Este reconocimiento implica la participación en los asuntos socialmente involucrados en el fenómeno de lo político, pero no necesariamente obliga a la inclusión en la actividad política institucional. En este punto se hace necesario establecer los límites entre aquello que implica la política como actividad



pública del Estado y la atención de lo político como acción reflexivo participativa entre los grupos sociales, encaminada a la transformación social.

El posicionamiento de la política como un elemento fijo de la estructura del Estado que remite a la función pública y en contraparte la noción de que lo político es una dinámica cambiante que confluye en la toma de conciencia del sujeto frente a sí y los otros, en tanto vivencia de una existencia que atraviesa distintas problemáticas, contradicciones y complejidades, que obligan al reconocimiento del carácter histórico de los sujetos en tanto trayectoria de vida y adicionalmente plantea la necesidad de reconocer la contradicción entre la política y lo político.

El planteamiento contradictorio implica invariablemente la acción y el pensamiento del sujeto como si se tratara de un ser que se construye desde una sola dimensión; que se ve obligado a decidir entre el sujeto de la política y el ser político. Pareciera que esta última posición se adquiere al mismo tiempo que se desempeña, el sujeto, en la política lo que obliga a atender la complejidad de trayectorias y simultaneidades, tal como lo abordan Arias y Villota (2007) en términos de constitución de dinámicas y dimensiones; lo que obliga a reflexionar sobre el hecho de que no siempre el sujeto político debe instalarse en una sola posición –la política o lo político– en virtud de que se transita de una a otra, no de forma alterna sino continua y simultánea.

Justo el enfrentamiento entre el carácter público de la política y la condición privada de lo político alude a la configuración ética del sujeto como sustento de la transformación y construcción de realidades incluyentes y justas. De acuerdo con Bleichmar (2011) el sujeto ético se configura como tal en la medida en que no solo se reconoce en el otro, sino que recupera las necesidades y derechos de esos otros en términos de realidad y posibilidad de reconstrucción social. Visto de este modo el sujeto ético cuida del otro más que lo hace de sí mismo, puesto que el sujeto solo existe en tanto reconocimiento y visión del otro; ello implica, por tanto, que el hacer del sujeto, en tanto sí mismo, explica la existencia del otro en relación con el sujeto y su esencialidad volcada en ese reconocimiento del otro como un ser único y distinto de los otros (Lévinas, 1998).

De ese otro se hace responsable el propio. Ese es el carácter ético del sujeto que en su acción política y su reflexión de lo político hace entendible su disposición y deber de cuidado del otro, que es quien define al sujeto de sí – o al propio– de este modo el sujeto ético se configura como aquel dispuesto a reconocer e identificarse con las necesidades y posibilidades de los otros, asumiéndolas como asuntos de interés común y de responsabilidad compartida. Esta dimensión de ser implica, que el sujeto no es responsable de todo lo que hace, solo de aquello que decide hacer de forma voluntaria y consciente; al mismo tiempo se explica que la responsabilidad es limitada, pues una responsabilidad ampliada o infinita termina por ser



una completa irresponsabilidad, pues es imposible que el sujeto cuide de toda la humanidad o de todas las formas de vida, por ejemplo, por lo que terminará no haciéndose responsable de ningún sujeto ni ser. Por lo que se hará cargo de dispensar cuidado, de forma voluntaria y consciente sólo a aquellos de los que le sea posible cuidar.

El sujeto ético político, actúa con los otros y se reconoce en ellos, en la misma medida en que esos otros no solo lo constituyen y lo configuran, sino que además le presentan distintas realidades, que, en el rejuego de las subjetividades, se significan y dan sentido a los actos de mutualidad. Es decir, el carácter ético del sujeto no se sustenta en el conocimiento de los otros, sino en su reconocimiento y en la relación que se establece con ellos.

De este modo resulta que el sujeto ético político se configura como un ser sensible y formado en la presencia, existencia, vinculación y atención del otro, solo de este modo la existencia del propio tiene sentido. Lo que al interpretar a Foucault (2008) implica la ética del ser, no como la moral individual, sino más bien como la relación consigo mismo y el sometimiento a aquello que involucra la conducta moral, formativa y autoformativa, en la que la atención del propio se vuelca en el cuidado a los otros y su posibilidad como ser.

Así pues, la acción política del ser ético, depende de la sujeción a lo que se considere moralmente correcto, lo que hace posible el tránsito hacia la condición de agente autónomo, es decir aquel que asume la responsabilidad de sus decisiones y acciones que al final tienen un carácter político volcado desde el sí en los otros a través del cuidado.

Aunque el discurso entre Lévinas y Foucault puede entenderse como diametralmente opuesto, pues el primero solo reconoce la existencia del sujeto en tanto su relación con el otro, mientras que Foucault se centra en el propio como origen y sentido del ser ético en términos de práctica de la tecnología de sí. Ambos autores coinciden en la autoformación-tecnología de sí- y formación-reconocimiento, atención y volcarse en el otro- como recurso que garantiza que el sujeto político y ciudadano actúe desde la política en favor y cuidado de sí y del otro, en una condición simultánea y no progresiva que no obliga a la renuncia de la individualidad, sino que la consolida desde el reconocimiento de una relación intersubjetiva que privilegia la protección y ayuda en una posición de mutualidad continua que atiende lo público de la política y lo privado de lo político, al recuperar de manera permanente el principio del semejante.



2. La pedagogía del cuidado en la formación ética y política del sujeto de la educación

Si bien, desde la tradición académica, la educación se ha visto como un campo de análisis, reflexiones e intervenciones de diversas disciplinas cien-

tíficas como la pedagogía, por ejemplo. En este apartado nos interesa reconocer a la pedagogía del cuidado, en tanto procesos constitutivos del ser en su relación con el otro y lo otro, que se amalgaman en un campo de relaciones y afectaciones mutuas de las cuales brota la otredad como constitutiva del ser de la educación.

Todo sujeto de la educación se forma en sus relaciones y vínculos con el otro, el grupo, la comunidad, la sociedad y la cultura. Todo ello, se manifiesta a través de encuentros mutuos a partir de los cuales se identifica, se implica, se autentifica y se crea la alteridad que lo constituye como sujeto social y cultural que da sentido y cuerpo a lo que llamamos humanización. A diferencia de otras especies, el ser humano es y existe en función de los otros, los reconoce en tanto se crea un sentido de acogimiento y recepción en el que se inserta y se inscribe con todo lo que esto implica: afinidades, continuidades y discontinuidades. Por ello es necesaria una pedagogía del cuidado, en la que lo pedagógico media como un dispositivo que arma al sujeto y sus relaciones, de manera que, para que se dé una relación de encuentro deben existir las condiciones para que este encuentro sea una fortaleza y no debilidad en el cuidado de sí y para sí.

En el encuentro con el otro, todo ser humano va configurando su sentido de ser y estar en el mundo, así mismo, sedimenta sus ideas y las formas de expresión que circulan con el objeto de conectarse y fijarse en la toma de conciencia, tanto individual como colectiva. En este sentido, se alude a relaciones, sensaciones, vínculos y apropiaciones que devienen en elementos de comunión entre los seres humanos que conforman un grupo o una comunidad.

Un componente fundamental en la condición ética del cuidado de sí es el de estructuras de acogida (Duch, 1997) que aparecen como espacios y territorios que dan sostén y armadura al sujeto, entre ellas se encuentran la condición ecológica, social, cultural, educativa y pedagógica que, como legado histórico y como superficie en la que inscribe su vida, cada persona asegura la vivencia y pervivencia de la humanidad en la armonización con el mundo y su condición de vida.

Duch, señala que:

...para que se dé un encuentro de integración e integridad del sujeto con la comunidad y la cultura deben existir las estructuras de acogida como elementos imprescindibles en el proceso de interiorización, tanto individual como colectiva de los simbolismos, representaciones y valoraciones que se llevan a cabo en el orden de un grupo cultural. Las estructuras de acogida constituyen el marco en cuyo interior el ser humano puede poner en práctica aquellas acciones y acontecimientos que le son inherentes al acontecer de la vida cotidiana. Las estructuras de acogida, son aquellos elementos relacionales que permiten establecer una vin-



culación creativa con el pasado, a fin de imaginar y configurar el futuro (p. 26 y 27).

Con estos referentes podemos ubicar a los sujetos del cuidado de sí, en su constitución histórica, en la acción y la proyección que el sentido, como trayecto de vida y como sentimiento, les permite territorializar sus vidas y apropiarse de las herramientas que como producciones materiales y simbólicas les son en común.

Apoyados en las estructuras de acogida que se disponen desde las estructuras sociales y culturales como por estructuraciones emocionales que de esto se deriva, es posible mediar los efectos o impactos que la vida en común nos reporta creando alteraciones y alteridades emocionales como la ansiedad, los trastornos psicoafectivos y socioemocionales que provocan lo vigente y lo contingente en el transcurrir del tiempo y sus procesos de humanización.

De este modo la configuración de una pedagogía del cuidado, abre nuevos horizontes y posibilidades en los que la educación como trayecto y como proyecto formativo pone al centro al sujeto y sus cuidados y no a los contenidos como una prioridad académica. El ser humano se va configurando, reconociéndose y reafirmando a través de lo que aprecia reconoce en sí mismo y en los otros y, que en su encuentro genera aprendizajes.

La condición de la educación en la constitución de sujetos a través de procesos pedagógicos nos lleva a la integración social y cultura. La pedagogía del cuidado de sí como una pedagogía de integración e integralidad en donde lo social y cultural es constituyente de todo ser humano que se dice parte de la vida humana, se extiende hacia la comprensión y acción del cuidado del otro y la otredad. Pensamos en una pedagogía fincada en la sabiduría y la armonía corporal, psíquica y espiritual de y entre los seres humanos.

Las mediaciones que nombramos como pedagógicas en la medida en que regulan las apropiaciones e inserciones a la vida en común, son del orden social cultural e histórico, dado que los seres humanos somos sujetos de memoria, acción y proyección en y a través de lo que nos autenticamos. Por ello, pensamos en el desarrollo de procesos pedagógicos que ayuden a pasar de la negación y la indeterminabilidad a la estructuración y sedimentación de la persona en los diferentes planos del vivir y convivir en la humanidad.

El sujeto educativo, desde la pedagogía del cuidado, va constituyéndose, configurándose y afirmándose mediante los acontecimientos y experiencias que le generan aprendizajes a lo largo de la vida. Una pedagogía del cuidado de sí es, también, una pedagogía del y para el sentido de vida,



pues con ella, ponemos al centro al sujeto, su ser y sus modos de vida que en el entender y traducir los códigos que se producen y se consumen, desde la apropiación de lo que conocemos como cultura, va creando y configurando sentido de comunidad. Desde la pedagogía del cuidado estaríamos apuntando a la construcción de un sujeto ético en la conformación de la ciudadanía que nos requiere vivir en sociedad. El sujeto se constituye, se produce, se hace a sí mismo en relación con las formas de comprensión y los horizontes de sentido que crea. La participación ciudadana es una forma de cuidado colectivo si la entendemos como un ejercicio de corresponsabilidad y de implicación en los asuntos que nos afectan como individuo-especie-sociedad.

El sujeto pedagógico del cuidado de sí y del otro, es aquel que en sus aprendizajes va situando y situándose en realidades que le son de suyo y en las cuales inscribe sus deseos y expectativas, junto a los otros que son su referencia y su registro. Toda realidad está constituida por relaciones sociales, de producción y consumos culturales, así como, por una dimensión psicoafectiva que las registra en la búsqueda del sentido de vida. Nos constituimos gracias a la presencia del otro y de lo otro que en ello se produce.

La comunidad es la organización originaria de la inscripción y socialización de la niñez, la juventud y la adultez, ésta como entidad social y de socialización, procura el cuidado de sí de una forma integral y de integralidad con la que se crea una especie de armadura que protege al individuo y a la colectividad que se forja por el cuidado de sí, del otro y de lo otro. Por lo que la pedagogía del cuidado de sí tiene que ser un acto educativo y educador en el que se posibilite un encuentro dialógico y conversacional de cooperaciones y colaboraciones mutuas, al dejar a un lado los egos y las jerarquías que las pedagogías tradicionales enarbolan.

El cuidado de sí y de los otros, en las configuraciones de comunidades de protección y sostenimiento, tendría que apuntarse a la constitución de la eticidad en el sujeto en donde el reconocimiento del otro, los climas y ambientes en los que éstos transcurren tendrían que promover una cultura de paz, respeto y empatía en la que se establezcan lazos de seguridad y sustentabilidad social.

La pedagogía del cuidado de sí, tendrá que ser una pedagogía para el conocimiento de sí, el cuidado de sí y el sentido de solidaridad con los otros, una pedagogía del encuentro en la que se generen condiciones de crear, representar y configurar el sí mismo como otro, aún en la alteridad que esto nos provoca. Para ello, tendríamos que crear un conjunto de procesos y prácticas que articulen los diferentes planos en los que inscribimos al sujeto del cuidado de sí, como la reflexión, el análisis, interpretación y traducción de todo aquello que se encuentra en el campo del razonamiento, de las corporeidades y de las espiritualidades.



Conclusiones

Al tomar como punto de partida estos planteamientos, es posible reflexionar que el sujeto ético político se configura como un sujeto inserto en una dinámica continua de reflexión, autoformación y formación que le hace posible construir una posición dignificadora de los otros y de sí, con el propósito de actuar a favor de la condición humana sus derechos y la construcción de una ciudadanía tendiente a la redefinición de la democracia, en términos de cuidado y recuperación identitaria del sí desde los otros, apoyado en los procesos formativos y educativos que propone la pedagogía.

Una pedagogía del cuidado es una pedagogía del encuentro en la que está el sujeto en sí y el otro en una relación que consideramos identificatoria que los acerca en la intención de mirar y mirarse como si fuera una pantalla 3D en la que se ve el sí mismo, el otro y la alteridad que resulta de esa relación, por lo tanto, la pedagogía del cuidado se sustenta en la eticidad con la que se procede en cada caso, relación y movimiento donde aparezca la otredad.

Desde la pedagogía del cuidado se establece una relación educativa de diálogo, escucha y conversaciones mediadas por el sentido de responsabilidad, reciprocidad y atenciones mutuas en el lenguaje, las miradas y los rostros de sujetos concretos que comparten espacios, cuentan sus historias y forjan trayectorias que aún en la diferencia se encuentran en lo que les es común.

El cuidado de sí en los procesos pedagógicos es un modo de enfrentar las recurrencias y contingencias que se presentan en procesos educativos-formativos en los que el mundo y su configuración está presente. Es el sujeto de la mirada en su constitución, a través del establecimiento de vínculos con y desde el mundo que le rodea lo que hace a la vida humana con aptitudes, actitudes, atenciones y relaciones sobre el sí mismo, el otro y lo Otro.



Bibliografía

- Arias Rodríguez, Gina Marcela & Villota Galeano, Fabián F. (2007). De la política del sujeto al sujeto político. *Ánfora*, vol. 14, núm. 23, 2007. Manizales: Universidad Autónoma de Manizales.
- Cortina, Adela (2010). *Justicia Cordial*. Madrid: Trotta.
- Duch, Luis (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica .
- Esquirol, Josep (2015). *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Barcelona: Herder.
- Foucault, Michel (2008). *Tecnologías del yo*. 1a ed.- Buenos Aires: Paidós.
- Lévinas, Emmanuel (1991). *Ética e infinito*. Titivillus epub libre
www./C:/Users/rmgut/OneDrive/Documentos/Etica_e_infinito_Emanuel_Levinas.pdf
- Palacín, Iratxe (coordinadora) (2018). *Pedagogía de los cuidados. Aportes para su construcción*. Bizkaia: Fundación InteRed
- Sánchez, Antonio (2004). “Saber de sí”, cargar con la existencia: educar con-sujeto. *Revista Electrónica Sinéctica*, núm. 25, agosto-enero, 2004, pp. 47-56 Jalisco: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Skliar, Carlos (2008). *El cuidado del otro*. Argentina: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. Dirección Nacional de Gestión Curricular y Formación Docente <https://repositoriocrucial.educacion.gob.ar/handle/123456789/1146>





Experiencias epistémicas del entre cuerpos

Manuel Amador Velázquez
Evelyn Guadalupe Cazares Jiménez
María Cristina Fuentes Zurita
Francisco Javier Hernández Dorado
Leticia Ignacio Fernández
Ismael Germán Ocampo Bernasconi
Stephanie Angélica Varela Gutiérrez

Introducción

Abordar los estudios del cuerpo es pensar y pensarnos en colectivo, por ello, el presente proyecto parte de la idea de que el cuerpo es el espacio más inmediato de relación entre las personas, por lo tanto, también de producción de conocimiento que entra en contacto con lo otro donde está lo sentido. En esa relación con el mundo, el cuerpo es un medio que enmarca posibilidades de existencia orientadas desde la vivencia. Es por esto que nos interesa recuperar las experiencias del cuerpo en tanto contacto con lo que se adviene en el encuentro. Por ello, nos adherimos a la idea de **“entre cuerpos”**, entendiendo que un cuerpo está siempre en relación con un otro y las características implicadas de ciertos contextos desde lo que el cuerpo siente, piensa y experimenta, es decir, la conexión del proceso mental, emocional y físico como una unidad. Un cuerpo es siempre desde un lenguaje, una historia personal, pero también desde lo sensitivo en calidad de experiencia propia ante lo que experimenta sobre el espacio y el encuentro. Entonces la experiencia del cuerpo como posibilidad de rastreo que permite una escritura corporeizada.

Consideramos que es emergente pensar la construcción de saberes desde el cuerpo comprendiéndolo como parte de experiencias socio-corpóreas, es decir, también el cuerpo en el sentido de conexión con lo exterior; un



cuerpo dentro del espacio y su devenir histórico. Estos tiempos de modernidad capitalista neoliberal, tienen como base una ideología individualista y desafectiva ante la destrucción de los vínculos comunitarios, los cuales podríamos nombrar como rasgos de este mundo actual donde la vida en sus diversas formas se está destruyendo a través del incremento de la desigualdad, la indolencia, las violencias y el exterminio medioambiental. Es desde este marco que entablamos una investigación para la emancipación de los cuerpos que guíe hacia la coincidencia y la conciencia colectiva. Esto a partir de recuperar el saber que el cuerpo guarda en su memoria; acercándonos a aquellos cuerpos como espacio de escritura frente a la norma que construye cuerpos rígidos; cuerpos obedientes; cuerpos violentados; cuerpos silenciados. Ante esto, buscamos en la memoria corporal recuperar aquellos cuerpos en desacato, cuerpos en movimiento encontrándose siempre. Lo que este proyecto propone es presentar una pedagogía del cuidado desde el **“entre cuerpos”**.

En conclusión, con dicho andamiaje, exploramos y establecimos los vínculos que enmarcan relaciones basadas también en el afecto, nos dejamos afectar por lo otro, otra y le otre. Desde la postura de nuestro cuerpo habitado por singularidad, también recuperamos experiencias de saberes de nuestro hacer colectivo como recolectores de saberes; que sirva como base para la construcción de prácticas investigativas juntas, cuerpos en sinergia generadora de conocimientos.

Experiencias epistémicas: descubrimos la naturaleza transgresora de narrarnos

Resonar el dolor

Difícil generar un equilibrio entre los sentimientos tristes y los felices, aunque no se encuentren demasiadas razones para que estemos content/os/as/es. Oscilamos. Difícil lograr la homeostasis individual y colectiva; entre las moléculas de nuestro cuerpo, entre sentimientos y pasiones, pero buscamos la compañía con los otros, para actuar al considerar la otredad, la alteridad, la ayuda de los corazones en tanto vínculos. Necesitábamos construir una comunidad que acompañe a nuestro individuo afectado, al sujeto sujetado a sus deseos, y se hablara del dolor.

En esta experiencia nos alojamos entre cuerpos dispuestos y esa estancia es necesaria para cuidarse. Creábamos una disposición anímica, diferente de un cuerpo disponible. Parece ser que el cuerpo guarda emociones, como las del dolor, miedo, el terror por la violencia, por las ausencias, por los otros, otras y les otre que nos faltan y estas emociones se compartieron, resonando **“entre cuerpos”**.

A veces en ese encuentro **“entre cuerpos”** que fue el que procuramos, con respeto y todo cuidado, ayudamos a los dolores a salir. Nos fuimos



narrando de a poco, nos sensibilizamos en las diferentes capas de la piel con otros saberes, practicamos escrituras afectivas sobre nuestras afecciones y nuestros deseos que se develaron. El cuerpo nos dolió, y al sentirse escuchado con un tercer oído, o con el oído izquierdo que se abre al alma y la injusticia, entramos al acontecimiento de cada uno. Nos narramos con el cuerpo, con el baile, con la voz profunda, gritamos sin rabia, declamamos, creamos poesía, hasta que vimos la herida abierta. Parece que solo atravesando el dolor que subyace, podemos limpiar y sanar los dolores. Desde nuestra experiencia del “entre cuerpos” recuperamos un método del cuidado de la vida.

Si no salen esas emociones, si no se comparten, a través de diferentes lenguajes, lúdicos, artísticos, estéticos y entre cuerpos dispuestos, afectuosos y cuidadosos, se solidifican en traumas y nos debilitan individual, y socialmente. Solo los mantenemos en rituales culturales, sí, pero no llegamos a lo que subyace. Muchas veces nuestra voz está silenciada, solo sentimos, pero no podemos decirlo. Es una voz excluida por el mismo terror.

Se necesitaba como colectivo investigativo, atravesar el dolor en medio de las errancias, buscar lo que subyace, en vez de fugarnos, y verlo de frente, o más bien sentirlo y después pensarlo. Nos vulneramos, resonamos con los otros al pedir ayuda, compartir la soledad y recuperar así el estatus del abrazo que dimensione lo humano. Entrar en las narraciones propias y transgresivas, que iluminan los corazones, como nos dice José Sánchez Jiménez: otro modo de escuchar y devenir, y entrar a la vía de las emociones, de la vida y no solo sobrevivir en aguas profundas y oscuras, enfermar, o vivir curándonos en las superficies de los espejos, un hacer rutinario que solo se repite.

En estos tiempos donde la afectación y el dolor son latentes en los cuerpos, nos propusimos parar para sentir y pensar en la construcción de conocimiento con otras experiencias que recuperaran saberes.

El fondo del fondo: Fortalezas en la profundidad del dolor

Se aprende a navegar en aguas profundas y oscuras a lo largo de la vida hasta que, algunos descubren que hay más mundo debajo del mar, que hay más fondo, que existe un fondo del fondo del fondo donde ya no hay luz y es oscuridad absoluta. Ahí donde se siente que no se puede respirar, sólo hay angustia, ansiedad y la vida duele, duele mucho porque ya no hay sentido. Sin luz no hay rumbo ni dirección y no existe sentimiento más aterrador que la desesperanza. Sólo quien ha habitado en ese mar profundo, sabe lo que ha atravesado la carne, cuerpo, territorio, mente y espíritu.

¿Conectar con el dolor también es un acto de amor hacia nosotros mismos? ¿Hacer contacto con la herida que provoca el dolor es un acto de cuidado? ¿Hay belleza y significado incluso en los momentos más oscuros?



Por ello, fue preciso encontrarnos con nuestras letras, arte, movimientos, entre abrazos, desde la rebeldía, inquietudes, sueños y diálogos hacia una episteme de los cuerpos; compartir saberes para sentirnos, escucharnos, visibilizar y verbalizar el dolor y el sufrimiento, como primer paso de cuidado. No obstante, ese sencillo acto de cuidar(me) es mucho más complejo pues no es fácil aceptar la vulnerabilidad y saberse frágil en este sistema neoliberal e individualista, este sistema orilla a la soledad, no es tan simple cuidarse, menos aceptar el cuidado de los otros o peor, la precariedad que trae consigo la desigualdad no da para un cuidado. La salud emocional y mental se ha convertido en un lujo.

Y es por ello que priorizamos el acompañamiento, porque hablar del cuidado colectivo es hablar del cuidado personal y viceversa, de cómo se pueden colectivizar los dolores y acompañar el sufrimiento, reflexionar y resignificar sobre la fragilidad, la culpa, la vergüenza, la pérdida, la desesperación, la desesperanza y la melancolía. Desde lo individual, pero con acompañamiento, en colectivo acuerpar y validar, es fundamental juntar y construir experiencias de nuestras heridas, para retomar el rumbo y retomar el timón de la salud mental, emocional, espiritual en pro del bienestar colectivo.

Melancolía: Honrar las heridas colectivas

¿Qué hacemos cuando no hay desde dónde sostener el dolor? El dolor en tiempos neoliberales es vivido en soledad y aislamiento. Esto es algo que nos preocupa profundamente en nuestro trabajo colectivo. Nos preocupa el individualismo y la precariedad promovida por un contexto socioeconómico que deshumaniza y extractiviza nuestros afectos y nuestros tiempos, al configurar subjetividades que parecen empantanar los deseos de emancipación colectiva. Por ello, estamos atravesadas por la melancolía como un estar en el mundo que nos invita a añorar otros tiempos mejores.

La melancolía refiere a aquel que se niega a olvidar; que no supera al pasado y queda anclado a él, obstruyendo su posibilidad de imaginar nuevos porvenires. Así, se entiende que hoy en día es más fácil pensar en el fin del mundo que en una transformación radical del mismo, debido a una crisis de imaginación de otros futuros posibles. Pensamos que esto tiene que ver con los procesos de individualización que vivimos las personas neoliberalizadas, los cuales imposibilitan las experiencias de imaginación colectiva.

Pero también entendemos que en la melancolía hay algo que puede ser de utilidad para transformar la realidad, en tanto, aquello que no quiere ser olvidado conecta a ese sentimiento con algo que es importante para quien melancoliza; algo que se quiere que permanezca vivo. Por ello, pensamos que la escritura colectiva y afectiva atraviesa nuestras melancolías al conectar con lo importante para cada uno de nosotros: colectivizamos



nuestras heridas y arrullos. Nuestro trabajo tiene el fin de desindividualizar y despersonalizar este afecto y hacerla un punto de encuentro de heridas, deseos, impasses y vacíos. Quizás el estado melancólico contemporáneo sea una oportunidad para dar cuenta de que hay cosas que nos son relevantes y que necesitamos honrar; honrar negándonos a olvidar.

En estos tiempos neoliberales hay una disputa por la memoria; una memoria individualizada que destruye las experiencias e impide conectar con aquello que colectivamente nos es importante, desacuerpando nuestros recuerdos.

Cuerpos afectados: La memoria del fragmento como potencia de vida

Los rasgos de la modernidad capitalista en las periferias urbanas tienen forma de fragmento que es cuerpo menospreciado y silenciado en su propia experiencia latente. Es la vida y sus formas la que sucede al devenir del capitalismo atroz de estos tiempos y sus valores que promueve como el progreso, el trabajo precarizado, el individualismo y la competencia entre otros trae consigo afectación a la condición humana; este malestar es depositado sobre los cuerpos humanos generando daños y precariedad. La experiencia y efectos del capitalismo contemporáneo tienen diversas experiencias en los territorios y los cuerpos que las habitan.

En los espacios de la periferia urbana, el impacto del neoliberalismo sobre la vida de las personas deviene en problemas sociales, donde la desigualdad social y violencia es parte de ese entramado social. Dichas realidades están establecidas en procesos socio-históricos de abandono y ausencia de justicia estatal. Esta experiencia atraviesa y configura cuerpos precarizados; son los daños y afectaciones a la condición humana que genera sentimientos de frustración, desesperanza, prácticas de las violencias hacia las mujeres, las infancias y la vida misma de las personas dentro de la condición de esa vulnerabilidad generada. Los efectos del sistema imperante fragmentan cuerpos.

Hay una experiencia del cuerpo que habita espacios de destrucción de la vida que nos habla de una forma de cuidar la vida. Es el cuerpo en su experiencia de fragmento que dicta un saber para la sobrevivencia humana. Es indagar en la experiencia de esos cuerpos los saberes de su propio restablecimiento. De entre los cuerpos como fragmentos hay potencia para seguir viviendo. El fragmento es un elemento donde se pueden recolectar saberes generados desde la propia experiencia de la afectación. El fragmento como episteme de un conocimiento para la afirmación de la vida.

El cuerpo como territorio afectado encuentra sus propios saberes desde la vulnerabilidad y el daño. El cuerpo guarda memorias de dolor, pero tam-



bién de vida. La memoria de los cuerpos fragmentados se enuncia creadora de sus propios recursos a favor de la existencia que deviene desde la propia vida que ahí sucede; son las memorias como saberes de los y las humanas que han sobrevivido en lugares donde se practica su propia aniquilación y extinción.

Cuerpas y alientos: Una deconstrucción sanadora

Ante los cuerpos afectados por un Estado desdibujado, es junto al otro, las otras, les otros, que nos unimos como uno a pensar y construir una red de nuevos significados y dimensiones simbólicas diversas, mismas que desde nuestros referentes culturales nos permitan validar la experiencia vivida, deconstruirla, y así analizar sus dimensiones culturales, políticas, sociales y cuestionar si van enfocadas al buen vivir. En el trayecto se visibilizan rupturas, malestares, denuncias, resistencias que nutren e irrumpen el discurso naturalizado del capital, que desde la globalización y el neoliberalismo corrompe mentes, cuerpos y memorias hacia rumbos que banalizan la esencia humana del vivir digno, sensible y en armonía con el universo que habita.

Ponemos en juego nuestros cuerpos, y observamos que el mercado se ha internalizado en las vidas de todas, todos y todes. Ante ello, el movimiento y apertura de los mismos nos invita a crear desde el “entre cuerpos” devenido en un primer momento del acompañamiento que hemos logrado como un colectivo de investigación, de apoyo, construcción y seguimiento, no sólo de ideales sino también de cuestionarnos qué nos atraviesa en múltiples dimensiones y cómo opera, para defender la vida.

En este sentido, se reitera la necesidad de quitar el velo del individualismo que la vida moderna nos impone y buscar un equilibrio que nos permita la defensa de la paz, el amor, la unidad, el respeto, entre otros valores necesarios y saldar la deuda que tenemos con nuestros cuerpos silenciados, con sus memorias y violencias que en muchos casos han sido corporeizadas.

Desde los afectos y el acompañamiento compartimos experiencias colaborativas con otros cuerpos como nosotres y nos reconocimos desde la vulnerabilidad y lo sensible al desdoblar las emociones, que buscan actuar de otros modos. Con ayuda de la danza, la invención de rituales y el resignificar el cuerpo femenino se busca deconstruir ideas para desaprender lo que el capital impone, como la violencia médica y dar cabida a saberes que permitan dilucidar otras existencias de sanación.

Ante nuestro trayecto escritural, retomamos una idea que surgió en uno de estos espacios de mujeres y que también trabajamos como grupo de investigación, “la esperanza no es un pronóstico, sino un arma que, con el coraje y la voluntad, debíamos de aprender a utilizar” (Bauman, 2010). Ante ello, como colectivo, esta breve experiencia suma a la escritura con-



junta con el objetivo de brindar un referente desde el cual recordemos que el modificar y cuestionar acciones, costumbres y afectos, nos mantiene en línea con nuestros deseos para lograr los cambios que buscamos.

Entre cuerpos, afectación y comunidad

La noción de conocimiento del “entre cuerpos” genera una sinergia de coincidencias a partir del dolor, la afectación, la carencia. Pero también construye lazos que potencializan prácticas comunitarias, activa deseos de ayuda, de compartir y de ser parte; reconocer nuestra humanidad. Ese es el sentido de las prácticas de lo colectivo: emanciparse al resonar con el otro. Así los “entre cuerpos” son bastiones de lucha y resistencia, que nos ayuda a enunciar formas de vivir y de cuidar la vida, formar grupo sintiente y pensante, desde y entre la vulnerabilidad, lo cual permite resistir, crear, luchar y ponerse de pie. El “entre cuerpos” como posibilidad de sentir, imaginar y crear, hacia una propuesta pedagógica de la esperanza y del cuidado de la vida y sus formas.

Voces Rebeldes: El cuerpo de las voces disidentes

En una sociedad regida por políticas y economía capitalista neoliberal, una parte esencial que en principio afecta en las vidas humanas, es con exactitud, el derecho al cuidado de la personalidad de los individuos, su desarrollo a partir de deseos, sueños y talentos propios de cada persona, obligándoles a coartarlos para convertirse en útiles engranajes de la cadena económica al servicio de unos cuantos: el gran capital.

De esta forma nos parecen relevantes los intentos de desobediencia de algunas personas y colectivos con prácticas comunitarias que posibilitan y configuran otras formas de habitar este mundo, como los creadores de arte que, ante lo establecido por la hegemonía, configuran formas de vida alternas, a partir de resistir y re-existir. Estos parecen estar muy al margen, pero en realidad se encuentran en el centro del cuidado de la vida ante lo hegemónico que destruye y nulifica subjetividades creativas; así que nos abocamos a escuchar, observar y valorar sus propuestas artísticas y su historia de vida.

Algunas de las experiencias del “entre cuerpo” colectivo las podemos enunciar en los casi ochenta episodios publicados hasta hoy del podcast “Voces Rebeldes”, conducido por Estela Téllez y Paco Dorado, con una producción de Israel Rodríguez, de Conexión Dispersa; son voces de artistas contra hegemónicos que buscan descubrir otras formas de hacer escuchar, ver y sentir su trabajo, voces disidentes en el mundo del arte con una aportación primordial en la disrupción de la hegemonía. Es decir, creadores artísticos que fuera de las esferas y circuitos de museos, galerías y becas producen su propuesta estética y crítica, reflejando una realidad alterna, paralela.



A partir del arte, estas y estos artistas han desafiado los límites que les han marcado tanto el mercado del arte, la industria y el sistema político económico capitalista neoliberal de consumo que les dicta su posición en la sociedad; al mismo tiempo con su experiencia y su historia de vida se convierten en referente e inspiración para más personas de la comunidad. Es una reconfiguración de la idea de vida dentro del propio orden diverso, que lucha por poder vislumbrar otras formas de acción contra hegemónica.

Estas voces rebeldes se posicionan, tal vez sin proponérselo, en cuidadores del entre cuerpo colectivo, de los deseos, en la regeneración de los sueños, la sanación y el cuidado de la vida en su entorno, que contribuye a pensar otras posibilidades de vivir aún en medio del desastre.

El Micelio: Una red de cuidados para la vida

Desde la vulnerabilidad emergen potencias. La vida no se limita a ser cuidada; se expresa a través de una serie de rituales y lenguajes que surgen de su preservación y de los saberes que arraigan a una comunidad. En este sentido, la conexión entre comunidad y resistencia tiene un objetivo primordial: el cuidado de la vida en red.

Frente a la amenaza del olvido, cada cuerpo disidente ante la destrucción de la vida se convierte en un faro que ilumina la existencia del colectivo. El saber comunitario se transforma en una coraza que protege y preserva la vida en comunidad. Esta memoria, cuya temporalidad no se fragmenta, entrelaza experiencias pasadas y presentes, recuerdos que como luces fugaces “entre cuerpos” disidentes los llena de vitalidad. Es en esta memoria donde se nutre la resistencia, uniendo voces y experiencias que se niegan a ser silenciadas.

Las mujeres otomíes de San Juan Yautepec, en el Estado de México, ejemplifican esta resistencia. Ante el miedo y la intimidación de inmobiliarias y talamontes, se reúnen cada año en una caminata colectiva en el bosque, alineadas con el ciclo de la lluvia, para recolectar hongos para alimentarse. Este acto no solo representa una forma de supervivencia, sino también una celebración de su identidad y conexión con la tierra. El micelio, esa red subterránea que une las raíces de hongos plantas y árboles se convierte en una poderosa metáfora de su resistencia: una estructura que comparte alimento y agua, pero que al mismo tiempo entrelaza sus vidas en un abrazo de solidaridad.

El cuerpo y su voz se convierten en experiencias tanto individuales como colectivas, en una remembranza que impulsa a estas mujeres a preservar la memoria microcultural. Este saber, transmitido a lo largo de más de 75 años, lucha contra el embate del individualismo y la globalización que amenazan su existencia. Las voces de estas mujeres otomíes no solo resisten;



desafían los intereses político-económicos que buscan relegarlas a la precariedad. A través de sus prácticas y tradiciones, tejen un mapa alternativo, donde su historia se narra desde la fuerza y el cuidado.

La confluencia de sus saberes y experiencias revela un profundo entendimiento de la vida en comunidad, donde cada acción se convierte en un acto de resistencia. Al cuidar de la tierra, de sus recursos y de su cultura, estas mujeres no solo preservan su identidad, sino que construyen un futuro en el que el cuidado mutuo es fundamental. Así, el cuidado de la vida se transforma en un acto político, donde memoria y resistencia se entrelazan para enfrentar amenazas externas y reafirmar la co-existencia.

La experiencia del “entre cuerpos” desde el cuidado

Es el cuerpo un espacio para decir, pero también para disentir visibilizando o representando las afectaciones y/o los daños humanos de estos tiempos de capitalismo atroz que usa y desecha cuerpos y al mismo tiempo, la emancipación desde el propio cuerpo para su resignificación y de la propia existencia. Es el cuerpo ante otro, que comparte experiencias como el daño, el dolor y la afectación, el lugar fuente de conocimiento desde su propia experiencia desde lo que llamamos un “entre cuerpos”. (Amador & Mondragon, 2020).

Hay saberes creados y contruidos de manera personal y colectiva que nos permiten articular experiencias; saberes a favor del cuidado de la vida los cuales son silenciados y que guardan conocimientos que se desprecian.

En ese sentido también partimos que el acto de mover y poner en escena o acción performativa, nos ayuda a recuperar saberes que solo se logran desde la propia experiencia de poner el cuerpo y darnos cuenta de que nuestro cuerpo es el espacio receptor que tiene su propio lenguaje. Los actos o acciones de performance o cuerpos disidentes tienen experiencias propias que se han omitido o negado, por lo tanto nuestra metodología también consiste en reconocer esas experiencias de vida corporales en desacato, emancipaciones corporales, liberar al cuerpo des escriturarlo, reapropiarlo y significarlo con todo lo que le conlleva, nutriéndolo de su dimensión emocional, política, diversa y frágil para situarlo en un entorno de conflicto, de búsqueda de la conciencia y de anhelo de libertad.

De acuerdo a lo anterior, el cuerpo es el territorio en donde se plasma, se interviene, se impacta, se marca, se desobedece, se escribe y se reescribe en múltiples experiencias cotidianas de la vida. Son necesarios los estudios del cuerpo en tanto los daños humanos, afectaciones y afectos que recibe y guarda pero que también libera y aprende. Es necesario reconocer el cuerpo en tanto sus sentires y vivires como fuente de conocimiento y sabe-



res que coadyuven como elementos que nos ayuden a pensar la vida para su afirmación, preservación y las sobrevivencias.

El cuidado de la vida es un tema emergente ante las prácticas de su destrucción por parte del sistema capitalista que tiene a su base el despojo de territorios, de dignidad, el desplazamiento, y el exterminio de ciertas vidas y formas de vida; en ese sentido el cuidado se enmarca dentro del giro afectivo en los estudios de las ciencias sociales (Lara & Enciso, 2013) que busca poner en el centro la forma en la cual las personas somos efectos, afectos y afectamos entre nuestras interrelaciones y en los entre cuerpos.

El cuidado en colectivo, desindividualiza el cuidado que hoy se encuentra atrapado en lo privado y cuesta caro. El cuidado del cuerpo entonces, es en el “entre cuerpos”, como una propuesta disidente ante el cuidado higiénico del yo moderno y patologizante: es crear conversación, diálogo entre cuerpos, a veces sin hablar. Es dialogar con uno mismo acompañado de los otros, de acontecimientos de experiencias existenciales intensas, es abrazo que recupera el alma y da vida, energía, transformada por el neoliberalismo en la competencia y extracción de la vida feroz. Ese es el secreto de la experiencia pedagógica sobre el cuidado en este grupo. Nuestro aporte: siento luego pienso, despojándonos del yo desvinculante. Podemos decir ahora, después de atravesar las emociones, que trabajar el abrazo, -en esa situación de crisis, y casi trauma social- comprende y comparte, sana y empuja de un lugar como sujeto afectado a ser libre, responsable por uno mismo y los otros, y a buscar actuar siempre por la dignidad de la vida y no caer en la obscuridad de este tiempo, sin afectos por la alteridad. La dimensión de abrazo toma un estatus político, emergente, ante los males-tares de nuestros tiempos.

Entre cuerpos es una apuesta por ver nuestros afectos y efectos en el cuerpo propio, en el cuerpo del otro, de la otra, le otre y en el que conformamos en conjunto. El viaje cobra conciencia a raíz de la experiencia percibida, vivida y en el mejor de los casos aceptada. Entre nosotros alteramos el entorno y con ello generamos sinergias que atraviesan los cuerpos y nos llevan a generar líneas en común, que en este caso tienen como meta el cuestionamiento sobre el buen vivir, ¿Cómo cuidarnos? ¿Cómo sanarnos? ¿Cómo recuperarnos? ¿Cómo repararnos? ¿Cómo nos conectamos a la vida y al sentir?

Al recuperar la experiencia permite la co-formación de manera más humana y horizontal. Aquella coexistencia donde la co-creación a través del diálogo desde el cuerpo, permite vislumbrar el crisol de experiencias donde la vida se ha transformado. Las prácticas colectivas y comunitarias, permiten hacernos cargo y crear e intercambiar conocimientos que generan una confluencia de vivencias que forman lazos y afectos necesarios para resistir.



Conclusiones: Pedagogía del cuidado del “entre cuerpos”

En nuestra travesía de recolectores y constructores sobre un conocimiento del “entre cuerpos”, fuimos creando un ejercicio epistemológico en los encuentros, al integrar lo diverso de nuestras pequeñas historias particulares, resonando con los otros. Hilvanando lo heterogéneo de los ecos, en red. Se revelaron los conflictos, aceptando la incertidumbre, “entre cuerpos”, experiencias que nos llevaron a sentir y abrir nuestras singularidades, juntos. Como artesanos, fabricamos memorias críticas, dándoles la vuelta ahí mismo. Respetuosos de los procesos, creamos armonía, libres y concertamos contenidos por la escucha y el cuidado aprendido: vivimos una mutación en las formas de vivir el deseo, al otro. Enfrentamos el desafío de cuestionar nuestra existencia, como intelectuales críticos, comprometidos con lo social. No desde un cuerpo descorporeizado, sino produciendo nuevas formas de actuar y amar.

Desafío y apuesta la nuestra de producir cuidado, “entre cuerpos”, para abordar la complejidad de nuestros sujetos, trayendo imágenes y sensaciones a partir de la escucha atenta y empática, con una postura humilde de co-construir conocimiento desde el “entre cuerpos”.

Propuesta plural, desde la singularidad, reconstruyendo memorias y lazos sociales solidarios y vínculos colectivos. Con desarrollo de estrategias y herramientas que permitieran ejercicios de introspección encarnada. Nuevas formas de intervención con dispositivos metodológicos, actividades que permitan sostener el compromiso con el otro, en la lucha por la injusticia social.

Ante las urgencias de resolver los daños, la destrucción de la vida y las afectaciones de los cuerpos, aparece la ética como emergencia, una ética que emane del “entre cuerpos” para su reparación y crear otros lenguajes para la emancipación. Estos lenguajes son los que se descubren al poner el cuerpo al centro ante otros buscando e indagando sus afectaciones desde los afectos en colectivo, buscando los malestares que se comparten o los orígenes de los males que los cuerpos padecen.

Partimos de que los aportes al estudio del cuerpo son necesarios pensarlos desde lo colectivo, y recuperar las experiencias de conocimientos que se generan desde las experiencias de colaboración e intervención colectiva. En ese sentido apostamos a la categoría de comunidad en el hacer desde nuestros deseos donde nuestros cuerpos están involucrados en la vida cotidiana. Espacios sociales donde el cuerpo interactúa con otro. Nuestros conocimientos sobre el entre-cuerpos está basado en un primer momento con lo que cada uno en lo individual está realizando o interviniendo, por ejemplo, del trabajo con personas en situación de vulnerabilidad, grupos sociales y colectivos, pero también tejida con nuestra implicación pensando desde el cuidado de la vida.



Nuestra propuesta de creación de conocimiento también es una apuesta ante la crisis de producción de conocimiento desde el yo intelectual. En ese sentido nos dimos a la tarea de buscar formas de profundizar nuestro deseo y su vínculo con las personas con las que estamos colaborando ante lo que podemos llamar afectación, ya que las emergencias del tema de cuidado emergen ante los efectos y daños. Es necesario construir espacios de diálogo que apuesten a la indagación del afecto y la afectación. Para hablar del cuidado es necesario pensar los daños en sentido colectivo desde los afectos.



Bibliografía

- Amador, M., & Mondragón, R. (2020). *Vida que resurge en las orillas. Experiencias del Taller Mujeres, Arte y Política en Ecatepec*. México: Heredad.
- Bauman, Z. (2010), *Vida de consumo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Córdoba, M. E. (2016). La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(2), 1001-1015.
- Lara, A., & Enciso, G. (2013). *El Giro Afectivo*. *Athenea Digital*, 13(3), 101-119. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.1060>
- Sánchez, J. (2022). *Narrativas transgresivas. El corazón de la Sierra Alta*. México: CIESAS.
- Segato, R. L. (2002). Identidades políticas/Alteridades históricas una crítica a las certezas del pluralismo global. *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, 23(1), 239-275.
- Spinoza, B. (2017). *La ética según el orden geométrico I y II. Tratado de la reforma del entendimiento*. México: Lectorum.

171

Sobre las y los autores



- Manuel Amador Velázquez. Sociólogo y Maestro en Derechos Humanos y Democracia.
- Evelyn Guadalupe Cazares Jiménez: Psicóloga Social y Maestra en Gestión en Educación Virtual.

María Cristina Fuentes Zurita: Psicóloga, Maestra en Sociología del Conocimiento y Doctora en Educación.

Francisco Javier Hernández Dorado: Comunicólogo y Maestro en Derechos Humanos.

Leticia Ignacio Fernández: Comunicóloga, Tanatóloga y Artista Multidisciplinaria.

Ismael Germán Ocampo Bernasconi: Sociólogo y Maestro en Cambio Social.

Stephanie Angélica Varela Gutiérrez: Comunicóloga, y Maestra en Comunicación y Política.





Cuerpos juveniles que se cuidan. Experiencias desde el acontecimiento pandémico derivado del Covid-19¹

Álvaro Díaz Gómez²
Miguel Ángel Puentes Castro³
Ana María Calderón Jaramillo⁴

Introducción

El cuidado del cuerpo, entendido desde una perspectiva que trasciende las prácticas convencionales de salud y bienestar, se integra con dimensiones espirituales y territoriales, reconociendo al cuerpo como un espacio donde confluyen relaciones y conexiones con otros, valorando la interdependencia entre el cuerpo y su entorno, adquiriendo una relevancia aún mayor en contextos de crisis o momentos límite, como una guerra o una pandemia.

Durante la pandemia del Covid-19, el cuerpo se convirtió en el centro de las prácticas políticas, sometido a medidas de control y vigilancia, así como

-
- 1 El presente capítulo es derivado de la investigación titulada “Subjetividades juveniles emergentes durante el acontecimiento pandémico derivado del Covid-19” e inscrito ante la Vicerrectoría de Investigación, Innovación y Extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia), con el código 1-23-5.
 - 2 Doctor en ciencias Sociales, niñez y juventud, Universidad de Manizales- CINDE. Profesor Titular Universidad Tecnológica de Pereira, integrante del grupo de investigación en Estudios Políticos y Jurídicos.
 - 3 Doctor en Educación, Universidad Tecnológica de Pereira. Profesor transitorio de la Universidad Tecnológica de Pereira e integrante del grupo de investigación en Estudios Políticos y Jurídicos.
 - 4 Doctora en educación, Universidad de Barcelona. Profesora de la universidad de la Universidad Santo Tomas- Chile, integrante del grupo de investigación en Estudios Políticos y Jurídicos.



a una necesidad de cuidado extremo. Este cuidado no solo se orientó a la preservación física, sino también a la resistencia que el cuerpo ejercía frente a las políticas impuestas. De esta manera, el cuerpo y su cuidado se transformaron en un espacio de poder que desafiaba las normativas establecidas y reivindicaba su conexión con otros.

En el presente capítulo queremos argumentar, desde el análisis de relatos de jóvenes, cómo los cuerpos en resistencia se volvieron cuerpos cuidadosos y cuidadores los unos de los otros.

2.- Cuerpo, resistencias y cuidados

El cuerpo ha sido a través de la historia un terreno de disputa, representación y agenciamiento que, con las situaciones que se presentaron a partir de la pandemia y su confinamiento, ha cobrado un mayor interés para su análisis. El cuerpo no puede ser entendido solo como una entidad biológica, sino que está atravesado por múltiples significados políticos, culturales y territoriales, de ahí la necesidad de comprender su sobreposición en las relaciones de poder, en las resistencias y en las prácticas de cuidado, en especial en contextos de crisis, así como se vivió con el Covid-19.

El cuerpo se ha resignificado como territorio político. Una noción que se refuerza en los estudios de Foucault (1983) quien describió el cuerpo como objeto de control social, vigilancia y disciplina, lo cual permitió su resignificación en términos políticos.

También ha sido resignificado con los estudios realizados por Hardt y Negri (2009) quienes reconfiguraron la idea del cuerpo colectivo como un sitio de resistencia, y la perspectiva de Merleau-Ponty (2002) quien resignificó el cuerpo pasando de asumirlo como un objeto pasivo, a un cuerpo vívido.

Los estudios de Butler (2014) expanden la noción de performatividad de los cuerpos como formaciones reguladas por normas sociales, resignificándolos como sitios de resistencia política. En este sentido, Segato (2016) señala que —en particular— el cuerpo de las mujeres, se convierten en campos de batalla en las luchas de poder, resignificándolos como territorios políticos donde se libran las tensiones entre violencia y resistencia.

Desde estos horizontes reflexivos, el cuerpo es visto como el primer espacio de resistencia frente a los embates del capitalismo, el patriarcado y otras formas de dominación. Es, por tanto, el escenario primario donde se materializan las desigualdades, pero también donde se gestan resistencias cotidianas. Son los cuerpos los que, racializados, feminizados y empobrecidos, se convierten en espacios donde las políticas de control y exclusión se hacen más evidentes, pero también donde emergen formas de lucha que desafían estas estructuras opresivas.

En el contexto de la pandemia, esta concepción del cuerpo como territorio adquiere nuevas dimensiones. Según la investigación que se presenta



en este capítulo y realizadas durante este período, el cuerpo se convirtió en un espacio de control biopolítico a través de medidas de confinamiento, distanciamiento social y control sanitario (Díaz & Calderón, 2021). Sin embargo, al mismo tiempo, surgieron nuevas formas de resistencia, tanto individuales como colectivas, que a través de prácticas políticas desafiaron el miedo y control. El cuerpo, entonces, no solo es un receptor pasivo de normas y reglamentaciones, sino un espacio que transforma y reconfigura las relaciones con la comunidad y con el espacio público.

2.-1.- Resistencias a través del cuerpo.

La noción de resistencia a través del cuerpo ha sido explorada desde diversas perspectivas en el marco de las luchas sociales. De acuerdo con diferentes investigaciones, los jóvenes han reconfigurado sus formas de subjetividad política durante la pandemia, generando nuevas formas de resistencia a las condiciones de confinamiento y desigualdad estructural (Díaz & Calderón, 2024).

Otros han indicado cómo las repercusiones globales de la pandemia del Covid-19, son observables en las nuevas formas de resistencia política, considerando la solidaridad como una acción que combate las desigualdades. Hay, también, quienes afirman que la pandemia expuso las desigualdades globales, pero también nuevas formas de resistencia política, incluida la no violencia (Butler, 2020).

La resistencia se expresa mediante prácticas cotidianas que desafían las normas hegemónicas que definen qué cuerpos son visibles, productivos o valiosos en la sociedad. Estas resistencias se activan a través de prácticas de re-existencia, que no solo enfrentan las violencias directas, sino también las formas más sutiles de opresión que se materializan en el control de los cuerpos y las subjetividades.

En el contexto de la pandemia, la resistencia corporal adquirió nuevos matices, veamos tres expresiones de ello:

- a. Reconfiguración del cuerpo. Las cuarentenas y las restricciones de movimiento llevaron a muchas personas a reconfigurar sus cuerpos en espacios confinados, mientras que las protestas contra las desigualdades sistémicas, exacerbadas por la crisis sanitaria, se transformaron en actos de resistencia colectiva. Las movilizaciones que surgieron en varios países durante la pandemia, muchas veces desafiando las prohibiciones de congregarse, constituyen ejemplos claros de cómo el cuerpo sigue siendo un instrumento fundamental para reclamar derechos y justicia social.
- b. Reapropiación del cuerpo. La resistencia también puede ser entendida desde estos términos. En lugar de ser solo



objeto de políticas de control. Los cuerpos resisten a través de formas alternativas de cuidado y prácticas comunitarias que escapan a las lógicas mercantilizadas del sistema sanitario. Estas prácticas van desde la autoatención y la medicina tradicional, hasta el fortalecimiento de redes de apoyo mutuo y cooperación entre comunidades.

- c. Perspectiva relacional. Aquí, los cuerpos no solo se oponen a las fuerzas externas de dominación, sino que construyen nuevas formas de ser y estar en el mundo con otros. En este sentido, la resistencia no es solo una acción reactiva individual, sino que se torna en una capacidad transformadora entre sujetos que emerge de las prácticas cotidianas y las redes de solidaridad (Vommaro, 2020). El cuerpo relacional desafía las normativas de género, raza y clase que intentan disciplinarlo, al tiempo que genera espacios alternativos de existencia. Durante la pandemia, estas resistencias han encontrado nuevas expresiones, como el fortalecimiento de movimientos feministas, antirracistas y comunitarios que, a través de la protesta y la organización social, reclaman no solo la protección de la vida, sino la creación de condiciones más justas y equitativas para todas las personas (Butler, 2020). Así, el cuerpo relacional no solo se posiciona frente a la opresión, sino que activa procesos de reconfiguración de la subjetividad y del entorno colectivo, cuestionando las estructuras que perpetúan las desigualdades.

2.2.- El cuidado y la pandemia.

Las investigaciones recientes en este campo, en especial aquellas desarrolladas sobre los efectos de la pandemia, nos invitan a repensar las formas en que vivimos, resistimos y cuidamos, tanto individual como colectivamente. (Piedrahita, Vommaro, Perea & Riveros, 2021; Piedrahita & Vommaro, 2022).

El cuidado, entendido como una práctica social y política, ha sido central en la reorganización de las formas de vida durante la crisis sanitaria ocurrida a partir del Covid-19. Las prácticas de cuidado no solo aseguran la supervivencia física de los cuerpos, sino que, también, protegen y sostienen las relaciones afectivas, comunitarias y territoriales.

La pandemia dejó en evidencia la precariedad en la que viven millones de personas, en especial mujeres, quienes a través de la historia han sido las principales responsables de las labores de cuidado no remuneradas. Este enfoque lleva a replantear las nociones tradicionales del trabajo (Weller, 2020), resaltando- por ejemplo- la importancia del cuidado como una forma que sostiene la vida en su totalidad.



El cuidado, además, se ha vuelto una forma de resistencia y re-existencia frente a los embates de la crisis sanitaria. Las comunidades, en especial aquellas marginadas o desprotegidas por el sistema de salud, han recurrido a prácticas de autocuidado y cuidados colectivos para enfrentar la pandemia (Malaver-Fonseca, Serrano-Cárdenas y Castro-Silva, 2021). Estas iniciativas no solo buscaban preservar la vida física, sino también la emocional y espiritual, reconociendo el cuerpo como un espacio interconectado con el entorno y con los otros.

3.- Metodología

En un contexto general, el presente capítulo surge de la investigación titulada: *subjetividades juveniles emergentes durante el acontecimiento pandémico derivado del Covid-19*, la cual forma parte del macroproyecto: Perspectivas críticas del cuidado y afirmación de la vida, formulado por el grupo de investigación de CLACSO (GT) Espiritualidades, cuerpos y territorialidades.

En su especificidad busca dar respuesta a la siguiente pregunta de conocimiento ¿Cuáles subjetividades juveniles se desplegaron durante el acontecimiento pandémico derivado del Covid-19? Desdoblándose en el siguiente objetivo general: Comprender el despliegue de las subjetividades juveniles durante el acontecimiento pandémico derivado del Covid-19.

La propuesta metodológica se desarrolla desde una opción de corte cualitativo en su modalidad de método narrativo, dados relatos que un grupo de sesenta y dos jóvenes escribió durante diez y seis semanas, mediante una idea generadora que se pensaba y escribía semanalmente en el contexto de la asignatura de Humanidades I, que ellos cursaron en la Universidad Tecnológica de Pereira en el primer semestre del 2021, momento de despliegue de la pandemia derivada del Covid-19. Por ello, los textos se subían a la plataforma de *Google Classroom*, conformando un banco de información narrativa que permitió el análisis para dar sustento a los argumentos que aquí se presentan.

Para efectos del presente texto, de los diez y seis relatos individuales (sesenta y dos relatos totales) se asumen solo los que corresponden a tres ideas generadoras referidas al cuerpo, a saber:

- 1.- ¿Qué hacía con su cuerpo antes de la pandemia que no puede hacer ahora?
- 2.- ¿Cómo ha vivido su cuerpo durante el confinamiento y la pandemia derivada del Covid-19?
- 3.- ¿Cómo siente y consciente su cuerpo durante el confinamiento?

El diseño de la investigación desde el enfoque narrativo se concretó mediante cuatro momentos y las acciones específicas que permitieron su desarrollo, como se aprecia en la figura No. 1.



Figura No. 1. Diseño de la investigación.



Fuente: elaboración propia.

Al centrar la mirada para argumentar el paso número cuatro (estrategias de análisis preliminar de los datos) debemos decir que se empleó el software Orange Data Mining que permite mediante una minería de datos ordenar, filtrar, clasificar, explorar, visualizar y analizar la información recolectada a partir de la integración y disgregación de los datos narrativos, encontrando nuevas rutas para la comprensión de estos.

Se inició con una estandarización de los datos que en los semanarios fueron recolectados, eliminando información duplicada. Se comprobó el orden de las preguntas y el número de respuestas para que el *Orange Data Mining* leyera todos los documentos de manera similar, luego se procedió a crear una carpeta por pregunta para hacer una revisión minuciosa del dato narrativo.

El análisis se desarrolló en forma de raíz. Esto implica la figura de una semilla central que se alimenta con los semanarios y la pregunta a analizar. Luego se desprendieron ramificaciones según la necesidad del procesamiento de datos narrativos y su visualización.

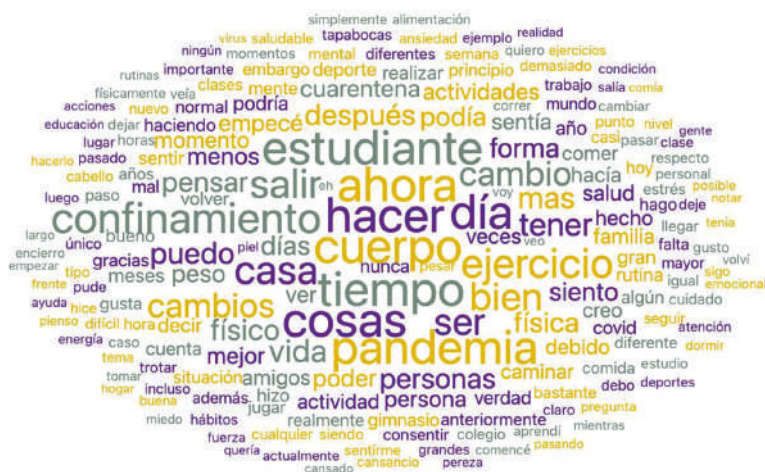


Cuerpos juveniles que se cuidan. Experiencias desde el acontecimiento pandémico derivado del Covid-19



179

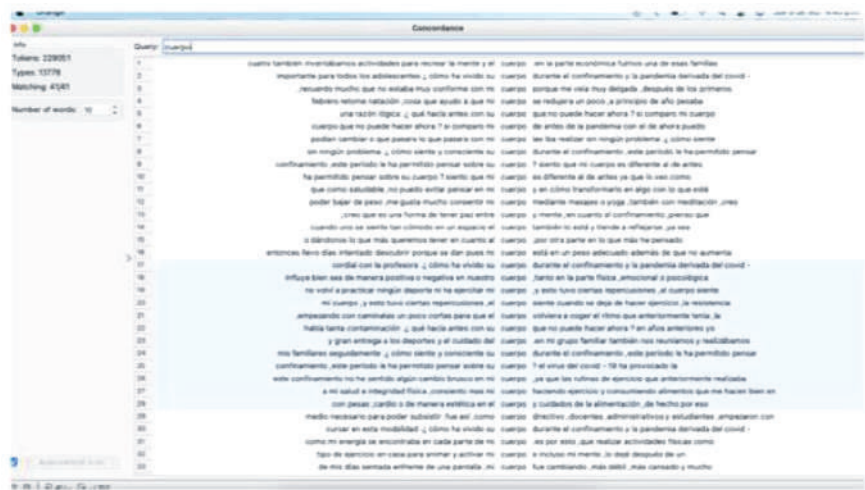
Esta visualización facilita una manera intuitiva de explorar datos narrativos textuales y descubrir patrones o tendencias significativas, ofreciendo una visión general de ellos, lo que ayuda a focalizar el análisis hacia aquello que es más destacado dentro de la investigación.



En la figura No. 3, se reconoce cómo el software hace un primer acercamiento a los datos narrativos que representan los semanarios completos de los estudiantes. Las primeras categorías que aparecen en el centro de la figura son: “Cuerpo” con 508 apariciones, seguida de “Hacer” con 205, “Tiempo” con 179, “Pandemia” con 123, “Confinamiento” con 109, “Ejercicio” con 105, “Casa” con 101, “salud” con 44, “Rutina” con 34 y “Covid-19” con 32.

2.- Concordancia

Figura No. 4. Concordancia



El segundo proceso se da a través de la concordancia “Concordance” (Ver figura 4), este proceso permite conocer el contexto de la nube para cada palabra clave identificada, mostrando los patrones de uso y relaciones entre términos en el párrafo, a través de una tabla que permite visualizar el antes y después de cada concepto.

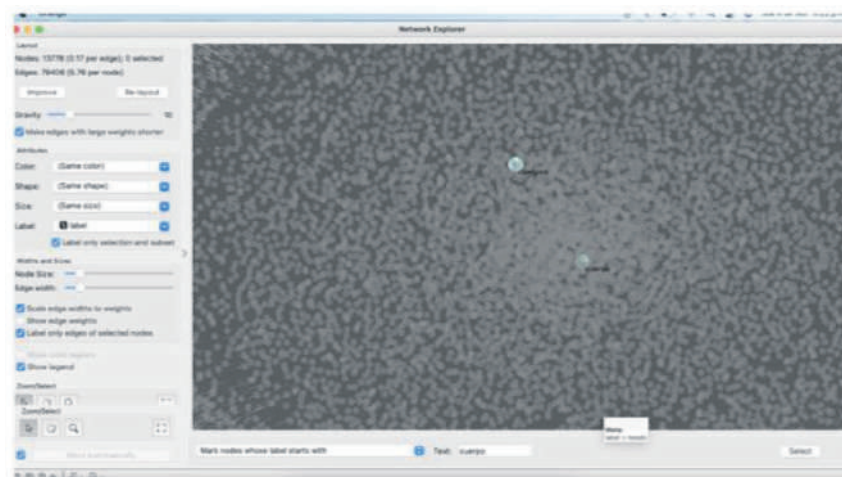
Esto permite que en el momento del análisis se pueda profundizar en los matices, variaciones y el significado de una palabra según el contexto, ayudando a identificar asociaciones no evidentes, y proporcionando una comprensión detallada del corpus narrativo. Además, la visualización en la tabla hace que sea sencillo comparar y contrastar diferentes instancias de uso, permitiendo una evaluación crítica de cómo los conceptos se desarrollan y se interrelacionan en el texto analizado.

De esta forma, se conoce el contexto en el que fue escrita cada una de estas palabras. Por ejemplo, la categoría “Cuerpo” cuenta con 508 unidades de valor, por lo que se revisan las relaciones que existen en el párrafo antes y después del concepto, reconociendo el valor que contiene al relacionarlo con otros conceptos como “Confinamiento”, “Tiempo”, “Casa”, “Cuidado”, “Salud”, “Experiencias”.



3.- Explorador de redes

Figura No. 5. Explorador de redes



El tercer proceso se da a través del explorador de redes (“Network Explorer”) (Ver figura 5), este permite apreciar visualmente la red y las propiedades de cada categoría, convirtiéndose en un nodo que es acompañado de vértices que son determinados por las distancias y las conexiones.

La red de relaciones muestra un total de 4832 Nodos y 15458 Relaciones. El nodo central es “Cuerpo” con una frecuencia de 17 conexiones que se relacionan con la “Pandemia”, “Confinamiento”, “Miedo”, “Vida”, “Cuidado”, “Salud mental”, etc. Este nodo a su vez se conecta con “Casa”, la que lo hace con “Personas” y “Familia”, esto muestra que los nodos se van dispersando y van tendiendo rutas cercanas o lejanas entre las mismas categorías.

4.- El complemento del dato maquínico, lo que nos dicen los relatos

Si bien el procesamiento de los datos narrativos que obtenemos mediante el *software Orange* nos da una graficación de lo que indagamos, reconocer rasgos de subjetividad implica leer e interpretar lo que – en este caso- los jóvenes dicen. Por eso, complementamos los datos del software con la dación de sentido teórico de lo que se relata. Por lo anterior, retomamos – para el análisis e interpretación- las tres ideas generadoras que sobre cuerpo permitieron el proceso de reflexividad de los participantes en la presente investigación.

4.1.- ¿Qué hacía con su cuerpo antes de la pandemia que no puede hacer ahora?

Las rutinas habituales antes de la pandemia se centraban en el disfrute del espacio público, en el cuidado del cuerpo a partir de actividades deportivas



y de la actividad física como caminar, de igual forma el entretenimiento en los gimnasios, o a través de rutinas de baile o de compartir espacios donde se podría respirar de forma tranquila, en ellos el cuerpo tenía la posibilidad de liberar y recargar la energía para dinamizar la cotidianidad, que implicaba moverse, desplazarse y salir, pero la pandemia con los niveles de restricción a partir del confinamiento hizo que gran parte de las rutinas cambiaran, las maneras de acercamiento a los otros empezaron a volverse menos cotidianas y aparece el temor.

“La verdad, no hay mucho que decir en este caso. No ha cambiado gran cosa, lo único que cambió fueron cualidades físicas como resistencia, flexibilidad y la fuerza más que todo. Mi cuerpo sigue en gran medida igual. Aun puedo nadar, correr, caminar, aun puedo hacer flexiones de pecho, aun puedo hacer sentadillas.

Tal vez, si saco un poco de contexto la pregunta, podría decirse que antes podía ir con mi cuerpo a estudiar físicamente, y eso ya no lo puedo hacer. Antes podía salir con mi cuerpo a cualquier sitio sin usar tapabocas. Antes podía llevar mi cuerpo a algún establecimiento comercial sin que me pidieran la documentación para ver si podía entrar o no. Tal vez, podría decirse, en resumidas cuentas, que antes podía ejercer más libertad con mi cuerpo de la que puedo ahora”. Estudiante No. 8

El cuerpo cambia, ya que aparece un accesorio que modifica el rostro: el tapabocas. Este se convierte en un elemento emergente, pero vital para salir, se vuelve obligatorio, el salir es restringido, ya que se piensa en la protección del cuerpo, ya sea con alcohol o antibacterial.

“En mi grupo familiar también nos reuníamos y realizábamos rumba – terapias los domingos en casa de mis tías, o a veces incluso en la mía. Estas actividades eran muy divertidas y hacían que la familia o incluso personas que no pertenecían a ella se integraran en la actividad cada domingo; Era demasiado divertido porque al finalizar la actividad nos quedábamos compartiendo a través de juegos de mesa, así, pasábamos un domingo en familia y compartiendo agradablemente; evento que también se vio afectada por dicho virus. En conclusión, haber interrumpido la rutina en estas actividades ha sido negativo, para mí y para mi familia, porque ya no me mantengo físicamente activo y no veo a mis familiares seguidamente”. Estudiante No. 10



4.2.- ¿Cómo ha vivido su cuerpo durante el confinamiento y la pandemia derivada del Covid-19?

En el confinamiento se empieza a ver el tiempo como un elemento central que demarca la adaptación a una nueva realidad. El confinamiento como una medida frente al cuidado durante la pandemia, convierte la casa en el espacio donde se producen las actividades, individuales y colectivas, reemplazando los escenarios laborales, educativo y en general los públicos,

limitando todo a distancias muy cortas, esto hace que el cuerpo empiece a mostrar pesadez, cansancio y a perder su forma debido a cambios físicos.

“Gran parte de mi cuerpo ha tenido un gran cambio, tanto para bien como para mal, y no creo que sea el único al que le ocurrió. A todas las personas nos hizo cambiar física y psicológicamente, hasta llegar a otras facetas de nuestras vidas. Es frustrante ponerte a pensar todo lo que hacías y compararlo con lo que haces ahora. Era preocupante cuando no encontrábamos alguna actividad que nos hiciera olvidar lo que estaba pasando, nos dedicábamos a perder el tiempo, comer por ansiedad y esperar qué pasaba con el mundo, o por lo menos así me sentía yo en esos momentos.

Mi cuerpo a simple vista no sufrió cambios, o eso pensaba yo al verme. No me veía más grueso, podría ser por estrés. No me veía más alto. En realidad, no veía ningún cambio exterior además de tener el pelo demasiado largo. Todo esto cambió al ponerme en prueba, no podía caminar sin sentir cansancio, después de un tiempo salía a un partido y me sentía sin pulmones, no me estaba dando cuenta de lo que me pasaba, me convertía en un sedentario, pues mi cuerpo había tenido una disminución de actividad física muy alta”. Estudiante No. 4.

Moverse por diferentes territorios era parte de la rutina antes de la pandemia, ya que los cuerpos circulaban por los espacios de la ciudad, la habitaban para realizar diferentes actividades que, aunque recurrentes, exigía transitar por ella. La nueva dinámica que impone el confinamiento pandémico hace que las rutinas cambien y los espacios se acorten. Muchas actividades pasan a las pantallas, lo que promueve el sedentarismo. Estos cambios empiezan a generar extrañamiento en las rutinas – como la actividad física- frente al cuidado del cuerpo.

“Mi cuerpo-físicamente hablando- presentó varios cambios, pero voy a empezar desde el principio. Antes de la cuarentena y de que el tema de la pandemia empezara, decidí entrar al gym ya que en el momento no me sentía bien con mi cuerpo. Pero esto tuvo que parar ya que todo lo habían cerrado. Como lo mencioné anteriormente, siempre pensé que todo iba a ser pasajero. Pero fue todo lo contrario y entre más pasaban los días y las semanas la espera era más larga. Así que decidí empezar hacer ejercicio en casa, puesto que también fue algo que se puso de moda en cuarentena. Esto no duro mucho tiempo ya que como lo exprese en la pregunta de la educación, la carga fue dura y allí fue donde la otra parte de mi cuerpo empezó también a sufrir cambios, empezando a sentir estrés y ansiedad. Empecé a comer mucho debido a esto, afectado mi cuerpo física, mental y emocionalmente. Poco a poco supe llevar la situación que dejó como consecuencia unos kilos de más. Pero nada de que me fuera a atormentar, aunque todo mi cuerpo seguía experimentando cansancio y agotamiento frente a las diferentes actividades del día a día que habían sido modificadas por la pandemia.” Estudiante No. 3



El cuerpo se aleja de las rutinas habituales siendo necesario replantearlas para que, las dimensiones biológica, psíquica y espiritual se acompasen a la nueva realidad del confinamiento.

4.3.- ¿Cómo siente y consciente su cuerpo durante el confinamiento?

Las rutinas durante el confinamiento estuvieron centradas en el cuidado del cuerpo y de la salud mental. La idea de muchos radicaba en vivir entre la tensión de una noción de normalidad prepandémica y por lo tanto, inexistente, y lo que se iba instituyendo como nueva normalidad. Así, las casas, apartamentos o habitaciones se volvieron multifuncionales. Un lugar de ellas fueron gimnasios, lugar de estudio o de trabajo, sitio de encuentro familiar. Lo que se hacía en escenarios públicos – como la actividad física- se trasladó a pequeños lugares de la vivienda o se pospuso en su desarrollo. Asumieron, por lo tanto, protagonismo actividades como el yoga, la meditación y las terapias para el autorreconocimiento.

“Así fue, lo que me dejó esta pandemia fue la autonomía de cuidar mi cuerpo como no lo hacía antes. Una desventaja se convertía en una nueva habilidad a desarrollar, tal vez impulsado por la vanidad, pero la sensación de limpieza y comodidad ayudan a sobrellevar el estrés y aumenta cierta confianza propia... El cuerpo merece de estos cuidados y amor propio, un tiempo para invertir en sí mismo, tomando de ejemplo un vehículo o el hogar, esta situación me hizo reflexionar en que, si a estos objetos los cuidamos y limpiamos, a nuestro cuerpo también le podemos y debemos dar extra-cuidado. Anualmente gastamos gran parte de los ingresos en productos de belleza y cuidado personal, ropa, accesorios, etc.... Esto lo ve la industria encargada y aprovecha. Nos llena la vista de productos. Al no ser ajeno al marketing, algunas veces he caído en comprar, sobre todo en el confinamiento, especialmente en esta época gasté más de lo normal en productos influenciado por la posibilidad de comprar on line. Hay una relación entre vanidad e influencia de redes para nuestros cuerpos, pero no es malo, la vanidad llevada a los extremos puede crear una respuesta contrario a lo que somos y queremos ser, se debe tener balance entre cuidado personal y la fantasía de ser perfectos ante los ojos de las redes”. Estudiante No. 30



Actividades como la lectura, la música, el uso contante de las redes sociales y los programas que se transmitían por las diversas opciones de *streaming* ganan protagonismo como estrategia para el cuidado. La actividad física soportada de una perspectiva de lo estético –como lo hemos dicho de manera previa– se transforma en sus maneras y lugares de realización. No desaparece.

“Siento tener más fuerza que la que tenía cuando todo empezó ya que el deporte no lo he dejado completamente de lado, de vez en cuando con mis amigos hago algunos ejercicios que tienen que ver con el levan-

tamiento del propio peso corporal o también conocido como calistenia, esto se podría considerar como consentir mi cuerpo un poco, ya que no lo estoy dejando completamente de lado, también empecé la rutina de tomar todos los días por los menos una botella de agua, ya que esto me mantiene hidratado, consentir mi cuerpo no es algo en lo que haya pensado anteriormente, no soy de tener esos detalles conmigo mismo en estos tiempos en los que debo permanecer 10 horas frente a un computador. Incluso, mi visión ha empeorado. Siempre he tenido una buena visión, nunca había tenido la necesidad de utilizar gafas. Ahora siento que, si las necesito debido a la alta intensidad horaria frente a la pantalla, juntándole las horas que tengo que estar para realizar las tareas y trabajos, pero he sido descuidado con ello, ya que no he tenido la intención de ir al especialista a revisar mis ojos. Pero siento que debería, como muchas otras cosas que siento que debería hacer para el consentimiento de mi propio cuerpo” Estudiante No. 36

El cuerpo, la resistencia y el cuidado son conceptos interrelacionados que adquieren nuevas dimensiones en el contexto contemporáneo y, en especial, durante la pandemia del Covid-19. Los cuerpos no son solo receptores pasivos de políticas y violencias sistémicas, sino que son espacios de agencia y resistencia, donde se gestan nuevas formas de vida, subjetividades y re-existencia.

El cuidado del cuerpo emerge como una praxis política fundamental que desafía las lógicas individualistas y promueve la interdependencia como principio organizador de la vida social y comunitaria.

5.- Conclusiones

El cuerpo nos pertenece. Es base material de nuestra existencia. Por ello, todo lo que ocurra en él, con él y en su contexto, incide en su funcionamiento biopsicosocial. La experiencia de la pandemia, con una de sus expresiones- el confinamiento- evidenció la relevancia del cuerpo.

Él nos habló a diario para expresarnos su bienestar o malestar, soportó los controles biopolíticos que se le impusieron, protagonizó las estrategias de resistencia y de creación vital que de manera individual y colectiva se fueron instituyendo.

Un par de años después de darse por terminado el confinamiento y con ello, de manera oficial, la pandemia, el cuerpo sigue expresándose como se evidencia en los datos sobre rendimiento escolar, talla en el proceso de crecimiento de niños, niñas y adolescentes, problemas de salud mental en todos los grupos etarios. De allí la necesidad de seguir pensando sobre la pandemia y su protagonista central: el cuerpo.



Bibliografía

- Butler, J. (2014). El capitalismo tiene sus límites. *Sopa de Wuhan*, 185.
- Díaz Gómez, Á. & Calderón Jaramillo, A. M. (2024). Rasgos de subjetividad política juvenil derivados del confinamiento en la pandemia del covid-19. En O. A. Bravo, Á. Díaz Gómez, Á. & Villa Gómez, J. D. (2024) (Eds.), *Psicología política y subjetividad política en jóvenes* (pp. 11-31). Universidad Icesi.
- Foucault, M. (1983). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Hardt, M. & Negri, A. (2009). *Multitud: guerra y democracia en la era del Imperio*. Bogotá: Debate.
- Malaver-Fonseca, L. F., Serrano-Cárdenas, L. F. & Castro-Silva, H. F. (2021). La pandemia COVID-19 y el rol de las mujeres en la economía del cuidado en América Latina: una revisión sistemática de literatura. *Estudios gerenciales*, 37(158), 153-163.
- Piedrahita, C. & Vommaro, P. (Editores) (2022). *Acontecimiento pandémico. Alternativas de análisis desde los estudios sociales*. Bogotá: CLACSO, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Piedrahita, C., Vommaro, P., Perea, A. & Riveros, H. (2021) *Conversaciones desde el encierro: aproximaciones críticas al acontecimiento pandémico*. Bogotá: CLACSO, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*, Buenos. Aires: Fondo de cultura.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid. Traficantes de sueños.



Vommaro, P. (2020). Vommaro, Pablo Ariel; Durante y después de la pandemia: dimensiones sociales, políticas y económicas; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; 2020; 163-174.

Weller, J. (2020). La pandemia del COVID-19 y su efecto en las tendencias de los mercados laborales. <https://repositorio.cepal.org/entities/publication/7bc229c9-c274-4208-b4a7-8581b42d68d3>





Lineamientos educativos para crear una pedagogía y una cultura del cuidado de nuestro planeta, desde un enfoque crítico ecosistémico y una perspectiva latinoamericana

Dr. Víctor Germán Sánchez Arias
Psicólogo Leobardo Antonio Rosas Chávez
Pedagoga Julieta Mónica Hernández Hernández
Coordinación Universidad Abierta y Educación Digital (CUAED)
UNAM México

Introducción

El ciberespacio es una representación digitalizada de nuestro mundo y como toda representación siempre será parcial. El mundo y su imagen virtualizada no son estáticos, están en continua evolución, sin embargo, siempre permanece una estructura de control tecno-social-económica de origen que conlleva un interés ideológico que no siempre está explícito. Éste obedece a las necesidades de un sistema capitalista a escala mundial que le da un enorme poder para imponer su lógica a todos los países. Por lo que estos desarrollos tecnológicos, se vuelven estratégicos para las grandes potencias para dominar el mundo a tal grado que se puede hablar de una guerra sin cuartel entre los países y empresas que las poseen. Este mundo virtualizado ha dinamizado la economía, la producción de bienes y servicios, las finanzas, etc. que para operar requieren análisis de grandes volúmenes de información y respuesta instantáneas para dominar los mercados a escala global. La paradoja de este desarrollo tecno-social-económico es que todas estas tecnologías y recursos



digitales son productos sociales, pero están en las manos de unos tecnócratas asociados a los grandes poderes financieros. Sin embargo, todas estas tecnologías y recursos digitales se pueden apropiar para ser aplicadas con fines sociales. Un caso es la educación pública mediada por este ciberespacio que conocemos de manera coloquial como la sociedad de la información y los conocimientos. Esta apropiación ha permitido extender la educación más allá de los espacios físicos de las instituciones educativas lo que ha dado un nuevo impulso a su acceso. Sin embargo, la pregunta es, ¿si estos espacios educativos virtualizados responden a las necesidades de formación locales y globales de cada país? Diferentes organismos internacionales como la UNESCO, reconocen una crisis asimétrica en la educación a escala mundial a tal grado que plantea la necesidad de la creación de un nuevo pacto social para que la educación sea considerada como un bien común y como un derecho universal (UNESCO, 2021).

En este trabajo antes de presentar una propuesta de contextualización de la UNAM virtualizada se analizan, por un lado, el potencial de una educación virtualizada pero por otro, también sus limitaciones, en cuanto a los mecanismos de control que subyacen en el hiperespacio y sus diferentes plataformas tecnológicas, y la falta de contextualización de este mundo virtual que privilegia la optimización de las sociedades para agilizar los mercados globales.

2. El potencial de la virtualidad digital

El ciberespacio representa una imagen del mundo real sustentado por tecnologías digitales. Como nuevo espacio socio-tecnológico requiere para su comprensión de una nueva antropología que estudie la relación entre los seres humanos y su influencia en la cultura, las interacciones sociales y la identidad humana, tal como lo ha planteado el filósofo Pierre Lévy en su libro “Cibercultura: La cultura de la sociedad digital”, (Lévy P., 2007) y en “Inteligencia colectiva: por una antropología del ciberespacio”, (Lévy P., 1994).

El gran potencial socio tecnológico del ciberespacio, conocido como las sociedades de la información y los conocimientos, consiste en la interconexión no solo de la información y conocimientos generados a diario por las sociedades a escala global, sino también interconecta imágenes virtualizadas de empresas, organizaciones civiles y privadas, comunidades sociales y culturales e individuos alrededor del mundo. Por esta característica, en su origen, se idealizó su potencial, se creía que a partir de él surgiría un mundo más consciente, democrático y participativo. Sin embargo, en la realidad esta virtualización imbuida en la lógica de un mundo complejo con en crisis estructurales, el entusiasmo se tornó en una gran amenaza. No se puede negar todo el impacto que ha tenido, para bien



y para mal, en la transformación del mundo. Por un lado ha permitido la interacción entre nuevas culturas, crear una conciencia mundial más allá de las fronteras de países y comunidades, ha dinamizado la producción y distribución de bienes y servicios a escala global, en la educación se ha podido extender más allá de los territorios donde residen sus espacios, etc., pero, por otro lado, también ha ampliado y amplificado conflictos y crisis locales y globales a tal grado que se ha incrementado la incertidumbre y la desconfianza que distorsionan la realidad dando entrada a la era de la posverdad.

Para que la educación virtualizada de la UNAM se convierta en un medio de transformación social en el complejo contexto mundial debe contextualizarse bajo principios éticos, basados en el bien común, y democráticos desde una visión interdisciplinaria tal como se plantean en el ENFOQUE ECOSISTÉMICO de la Coordinación de Universidad Abierta y Educación Digital (CUAED) apropiándose de las tecnologías digitales de la virtualidad sin dejar de ser conscientes que en éstas subyacen los intereses de las empresas tecnológicas hegemónicas. Éstas han sido denunciadas incluso por científicos como la matemática (O’Neil, 2016) que muestra cómo los algoritmos y el BIG DATA pueden perpetuar la desigualdad y la injusticia en la sociedad; o el reconocido y fallecido astrofísico Stephen Hawking (2014) quien afirmó que el desarrollo de una IA avanzada podría representar una amenaza para la humanidad. Las grandes empresas tecnológicas del capitalismo global que dominan al mundo son conocidas como las “Big Tech” o “GAFAM” son Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft, que incluso han tomado posturas políticas globales en defensa del sistema capitalista, como lo ha expresado Elon Musk se ha aliado a Trump para apoyarlo en las próximas elecciones de los Estados Unidos.

Este trabajo se centra en la UNAM virtualizada, conformada por los programas virtualizados de sus facultades y escuelas, el Sistema Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED) impulsada por la Coordinación de Universidad Abierta y Educación Digital (CUAED). El objetivo de este trabajo es proponer unos lineamientos para contextualizar el SUAYED a partir del concepto de cuidado enfocado en el medio ambiente. Para este propósito se partirá desde las categorías de territorio y cuidado definidos por el GT y desde la categoría “oikos” definido como “espacio físico, subjetivo y/o virtual abierto de convivencia humana y natural que se cuida como un bien común de acuerdo a principios éticos, ontoepistémicos y organizacionales” desarrollados el enfoque ecosistémico por el grupo de investigación interdisciplinaria e interinstitucional ECOSISTEMAS EDUCATIVOS de la CUAED. A continuación, se muestra el potencial del sustento de la virtualidad en general y en particular en la educación que debe ser tomado en cuenta en el diseño de la propuesta.



3. Importancia de los procesos territoriales en los entornos educativos presenciales, virtuales y mixtos.

Trabajamos lo educativo desde un enfoque ecosistémico, que tiene una caracterización implícita del territorio en particular desde la noción de “oikos”, casa, que consideramos un espacio físico, subjetivo y/o virtual abierto de convivencia humana y natural que se cuida como un bien común de acuerdo a principios éticos, ontoepistémicos y organizacionales.

Para comprender ese entorno se busca trabajar desde miradas de diferentes disciplinas. Además, en la actualidad los procesos sociales tienden a vincularse de forma global, lo que implica ver los fenómenos en escalas de territorios locales, regionales y planetarios. Tenemos referentes básicos que nos han conducido a tener una visión general sobre el entorno y contexto de los sistemas educativos:

-Un referente básico lo tenemos en el pensamiento complejo de (Morin, 1999). Autor que ubica las problemáticas sociales y educativas abordando diferentes aspectos de la complejidad. Sus planteamientos contienen temas que relacionan los problemas locales situándolos, tanto desde el punto de vista del saber, como de acción en el entorno planetario.

-También tomamos las ideas del Dr. Pablo González Casanova (2017), que retoma los planteamientos de la Teoría General de Sistemas de Bertalanffy (1972), sus planteamientos destacan la necesidad de pensar el desarrollo social y las propuestas educativas con visiones que toman en cuenta las necesidades locales y regionales vinculadas al plano global, al realizar acciones que incorporan la academia y la política para el desarrollo con justicia social y democracia.

-Otra perspectiva básica la encontramos en los planteamientos de la eco-sofía de Guattari (1990), considera el planteamiento territorial a partir de sus tres ecosofías como grandes territorios existenciales: los de la dimensión ambiental, los que son parte de las acciones sociales y aquellos que se vinculan con la subjetividad.

-Respecto a la forma de plantear las perspectivas de reunión de diversos saberes para realizar acciones de cambio en poblaciones específicas, tomamos la perspectiva de la ecología de saberes y el diálogo de saberes, De Sousa y Meneses M. (2014). Esto tiene correspondencia con acciones concretas en los entornos de intervención humana. Sobre todo, cuando se alude al Sur Global como territorio múltiple donde se despliegan actividades de resistencia y transformación en vías de generar cambios sociales para el bien común.

Específicamente utilizamos el ENFOQUE ECOSISTÉMICO aplicado a la educación de la UNAM, éste se basa en ocho principios básicos que permiten plantear que las interacciones de quienes habitan el “oikos” se den de una manera más horizontal, igualitaria y democrática. Tales principios son:



1. BIEN COMÚN. La educación superior es un bien común resultado de la relación y dinámica entre los niveles, individual, social y planetario
2. RELACIÓN OBJETIVOS EDUCATIVOS/ECOSÓFICOS. El ecosistema de Educación Superior debe plantearse objetivos compartidos a largo plazo con base en fundamentos ecosóficos que consideran los niveles: individual, social y planetario.
3. APERTURA/ONTOEPISTÉMICA. El modelo de educación abierta y a distancia, reconoce la ecología de saberes en sus niveles ontológico-epistemológico, metodológico, práctico e instrumental.
4. RELACIÓN TOTALIDAD DIVERSIDAD. El ecosistema de Educación Superior considera que tanto la naturaleza como la sociedad humana son totalidades orgánicas y dinámicas constituidas por sus diversidades interrelacionadas en todos sus niveles.
5. RELACIÓN DISTRIBUCIÓN/DESCENTRALIZADO. El ecosistema de Educación Superior debe ser centralizado, descentralizado y distribuido en sus diferentes niveles.
6. RELACIÓN EQUILIBRIO/ESTABILIDAD/ADAPTABILIDAD. El ecosistema de Educación Superior debe preservar el equilibrio, estabilidad y adaptabilidad entre los diversos sistemas y procesos implicados.
7. AUTOSUSTENTABILIDAD. El ecosistema de Educación Superior debe asegurar su autosustentabilidad mediante la innovación basada en retroalimentación efectiva entre todos sus niveles atendiendo a las necesidades que demandan el individuo, la sociedad y el planeta, contribuyendo a garantizar el futuro del ecosistema planetario.
8. ACCESIBILIDAD/INCLUSIÓN. El ecosistema de Educación Superior es de carácter accesible, a todos los sectores de la sociedad en sus diferentes formas de organización

Puede inferirse que los antecedentes conceptuales expuestos ubican de forma implícita visiones de ecosistemas y entornos, retomamos elementos de la conceptualización de territorio dada por Morales & Jiménez (2019), en esta conceptualización permite establecer los componentes del territorio: los actores, las dimensiones, y las escalas espaciales y niveles.

La importancia de considerar estos tres componentes estriba en caracterizar el territorio no sólo como un espacio, ni como una superficie geográfica sino como una construcción social que contiene: actores que forman una



red de relaciones que realizan producciones objetivas y subjetivas, que se encuentran en dimensiones locales pero cuya extensión está vinculada al conjunto de relaciones que se establecen, de tal forma que un territorio se relaciona con uno más extenso y con otros con los que las redes de relación social que al final se mundializan, lo que da lugar a escalas espaciales micro, meso y macro.

Uno de los períodos más relevantes de la UNAM se dio durante el rectorado del Dr. Pablo González-Casanova, quien ejerció propuestas innovadoras en un breve período: la fundación de un nuevo modelo de enseñanza media superior, el Colegio de Ciencias y Humanidades, con vistas a influir en la preparación hacia la formación profesional, y la fundación del Sistema Universidad Abierta.

Puede verse en esta propuesta un proceso institucional donde el territorio del ecosistema de educación superior se desterritorializa en su sentido de tradicional espacio escolar y áulico, pasando a abrirse tanto en sentido de descentralización como en un sentido de crear formas permeables de intercambio con los grupos sociales en un sentido de democratización y justicia social.

4. La educación virtualizada como territorio digital y su democratización, caso de estudio la UNAM

El Sistema Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED), surge a partir de las demandas de acceso a la educación media superior y superior a finales de los sesenta, aunado a la exigencia de que la Universidad diera respuesta a las necesidades de formación profesional del sector público y empresas privadas. Como parte de una estrategia para democratizar la enseñanza, el Dr. Pablo González Casanova, en 1972, planteó una reforma integral y democrática, que contempla cambios en las estructura académica, administrativa, económica y social, que propiciarán un equilibrio en la composición social de la población escolar y diera oportunidad de acceso sin restricciones. En su origen planteó como el inicio de un sistema nacional de enseñanza; que tuviera una relación estrecha a través del servicio social con centros de producción y de servicios; establecer un sistema nacional de exámenes, apoyados con material didáctico y los avances de la tecnología. Esto es el antecedente del Sistema Universidad Abierta (SUA) de la UNAM, establecido en 1972 por el rector González Casanova (Barrón, 2022). En este sistema en un primer momento, los espacios educativos deberían dejar de ser las ciudades universitarias aisladas, para dar paso a la ampliación de los espacios de formación donde interactúan la diversidad de actores como profesores, alumnos, consultores, directores de seminarios, del laboratorio del taller, planteó un sistema abierto de enseñanza, donde se contempla la metáfora arquitectónica de “muros que caen o puertas que se abren o profesores que salen a enseñar extramuros o



alumnos que entran a demostrar que aprendieron fuera de las aulas y que reciben instrucciones y materiales para seguir aprendiendo fuera de ellas, o alumnos y profesores que se comunican a distancia, por correspondencia o radio, o con televisiones, en directo, y con videos o con computadoras (González, 1992), por la que la idea del espacio escolar se transforma: es abierto. La propuesta de abrir los muros significó una nueva territorialización del campus de la UNAM, en esta etapa de ampliación de los espacios para dar respuesta a la demanda, también se crearon nuevos espacios de formación fuera del campus, como los Colegios de Ciencias y Humanidades (CCH) y Escuelas Nacional de Estudios Profesionales (ENEP). En otra etapa, a partir del impacto de Internet se amplía la oferta de formación a distancia, por lo que el SUA, en el 2009 se transformó a Sistema Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED), nuevos territorios se gestionan de acuerdo al modelo Sistema de Universidad Abierta, donde la diversidad de tiempos y espacios virtuales a nivel nacional e internacional, se da a través de sistemas de gestión del aprendizaje, la virtualización se realizó mediante una red autónoma de los programas a distancia de las escuelas y facultades de la UNAM, administrada por la Coordinación de Universidad Abierta y Educación a Distancia, instancia que promueve y gestiona el desarrollo de la virtualización de la UNAM.

5. Aterrizar la educación virtualizada (SUAYED) de la UNAM a través de una cultura del cuidado del medio ambiente

El SUAYED como espacio en red virtualizado, reterritorializado, de la UNAM permitió extender la formación, en sus programas virtualizados de sus diferentes escuelas y facultades a estudiantes que no podían asistir a los campus de la UNAM, fue gran impulso para la educación superior del país y contribuyó a resolver uno de los grandes problemas de la educación superior en México, la falta de oportunidades para acceder a la educación superior. Pero este sistema se enfrenta a diversidad de problemas relacionados con la descontextualización social-vivencia que ha conllevado la tendencia de una educación virtualizada solo desde la tecnología educativa. De ahí la necesidad de aterrizar esta virtualización sobre problemáticas transversales, sociales, ambientales, etc. que afectan a las comunidades educativas.

Por otra parte, con el desarrollo de la pandemia se hizo patente que las desigualdades sociales, económicas, educativas, tecnológicas, ambientales se incrementaron y que están relacionadas con segregación, fragmentación y desigualdad territorial. Estas desigualdades deben ser atendidas desde diversas perspectivas y hacia cambios de paradigmas en el desarrollo “que ponga los cuidados y la sostenibilidad de la vida en el centro (CEPAL, 2022) por lo que una de ella es el cuidado. En términos generales cuidado es la acción de cuidar, asistir, guardar, conservar, implica el cuidado de uno mismo y de los otros. Esta nueva visión es abordada desde una



posición feminista, una de estas propuestas es la sostenibilidad para la vida Celiberti (2022) que se basa en el reconocimiento “de la interdependencia entre las personas y la ecoddependencia con lanaturaleza”, donde se debe de reconocer que, debido al abuso en la explotación y uso de los recursos naturales, enfrentamos el cambio climático, extinción de biodiversidad, agotamiento de ozono estratosférico, entre otros. Este proceso de cuidado y de sostenibilidad de la vida, es multidimensional, necesario para dar continuidad a la vida en sus diferentes expresiones (personal, social y ecológica), así como para desarrollar condiciones y criterios para una calidad de vida que sea aceptable para toda la población (CEPAL, 2022), por lo que se propone cambiar de paradigma, donde la relación de lo político, social, económico, tecnológico y ambiental nos lleve a nuevas configuraciones de lo social.

En la construcción de nuevas formas de avanzar se propone la construcción de una sociedad del cuidado, que retome el cuidado de las personas y el cuidado del planeta en el marco de los derechos humanos, donde se replanteen las formas de organización social, así como el cambio de un modelo de desarrollo androcéntrico y antropocéntrico, centrado en la acumulación de capital, a uno donde se construya una sociedad democrática con una provisión de cuidados con responsabilidades sociales, que implique el cuidado del planeta de quienes cuidan, de las personas, así como la promoción del autocuidado, lo que tiene como resultado la interrelación justa con la organización del trabajo y su entorno.

Es una construcción y acción comunitaria. La forma de llevar a cabo lo anterior en la escuela es a través de una pedagogía del cuidado, que promueva de manera transdisciplinar el aprendizaje, en un espacio donde se crea, asimila y reconstruye la cultura formada por elementos materiales y simbólicos, locales, regionales y globales, ya que el contexto en el que se da la experiencia individual o colectiva responden a una Intencionalidad social y cultural explícita o implícita (Sácristan, 2008). Esta pedagogía del cuidado debe promover la aprobación de una cultura del cuidado desde la visión ecosistémica que permita apropiarse de formas de ser y estar vinculadas con lo que cada uno es, con los que los otros son, ubicados en un ambiente, en diversidad de espacios y tiempos, con interacción con diversidad de sistemas. Donde se promueva el cuidado, solidaridad, comunidad, resiliencia, tolerancia, respeto, de tal forma que el cuidado “El cuidado como imperativo ético enfatiza en la urgencia de orientar nuestras acciones para proteger el todo, pasar de un antropocentrismo devorador a una posición de cuidado profundo” (Castillo, 2015).

Las propuestas de acción pedagógicas de desarrollarán a través iniciativas para las comunidades de profesores y estudiante para atender problemas de autogestión, autonomía, colaboración, solidaridad y principios bióticos-sociales-culturales al considerar la naturaleza como un bien común.



6. Conclusiones

Ante la problemática de la descontextualización de la educación virtualizada en el marco de la cibercultura dominada por una visión-tecno-social-económica centrada en el individuo consumista para el beneficio del brazo tecnológico del capitalismo que solo busca su enriquecimiento en detrimento de la población del mundo; en este trabajo presentamos una propuesta de lineamientos para la contextualización para el Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia, la universidad virtualizada de la UNAM. La contextualización la enfocamos sobre el tema del cuidado en el contexto de una nueva cultura y sociedad del cuidado que es muy amplio y nos enfocamos sobre el cuidado del medio ambiente. Para fundamentar la propuesta analizamos y contrastamos las categorías de cuidado y territorios, desarrollados por el GT Territorialidades, espiritualidades y cuerpos de CLACSO, con la categoría “oikos” que está definido como un espacio físico, subjetivo y/o virtual abierto de convivencia humana y natural que se cuida como un bien común de acuerdo a principios éticos, ontoepistémicos y organizacionales desde una perspectiva ecosistémica. Como resultado de este primer encuentro conceptual, asociamos y ampliamos el cuidado del “oikos” con el tema desarrollado por el GT. Al “oikos”, desarrollado por el grupo de ECOSISTEMAS EDUCATIVOS de la UNAM, como espacio geográfico y virtual lo aterrizamos con la categoría de territorialidades a través de problemáticas sociales que son urgentes a resolver a escala local y global. Por cuestión de tiempo, no analizamos a fondo con las otras dos categorías del GT, cuerpos y espiritualidades que están inherentes en los habitantes de cualquier territorio, personas, comunidades, culturas, sociedades y medio ambiente.

Esta es la base de una propuesta de un proyecto que iniciaremos en colaboración con el GT en el 2025. Desde el punto de vista conceptual habría que profundizar y fomentar las categorías que compartimos y extenderlas a las categorías cuerpos y espiritualidades. En cuanto a las propuestas pedagógica de acción las iremos precisando y desarrollando virtualizándolas en el entorno de nuestras plataformas digitales que empleamos en la UNAM.



Bibliografía

- Barrón Soto, H. S. (2022). Fundamentos del impacto social del Sistema Universidad Abierta y de la educación a distancia en la Universidad Nacional Autónoma de México. *Revista Mexicana De Bachillerato a Distancia*, 14(27). Ciudad de México. <https://doi.org/10.22201/cuaieed.20074751e.2022.27.82006>
- Bertalanffy, Ludwig von (1972). *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillo Cedeño, I., Castillo Cedeño, R., Flores Davis, LE & Cervantes, GM (2015). La ética del cuidado en la Pedagogía Saludable. *Revista Educación*, 39 (1), 1-11. <https://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=44033021001>
- Celiberti, L. (2022). Territorios de cuidados para sostener la vida. *Análisis Carolina. Serie: Género*. <https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2022/11/AC-18-2022.pdf>
- CEPAL (2022). La sociedad del cuidado. Horizonte para un arecuperación sostenible con igualdad de género. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/48363-la-sociedad-cuidado-horizonte-recuperacion-sostenible-igualdad-genero>
- De Sousa y Meneses M. (2014). *Epistemologías del Sur.Santos*. Ediciones Akal.
- González Casanova, Pablo. (1992). Los Sistemas de Universidad Abierta y las Ciencias y Técnicas del Conocimiento. Conferencia magistral el Simposium Internacional: Perspectivas de la Educación Abierta y a Distancia para el siglo XXI. *Memorias UNAM-SUA*. pp. 277-287.



- González Casanova, Pablo. (2017). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Buenos Aires: CLACSO.
- Guattari, F. (1990). *Las tres ecologías*. España: Pretextos.
- Hawking (2014), S. La inteligencia artificial augura el fin de la raza humana. https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2014/12/141202_ulthnot_hawking_inteligencia_artificial_riesgo_humanidad_egn.
- Lévy P. (2007). *Cibercultura: La cultura de la sociedad digital*. Barcelona: Anthropos.
- Lévy P. (1994). *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris: La Découverte.
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: UNESCO.
- Morales Barragán, Federico & Jiménez López, Fredy (2018). *Fundamentos del enfoque territorial: Actores, dimensiones, escalas espaciales y sus niveles*. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- O'Neil, C. (2016). *Armas de destrucción matemática: Cómo el big data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*. Capitán Swing Libros.
- UNESCO (2021). *Reimaginar juntos nuestros futuros: un nuevo contrato social para la educación*. <https://www.unesco.org/es/articles/reimaginar-juntos-nuestros-futuros-un-nuevo-contrato-social-para-la-educacion>





El cuidado de sí y el cuidado de los otros y la afirmación por la vida: Una responsabilidad y compromiso ético-político en el contexto escolar

Martha Cecilia Lozano Ardila¹

Luz Diana Ocampo Montoya²

Nicolás Alexander Londoño Osorio³

Introducción

El cuidado es una categoría imprescindible en distintos aspectos y momentos de la vida humana. Tiene un amplio recorrido, por tanto, un lugar relevante en la filosofía moral y política, en las ciencias sociales y en las ciencias humanas. El cuidado de sí se constituye en una práctica fundamental en las relaciones consigo mismo y tiene una relación estrecha con el cuidado de los demás en la cotidianidad, además de ser un aspecto clave en el desarrollo humano, social y comunitario. En este sentido, contribuye a la configuración de la identidad personal y social. En esta reflexión se asume la perspectiva de filósofos como Heidegger y Foucault,

201

-
- 1 Psicóloga de la Universidad Católica de Colombia. Magister en Desarrollo Educativo y Social de CINDE-Universidad Pedagógica Nacional. Doctora en Ciencias Sociales, Infancia y Juventud CINDE-Universidad de Manizales. ORCID: 0000-0001-5061-6434
 - 2 Licenciada en Educación Física, Recreación y Deporte de la Universidad de Antioquia. Magister en Educación y Desarrollo de la Humano Universidad de Manizales y CINDE. Estudiante Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Doctorado de CINDE y la Universidad de Manizales.
 - 3 Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Especialista en Cultura Política y Pedagogía de los Derechos Humanos de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Doctor en Filosofía de la Universidad de Alicante.



y de educadores como Van Manen, Bárcena, Melich y Nussbaum, para quienes el cuidado de sí mismo es un asunto ético, estético, reflexivo, relacional y ciudadano.

El cuidado como reflexión y práctica remite a Sócrates, a su manera de pensar y orientar la construcción del ser humano como un sujeto del cuidado. A la pregunta por la síntesis de los mandamientos filosóficos, Sócrates responde “Conócete a ti mismo”. Es una expresión con un profundo sentido moral, ya que remite a la virtud de conocerse a sí mismo. El ser humano se define por la capacidad de pensar y razonar, es decir el saber y conocer, dos aspectos fundamentales de la excelencia (*areté*) humana. Conocerse a sí mismo es, entonces, hacerse un mejor ser humano. Conocerse a sí mismo permite que el ser humano pueda diferenciar entre el bien y el mal y saber elegir (Platón, 1981). Sócrates le dice a Alcibiades “Confía en mí, ingenuo amigo, y también en la máxima de Delfos: «Conócete a ti mismo». [...] Al prescribirse el conocimiento de «sí mismo», lo que nos ordena es el conocimiento de nuestra alma” (Platón, 1972, p. 252, 258).

El conocimiento de sí mismo es fundamental para comprender las propias virtudes y limitaciones humanas. Como proceso reflexivo, permite que cada uno tome conciencia de las decisiones más informadas, de las implicaciones éticas a partir de las propias motivaciones y deseos, lo cual contribuye a actuar de forma más consciente y responsable consigo mismo y con los demás.

El cuidado de sí

El cuidado de sí mismo, en relación con el conocimiento de sí mismo, va más allá del simple autoconocimiento. Implica un compromiso personal con el propio bienestar físico, emocional y mental. Esta práctica de cuidado personal es la base de una vida auténtica y equilibrada. En este sentido, el cuidado de sí mismo, como término común en la cotidianidad, puede entenderse como el acto vital humano, el cuidar de sí mismo como construcción humana, que integra una infinidad de actividades que los sujetos realizan para proteger y mantener su existencia, así como para satisfacer sus propias necesidades: el cuidado de la salud (física, mental, emocional), las necesidades bio-psico-sociales, físicas, espirituales, intelectuales, el cuidado de las actitudes, los pensamientos, comportamientos. Es, por tanto, una construcción de sí mismo, que se da como resultado de un proceso socializador, donde cada sujeto en el acto de cuidarse, está intervenido por la cultura, de la cual aprende: las tradiciones, costumbres, hábitos, creencias, actitudes, valores, propios del contexto y los grupos sociales donde está inmerso. Por tanto, el cuidar de sí exige, como lo expresa (Martínez Ocaña, 2007) “el cultivo de nuestro ser integral: cuerpo, psique, mente y espíritu, pues somos una unidad insoluble” (p. 14-15), que también encarna la autovaloración, la sensibilidad y el compromiso vital consigo mismo.



Heidegger (2009) y Foucault (1994), dos filósofos del cuidado, más significativos del siglo XX, abren un camino en el que tanto la filosofía como la antropología reflexionan sobre el ser humano como un sujeto ético que se construye ontológicamente a través de las relaciones con los demás mediante el cuidado. Heidegger, desde su fenomenología ontológica, en *Ser y Tiempo*, reconoce el cuidado (*Sorge*) como “una constitución ontológica, siempre subyacente a todo lo que el ser humano emprende, proyecta y hace” (p.220). Confirma así que “el cuidado está presente en el ser ahí humano, durante su permanencia en la vida y Ser-en-el-mundo” (p. 220).

Heidegger argumenta que el ser humano se define por su modo de estar en el mundo, de ser-ahí (*Dasein*). El *Dasein* siempre está en relación con su entorno y con los demás, relación que se manifiesta en el cuidado. Por consiguiente, cuidar es una forma fundamental de la existencia humana. Así, lo que Heidegger nos quiere decir con sus reflexiones sobre el ser o *Dasein*, es que el ser humano puede llegar a ser una obra del cuidado de sí mismo.

El cuidado no se restringe a las actitudes o a las acciones, constituye la estructura ontológica del *Dasein*. El cuidado es una forma de estar en el mundo que implica ocuparse de uno mismo, por los demás y por las cosas que nos rodean. Es decir que el cuidado se manifiesta en las formas como nos relacionamos con nuestras propias posibilidades y con las realidades que nos rodean. Este cuidado tiene relación con la temporalidad en cuanto el individuo tiene conciencia de la finitud, por esta razón se relaciona con el sentido de la propia existencia y el cuidado que dedica a las relaciones con los demás y con los proyectos que elige lograr en su vida (Heidegger, 1994).

El sujeto que puede ser y llegar a ser una obra del cuidado, está siempre intervenido por la cultura, donde el sujeto está llamado a construir e ir constituyendo su autoconcepto, autoconocimiento y autoestima, a través de un proceso de introspección, en la búsqueda de conocer y reconocer las dimensiones que estructuran su propio yo, como lo explica (Husserl, 1969), que, “únicamente el ser humano tiene la capacidad de mirarse o de observarse a sí mismo, reflexionar sobre su pensamiento y su capacidad para comprender el significado de las experiencias propias” (p. 65). Lo que muestra Husserl aquí es una fenomenología hacia el mundo de la vida pre-reflexiva de la experiencia cotidiana, donde Heidegger (1962), en ese giro hacia el mundo vivido, transforma la perspectiva epistemológica en un proyecto ontológico, donde ya no se pregunta por cómo el ser de las cosas se constituye como objeto intencional en la conciencia que se puede conocer, sino que se pregunta por el significado de su ser, “cómo el ser de los seres (cosas) se muestra así mismo a nosotros como revelación del Ser mismo” (Van Manen, 2016, p. 118).

Heidegger (1962; 2010), en su obra “*Ser y Tiempo*”, distingue dos tipos de modalidades de las cosas, desde las diferentes relaciones que establecen



los sujetos con las cosas: 1. Las cosas que son *zubanden*. (están imbricadas, “ya a la mano” como herramientas. O equipos). Aquí se trata del uso. 2. Las cosas que son *vorbanden*. (están relacionalmente “presentes a la mano” como objetos de contemplación o reflexión. Aquí se trata del pensamiento acerca de una cosa. Según el autor, muestra relación con las cosas cambia de *zubanden* a *vorbanden*, cambia de ya a la mano a presente a la mano, una fenomenología de las cosas de nuestro mundo que tiene que ver con la cercanía y la distancia, que no se refiere al hecho de estar cerca o lejos, sino a la posicionalidad, es decir, “la cercanía es la presencia de las cosas en nuestras vidas; solo en este posicionar de las cosas ellas llegan a ser accesibles” (p. 122).

Así, la posicionalidad se convierte en una noción crítica en la teoría de Heidegger, sobre la manera en que el significado de las cosas implica un mostrarse y ocultarse, un ocultar y desocultar su sentido y significado. Una posicionalidad que se hace posible desde la intuición fenomenológica, desde el juego ontológico de des-ocultamiento, el mostrarse y ocultarse del sentido. Esto implica así mismo un proceso perceptivo que, según Heidegger, no se trata de actos sensoriales de nuestras experiencias sensibles, sino que son actos de significado. Por tanto, Heidegger centró su interés en el significado originario del Ser, y no tanto en el sentido del Ser. De esta manera hay explícito un lenguaje donde está implicado un otro.

Por otra parte, el cuidado de sí mismo desde la perspectiva de Foucault (2000) implica prácticas y técnicas para agenciar y transformar el propio ser, prácticas que se relacionan con la comprensión y autoformación de sí mismo. El cuidado de sí además del cuidado físico es una actitud ética y estética de la existencia, para darse cuenta de la formación y transformación de sí mismo como sujeto con una vida propia. Significa aprender a pensarse y reflexionarse a través de la observación y ajuste de las propias prácticas, creencias, expectativas, deseos para actuar de manera coherente con los propios principios éticos.

El cuidado de sí mismo implica prácticas y técnicas para agenciar y transformar el propio ser, prácticas que se relacionan con la comprensión y autoformación de sí mismo (Foucault, 2000). El cuidado de sí además del cuidado físico es una actitud ética y estética de la existencia, para darse cuenta de la formación y transformación de sí mismo como sujeto con una vida propia. Significa aprender a pensarse y reflexionarse a través de la observación y ajuste de las propias prácticas, creencias, expectativas, deseos para actuar de forma coherente con los propios principios éticos.

El cuidado de sí es una forma estética propia y, como una obra de arte, cada individuo trabaja en la formación del carácter y la identidad a través de prácticas intencionadas y cuidadosas. Estas prácticas de autocuidado pueden incluir hábitos, rituales, ejercicios y otras acciones con el propósito de autorregularse, formarse personalmente y mantener coherencia entre



el estilo de vida personal y los ideales personales. En este sentido, el cuidado de sí está relacionado con la capacidad de autorreflexión, la autonomía, la estética de la existencia y las prácticas de autocuidado (Foucault, 1999). Para Foucault (1999), la autorreflexión es una práctica que es fundamental en el cuidado de sí, ya que permite al sujeto desarrollar mayor autoconciencia y claridad sobre sí mismo y su existencia. Además, le facilita la toma de decisiones más conscientes sobre cómo vivir la vida en armonía consigo mismo. Se trata de una cuestión de coherencia existencial. El cuidado de sí, en tanto que autorreflexión se manifiesta en la relación entre la ética y la subjetividad. Además, es una práctica social que posibilita la construcción de identidades y de relaciones en el contexto de la libertad personal.

Desde la perspectiva de Foucault la autonomía tiene que ver con la libertad de decidir y actuar, pero también con la responsabilidad personal por lo que el sujeto decide hacer. Este ejercicio de la autonomía requiere considerarse a sí mismo en la situación o en la actuación desde la decisión hasta las consecuencias para su propio bienestar y el de los demás. La autonomía personal en el cuidado de sí es la manifestación de la capacidad para construir o aceptar principios éticos que se evalúan por su pertinencia porque son esenciales para la vida personal y social y, por lo tanto, para actuar en coherencia con ellos. Cada individuo puede construir un estilo de vida que refleje sus ideales y aspiraciones y considerar su vida como una obra de arte en proceso y en progreso, en diseño, rediseño o refinamiento continuo. Así, la clave es vivir de forma tal que cada aspecto de la propia vida refleje un cierto sentido de belleza y de coherencia personal sin perder de vista su relación con los demás.

La estética de la existencia propia muestra cómo los individuos configuran su propia vida, sus acciones de acuerdo con los ideales personales. La vida, desde la perspectiva estética, es una obra de arte que cada quien, como el artista, puede moldear de acuerdo con sus principios y perfeccionarla poco a poco. En este sentido, el cuidado de sí es creatividad y estética. Creatividad en cuanto cada individuo puede construir un estilo de vida que concuerde con sus ideales, aspiraciones e intereses y es estética en el sentido de asumirla no como una obra terminada, sino como una obra en elaboración, reelaboración y en refinamiento continuo. En el cuidado de sí es fundamental vivir en coherencia personal.

Por otra parte, para Foucault (1994, 1999), las prácticas de autocuidado no son solipsistas, por el contrario, están insertas en marcos sociales, culturales, éticos y estéticos. Estas prácticas revelan la forma en que cada persona cuida de sí misma, cómo se relaciona consigo misma y con los principios y valores que considera fundamentales para su vida. Las prácticas de autocuidado convocan la reflexión y la autonomía para vivir la vida en día a día a través de estilos de vida que se armonizan con sus principios, valores y aspiraciones éticas.



Las prácticas de autocuidado remiten a los hábitos, actos y las actividades que cada individuo lleva a cabo para cuidar su bienestar físico, emocional, afectivo y espiritual. Son prácticas que el individuo realiza para lograr una vida saludable y tener equilibrio. Por lo tanto, se relacionan con rutinas de ejercicio para mantener niveles de vida saludables, los hábitos de alimentación saludables, la reflexión o la meditación, el manejo de las situaciones de tensión y estrés y la construcción de relaciones interpersonales y sociales saludables. El cuidado de sí, como lo plantea Foucault (1994), es libertad individual, es libertad cívica, una libertad negativa que resiste más las imposiciones, y es ética.

Cuidar ...es la ética del cuidado por los otros y el mundo

Cuidar es responder por la fragilidad de la vida, esa que se escapa entre las manos, esa que no se puede contener en un cuadro temático ni tampoco se puede encerrar en un concepto, ni mucho menos definir en un acuerdo social, jurídico o moral. Se cuida para responder como gesto de donación, pues el que responde da, ofrece y entrega algo, que es intransferible, a alguien, y es que nadie puede responder en mi lugar, así como tampoco puedo eludir o esquivar la responsabilidad que me exige un rostro vulnerable o una vida lastimada.

El ser humano vive y convive entre mundos, desde los cuales nos relacionamos con nosotros mismos, con otros y con el mundo de vida. La vida es una fuerza interior que es a la vez activa y pasiva, que moviliza o aquieta, que empuja y da apertura al despliegue, la aventura de entrar en relación con los otros y el mundo. Así, Habermas (1987), desde una perspectiva comunicativa crítica, presenta tres mundos: el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo, “los que son puestos en cuestión y en reflexión por la acción comunicativa de aquel que los nombra y de aquellos que lo entienden bajo la premisa de la negociación y el acuerdo, lo que coincide con Gadamer (2003) en cuanto a que “es el mundo que se nos representa en la vida común el que lo abarca todo y sobre el que se produce el entendimiento” (p.532). Lo que, a la vez, en la interacción y las relaciones como lo expresa Lévinas (2002), se convierten en un acto de responsabilidad con y para el otro, en la aventura de lo dicho y comunicado, y a la vez en las formas de atender, escuchar, comunicar, contemplar, acoger y proyectar otro modo de ser.

En este sentido Lévinas, en su propio pensamiento, se sintió poco cómodo e inconforme con las primacías de la intencionalidad y la ontología presentes en los trabajos de Husserl y Heidegger. Se preguntó “cómo el centro de la investigación podría cambiarse de manera radical más allá del ser, más allá del yo, y más allá de la mismidad hacia lo otro que ser: la otredad o alteridad” (Van Manen, 2016, p. 130). Por tanto, la preocupación por el ser humano no se puede quedar reducida solo al cuidado del yo, como lo plan-



tea por ejemplo Foucault (1988). Por tanto, Lévinas (1979), en “Totalidad e infinito”, citado por (Van Manen, 2016), señala que: “en relación con el rostro nos aproximamos al otro; al mismo tiempo, es el rostro el que hace irreducible, infinita, la distancia entre el yo y el otro” (p. 130). Por tanto, es el rostro el que nos da el significado del cuidado, el que hace significativo el precepto de responsabilidad.

Las preguntas que plantea Van Manen (2016) son las siguientes ¿Qué es la fenomenología del encuentro con el rostro de la otra persona con la cual nos encontramos?, ¿“ Vemos” a la persona en el rostro o vivenciamos el rostro del otro de manera más inmediata? En tal sentido, Lévinas (1985) expresa:

me pregunto si se puede hablar de una mirada vuelta hacia el rostro, pues la mirada es conocimiento, percepción. Pienso más bien, que el acceso al rostro es de entrada ético. [...] Ciertamente es que la relación con el otro puede estar dominada por la percepción, pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella (p. 85).

En tal sentido, la responsabilidad está orientada por el amor donde los sujetos somos tomados rehenes por el enigma del amor. que no es un estado de la mente o un sentimiento, sino un deber, nos dice Lévinas. Y un primer deber es lo humano, por tanto, el amor es un deber ante el rostro del otro (Lévinas, 2002).

De lo anterior queda que el cuidado de los demás, parte del cuidado de sí y se manifiesta en las formas en que el sujeto construye y vive sus relaciones interpersonales y sociales. Es decir, implica responsabilidad hacia los demás. Los modos de cuidado de sí inciden en las relaciones interpersonales y sociales. Es una expresión de la ética personal. Por lo tanto, su manifestación se basa en la ética de la responsabilidad y de la reciprocidad. Cuidar de sí mismo y de su propio bienestar implica responsabilidad hacia los demás para no afectar su bienestar y desarrollo. Además, el cuidado de sí fortalece las relaciones sociales, la empatía, la compasión, la solidaridad, el apoyo mutuo y el respeto recíproco. Permite comprender las necesidades de los demás y brindar apoyo genuino.

El cuidado de los demás implica el conocerse a sí mismo, ya que, al conocerse y cuidar las propias emociones, sentimientos y reacciones, se desarrolla la sensibilidad, la empatía y el reconocimiento propio y de los demás (Honneth, 2010). A su vez, se comprenden las experiencias propias y las de los demás (Skliar, 2008). Asimismo, esto genera un relacionamiento social más saludable y solidario desde una perspectiva más informada.

Conocerse a sí mismo, cuidar de sí y cuidar de los demás implica una relación dialéctica porque el autoconocimiento fomenta el cuidado personal, lo que a su vez capacita para cuidar de los demás. Sócrates al centrarse en la importancia de la virtud de la sabiduría y la reflexión, invita, por así



decirlo, a comprender que el entendimiento de sí mismo influye tanto en la vida personal como en la de las personas que nos rodean. Es decir, el conocimiento personal se convierte en un pilar fundamental para construir comunidades y sociedades más justas y empáticas. Es primordial resaltar que las formas en que el individuo cuida de sí mismo y de sus proyectos de vida repercuten directamente en la forma como cuida de los demás. Heidegger (2009) subraya que esta relación de cuidado propio y de los demás es esencial para la existencia auténtica.

La educación en el cuidado de sí y el cuidado de los demás

En este apartado hacemos un acercamiento a la escuela, al contexto escolar como lugar de cuidado, hospitalidad y acogida y la experiencia educativa: el papel de la enseñanza y la práctica pedagógica como un lugar de experiencia junto a otros; las implicaciones de formación y transformación humana y el papel de los padres de familia en el cuidado del otro, los niños, niñas y jóvenes. Como lo plantean Jaramillo y Orrego (2020), el cuidado y la experiencia son elementos estratégicos en la educación y se relacionan en la creación de escenarios de protección y encuentro con los demás y el mundo.

El cuidado de sí y el cuidado de los demás es un tema fundamental en la educación, ya que se constituye en una de las prácticas más notables y de mayor impacto que deja experiencias en el individuo. Por ejemplo, en la formación del individuo como sujeto social, ético y estético de su propia vida y en relación con la vida de otros, en la construcción de relaciones sociales con corresponsabilidad. Es un espacio propicio para desarrollar la capacidad de autorreflexión y la reflexión sobre uno mismo y en las relaciones con los demás.

En el encuentro con los demás, la vivencia de la responsabilidad es el acercamiento a la otredad del otro, donde el sujeto se deja de lado a sí mismo para encontrarse con otro en su alteridad. El cuidado de sí y de los otros desde la perspectiva pedagógica en y desde la escuela.

La experiencia, junto al cuidado, son manifestaciones que hacen posible pensar lo educativo y lo pedagógico como escenarios de protección, como lugares posibles de encuentro con los demás y con el mundo, con las vidas que allí se rozan para compartir lo que se ha configurado desde los propios cuerpos, desde los propios trayectos, pero, a su vez, desde aquellos sueños y proyectos que se anhelan y aparecen como posibilidad (Jaramillo y Orrego, 2020, p. 133).



El cuidado de los demás requiere aprender a expresar las habilidades interpersonales para construir relaciones basadas en el apoyo, el reconocimiento mutuo, el respeto, la cooperación, la solidaridad y el apoyo interpersonal. Desde la formación ciudadana, se posibilita el aprendizaje de la justicia social, actuar de acuerdo con los derechos humanos, la responsabilidad

comunitaria y el sentido de ser ciudadanos y participar en la sociedad. En este sentido la educación requiere ser repensada como una práctica permanente de formación y transformación personal y colectiva. El cuidado de sí mismo y de los demás es una forma de acción política y de construcción de justicia social.

No obstante, es relevante tener en cuenta que la educación en la actualidad está orientada por los intereses neoliberales que imponen controles, consumos e identidades.

El poder se incardina en los cuerpos, en las prácticas, en los gestos de los seres humanos, pero también en los pensamientos, en las representaciones y en las racionalizaciones y hasta en el propio reconocimiento de nosotros mismos. Por esto cuestionar las formas capitalistas de vida implica conocer las formas insidiosas mediante las cuales operan poderes y saberes específicos, pero a la vez asumir en nuestra propia existencia la renuncia a un reconocimiento, a una identidad que nos ha sido asignada. La lucha contra el poder implica la elaboración de una ética alternativa de la existencia (1999, p. 17-18).

Se requiere una educación más reflexiva, crítica, que eduque para una existencia como libertad que contribuya a crear un nuevo ethos social que sobrepase el individualismo, y la desindividuación del sujeto para propiciar una autoconformación de la subjetividad personal (Sauquillo, 2017). Que los jóvenes no sean instrumentalizados y vueltos simples objetos de conocimientos y la normalización, Que por el contrario la educación sea un espacio social de reconfiguración de las subjetividades y las acciones para afirmar prácticas de cuidado de sí, de los demás de la naturaleza y de la vida. Es importante una educación para la autonomía, para ser sujetos de la propia voluntad y del cuidado de sí mismo, no de lo que el sistema capitalista impone (Castro, 2008).

Para habitar en la prosa de la vida necesitamos ámbitos de protección ... A veces olvidamos que vivir es responder a los acontecimientos, a las contingencias del tiempo, a las sorpresas de la historia [...] Un ámbito que no puede ser recogido en un manual, que no puede ser definido. Solo podrá ser narrado. Es el ámbito ético (Mèlich, 2016, p.107-108).

Aquí vale la pena retomar la crítica que hace Heidegger (2009) de la objetivación del ser humano y del mundo. En esta perspectiva el cuidado se opone por completo a estas instrumentalizaciones. Es indispensable que, a través de la educación, los individuos puedan aprender a ver las relaciones con los demás y con lo que nos rodea, (sociedad, naturaleza, mundo) de manera más profunda de manera que podamos reconocer las relaciones auténticamente humanas, sensibles, respetuosas y cuidadoras de los seres humanos y no humanos, así como de la naturaleza. Como un compromiso ético el cuidado está relacionado con la vida en todas sus manifestaciones.



Conclusiones

En este texto de reflexión, hemos abordado el cuidado de sí, que como puede entenderse, inicia y parte de uno mismo, del mismo sujeto. Pero este cuidado de sí, además de estar afectado por la cultura y lo heredado, es alterado por la existencia del otro o los otros. La vida misma, el mundo de vida cotidiano, implica la relación con los otros y lo otro, la interacción, el encuentro, la comunicación. Dimensiones en las que la educación desempeña un papel fundamental.

La educación es, además de un contexto de transmisión de conocimientos, un espacio relacional y de experiencias de autoformación para desarrollar su capacidad de autoconocimiento, de reflexión crítica y de autogestión. Estos aspectos se relacionan con el cuidado de sí mismo en el sentido de que implican un trabajo permanente sobre sí mismo. Cuando la educación contribuye en este proceso, le brinda a la persona marcos de comprensión y herramientas para construir su identidad personal y social, incluyendo el fomento del pensamiento crítico para cuestionarse y reflexionar, y ser más conscientes de sí mismos y de su lugar en las relaciones con los demás. Además, la reflexividad hermenéutica permite comprender cómo las personas viven e interpretan sus propias experiencias y estilos de vida, y de qué manera estas interpretaciones se relacionan con las prácticas de cuidado de sí mismas.

A través de la educación, la capacidad de autorreflexión posibilita que los niños, niñas y jóvenes aprendan a examinar y analizar sus maneras de pensar, sus sentimientos y las acciones que lleva a cabo consigo mismo y así como actúa con los demás. Se trata de aprender a desarrollar la capacidad de introspección para comprender mejor quién es el sujeto en sí mismo, qué valores orientan sus acciones y si hay concordancia entre estos y los valores que orientan su vida.

Educar en la autonomía, a su vez, remite a la capacidad que tiene el sujeto para tomar decisiones con independencia de los demás y con sentido de responsabilidad sobre la propia vida. La autonomía se manifiesta en la libertad que tiene el sujeto para actuar de acuerdo con sus propios principios, valores y razones, con independencia de las imposiciones o la autoridad de otros. Es decir, el sujeto asume la responsabilidad y las consecuencias de sus propias acciones. Yo decidí, yo asumo.



Bibliografía

- Castro, R., (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.
- Foucault, M. (1994). *El cuidado de sí*. España: Ediciones Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Estética, ética y hermenéutica*. Gabilondo, A. (Trad.). Buenos Aires: Paidós (1ª Ed.).
- Foucault, M. (2000). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones Siglo XXI.
- Gadamer, H. (2003). *Verdad y método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. E. Berjau (Trad.). En M. Heidegger. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 9-37.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. J. Gaos (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio sobre la fundamentación de una teoría social*. Madrid: Katz Editores.
- Husserl, E. (1969). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaramillo, O. D. A. y Orrego, N. J. F. (Comp.). *Educación y Alteridad III. Entre el cuidado y la experiencia*. Colombia: Universidad Católica de Manizales.



- Levina, E. (2002). *Totalidad e Finitud. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Martínez Ocaña, E. (2007). Aprender la Sabiduría del cuidado de sí mismo. *Revista Confer*, (179), 14-15.
- Mèlich, J. C. (2016). *La prosa de la vida. Fragmentos filosóficos II*. Fragmenta Editorial.
- Platón (1972). Alcibiades. En *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Platón (1981). Apología de Sócrates. En *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Carmides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Editorial Gredos.
- Sauquillo, J. (2017). *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Skliar, C. (2008). El cuidado del otro. Ministerio de Educación. Ciencia y Tecnología. Argentina: Presidencia de la Nación. Dirección Nacional de Gestión Curricular y Formación Docente.
- Van Manen, M. (2016). *Fenomenología de la práctica: métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. Colombia: Sello editorial Universidad del Cauca.





Prácticas de cuidado de jóvenes rurales y vínculos con el territorio

Emilio Guachetá Gutiérrez¹
Daisy Alejandra Rodríguez Prieto²
Elizabeth Martínez Pineda³
María Cristina Martínez Pineda⁴

El presente texto surge de los avances del proyecto de investigación acerca de los *cuidados de la juventud rural y los vínculos comunitarios*, y se sustenta a partir de diálogos en territorio adelantados con jóvenes rurales y otros actores. Su desarrollo se estructura en tres apartados: referentes conceptuales; prácticas de cuidado narradas en territorio; y finalmente, a manera de conclusiones, algunas comprensiones de estas realidades y desafíos.

1. Punto de partida: conceptos estructurantes

La noción de cuidado es amplia e incluye el autocuidado y el cuidado de los otros, su análisis exige una mirada situada para comprender su dimensión ética, afectiva, política y económica; también contribuye a reconocer las brechas y las desigualdades de género, por lo que es necesario avivar el debate entre la vida familiar y laboral, con la finalidad de democratizar

213

-
- 1 Profesor de la I. E. Juan Bautista la Salle (Florenia- Caquetá). Docente Catedrático Universidad de la Amazonia. Integrante del GT Clasco: Territorios cuerpos y espiritualidades.
 - 2 Profesora catedrática de la Universidad del Bosque. Integrante del GT Clasco: Territorios cuerpos y espiritualidades.
 - 3 Educadora Popular- Corporación Compromiso (Bucaramanga). Integrante del GT Clasco: Territorios cuerpos y espiritualidades.
 - 4 Profesora investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional. Integrante del GT Clasco: Territorios cuerpos y espiritualidades.



las responsabilidades y las prácticas de cuidado. Según la CEPAL (2018), el cuidado puede definirse como:

(...) una actividad específica que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo, de manera que podamos vivir en él tan bien como sea posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos, nuestro ser y nuestro ambiente, todo lo cual buscamos para entretejer una compleja red de sostenimiento de la vida (p. 13).

En nuestra sociedad latinoamericana se encuentra muy arraigada la idea de que las mujeres son las principales proveedoras de cuidado, esto como resultado de la división sexual del trabajo y de un concepto androcéntrico de la economía, que asume el comportamiento racional como una característica propia del hombre en tanto satisface mediante el trabajo sus propios intereses. Aquí cabe reconocer que la gran mayoría de las mujeres realizan un trabajo en términos de reproducción social y de cuidados que resulta vital para el trabajo productivo y remunerado; puede decirse que permite el funcionamiento del Estado, que para existir requiere de funcionarios, ciudadanos y soldados. Esta articulación entre trabajo reproductivo y productivo se concreta en procesos que son indispensables para el funcionamiento de la economía en tanto flujo tradicional de la renta. Es decir, la fuerza de trabajo es pagada en salarios que después son destinados para la adquisición de bienes y servicios.

Desde esta perspectiva económica, el cuidado refiere al disfrute de bienes y servicios en tanto actividades que hacen posible que las personas puedan educarse, alimentarse y estar saludables. “Abarca, por tanto, al cuidado material que implica un trabajo, al cuidado económico que involucra un costo y al cuidado psicológico que entraña un vínculo afectivo” (CEPAL, p. 24). Las diferencias en la conceptualización del término “cuidado” tienen como base aspectos relacionales, su vínculo con la profesionalización y el concepto de trabajo⁵. Es decir,

“(...) el cuidado designa la acción de ayudar a un niño, niña o a una persona dependiente en el desarrollo y el bienestar de su vida cotidiana. Implica hacerse cargo del cuidado material; es un trabajo. Pero también representa un cuidado económico, por lo que supone un costo. Además, abarca un cuidado psicológico que implica afectos, emociones y sentimientos” (Batthyány, 2024, p. 19-20).



De acuerdo con esta autora, lo específico del trabajo del cuidado es su aspecto relacional y su contribución a la subsistencia, bienestar y desarrollo;

5 Por ejemplo, algunas perspectivas del cuidado establecen que las características relacionales y afectivas se encuentran ligadas a la identidad femenina como consecuencia de la división sexual del trabajo y las perspectivas esencialistas de género.

es decir, proporciona bienestar físico, afectivo y emocional a las personas. Y agrega,

El cuidado puede ser realizado de manera honoraria o benéfica por parientes, en el entorno familiar, o puede ser realizado de manera remunerada, sea o no en el marco de la familia. La naturaleza de la actividad varía, según se realice dentro o fuera de ese ámbito y también sí se trata de una tarea remunerada o no. (Batthyány, 2024, p. 20)

De otra parte, Victoria Camp (2021), asegura que el cuidado no es cualquier forma de trabajo, aunque puede ser gratuito o remunerado, este exige una serie de actitudes que van más allá de la mera vigilancia, asistencia o control, el cuidado implica empatía, afecto y respeto hacia la persona que hay que cuidar. “Cuidar consiste en una serie de prácticas de acompañamiento, atención, ayuda a las personas que lo necesitan, pero es al mismo tiempo una manera de hacer las cosas, una manera de actuar y relacionarnos con los demás” (p. 13). Para la autora, las prácticas de cuidado se diferencian de las demás actividades productivas porque involucra condiciones de dependencia y estados de vulnerabilidad, algo que nos caracteriza además como seres humanos. El cuidado es un deber de atender al otro y su solicitud. “El cuidado es imprescindible e indispensable. Un deber que no tiene horas fijas ni puede ser sometido a la rigidez de un horario de trabajo” (p. 37).

Además, el cuidado se ha constituido como una práctica de valor indispensable, pues alguien debe hacerlo, negarse o eludirlo nos deshumaniza; sin embargo, ese alguien no debe ser necesariamente una mujer. Se trata de un quehacer obligatorio que implica compasión y empatía; es decir, sentir a la par con aquel que sufre, que necesita ayuda y protección. Además, es un acto de justicia en tanto todos estamos en la obligación de cuidar, pues es contrario a la equidad designar los cuidados a una parte reducida de la humanidad y dispensar al resto. “Cuidar es atender, pero también preocuparse por el otro que necesita ayuda porque, aunque sea temporalmente, se encuentra en una situación contraria a la del individuo autosuficiente que puede prescindir de los demás, actuar y decidir por sí mismo” (p. 42).

El cuidar implica, entonces, una disposición y disponibilidad; a saber, una disposición moral de ser paciente, confiar, escuchar, esperar y acompañar. Refiere a la posibilidad de dedicar tiempo, ofrecerse, estar accesible al otro. Pueden identificarse al menos cuatro momentos que se desarrollan en relación al cuidado: la atención, responsabilidad, competencia y capacidad de respuesta⁶. En cada uno de estos momentos hay fallas sociales y culturales que se deben solucionar, generalmente, la obligación ha recaído



6 La atención refiere a la sensibilidad de las personas para identificar a aquellos que son merecedores de cuidado; luego la obligación de hacerse cargo; después la capacidad de cuidar y la acción propia de cuidar de acuerdo a las necesidades.

sobre una parte específica de la humanidad, históricamente excluida, marginada y sobreexplotada. A lo anterior debe agregarse la falta de capacidad de respuesta del Estado para atender las necesidades de aquellos que necesitan cuidado, lo cual muestra que este queda a merced de la buena voluntad de los individuos al no ser percibido como un imperativo ciudadano y de los gobiernos.

Respecto a la noción de *ruralidad*, partimos de afirmar que no existe una definición universal. Golzman (2007) sostiene que, “aunque existe una idea comúnmente aceptada acerca de *lo rural*, ella no refleja la diversidad de realidades localizadas en contextos rurales ni evidencia la complejidad de las relaciones que en ellos se establecen” (p. 14). En este sentido, se plantea que, es necesario retomar diversos aportes para un acercamiento progresivo a esta conceptualización. Desde esta perspectiva, al referirnos a la *población rural*, se da cuenta del territorio de residencia y del patrón de ocupación de la tierra, así como al tipo de trabajo que realizan sus residentes. (Olmos, Vitarelli & Martínez, 2024).

En el caso de Colombia, lo rural se define por oposición a lo urbano, es decir, aquella población que vive en áreas no incluidas dentro del perímetro de la cabecera municipal. No obstante, conviene reiterar que la noción de ruralidad está en permanente redefinición, atendiendo a los cambios que se dan en cada territorio. Una apertura a esta reconceptualización se conecta con la perspectiva de la interseccionalidad que, desde un enfoque crítico, destaca la importancia de considerar las intersecciones entre diferentes ejes de identidad, como género, clase, etnia, sexualidad, discapacidad y ubicación geográfica, para comprender las experiencias de las personas de manera holística. Esta perspectiva, reconoce que las personas ocupan múltiples posiciones dentro de estructuras de poder y que estas interactúan de manera compleja para dar forma a sus experiencias y oportunidades (Collins & Bilge, 2016). Siguiendo a Olmos, et al (2024), no hablamos entonces solo de ruralidad al modo agrario del siglo XIX, sino de “ruralidades” en la intersección de andamiajes interculturales epocales que acontecen en las territorialidades.

Por lo tanto, el abordaje de la *categoría de juventud*, no puede darse por fuera de la comprensión del contexto socio histórico porque igual que con el concepto de infancia, la juventud no existe antes de un periodo específico en el que se presenta su emergencia. Este periodo se ubica en el siglo XX, en particular a partir de la segunda mitad, en la que se extiende a todas las clases sociales, porque, para el caso de las élites colombianas, la juventud ya existía como moratoria social desde la primera mitad del siglo. Por lo tanto:

[La juventud es una] construcción moderna que surgida inicialmente para la burguesía se extiende a los diferentes sectores sociales du-



rante los últimos años del siglo XIX y termina modelando patrones estandarizados de sujeto dentro de un sistema de capital cada vez más extendido al interior de las sociedades y entre unas y otras. (Serrano, 2002, p. 15).

Ahora bien, se han desarrollado múltiples investigaciones frente a la juventud ubicada principalmente en zona urbana, pero muy poco se ha dicho de los y las jóvenes de ruralidad, pues como se esbozó antes, esta es una categoría que encuentra su emergencia en la modernidad asociada a la ampliación y masificación de las zonas urbanas y al desplazamiento exponencial de los jóvenes del campo a la ciudad.

Al respecto, Kessler (2005) plantea que,

el sesgo urbanizante de los estudios de juventud, la creencia en que la modernización reduciría el espacio de lo rural llevaron a que despertara escaso interés. Por el lado de las políticas, la debilidad de la juventud rural como actor social específico y, también, su escaso protagonismo como “problema social” – diferente de lo que sucede con franjas de la juventud urbana – llevaron a la poca atención por parte de las políticas públicas. (p. 3)

Hasta la segunda mitad del siglo XX se reanuda la mirada hacia el joven rural, en particular por la preocupación de los gobiernos en relación a la baja producción en el campo, frente a lo que proponen un modelo de desarrollo en el que se sustituyan las importaciones, a través del desarrollo industrial y urbano y la modernización de las prácticas agrícolas. Este modelo requería de la capacitación de la fuerza de trabajo, en especial la joven, por lo que se comienza a estudiar la juventud rural en torno a tres ejes principales: producción agrícola, educación y migración (Silva, 2009).

Sumado a estos tres ejes se encuentra el conflicto social y armado que afecta de manera preponderante a las zonas rurales del país y en consecuencia a la juventud que es víctima de reclutamiento forzado o quienes se vinculan a grupos armados ante la falta de posibilidades para estudiar o labrar la tierra. A la par, se agudiza el desplazamiento hacia los cascos urbanos y se aumenta la feminización del campo y el envejecimiento de la población, que ante las circunstancias se queda al cuidado de los niños y niñas, lo que redundo en el recrudecimiento de los índices de pobreza.

En ese marco, se entiende entonces que la juventud rural corresponde a aquellos jóvenes “cuya vida se desarrolla en torno al mundo rural, habitando zonas rurales o poblados adyacentes, se dediquen o no a actividades rurales” (Kessler, 2005, p. 7). Ahora bien, para comprender el desenvolvimiento de la juventud en lo rural se hace necesario tener en cuenta los contextos históricos, económicos, políticos, así como las acciones de cuidado desde donde se producen los discursos que configuran las subjetividades de los jóvenes que habitan el campo, las formas en que ejercen sus



prácticas y enunciaciones en relación con su territorio, sus pares, y demás escenarios de nucleamiento social.

2. Prácticas de cuidado, miradas en territorio

De acuerdo con el censo realizado por el DANE en el 2021 en el país hay alrededor de 12.7 millones de personas jóvenes; el 76.2% de ellos se ubica en las cabeceras municipales, mientras que el 23,8% están en los centros poblados y áreas rurales dispersas (DANE, 2021). A pesar de la alta densificación en las zonas urbanas, en las zonas rurales se concentran las tasas más altas de inequidad, pobreza multidimensional y acceso precario a educación pertinente y de calidad, además el conflicto social y armado ha afectado el campo de manera más directa dejando a su paso la ruptura del tejido social, la agudización de la pobreza, el reclutamiento y desplazamiento forzado. Por eso se consideró relevante realizar las reflexiones en tres territorios rurales de los departamentos del Caquetá y Santander, y en la localidad 20 Sumapaz de Bogotá, espacios que comparten las características antes señaladas.

Prácticas de cuidado en los jóvenes rurales del Caquetá

Para los jóvenes rurales del Caquetá, las prácticas de cuidado son prácticas políticas, ligadas a la defensa del territorio, a la preservación y cuidado del ambiente. Una territorialización que implica una resistencia política a los avances del capitalismo extractivista⁷ y el abandono estatal. En las comunidades rurales, el cuidado colectivo del ambiente y los procesos de lucha alrededor de la protección de los territorios son elementos constitutivos de la vida común. En este sentido, sus prácticas *se caracterizan por la protección y la conservación de las personas y la naturaleza, lo que implica prestar atención constante para atender, defender y proteger algo o a alguien; evitar daños y perjuicios y, salvaguardarlo de posibles amenazas que atenten contra su integridad*. Lo anterior implica mantener un estado de constante vigilancia y protección, al reconocer la importancia de las personas y del ecosistema en la construcción de comunidad, bienestar y cuidado.

Los cuidados y sus prácticas están en un diálogo constante con aspectos políticos de la región; con las luchas sociales que históricamente han realizado las comunidades campesinas por la protección y la preservación del ambiente en el Caquetá y la Amazonía, una interrelación entre el cuidado a otras personas y del ambiente. De igual forma, los procesos productivos



7 Una de las líneas de trabajo y formación de COORDOSAC, es la defensa del territorio y los procesos de resistencia social y política contra los modelos extractivistas y las locomotoras minero-energéticas, en contraposición, se impulsan modelos alternativos del buen vivir que garanticen la justicia social y ambiental.

están fuertemente imbricados a las prácticas y sentidos del cuidado que se dan al interior de la comunidad y la familia, las personas de la comunidad rural son seres interdependientes con el entorno que habitan, lo que genera que las relaciones de cuidado sean amplias, pues *implican prácticas de protección y vigilancia, derivada de años de lucha y persecución política. El cuidado es un tipo de relación espacial con lo que me rodea, una ética de relaciones que envuelve lo natural para que no pierda su forma y no se altere el ecosistema.* Una lucha y una conciencia ambiental que se transfiere por medio de los ancestros y los líderes de la comunidad, los jóvenes aprenden a reconocer sus entornos; por ejemplo, *identifican diferentes especies de árboles que benefician a los humedales o animales de la zona, también sobre plantas que ayudan a curar heridas o prevenir males, sobre todo por la austeridad de los medicamentos y alimentos que sufren las comunidades rurales debido a la lejanía con la ciudad.*

Algunos jóvenes consideran que la familia es un factor determinante para aprender y reconocer el cuidado, *un lugar donde siempre se percibe amor y se da un valor inmaterial a las personas cercanas emocionalmente. También se cuida la tierra y los recursos naturales, pues sustenta el bienestar y los diferentes oficios de la comunidad desde la construcción de una relación simbiótica: aprender a cuidar a los animales como especies indispensables para el equilibrio de los ecosistemas y la dignidad de nuestro territorio, todo esto permite fortalecer los vínculos entre la comunidad y el cuidado de todas las personas que convergen dentro de ella, no solo al interior de la vereda, sino también de la región.*

Por medio de la familia y el trabajo comunitario, los jóvenes aprenden *desde pequeños a labrar la tierra, permitiéndoles estar en contacto directo con ella y así aprender su cuidado; colaboran en las tareas del hogar, equilibrando el trabajo entre todos los miembros de manera equitativa; en los trabajos comunitarios, fortalecen el vínculo fraternal entre todos.* Estas formas, sentidos y prácticas de cuidado son replicados de generación en generación por medio de la práctica, la comunicación oral y el trabajo alrededor de los temas productivos. Después de la familia, la escuela se ha convertido en un espacio propio de los jóvenes para fortalecer sus prácticas de cuidado y realizar prácticas de bienestar, actividades deportivas y eventos culturales y sociales. Así lo detalla un joven del sector: *La escuela es el primer espacio donde nos encontramos, a partir de ahí se tejen lazos de hermandad; cuando estamos un poco más mayores nos reunimos todos los domingos en la escuela para jugar fútbol un rato; luego de esto, nos quedamos compartiendo una gaseosa.*

Las Juntas de Acción Comunal (JAC), las organizaciones juveniles y los “parches” o grupos de amistad son los modos en los que los jóvenes participan política y socialmente en su comunidad, por medio de estos espacios los jóvenes reciben ayuda psicosocial y acompañamiento para la resolución



de conflictos; en otras palabras, *en mi comunidad hay una figura llamada comité de concilio; que está conformado por cinco miembros elegidos por votación directa en asamblea; el perfil de estas personas es que siempre están prestos al diálogo, y buscan solucionar los conflictos de manera pacífica, dialogada y concertada.*

Aseguran que las únicas prácticas de cuidado que se realizan por medio del apoyo estatal son algunas brigadas de salud; es decir, no hay programas de acompañamiento ni apoyo estatal para lo productivo o el bienestar al interior de la comunidad, todo queda en los esfuerzos realizados por los colectivos u organizaciones juveniles o las JAC. Así lo retratan algunos jóvenes rurales: *Son muy pocas las oportunidades de los jóvenes en el campo, es muy difícil el tener su propia tierra para cultivar y generar economía, Por la falta de oportunidades en el estudio, debido a que las carreras de interés se encuentran en las universidades que se encuentran en la ciudad. Por falta de trabajo, ya que en su tierra no existen garantías para la producción, sea por falta de agua o materia prima para el cultivo, también falta de conocimiento en los temas.*

En relación con lo anterior, realizan las siguientes peticiones: *mayor apoyo y visibilidad de las problemáticas, acompañamiento en los espacios históricamente abandonados como lo es toda la zona rural del municipio capital, ya que está es la zona que mayor olvido tiene al ser fácil decir que “no le compete a la gobernación porque es Florencia y no le compete a Florencia por ser rural” palabras dichas en otras formas por pasados mandatarios y/o funcionarios.* Para finalizar, los jóvenes del sector son conscientes que se requieren algunas acciones para fortalecer las prácticas de cuidado al interior de la comunidad, por ejemplo, *talleres de formación, capacitación, potencialización de habilidades. Que apoyen a los jóvenes con iniciativas productivas a través de proyectos que fortalezcan el campo en su accionar y buen vivir. Además, círculos de participación, talleres de aprendizaje y liderazgo, incentivos de participación, cubrir necesidades mínimas, fortalecer espacios y parches existentes o en formación; oportunidades en educación, explorar otras oportunidades de vida.*

Prácticas de cuidado en los jóvenes rurales de Santander

En Santander se adelantó un diálogo con jóvenes y mujeres que asumen responsabilidades de cuidado y formación en el marco del trabajo de defensa del territorio que realiza la Corporación Compromiso⁸ en los muni-



8 La Corporación Compromiso ha realizado una exitosa experiencia denominada Modelo Integral de Economía Campesina (MIEC), que enfatiza la importancia de las familias campesinas en la economía local, regional y nacional. Esta iniciativa no solo busca empoderar a las comunidades campesinas para que defiendan sus derechos y territorios, sino también garantizar su permanencia en los mismos.

cipios de San Vicente y el Carmen de Chucurí, y en la recuperación de la autonomía alimentaria y el proceso de transición a la agroecología de los campesinos productores de alimentos.

El diálogo permitió identificar dos nociones del cuidado, primero, la escuela se plantea el concepto de cuidado como el acto de *crear un nicho alrededor del joven con elementos materiales, emocionales y comunitarios para que se sienta a salvo, hay que cuidar las emociones y los imaginarios de los jóvenes*, es decir, acompañarlos con ejercicios de proyección para que tengan una visión como seres humanos y construyan sentido de vida. Segundo, cuidar a los jóvenes *significa enseñarles a vivir, a ser buenas personas, enseñarles habilidades en el campo, que sepan cuidar y defenderse de los peligros que hay alrededor, acompañarlos en su crecimiento para que no se sientan solos a la hora de tomar decisiones*. Para las mujeres que se asumen como cuidadoras, significa *estar atentas guiándolos y asegurar que estén en un ambiente seguro, brindando espacios de aprendizajes para invertir el tiempo*; por eso cuidarlos es también que no falte alimentación, educación, acompañarlos en sus tareas, llevarlos al colegio y estar pendientes de su salud.

Al indagar por los problemas que afectan a los jóvenes rurales encontramos coincidencias que se agrupan en tres bloques: i) los jóvenes están en situación de vulnerabilidad, las drogas están en el sector rural y ahora son de fácil acceso; las tensiones familiares y las propias del desarrollo personal generan inestabilidad, riesgos y conflictos emocionales. ii) No hay acceso a tierras para los jóvenes campesinos, las alternativas de compra son casi nulas, algunos trabajan en la finca con sus padres, son cuidadores de finca o propietarios de terrenos pequeños, por lo que renuncian a ser productores y eligen ser jornaleros o trabajadores en centros urbanos. iii) En tercer lugar se reconoce la precariedad de formas organizativas propias y de oportunidades para participar en espacios institucionales para que los jóvenes accedan a recursos para sus propios proyectos. Sumado a esto, se reconocen dificultades para estudiar, en las veredas más lejanas algunos logran culminar la primaria, los niños trabajan en el campo y las mujeres conforman familias a temprana edad. La economía la manejan los hombres, por tanto, se reproduce el machismo y no se generan oportunidades para que los jóvenes ganen autonomía y para que las mujeres sean reconocidas en las múltiples tareas productivas y reproductivas.

Estas realidades explican por qué emigran los jóvenes rurales. Independiente del nivel de conexión que hayan desarrollado con el territorio, una vez los jóvenes terminan de estudiar sienten la presión de *aportar a la economía familiar y deciden migrar para “salirle al sol”* como dicen los padres; en especial cuando la familia no tiene tierra porque son cuidadores de fincas ajenas, o porque no tienen suficiente para compartirla con los hijos. También migran por los conflictos que no se tramitan en la vida co-



tidiana. *Esos silencios* los cargan de manera emocional porque hay poca capacidad de diálogo interno en la familia, como afirma la profesora, *hay temas intocables al interior de la familia como el consumo de alcohol del padre, la violencia intrafamiliar, prevalece el abusador en casa, el que grita, el que silencia, y las enfermedades de sus padres que presiona en conseguir dinero para aportar a la economía familiar.*

Algunos buscan la posibilidad de salir a estudiar, de hacer su vida en la ciudad, aunque no todos se desvinculan del campo, los fines de semana acompañan a la familia en actividades como recoger, limpiar, podar, sembrar. También migran porque no es fácil tener apoyo económico para sus propios emprendimientos en el campo.

¿Qué ayuda a que los jóvenes campesinos permanezcan en el campo? *El campo no es fácil, pero hay tranquilidad, tiene lo que necesita para comer, en la ciudad hay que comprar todo. El campo da autonomía y ayuda a no depender de otros*, dice un joven de 17 años. Hay que señalar que la familia es el lugar donde los jóvenes crean y fortalecen una conexión con el territorio que los motiva a querer quedarse. El hecho de aprender desde muy temprano las tareas del campo los hace sabedores y cuidadores de la naturaleza, desde pequeños se les enseña a respetarla, a cuidar los animales, la tierra y el agua. *Se les enseña desde pequeños para que aprecien lo que se tiene, para que ayuden en lo que pueden. Aprenden observando y van adquiriendo habilidades y responsabilidades*; con estas tareas cotidianas los jóvenes desarrollan su autonomía, su sentido de pertenencia y aprenden a valorar el esfuerzo propio y el trabajo en el campo. Estos vínculos con la siembra, cultivar, vender y consumir lo que producen, les ayuda a crear identidad campesina, algo vital a la hora de decidir sobre su futuro.

También aquellos jóvenes que tienen arraigo y amor por *transformar*, los que hacen un pacto de lealtad con sus padres para *quedarse y darle hasta el final, sacar adelante el legado de sus padres*; otros porque ven oportunidad en el campo, porque siempre hay trabajo (recoger naranjas, macanear, abonar). Estos jóvenes tienen un sentido de identidad arraigado, han logrado apropiarse los espacios, *han tenido oportunidad de participar, tienen conocimiento de sembrar, producir abonos, hacen que la finca o parcela sea más autosuficiente y trabajan en no depender de insumos de afuera.* Lograr que los jóvenes permanezcan en el campo es un trabajo que requiere apoyo de la comunidad, no solo de la familia.

Hay un punto de tensión en esa decisión de irse o quedarse por el nivel de satisfacción y de identidad; a saber, han pasado por sentir vergüenza de ser campesinos por las valoraciones externas relacionadas con ser pobre, ignorante, por superar eso que oye seguido: “para ser alguien hay que salir del campo”. Si la familia ha hecho una apuesta y ha posibilitado oportuni-



dades y experiencias de producir de manera independiente⁹, si él mismo y los cercanos a la familia, la escuela o la comunidad valora y reconoce sus saberes, habilidades para producir, cuidar y proteger la naturaleza, hace que considere seguir en el campo y conformar una familia.

Sobre los aportes de los gobiernos locales al cuidado de los jóvenes, estos no reconocen la presencia en su territorio, tampoco los jóvenes están haciendo acciones para la participación, la incidencia hacia su reconocimiento como sujetos de derechos. Las lideresas y la escuela identifican que la alcaldía realiza varias actividades deportivas y culturales para el casco urbano, es muy ocasional el apoyo para las veredas. En la vereda de Varsovia (San Vicente) se realizan talleres de pintura y cerámica con jóvenes y adultos, con resultados positivos en la cohesión interna entre las familias de la vereda.

Las comunidades rurales consideran que es posible presionar al gobierno para hacer realidad la política de tener acceso a tierras con prioridad para mujeres y jóvenes. El gobierno local, puede desarrollar programas integrales de formación para el desarrollo personal y formación técnica, así como apoyo económico para adelantar emprendimientos de producción, transformación e innovación. De igual manera, realizar formación en prevención de las violencias, mejorar la autoestima, amor propio y cuidado personal, que contribuyan a ampliar la visión; también ver otras oportunidades y prácticas de trabajo colectivo como las mingas, establecer microempresas o empresas familiares para procesar lo que se cultiva a fin de generar valor agregado y adquirir sellos de calidad. Juntarse les permitirá crecer juntos, hacer propuestas, ganar liderazgos para gestionar sus propios proyectos, crear red de apoyo en esas articulaciones, porque el autocuidado también hace parte del cuidado integral de los jóvenes campesinos.

Prácticas de cuidado en los jóvenes rurales del Sumapaz

El colectivo de la niñez y la juventud Sumapaceña adscrito a Sintrapaz¹⁰, ha venido impulsando propuestas en torno a las construcciones de planes de vida, a través de tres líneas de trabajo: a) identidad campesina; b) cuidado y protección del territorio y; c) relevo generacional de líderes y lideresas. Para ellos y ellas, es relevante fortalecer la identidad de la juventud con el campo, pues consideran que se ha fomentado una imagen “inferior” del campesino, lo que conlleva a que muchos no quieran ser reconocidos des-

8 Por ejemplo, en un surco o sembrado.

10 La vereda de San Juan de Sumapaz es una de las de mayor extensión de la localidad, allí los campesinos y campesinas se han organizado en torno a un sindicato, denominado Sintrapaz, desde hace 16 años, en él confluyen organizativamente para coordinar acciones encaminadas a la preservación del páramo en convivencia con la producción agrícola sostenible; de ahí que se haya declarado como zona de reserva campesina.



de su oficio o nieguen sus raíces. Por ello, impulsan diálogos intergeneracionales en los que se apropie la historia de la localidad y sus costumbres. El cuidado de acuerdo con los jóvenes entrevistados se encuentra vinculado a la relación con el territorio, especialmente asociado a la protección de los recursos naturales que conforman su ecosistema —en este caso el páramo—, sin embargo, no se trata solo de las acciones que se llevan a cabo para garantizar su protección, sino también de la afectividad que se construye en torno al arraigo y el sentido de pertenencia: *el cuidado va más allá de las acciones para protegerlo, se trata también de amarlo, sentirlo propio*. También se plantea una idea de sentido de responsabilidad hacia los otros, hacia el entorno, y hacia sí mismos: *El cuidado es una responsabilidad que tenemos, primero con uno mismo, con los demás y también con el territorio en el que nos encontramos, [...] es la responsabilidad que tenemos para que las cosas no se deterioren, las relaciones que perduren en el tiempo*.

Además, se evidencia una tercera noción de cuidado en torno a la construcción de vida digna, entendida como la necesidad de *brindar herramientas que les permita a los y las jóvenes acceder a estudio, alimentación, salud, crecer en un ambiente sano, con la familia, alejado de contextos violentos*. Esta consigna, se configura como una de las más relevantes para la juventud porque para ellos y ellas, una de las razones principales por las que deben migrar de su territorio, es por la falta de acceso a educación superior y ofertas laborales con garantías y remuneración óptima. Esto se debe a la falta de inversión por parte del Estado, el cual se ha concentrado principalmente en la promoción de programas para fomentar la recreación y el deporte, pero no en aquellos que atiendan las razones estructurales por las que los jóvenes deben irse del campo a la ciudad: *los programas que hay en la localidad vienen de la alcaldía local, enfocados más al cuidado como lo deportivo y cultural, pero no tanto a la permanencia. Las personas que vienen a trabajar acá no conocen el territorio, ni las necesidades de nosotros*.

Frente a la falta de programas y atención por parte del Estado, las comunidades se han organizado para suplir las necesidades de los jóvenes, fortalecer su arraigo con el territorio y con él la identidad campesina. Ello ha promovido un diálogo intergeneracional en el que se pueden evidenciar dos elementos centrales de las prácticas de cuidado:

- a) La manera en que se enseñan los oficios entre generaciones está vinculada con las labores de producción y reproducción, sin embargo, estas no se encuentran bien delimitadas o divididas de manera explícita, puesto que, a decir de ellos y ellas, actualmente se ha venido modificando la reproducción de los roles asignados por género. Si bien reconocen que antes se ubicaban las labores del cuidado como la cocina, la crianza, el cuidado de los animales, el ordeño,



entre otras, como responsabilidades de las mujeres, en este momento esta asignación se encuentra mejor redistribuida: *voy a hacer una diferenciación entre antes y ahora, antes sí era todo más patriarcal, a mi padre no le gustaba que yo anduviera en la cocina, le gustaba que yo estuviera más afuera, a mis hermanas sí que estuvieran más en la casa, haciendo las labores del hogar, así era como la división del trabajo. Luego más adelante nos damos cuenta que no, que eso no tiene que ser tan así, nosotros somos una familia y entre todos tenemos que hacer, todas las necesidades que surjan, todas las labores del hogar y la finca, que se necesiten hacer las tenemos que hacer entre todos y así empezamos a generar una distribución más equitativa.* Lo anterior, se debe en especial, al fortalecimiento de la organización comunitaria, la cual se convierte en un escenario válido para la resolución de conflictos que se dan en el ámbito de lo “privado”, como por ejemplo los casos de violencia intrafamiliar, los cuales en muchas ocasiones son abordados por la organización.

Además, desde el proceso organizativo también se realizan espacios formativos en los que se propende por la transformación de prácticas culturales machistas y patriarcales: *algo que si llega con la organización es todo el tema de la formación popular que nos hace entender que las labores del hogar también son un trabajo que no se reconoce, y es un trabajo del cuidado importante, entonces es esa sensibilización a través de la formación que nos permite comprender que estábamos haciendo esa distribución del trabajo mal.*

b) Las prácticas de cuidado se gestan en la comunidad a partir de los diálogos entre generaciones, en la familia y entre los mismos jóvenes, ello conduce a identificar la producción agrícola de su territorio y la necesidad de cultivar alimentos libres de agroquímicos, más “limpios”; también promueven el respeto por la naturaleza y por ende su defensa de la sobreexplotación de las multinacionales y el turismo; incentivan la escucha activa de sus compañeros y compañeras basados en la solidaridad y la camaradería, con el fin de fortalecer los lazos de unidad entre la comunidad para afianzar el vínculo familiar y social; la formación política y el reconocimiento de la historia de su territorio.

3. Realidades y desafíos a manera de conclusiones

En las zonas rurales, el cuidado ha sido pensado principalmente desde una visión política y contrahegemónica al modelo económico occidental que se ha desarrollado en detrimento de las bases materiales y las relaciones que sostienen la vida. Por lo tanto, las nociones de cuidado en la ruralidad parten de la necesidad de repensar las relaciones con el entorno y el ambiente, lo que implica reconocer y valorar los cuidados y el trabajo productivo como formas de sostenimiento de la vida, así como acciones de protección, conservación y arraigo hacia el ecosistema. Así mismo, se evi-



dencia una vertiente de los cuidados en relación a la vulnerabilidad, la vida de los jóvenes debe ser entendidas como estar constantemente en peligro, ya sea por el cuidado de sus emociones e imaginarios, o por las amenazas a las que están expuestos en sus territorios por la presencia de grupos armados o grupos de narcotráfico. De acuerdo con Brugére (2022), “ningún ser humano puede bastarse a sí mismo; fundamentalmente vulnerables e interdependientes, los individuos deben a menudo recurrir en un momento u otro de su vida a relaciones de protección, de ayuda para el desarrollo, de tratamiento de la dependencia; no obstante, han sido ignorados, eufemizados o despreciados” (p. 17). En consecuencia, es relevante resaltar que, en las tres experiencias, la familia es la más influyente a la hora de decidir su permanencia, pues han aprendido a cuidar el territorio, conocen los diferentes oficios, saben trabajar la tierra, afianzan sus vínculos familiares y asumen la defensa y protección de su entorno. Todo lo anterior, permite desarrollar su identidad como campesinos y crear un sentido de unidad con la naturaleza. Además, esta es una tarea conjunta con la escuela y la comunidad, una labor que se hace evidente en los procesos organizativos estudiados para este texto.

Ahora, ante la ausencia estatal queda lo comunitario, precisamente una de las especificidades de las áreas rurales es la débil cobertura pública y privada de servicios relacionados al cuidado, de ahí que se constituya una red de relaciones de solidaridad y familiaridad del cuidado al interior de las comunidades rurales (CLACSO, ONU Mujeres, 2022). En los contextos estudiados, lo comunitario impulsa procesos de resignificación de la identidad campesina, atención de salud mental, resolución de conflictos, acceso al trabajo, mejoramiento de calidad de vida y construcción de modelos alternativos de producción para la vida digna, procesos cuya finalidad es fortalecer el arraigo e incentivar su permanencia en el territorio. Sobresalen, además, los procesos formativos hacia la redistribución de los cuidados que conlleva a transitar del ámbito privado a la responsabilidad colectiva y el acceso universal; así como a reformular y superar la visión esencialista y naturalista que asocia los cuidados a la feminidad y la familia exclusivamente, aunque la experiencia en la zona rural de Santander da muestra de una incipiente organización juvenil.



En algunos contextos de la investigación prevalecen los modelos familistas en los que las mujeres se hacen cargo mayoritariamente de los modos de organizar los cuidados y hay una inequitativa distribución de responsabilidades entre varones y mujeres. Es decir, hay una asimetría fundamental: en el trabajo productivo, las mujeres asumen ciertas actividades cuando hay sobrecarga de trabajo y; por el contrario, cuando hay sobrecarga de los oficios domésticos, los varones no suelen involucrarse.

Otro aspecto son los diferentes tipos de violencia que sufren nuestros jóvenes: abusos, presiones económicas, violencia intrafamiliar y las consecuen-

cias que implica ejercer prácticas del cuidado: “(...) responsabilidad abrumadora, tensión entre exigencias a veces contradictorias, fatiga ligada a la atención exigida y descentrada hacia el otro (...)” (Brugére, 2022, p. 21).

Además, la ausencia del Estado y sus instituciones incrementa el problema de la migración de los jóvenes, quienes, por el difícil acceso a tierras, la falta de oportunidades de estudio y laborales, se desplazan a las zonas urbanas y en la mayoría de las ocasiones no regresan. Por lo tanto, teniendo en cuenta que los cuidados son prácticas indispensables para el funcionamiento social, y siguiendo a Battahyány (2024) el Estado debe asumir la promoción y protección de las prácticas de cuidado como derecho, en relación con la garantía de la permanencia de los jóvenes rurales en sus territorios, lo cual va más allá, de las acciones tradicionales enmarcadas en la vinculación a prácticas deportivas, artísticas y culturales, para centrarse en políticas públicas que promuevan el acceso a educación, trabajo, atención en salud mental, entre otros programas que fortalezcan el arraigo y la identidad campesina. Por último, nos adherimos a las exigencias que realizan los jóvenes rurales al gobierno actual para que materialice su política de tierras al campesinado, la reforma agraria y un acompañamiento continuo a estas comunidades para saldar la deuda educativa con el campo.



Bibliografía

- Batthyány, K. (2024). Desafíos y oportunidades de la sociedad del cuidado en América Latina y el Caribe. En: La sociedad del cuidado y políticas de la vida / Andrea Comelin-Fornés... [et al.]; Coordinación general de Karina Batthyány; Valentina Perrotta; Javier A. Pineda Duque. - 1a ed- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: INMujeres; UNAM; Ginebra: UNRISD.
- Batthyany, Karina (Coord. Ed.) (2021). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. 1a ed.. México DF: Siglo XXI y CLACSO.
- Brugére, F. (2022). *La ética del cuidado*. Barcelona. Editorial Arpa.
- Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados
- CEPAL. (2018). *Los cuidados en América Latina y el Caribe*. Bidegain, N. y Calderón, C. (Comp.). Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Collins, P. & Bilge, S. (2016). *Intersectionality*. Cambridge, UK: Polity Press.
- CLACSO, ONU Mujeres (2022). *Estado del arte sobre cuidados en contextos de ruralidad en América Latina y El Caribe*.
- DANE (2021). *Juventud en Colombia*. Colombia.
- Golzman, G. (Coord.) (2007). *Cuadernos para el docente, ejemplos para pensar la enseñanza en plurigrado en las escuelas rurales*. MinECT. Argentina: Formación Docente.
- Kessler, G. (2005). *Estado del arte de la investigación sobre juventud rural en América Latina*. UNESO.



- Olmos A., Vitarelli M. & Martínez M. C. (2024). *Los cuidados de niños, niñas y adolescentes de poblaciones rurales de comunidades bilingües en el uso de redes sociales: miradas e implicaciones interseccionales*. En: <https://revistas.utp.br/index.php/a/issue/view/204>
- Serrano, J. (2002). “Ni lo mismo ni lo otro: la singularidad de lo juvenil”. En: *Nómadas* (Col), núm. 16, abril, pp. 10-25.
- Silva, N. (2009). “Los labradores del azar. Un estudio sobre las representaciones y las dinámicas de la juventud rural”. En: *Maguaré*. No. 23, pp. 471-509.





“Los ArteSanos del Cuerpo”: Una mirada fenomenológica-hermenéutica a la experiencia cuerpo/danza en la escuela

Luz Diana Ocampo Montoya¹

Introducción

Este capítulo recoge la experiencia pedagógica que tuve como maestra en torno al proyecto de investigación “Los ArteSanos del Cuerpo” (2017-2024), que forma parte del proceso de desarrollo de mi tesis doctoral en Ciencias Sociales, niñez y juventud, en la línea de investigación de Educación y Pedagogía en CINDE-Universidad de Manizales. Este proyecto ha permitido, a partir de las prácticas corporales de la danza, comprender el lugar del cuerpo en los procesos de cuidado, alteridad y autoconocimiento. Esta investigación se desarrolló en el marco de las relaciones pedagógicas que han configurado, durante ocho años, en mis clases de Educación Física, donde la danza y expresión corporal han sido eje fundamental de

1 Doctoranda en Ciencias Sociales, niñez y juventud. CINDE – Universidad de Manizales. Magister en Educación y Desarrollo Humano de CINDE-Universidad de Manizales. Especialista en Gerencia Educativa – Universidad Católica de Manizales. Licenciada en Educación Física, recreación y deporte de la Universidad de Antioquia. Bailarina y coreógrafa profesional (danza folclórica y bailes de salón). Docente de cátedra Universidad de Antioquia-Instituto de Educación Física. Maestra de Aula en secundaria, Secretaría de Educación, Distrito de Medellín – Institución Educativa Dinamarca. Docente Investigadora, integrante del Grupo de Trabajo – CLACSO “Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos”; del Grupo de Investigación CIEP – Línea Semiótica y Lenguaje, y del Grupo de Investigación “Saberes Corporales” – CINDE-Universidad de Manizales – Línea de Investigación de Educación y Pedagogía. Correo electrónico: ldiana.ocampo@udea.edu.co- luz.ocampo@dinamarca.edu.co



investigación, en la institución educativa Dinamarca (Sede Central y Sede RUE) – Comuna 5, de la ciudad de Medellín, donde he realizado mi práctica pedagógica.

Para el desarrollo de este estudio, se tomó, como marco metodológico, la fenomenología-hermenéutica de Van Manen, que permite la recuperación del sentido de lo vivido —lo que deja huella—, entendiendo que la descripción de esto es, a su vez, una interpretación (Van Manen, 2003). En este sentido, se trata de una exploración de mi experiencia y mirada como maestra, y del registro de las transformaciones y sentidos que surgieron durante el proceso pedagógico, implementando el análisis textual (descriptivo) de la experiencia pedagógica de la maestra; y el análisis interpretativo de resultados y logros obtenidos en ella, gracias al cual se establece un dialogo entre la voz de la maestra, y los autores sustantivos (autores que se tomaron de base para el análisis) y mi propia voz como investigadora.

Se trata de una narrativa corporal, develando comprensiones de la experiencia pedagógica, como una experiencia corporal, y qué prácticas y saberes corporales del cuidado, pueden ellas develar en la experiencia Cuerpo/Danza, buscando comprender la dimensión simbólica/sensible del cuidado de la vida de los sujetos y de la vida escolar, ya que es dentro de la cotidianidad que se realizan acciones simbólicas/performativas-rituales que influyen en los/las estudiantes, generándoles cambios en su concepción del mundo, y en la constitución de sus corporeidades/corporalidades otorgándoles un sentido; es buscar formas de comprensión de cómo se configura el cuidado en la experiencia corporal, para comprender cómo se conforma así mismo la cultura corporal escolar del cuidado de “sí”, de “los otros” y de “lo otro”, en la cotidianidad de las prácticas pedagógicas en el aula y sus formas de relacionamiento en la comunidad escolar en las instituciones donde he tejido la experiencia.

Finalmente, a partir del análisis Fenomenológico-Hermenéutico, se podrá develar a manera de conclusión las principales transformaciones como resultado final de la experiencia pedagógica vivida, y las afectaciones generadoras en la experiencia del Cuerpo/Danza, que han conducido a la constitución de prácticas y saberes del cuidado y por tanto a la resignificación del cuerpo en la escuela.



1. La Experiencia Pedagógica de la Maestra. Una mirada Fenomenológica-Hermenéutica

Al inicio de mi experiencia como profesora de Educación Física —en la que integraba danza y expresión corporal—, pude ver que las prácticas corporales, por lo general, eran dirigidas al rendimiento, a la enseñanza de técnicas en los deportes, desde la medición, la aplicación de pruebas de eficiencia física y orgánica, y también desde el denominado deporte libre,

donde el desarrollo motriz se daba desde prácticas de movimiento por el movimiento sin potenciar una conciencia corporal y, por tanto, no se daba lugar para la formación corporal desde perspectivas diferentes a la mirada cartesiana y hegemónica.

Me surgió entonces la pregunta por el lugar del cuerpo en la educación física, pues, si bien es el espacio en donde se da lugar al cuerpo para el movimiento, la lúdica y la recreación, parecía que allí se conformaba un cuerpo disciplinado, un cuerpo-objeto y un cuerpo-máquina, sometido al rendimiento y a unas marcas, a la eficiencia en el hacer y a la competencia, dejando de lado la emoción y el goce, la corporeidad y la corporalidad, que son cualidades esenciales en el cuerpo de la danza.

Al respecto, señala Galak (2015):

El cuerpo ha sido tratado como cosa. Por lo tanto, ha sido limitado, restringido, reducido: A lo material, a lo afectivo, a lo emotivo, a lo interior, (cfr. Milstein 1999:30), es decir, a lo extenso cartesiano. Entender la educación física como la educación de un cuerpo “natural”, biológico, sustancial-suponer que ese cuerpo es susceptible de ser educado- restringe no sólo su comprensión del cuerpo, limita también sus alcances y reduce su campo” (p. 15).

En efecto, desde la institución misma se defendía la posesión del **saber absoluto**, el **saber experto**, “que tiene como criterio fundamental la eficacia, y cuya figura emblemática es la **del experto**” (Bárcena, Larrosa y Mèlich, 2006, p. 233). Así, los cuerpos y los sujetos escolares deben ajustarse, quedando la educabilidad del cuerpo sesgada a los dominios institucionales desde el maestro o la maestra. En esta línea, por tanto, resultaba evidente que la visión sobre el cuerpo en la escuela estaba centrada en el disciplinamiento y una jerarquización de poderes sobre el saber, el hacer, el ser y el estar dentro de la escuela. En síntesis, esto refiere que la escuela y sus prácticas se conciben como una técnica, como diría Foucault (2006): “Centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez” (p. 225). Ver estas realidades me llevó a la pregunta por el lugar del maestro y la maestra en la escuela y el aula de clase, y como entiende la pedagogía y la formación, por tanto, *¿Cómo pensar una pedagogía cada vez más sensible, más desde el cuerpo y del cuidado, que ponga el arte, las prácticas corporales y las expresiones artísticas, al servicio del cuidado como eje fundamental de la formación humana, en profunda relación con los otros y el entorno?*

Sobre la base de esa pregunta nace la propuesta pedagógica: “Los Artesanos del Cuerpo: En Cuerpo ConVivencia – Cuerpo ConSentido”, en la Institución Educativa Alfonso Mora Naranjo, donde el proyecto se desarrolló durante 10 años (2006-2015), obteniendo un potente impacto en



la comunidad educativa y en los procesos de transformación en los y las estudiantes (niños, niñas y jóvenes de todos los grados de escolaridad de la secundaria), así como un impacto educativo y pedagógico a nivel local, regional y nacional, obteniendo grandes y significativos reconocimientos por los logros que fueron generadores de otras posibles formas de saber, hacer, ser y estar en el mundo de nuestros estudiantes (lo cual detallare más adelante). Luego, emprendí mi viaje pedagógico, en la nueva institución donde me encuentro ahora, la Institución Educativa Dinamarca (Sede Central y Sede RUE), donde se instaura el proyecto pedagógico “Los Artesanos del Cuerpo”, como eje fundamental en el área de educación física. Un proyecto pedagógico fundamentado en la investigación escolar, y las prácticas corporales de la danza, integrando la danza folclórica colombiana; los bailes populares; y los bailes de salón; pensado para buscar procesos de sensibilización en nuestros niños, niñas y jóvenes para la toma de conciencia del propio cuerpo, del cuidado de la vida, del propio ser; para pensar y reflexionar el cuerpo, los usos, las formas de vivirlo, sentirlo y sus formas de relacionarlo con los otros y con lo otro, buscando nuevas perspectivas éticas y estéticas que respondan a la pregunta por el hacer, el sentir y el poder del ser humano, por su fuerza de existir, por su capacidad de obrar como cuerpo que piensa.

Este trabajo, por tanto, busca volver a la experiencia pedagógica, buscando hallar comprensión de cómo estas prácticas corporales han generado efectos en los/las egresados y estudiantes activos: *¿Qué les pasó, y qué les pasa?, ¿qué nos pasó en la experiencia vivida?, ¿qué afectaciones generó la experiencia de la danza en los estudiantes que pasaron y que pasan por estas prácticas corporales de expresión artística?, ¿qué resuena de esa experiencia vivida?*

2. La pedagogía como experiencia. Tejiendo prácticas con sentido

La experiencia pedagógica, que es una experiencia corporal, una experiencia del cuerpo, que se trata en este capítulo, desde la descripción/interpretación, es una forma de mirar y trazar la historia que difiere de la historia tradicional porque se asume como historia de la práctica con perspectiva crítica e interesada en sus diferentes posibilidades de existencia, enfatizando la práctica desde la experiencia del cuerpo vivido, que pretende establecer un contacto renovador con la experiencia original, que, a decir de Merleau Ponty (1962), implica el centrarse en el fenómeno de la experiencia vivida, y significa volver a aprender a mirar al mundo mediante un redescubrimiento de la experiencia básica del mundo (p. viii), un volver a mirar desde una perspectiva situada de la experiencia.

Con base en lo anterior, voy a tratar de comprender cómo estas prácticas pedagógicas que he tenido, qué efectos ha generado en mis estudiantes



desde lo que yo observaba en mi participación e interacción con ellos y ellas, que sean diferentes al de otras prácticas pedagógicas. Se trata de hacer un corporrelato en sentido general desde la propia experiencia, para analizar desde adentro ese hacer, lo que en este caso sería participación observante, de mi ser y hacer docente en ese contexto y en ese espacio, donde yo participaba de los hechos y al mismo tiempo que observaba todo cuanto acontecía en las prácticas corporales de la danza, del tango danza.

3. El camino recorrido...Tejiendo ArteSanos del Cuerpo y el Cuidado. Experiencia significativa desde la investigación educativa

En el año 1996, estando en la Institución Educativa Alfonso Mora Naranjo (Zona Nororiental de Medellín – Comuna 4 – Barrio Campo Valdez), la primera institución educativa propuesta como espacio de estudio para la investigación, nació el proyecto pedagógico: *“Danza Expresión de Vida”: Una propuesta pedagógica para el Desarrollo Humano*. Dicha estrategia se cimentó en un trabajo dinámico y permanente del ejercicio diario, el cual, desde la perspectiva del desarrollo humano, presentó como eje fundamental la dimensión cultural basada en actividades de expresión artística que involucraban bailes folclóricos y populares de Colombia como el porro y a chirimía, y otras expresiones culturales como el *hip-hop* y el *rock and roll*, y bailes de salón como el tango y el *fox-trots*, combinando con otros elementos de las artes escénicas (gramática teatral, diseño, entre otros). Dichas actividades se desarrollaron de manera interdisciplinaria y en sentido transversalizado con otras áreas del saber (español, artística, biología, ética y valores, filosofía, tecnología, informática y religión); cuya metodología estaba basada en el conocimiento y la exploración de temas de movimiento a partir de la conciencia corporal, expresión oral, expresión rítmica, expresión corporal, lenguaje musical, desarrollo del pensamiento creativo, sensibilidad, creatividad, postura, juegos teatrales, creación y elaboración de libretos de la vida real y cotidiana, además de la elaboración de vestuarios en material reciclable y escenografías e investigaciones.

Durante el desarrollo de este proyecto, surgió la pregunta por el cuerpo y por su concepto de belleza y fealdad, cuando en el devenir de las prácticas corporales de expresión artística, en las formas de relacionamiento entre los y las estudiantes, se daban espacios de discriminación, como expresaban ellos y ellas, por el hecho de ser negra o negro, de tener acné, ser gay, ser feos o bonitos, demasiado flacos/flacas o gordos/gordas. Así, en el año 2006, a partir de este proyecto surge uno nuevo: *“Los ArteSanos del Cuerpo”: En Cuerpo ConVivencia – Cuerpo ConSentido*, el cual estaba fundamentado en el cuerpo, para profundizar en la educabilidad del cuerpo y la comprensión de sus muchos significados.



A partir de ese momento, y gracias al Programa ONDAS de Colciencias, del año 2008 y hasta el año 2015, inclusive, estos proyectos se desarrollaron como prácticas pedagógicas de investigación, donde la investigación se posesionó como estrategia pedagógica (IEP), como una perspectiva que tomó elementos de la pedagogía crítica-liberadora y del enfoque socio-cultural, para el reconocimiento social de los sujetos escolares (Mejía & Manjarrés, 2010), la cual, permitió una aproximación fenomenológica y hermenéutica a las vivencias corporales de los niños, las niñas y jóvenes, sus movilizaciones sociales, y sus formas de relacionamiento cultural, para ayudar a descubrir así, diversos motivos de sus comportamientos y dificultades en sus procesos de aprendizaje y de relacionamiento.

Luego, a partir del año 2017, llevé *“Los ArteSanos del Cuerpo”*, a la Institución Educativa Dinamarca, sede Ricardo Uribe Escobar (RUE). Allí, desde la observación y diagnóstico a profundidad, comencé a adecuar el proyecto del cuerpo, según las características propias de los sujetos escolares, de la comunidad educativa y del contexto circundante. Poco a poco, desde el año 2017 hasta el actual año 2024, he ido introduciendo el proyecto *“Los ArteSanos del Cuerpo”* y, poco a poco, las prácticas corporales de expresión artística desde la danza, enfatizando el tango-danza.

Se buscó reconocer cómo el momento de intimidad, sensaciones, sentimientos y vibraciones corporales que aquejan el devenir pedagógico, las relaciones y la formación de los sujetos en el contexto escolar (desde la mirada del cuerpo educado, aquietado y disciplinado), preguntan por las formas en que ha sido instruido el cuerpo en la escuela, en el campo propio de la educación física y cómo las prácticas corporales de la danza, abren márgenes de abordaje para la resignificación del cuerpo de los sujetos escolares, y se convierten en cimiento de los procesos de formación de la identidad y de auto creación de la subjetividad, permitiendo así, configurar las dimensiones del cuerpo en el saber pedagógico, la estética y la poética, en aras de la conformación de tejido social, a partir de prácticas pedagógicas que empoderen a los sujetos en el buen vivir, mediante aprendizajes que integren sus realidades con el mundo del saber, la ciencia, el arte y la cultura.

Vino entonces una espiral de deseos sobre estos cuestionamientos, donde se hace emergente repensar el cuerpo, como cuerpo antropológico y sociológico que, desde la fenomenología-hermenéutica del cuerpo, nos posibilita pensar un horizonte para la comprensión de la dimensión del “ser corpóreo” de los sujetos en perspectiva “del cuidado”. Como lo plantea Merleau-Ponty (1945), desde la fenomenología de la ‘existencia corpórea’, el cuerpo es el ‘medio’ de nuestro ‘ser-hacia-el-mundo’, que es inmersión y sintonía de mi ser corpóreo en el mundo, que ofrece una nueva visión filosófica del cuerpo, en tanto que el cuerpo no es sólo una realidad observable como objeto, sino que es una dimensión del propio ser. Por estar en



el mundo estamos siempre en relación con los otros y con lo otro, a través de los sentidos, somos sujetos perceptivos y dotados de sentido, en particular, en la intersección de mis experiencias con las del otro (subjetividad e intersubjetividad), se van transformando, configurando y reconfigurando en corporeidad, que en la construcción social de las relaciones van constituyendo corporalidad. En donde la relación de la diada Corporalidad/Corporeidad, sirve a la intencionalidad de darse al mundo, a los otros y a lo otro (Merleau-Ponty, 1945).

Pensar la danza y más propiamente el tango-danza como arte, nos lleva a redirigir la mirada sobre la pregunta por lo estético y lo artístico, desde sus dimensiones ética y política, ya que la danza como arte, referida como un concepto occidental, puede situarse en terrenos movedizos, no extensible a otro tipo de producciones similares en otros contextos, en este sentido, se busca darle la mirada a las prácticas corporales de la danza como *proceso artístico* que, según Miñana (2008), “no es una propiedad inherente a determinados objetos o personas, sino que es fruto de una compleja red de relaciones entre los hombres y de los hombres con los objetos” (p. 55).

Pensar entonces el arte de la danza como un arte desligado de su materialidad, se hace difícil; sin embargo, un punto importante que interesó como objeto de estudio desde la perspectiva estética, fueron los entrecruces del arte de la danza como un proceso de expresión artística y las prácticas corporales desde la danza en la escuela, como una práctica pedagógica del cuidado, para la formación y transformación de los sujetos escolares.

Desde la perspectiva estética, la pregunta por el cuerpo en las prácticas corporales desde el tango danza, implica su dimensión ética, para abordar la problemática en las formas de relacionamiento, la administración de lo sensible y la domesticación de los sentidos, *¿cómo se corporizan las relaciones en esas prácticas? ¿qué encarnan esas relaciones?, ¿cómo se da ese devenir en lo que se hace? ¿cómo se va afectando lo que acontece?* Estas preguntas pueden conducir al planteamiento de Bauman (2005), sobre los tres espacios en las relaciones: el espacio cognitivo, el espacio social y de alteridad y el espacio estético. Este último, es también un espacio social, pues según Bauman, todo espacio social es un espacio estético.

En este contexto, se sitúa la pedagogía desde su enfoque crítico, asumiéndola como un campo de reflexión-acción sobre el acto formativo desde la construcción de unos saberes sensibles, donde el cuerpo está reconociendo al otro, los otros y lo otro en un proceso vinculante con el ser estudiante y el ser maestro, y por ello entiendo la pedagogía como campo que estudia la formación en el arte de enseñar.



4. La experiencia que teje saberes del cuidado

Los ArteSanos del Cuerpo se cimienta en un trabajo dinámico y permanente del ejercicio diario, el cual desde la perspectiva del desarrollo humano presenta como eje fundamental la dimensión socio-cultural basada en actividades de expresión artística como la danza folclórica, los bailes populares (porro, salsa, merengue, mambo, rock and roll, country, hip-hop, entre otros), los bailes de salón (el tango, la milonga, el pasodoble, el fox-trots), la danza moderna, el performance, la creación escritural de cuentos, poesías, la gramática, el diseño y elaboración de juegos didácticos de conocimiento, el museo del cuerpo, entre otros.

Se crean para ello, estrategias y políticas orientadas a cambiar los determinismos que encuadran, someten y moldean a los niños, las niñas, y los adolescentes, buscando nuevas perspectivas éticas y estéticas, que respondan a la pregunta por el hacer, sentir y poder del ser humano; por su fuerza de existir, por su capacidad de obrar como cuerpo que piensa. Es todo un proceso de emancipación de todas estas ataduras, que condicionan y determinan la vida, puesto que lo está en juego es la vida misma de cada uno, es decir su pensamiento, su acción, sus afectos, “su totalidad corporal”.

De ahí surgieron muchos interrogantes entre los cuales los mismos estudiantes destacaron: ¿Por qué el organismo humano sólo engendra en la etapa adolescente las problemáticas corporales y sociales, como por ejemplo la sexualidad?; ¿cómo viven hoy día los niños y jóvenes su cuerpo?; ¿qué usos le dan al cuerpo los niños y jóvenes de hoy?; ¿la sociedad, los medios de comunicación y la familia son amigos, o qué son y cómo influyen en la construcción del ser, en los niños y jóvenes en sus diferentes etapas de desarrollo y crecimiento?; ¿por qué hoy día los niños y jóvenes no alimentan su espíritu y sólo centran sus intereses en lo material, en lo sexual?; ¿cómo influyen las nuevas culturas juveniles, como la música (el reggaetón) en el cultivo de valores estéticos, humanos, sociales, espirituales y en la construcción de su proyecto de vida?

Estas preguntas se conectaban con las actividades que se integraron en el proyecto:

1. El diario pedagógico que integra: Las reflexiones pedagógicas del estudiante y la maestra.
2. La bitácora creativa de investigación.
3. Elaboración y creación de logos y lemas.
4. Talleres vivenciales sobre el cuerpo y el cuidado.
5. Diccionario didáctico del cuerpo y el cuidado.
6. Cartas al cuerpo.

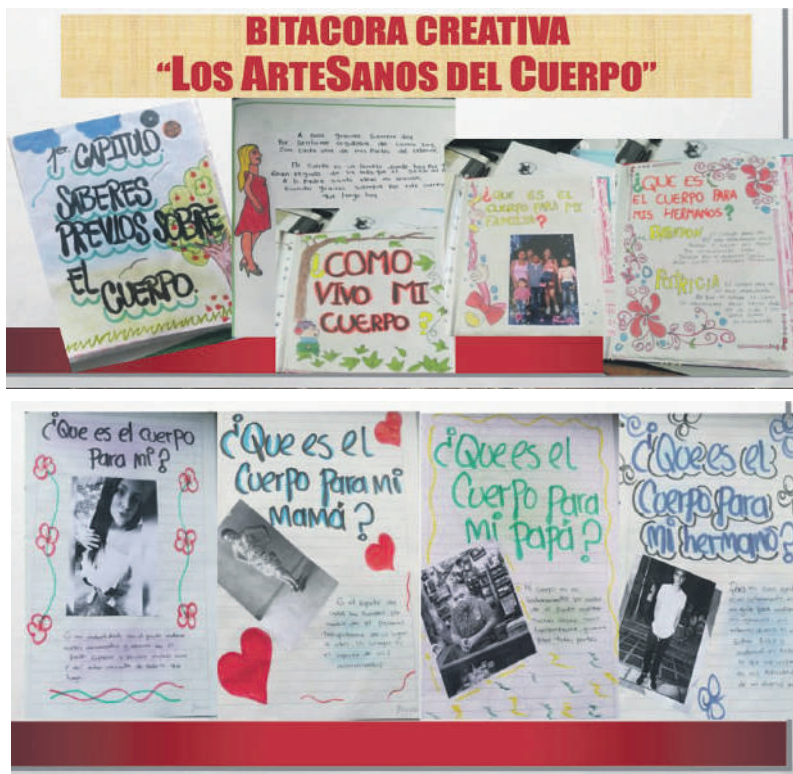


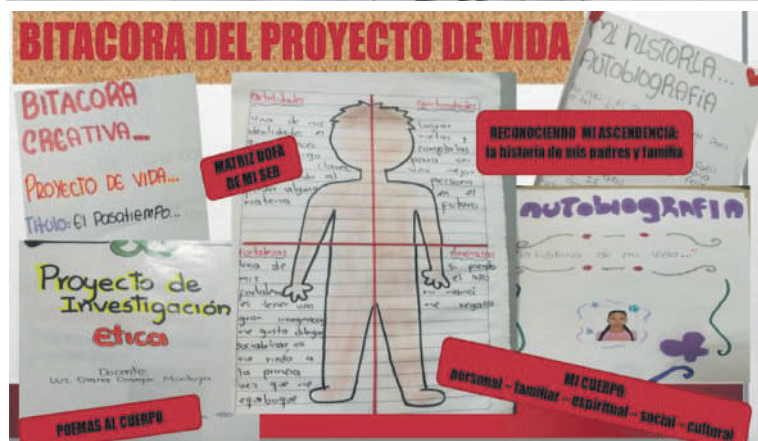
7. El museo del cuerpo.
8. Semillero Experimental de Danza y Baile.
9. El festival de danza folclórica.
10. Festival escolar de tango-danza.
11. Festival de bailes populares.
12. Elaboración de cartillas y cuentos sobre el cuerpo y prácticas del cuidado.
13. Elaboración de juegos didácticos de conocimiento sobre el cuerpo y el cuidado.

Estas estrategias metodológicas y didácticas han sido el medio para ir caminando en el proceso investigativo, fundamentadas en relación con el contexto escolar, familiar, social y en las transformaciones culturales, corporales, artísticas y sociales que en la cotidianidad se van tejiendo en la escuela, el barrio, la familia.

Aquí incluyo algunas imágenes de las herramientas que acompañaron y registraron los procesos pedagógicos.

Bitácora “Los Artesanos del Cuerpo”





Prácticas del Cuidado de “Sí” – “de Los Otros” y “de Lo Otro”



Poemas al cuerpo



Semilleros Experimentales de Bailes de Salón



Semilleros Experimentales de Danza Folclórica



Grupo de Porrismo



5. Principales logros de la experiencia

Tejiendo Saberes del cuidado como saberes de interculturalidad emancipatoria:

De la sede principal, participan en las actividades los grados sextos, séptimo y de la sede RUE, participan estudiantes de sexto al grado once. Se ha logrado así el desarrollo de:

- Muestras artísticas en evento de Ciudad “Escuelita Viajera”. I.T.M. Año 2018.
- Semilleros experimentales de danza folclórica, bailes populares y bailes de salón (2018-2019- 2024), participando en eventos de la comunidad con la junta de acción Comunal, el barrio y la comunidad.
- Festivales Escolares Artísticos de Danza y Baile.

En el desarrollo de estas actividades se teje una interculturalidad emancipadora (Santos, 2017), porque poco a poco promueve y va potenciando el reconocimiento de la pluralidad de saberes y concepciones del mundo, enfatizando la dignidad humana. Santos argumenta que “no se trata de volver a viejas tradiciones, porque lo que está en juego es el hecho de que cada tecnología lleva consigo el peso de un modo de ver y ser en la naturaleza” (Santos, 2017, p. 245). Boaventura de Sousa Santos propone la “ecología de saberes” como una alternativa a la hegemonía del conocimiento científico occidental. “Esta teoría aboga por la valorización y el diálogo entre diferentes formas de conocimiento, incluyendo saberes tradicionales, indígenas y populares” (Lévinas, 1985, p. 102). En este sentido, La ecología de saberes rechaza la monocultura del conocimiento y promueve una pluralidad epistemológica que reconoce la validez de múltiples perspectivas.



En el contexto de la danza, la ecología de saberes invita a integrar conocimientos diversos que van más allá de la técnica y el movimiento físico. Incluye la historia de la danza, la cultura, la música, y la expresión emocional y socioemocional. “Este enfoque fomenta la innovación y la creatividad, permitiendo una práctica artística más rica y significativa” (Lévinas, 1993, p. 150).

6. Conclusión

Fundamentar el valor pedagógico de la danza supone reconocer su potencial como experiencia educativa. Implica identificar en la danza una serie de valores que pueden favorecer el proceso educativo de las personas. Implica también tomar postura a favor de la danza como medio de la educación en general y de la educación física en particular, como un eje potenciador para la Resignificación del Cuerpo en la Escuela, desde prácticas que se sitúen en el cuidado como eje fundamental en la práctica pedagógica.

Las transformaciones surgieron, en primer lugar, en el gesto de ser maestra. “Los Artesanos del Cuerpo” es la inspiración pedagógica que, desde mi propia realidad vivida, todo lo que, a través de la danza y el baile, fui aprehendiendo.

El proyecto se ha convertido en una verdadera herramienta semiótica, que me ha posibilitado estrechar más las relaciones con las/los estudiantes sintiéndonos ambas partes comprometidos día a día con los logros a alcanzar; me ha permitido conocer más las razones de sus comportamientos y la diversidad corporal, emocional y espiritual que integra cada uno y cada una y crear así un ambiente de diálogo y encuentro con padres de familia y estudiantes, para propiciar relaciones de tolerancia, paz y armonía, donde las prácticas del cuidado de sí, de los otros y lo otro, son la columna vertebral de los procesos de formación.

La escuela, como espacio donde se teje y se construye el “ser”, requiere pensarse y reconstruirse generando procesos para la humanización de la educación; debemos atender no sólo el pensamiento y la reflexión, sino el amor, la ternura, la comprensión, pero para ello se requieren personas con capacidad de asombro, que se maravillen ante el misterio, que teoricen desde su práctica y practiquen desde la teoría, sensibles, personas que se muevan hacia niveles superiores de abstracción, personas con sentido común, alegres, inocentes y apasionadas con la tarea de enseñar y aprender, apasionadas de su vocación de servicio, creativas y creadoras, innovadoras y propositivas.



Bibliografía

- Bauman, Z., (2005). *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bárcena, F., Larrosa, J. y Mélich, J. (2006). Pensar la educación desde la experiencia. *Revista Portuguesa de Pedagogía*, 40 (1), 233-259.
- Galak, E. (2015). El cuerpo de las prácticas corporales. En R. Crisorio y M. Giles (Dir.), *Estudios críticos de educación física* (pp. 271-284). La Plata: Al Margen.
- Le Breton, D. (2010). *Cuerpo sensible*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- Lévinas, E. (1985). *Ética e Infinito*. Madrid: Visor.
- Levinas, E. (1993). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Merleau-Ponty, M. ([1945] 1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. New York: Humanities Press.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Editions Gallimard.
- Miñana Blasco, Carlos. (2008). Construyendo Problemas de Investigación en Artes: Ámbitos y enfoques. Texto de conferencia dictada en mayo y octubre de 2008. Universidad Nacional, Colombia.
- Santos, B. de Sousa. (2017). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. Madrid: Morata.



- Santos, B. de Sousa. (2009). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Van Manen, M. (2016). *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.
- Van Manen, M. (2003). *Investigación educativa y experiencia vivida. Ciencia humana para una pedagogía de la acción y la sensibilidad*. Barcelona: Idea Books.





Mujeres indígenas: tejiendo espiritualidades y culturas para el cuidado de la vida en los territorios

Adriana Anacona Muñoz¹
Luz Yaeny Aguirre González²
Janneth Lozano Bustos³
Lenin Anacona Obando⁴

-
- 1 Mujer Indígena Yanakuna, Phd en Historia del Arte, Tesis Cum-Laude. Magíster en Políticas Públicas, Socióloga. Docente de la Escuela Educación, Cultura y Comunidad, Grupo de Investigación de Educación Popular en la Facultad de Educación y Pedagogía. Integrante del GT CLACSO, Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos; Consejo Latinoamericano de Investigación para la Paz; de la Red de Evaluación, Seguimiento y Monitoreo de Políticas Públicas- ReLAC. Hace parte del proceso del Tejido Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia. adriana.anacona@correounivalle.edu.co
 - 2 Mujer Indígena Emberá, lideresa y defensora de los derechos humanos, promotora de la protección de la niñez indígena, los derechos y la participación de las mujeres indígenas, con conocimientos y saberes tradicionales en lo psicoespiritual y cultural para la sanación y armonización. Acompaña y orienta procesos de reconciliación y reincorporación con firmantes de paz, a través del diálogo y círculos restaurativos como aporte a la construcción de las paces y la reconciliación familiar, comunitaria y con el territorio. Hace parte del proceso del Tejido Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia. Es autoridad tradicional como Guardia Indígena. Investigadora de temas sociales y de género con conocimiento de los enfoques étnico e intercultural. Es Trabajadora Social y estudiante de la Maestría en pedagogías propias e intervención socioeducativa. yadeny35@gmail.com
 - 3 Educadora Popular, feminista y defensora de derechos humanos. Trabajadora Social, Magíster en Desarrollo Educativo y Social. Investigadora social en temas relacionados con mujeres indígenas, derechos humanos y conflicto armado. Formadora y acompañante de procesos con mujeres indígenas. Autora de herramientas pedagógicas para la formación. Directora de la ONG Corporación de Apoyo a Comunidades Populares Codacop. codacop@codacop.org.co
 - 4 Indígena Yanakuna de la Comunidad Yanakuna Wasi de Popayán, Cauca, Colombia. Economista. Magíster en Desarrollo con Identidad para el Buen Vivir Comunitario. Candidato a Doctor en el Doctorado Internacional en Educación Superior Intercultural en Contextos del Buen Vivir. Dinamizador PEBI-CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) en el equipo Caminos de Vida y Sabiduría. leninanacona@gmail.com



Introducción

Este capítulo es resultado de un ejercicio de investigación colaborativa que se encuentra en curso y que, a pesar, de no contar con financiación, facilita el encuentro de investigadoras comunitarias y académicas en lo que algunos han definido como “Ecología de Saberes” (Santos, B. de Sousa, 2013). La metodología del proyecto de investigación se realiza en clave de Chakana en cuatro etapas: i) estar en la práctica, ii) contar y narrar, iii) dibujar y iv) dar voz al dibujo (Anacona, L. 2015). Creando un espacio de co-construcción de conocimiento que involucra activamente a las participantes mediante “mingas de pensamiento”, prácticas colaborativas de carácter ancestral. Este proceso de investigación colaborativa, propone destacar el rol fundamental de las mujeres indígenas en la preservación y fortalecimiento del tejido cultural, político y social en sus territorios. A través de su trabajo constante y dedicado, estas mujeres no solo mantienen vivas sus tradiciones, sino que también se convierten en agentes clave en el cuidado de la vida y en la resistencia contra las agresiones que enfrentan sus comunidades (Anacona, M. A. 2020a). La trascendencia de su labor reside en la capacidad de tejer conexiones entre pueblos y regiones, al intercambiar saberes sobre derechos y experiencias de cuidado comunitario, al fortalecer sus lazos espirituales y la pervivencia intergeneracional de los *Sistemas de Conocimientos* de sus pueblos, que se expresan en saberes bioculturales que van desde las formas de tejido, siembra, cosecha, alimentación y otras expresiones que trascienden a lo espiritual como la medicina tradicional y ritualidad ancestral. Formas de sanación espiritual desde la raíz ancestral, que se propone como expresión de un feminismo espiritual (Anacona, M. A. 2020b).

Según la CEPAL, en América Latina existen 826 pueblos, y de estos 115 habitan en Colombia, con 65 lenguas nativas. En Colombia desde la Constitución Política de 1991 se ratificó el Convenio 169 de la OIT (1989), se hizo además Ley con la Ley 21 de 1991 en Colombia. Existe un marco normativo bastante robusto que va desde Decretos, Sentencias, Autos e incluso el último Acuerdo de Paz (2016) contiene un capítulo étnico, todo este marco debería favorecer a los pueblos indígenas. No obstante, la implementación efectiva de estas normativas sigue enfrentando desafíos significativos. Las violencias estructurales y culturales persisten, y la falta de protocolos comunitarios para la protección de lo biocultural subraya la necesidad urgente de un enfoque más inclusivo y efectivo. Incluso la criminalización de la defensa de la vida en los territorios en donde las expresiones bioculturales tienen un alto potencial. (Anacona, A.; Barrero, A.; Cuartas, G.; Oianguren, M. & Palechor, M.O., 2021)

Entre 2016 y marzo de 2023, fueron asesinados 1450 líderes y lideresas en Colombia, de los cuales 191 eran mujeres, incluidas 70 mujeres indígenas que desempeñaban roles como autoridades tradicionales, médicas, guar-



días y comuneras, según cifras de Indepaz. Además, el número de asesinatos de líderes ambientalistas supera los 60 al año; según el informe de Global Witness destaca que, en 2022, casi nueve de cada diez homicidios de defensores ambientales ocurrieron en Colombia, representando más de un tercio de estas agresiones a nivel mundial. Desde 2012 a 2022 se registraron 322 y en el año 2023 fueron registradas 79 personas, es decir 401 asesinatos de activistas ambientales en el país, ocupando el primer lugar mundial en este ámbito. Sin embargo, estas cifras no consideran variables como el conocimiento biocultural de las víctimas, incluyendo su experiencia como médicos tradicionales, cultivadores, danzantes o conocedores de la flora y fauna, y carecemos de un sistema que cruce estas variables en los ministerios pertinentes.

Las economías extractivistas, al imponer una visión dominante sobre la biología y la cultura indígena, amenazan la relación entre los sistemas de conocimientos de los pueblos indígenas y la preservación de la vida en los territorios. Estas economías no solo ponen en riesgo las formas tradicionales de conservación, sino que también afectan la autonomía territorial y el cuidado integral de la vida.

En el cuidado de la vida es en donde la espiritualidad indígena, se encuentra profundamente arraigada en la relación con la Madre Naturaleza, constituye la base de la protección territorial y de la vida. Las prácticas espirituales y los rituales son fundamentales para mantener el equilibrio y la salud dentro de las comunidades (Anaconda, M. A, 2020b). El cuidado, desde las distintas cosmovisiones, cosmogonías, formas de hacer ciencia y rutas metodológicas propias, abarcan una visión integral que protege tanto los cuerpos individuales y colectivos como la tierra, las prácticas y saberes bioculturales.

Existe un enfoque integral del cuidado que se manifiesta en formas creativas y pacifistas frente a las agresiones externas y en el fortalecimiento de la autonomía comunitaria, mostrando una interseccionalidad que une la protección del territorio con la justicia social y la dignidad.

En ese sentido, este capítulo busca visibilizar y valorar el papel de las mujeres indígenas de diferentes pueblos y su influencia en el tejido cultural, político y social para el cuidado de la vida en sus territorios. Se trata de un reconocimiento al trabajo que estas mujeres realizan al tejer lazos entre pueblos y regiones, aprendiendo juntas sobre sus derechos e intercambiando experiencias de cuidado comunitario y fortaleza espiritual.

El primer apartado explora nociones sobre el cuidado y el cuidado comunitario, destacando el papel fundamental de las mujeres indígenas en sus comunidades. En el segundo, se abordan los desafíos que enfrentan a nivel nacional y geopolítico, resaltando cómo, a pesar de las adversidades, han desarrollado estrategias de resistencia y resiliencia, reafirmando sus de-



rechos territoriales y recuperando prácticas culturales. El tercer apartado presenta reflexiones sobre la crucial participación de estas mujeres en la defensa de sus territorios y en la promoción de alternativas sostenibles. Para terminar, el cuarto apartado se presenta a modo de conclusiones y destaca que el cuidado de la vida que realizan las mujeres indígenas debe influir en las políticas públicas, al promover el respeto de sus sistemas de conocimientos propios y bioculturales, garantizando una participación equitativa en la toma de decisiones.

Nociones de cuidado comunitario: el papel fundamental de las mujeres indígenas en sus comunidades

El reconocimiento y la valoración de la diversidad cultural y biocultural, especialmente de los pueblos indígenas, han cobrado creciente relevancia tanto a nivel nacional como internacional. En Colombia, la transición de un modelo monocultural a un Estado multicultural y pluriétnico ha sido significativa, reflejada en la Ley 21 de 1991, que reconoce y protege los derechos colectivos de los pueblos indígenas (CPC, 1991). No obstante, a pesar de estos avances normativos, persisten desafíos en la implementación efectiva de las políticas, y las brechas en su aplicación continúan afectando la protección de los derechos indígenas. Las violencias estructurales y culturales que enfrentan estas comunidades reflejan una falta de protocolos adecuados para salvaguardar lo biocultural y reconocen la necesidad urgente de una mayor inclusión de las autonomías territoriales y los procesos comunitarios como agentes de cuidado de la vida.

Por ejemplo, el Plan Nacional del Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes de Colombia (2024-2032), subraya lo extraordinario de la diversidad biocultural como un elemento fundamental de la identidad nacional. Reconoce que las comunidades indígenas y afrodescendientes, así como otras poblaciones locales, mantienen prácticas culturales y de uso del territorio que son intrínsecamente valiosas tanto desde el punto de vista cultural como ecológico. Este reconocimiento es clave para promover la preservación y revitalización de sus conocimientos y prácticas tradicionales. Así mismo, enfatiza la necesidad de proteger y salvaguardar los conocimientos ancestrales, prácticas tradicionales y cosmovisiones que forman parte del patrimonio biocultural del país. Este enfoque incluye la promoción de políticas y programas que apoyen la preservación de las lenguas, rituales, sistemas de conocimiento y prácticas agrícolas tradicionales que están amenazadas por la globalización y la pérdida de biodiversidad. Del mismo modo, el *Plan Nacional de Biodiversidad que el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible* actualizó en el 2024, pone también en el centro a los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos. Una de las principales estrategias del Plan es la integración de los conocimientos tradicionales y prácticas culturales en la gestión de



la biodiversidad. Esto implica colaborar con comunidades locales para incorporar sus saberes ancestrales en los planes y acciones de conservación. El Plan promueve el desarrollo de proyectos que respeten y utilicen los conocimientos indígenas sobre la gestión sostenible de los recursos naturales y la conservación de hábitats.

Sin embargo, los datos de contexto que se presentan en la introducción de este capítulo dan cuenta que casi que se está cometiendo un etnocidio en Colombia, porque la cifra de más de 1450 personas asesinadas y entre ellas 70 mujeres indígenas, que han sido gobernadoras, médicas tradicionales, guardias es escabroso. Además, la limitación de no poder encontrar sistemas de información con indicadores de estas pérdidas en términos de biocultural se suman a que, durante los últimos ocho años, los conflictos ambientales y la violencia se exacerban debido a narrativas mediáticas y políticas que privilegian a ciertos sujetos y desvirtúan las causas de los conflictos, promoviendo mayor estigmatización y legitimando la violencia. Esto ha sido corroborado en estudios serios, como los del CINEP, el *Centro de Memoria Histórica*, y más recientemente, en el *Legado de la Comisión de la Verdad*, que señalan que existe una narrativa de odio hacia territorios y cuerpos en los que se encuentran culturas y sistemas de conocimientos propios y ancestrales. El Legado de la Comisión de la Verdad menciona: «La noción del otro y de la otra» como un asunto problemático, fundante de valoraciones y relaciones comunes en la cultura» y también que «el despojo del territorio es la destrucción de las culturas (...) porque estas están estrechamente relacionadas con el territorio: el lugar en el que se despliega la cultura»

Por eso, es pertinente mencionar que a pesar de que, en el contexto latinoamericano, y en el caso colombiano, la perspectiva biocultural explora la interacción entre los aspectos biológicos y culturales en la configuración de la identidad y las prácticas sociales, incluida la salud y la alimentación. Las desigualdades sociales, económicas, culturales y científicas limitan el reconocimiento y la autodeterminación de los pueblos indígenas, y a pesar de los avances en la normativa, las formas indígenas de conservación y salvaguarda en sus territorios siguen siendo en gran medida ignoradas, estigmatizadas y criminalizadas. La continua negación de lo imprescindible de los sistemas de conocimientos de los pueblos indígenas con relación a los fuertes cuestionamientos que tienen las economías extractivistas los pone en mayor riesgo y amenazas en sus territorios; situación que puede, ilustrar la desconexión entre las políticas oficiales y las realidades de estos pueblos, donde la biología y la cultura se entrelazan de manera inseparable. Y allí las mujeres y niñas indígenas son fundamentales como preservadoras y transmisoras de estos sistemas de conocimientos bioculturales propios o ancestrales de los pueblos indígenas.



En este sentido, la investigación de Silvia Rivera Cusicanqui y Julieta Paredes ofrece una perspectiva crítica sobre las prácticas comunitarias y su papel en la resistencia indígena. Cusicanqui, en su obra “Oprimidos, pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa de Bolivia” (1984), resalta cómo estas prácticas contribuyen a la resistencia frente al sistema dominante y a la búsqueda de alternativas. Paredes (2018) complementa este análisis al proponer una reconfiguración de las relaciones sociales y políticas para promover la justicia social y la emancipación de los grupos marginados. Ambas autoras destacan lo estratégico de las prácticas comunitarias en la resistencia y en la construcción de alternativas sostenibles.

En este marco, la investigación sobre el papel de las mujeres indígenas en la defensa del territorio y en la construcción de paz busca resaltar y valorar sus aportes. De forma colaborativa nos encontramos definiendo lo que para las mujeres indígenas del Tejido Nacional representa el cuidado individual y comunitario.

En este sentido, encontramos que lo comunitario y su relación con la dignidad y la justicia social, como parte de las formas de resistencia que tienen las comunidades y los movimientos sociales, y en ellos las mujeres ha sido poco estudiado, y mucho más con ellas, o de forma colaborativa. Y esto sorprende, por la cantidad de pueblos que existen. Por eso, este proyecto de investigación es un ejercicio que pretende contribuir en este campo, esperamos lograr algo.

Desafíos y resiliencia: la defensa del territorio por las mujeres indígenas en el contexto del conflicto armado en Colombia

Este apartado resalta el papel fundamental de las mujeres indígenas en la protección de sus territorios y la promoción de la paz, a pesar de los múltiples desafíos que enfrentan en el contexto del conflicto armado en Colombia. Los territorios indígenas han sido severamente afectados por la violencia, con violaciones de derechos humanos que incluyen asesinatos, amenazas y despojos territoriales. Aunque ha habido ciertos avances en los acuerdos de paz y la inclusión de las comunidades indígenas, los compromisos de protección territorial y desarrollo inclusivo aún no se han cumplido plenamente, dejando a estas comunidades en situaciones de vulnerabilidad. Las mujeres indígenas están desempeñando un papel clave en esta lucha, desafiando los estereotipos tradicionales de cuidado maternal y asumiendo un rol activo en la formulación de políticas públicas.

Durante la *Cumbre Nacional de Pueblos Indígenas* en Silvia, Cauca, en julio de 2022, se discutieron temas cruciales como la unidad del *Movimiento indígena* y la necesidad de reformas legislativas. En este encuentro, cerca



de 150 mujeres de diversas organizaciones indígenas participaron activamente. Además, en el *Encuentro entre saberes* de agosto de 2022 en Cali, se abordaron políticas públicas relacionadas con la medicina ancestral, fomentando un diálogo entre tradiciones culturales. En conmemoración del *Día internacional de las mujeres indígenas* en septiembre de 2022, se destacó el invaluable trabajo de estas mujeres en sus territorios y se reafirmó su compromiso con el empoderamiento. En septiembre también se realizó un *Encuentro nacional de mujeres indígenas* en Santander de Quilichao, donde más de 50 mujeres de distintas organizaciones discutieron lo primordial de la visibilidad y el fortalecimiento de su papel en la sociedad. Entre mayo y noviembre de 2023, la *Consejería presidencial para la mujer del gobierno colombiano* llevó a cabo Foros poblacionales, reuniendo a más de 200 mujeres indígenas para avanzar en la implementación de la *Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de la ONU* del 2001. Este proceso marcó un paso decisivo hacia la inclusión de las mujeres en la toma de decisiones políticas.

Los encuentros entre mujeres indígenas revelaron la necesidad de una mayor incidencia en políticas que garanticen su bienestar. Se destacó lo trascendental de articular documentos clave, como los resultados de la *Cumbre nacional de pueblos indígenas* y el informe de la *Comisión de la Verdad*, para alinear las políticas públicas con las realidades de estas comunidades. Asimismo, la integración de planes de vida de los pueblos indígenas en el *Plan de Desarrollo Nacional 2022-2026* es esencial para un enfoque sostenido que respete sus saberes bioculturales.

Las mujeres indígenas enfrentan problemas estructurales como el racismo institucional y la violencia derivada del conflicto armado. Es crucial que la institucionalidad pública reconozca la necesidad de sanación, tanto individual como comunitaria. Las brechas de desigualdad de género, exacerbadas por el Covid-19, requieren una atención especial, y es necesario caracterizar estos impactos para formular respuestas adecuadas. Además, se plantea la urgencia de establecer mecanismos de justicia que aborden las violencias de género y una mejor armonización entre el derecho ordinario y el derecho propio. La autonomía financiera y el acceso a tierras son críticos para el empoderamiento de las mujeres indígenas, y se requiere una revisión de la administración de recursos para asegurar un impacto positivo en sus vidas.

A pesar de los desafíos, las mujeres indígenas están ejerciendo un liderazgo robusto y contribuyendo a la dignidad y justicia para sus comunidades. Su labor no solo desafía las normas tradicionales, sino que también sienta las bases para un futuro más inclusivo y equitativo, evidenciando que su participación es esencial para la construcción de paz y la defensa de sus territorios.



A modo de conclusiones: reflexiones sobre el rol crucial de las mujeres indígenas: defensa territorial, resistencia y justicia epistémica

Las descripciones anteriores pueden ir reflejando que las mujeres indígenas están desafiando las nociones convencionales del cuidado comunitario y ejerciendo una resistencia activa contra las violencias estructurales. Su papel en la defensa de sus territorios y en la promoción de alternativas sostenibles es testimonio de su compromiso con la justicia social y la dignidad de ellas, sus comunidades y pueblos. A medida que avanzamos en la comprensión e integración de sus perspectivas, se hace evidente que su liderazgo es fundamental para lograr una mayor equidad y respeto por los derechos y conocimientos de los pueblos indígenas. Esta comprensión más profunda del rol de las mujeres indígenas no solo destaca su importancia en la defensa territorial y la justicia epistémica (Anacona, M. A., 2020b), sino que también proporciona una base sólida para la formulación de políticas y prácticas más inclusivas y respetuosas, en donde los sistemas de conocimientos de los pueblos indígenas y sus saberes bioculturales sean reconocidos y no instrumentalizados.

En ese sentido, en el contexto del cuidado comunitario, el rol de las mujeres indígenas emerge como fundamental no solo en la preservación de sus culturas y territorios, sino también en la defensa de la dignidad y la justicia. Estas mujeres, lejos de limitarse a funciones tradicionales, están en la vanguardia de la resistencia contra las violencias estructurales y las crisis exacerbadas por el conflicto armado. Su papel es multifacético e integra dimensiones sociales, económicas, políticas, culturales y ambientales que son cruciales para la protección y promoción de sus comunidades.

Es crucial visibilizar y valorar el papel central de las mujeres indígenas en el tejido social de sus comunidades, ya que su labor en el cuidado y la cohesión es fundamental para el bienestar colectivo. A menudo, este rol vital es ignorado en las narrativas y políticas públicas, lo que subraya la necesidad de promover su formación y documentar sus prácticas y conocimientos. Esto no solo resalta su contribución a la estabilidad social, sino que también permite que sus voces sean escuchadas en la formulación de políticas que afectan sus vidas y territorios. Para ello, es esencial establecer mecanismos que garanticen su inclusión en el diseño e implementación de políticas.

Asimismo, es imperativo abordar la autonomía financiera de las mujeres indígenas, reconociendo su trabajo en la economía del cuidado y garantizando su adecuada compensación. Fomentar el acceso a recursos financieros y apoyar proyectos que respeten sus conocimientos tradicionales son pasos fundamentales para lograr una participación equitativa en el desarrollo económico. Además, la preservación de sus saberes ancestrales y la



promoción de una educación intercultural son esenciales para fortalecer su papel como sabedoras y científicas en temas bioculturales. Integrar estos conocimientos en las estrategias de conservación y gestión ambiental es clave para enfrentar los desafíos actuales, garantizando así una gestión sostenible de los recursos naturales y el respeto por sus derechos territoriales.

De ese modo, esta investigación en curso, que se desarrolla de forma colaborativa destaca la urgencia de entender que el cuidado comunitario requiere de una mayor inclusión de las mujeres indígenas en los procesos decisionales y en la formulación de políticas públicas, así como la necesidad de un reconocimiento efectivo de sus contribuciones en la defensa del territorio, la construcción de paz y su rol como científicas comunitarias y algunas de ellas académicas.



Bibliografía

- Anaconda O. L. (2015). *La Chakana como camino investigativo en el Pueblo Yanakuna*. Archivo personal, inédito.
- Anaconda, Muñoz, A.; Barrero, A.; Cuartas, G.; Oianguren, M. & Palechor, M.O. (2021). *El Informe: el papel de los defensores y defensoras de los derechos humanos en la implementación de los acuerdos de paz y la construcción de la paz en Colombia*. Madrid: AIPAZ.
- Anaconda Muñoz, A. (2020a). *El tejido cultural Yanakuna como experiencia de diálogo epistemológico entre la IAP, la paz imperfecta, la cosmovisión de la Chakana y el feminismo comunitario*. En Jaime-Salas, J. R., Correal, D. G., de Armiño, K. P.
- Anaconda Muñoz, A. (2020b). *Memoria del Proceso de Empoderamiento Pacifista de las Mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna Santiago de Cali 1999 a 2014*. Granada: Universidad de Granada. [<http://hdl.handle.net/10481/59540>]
- Calero, S. L. L., Herrera, F. S. C. & Marín, J. J. (Eds.) (2020). *Paz decolonial, paces insubordinadas: Conceptos, temporalidades y epistemologías* (1st ed.). Sello Editorial Javeriano. <https://www.javerianacali.edu.co/intercultural/paz-decolonial-paces-insubordinadas-conceptos-temporalidades-y-epistemologias>
- Comisión de la Verdad (2022). *Documento de legado*. Lecciones Aprendidas. <https://www.comisiondelaverdad.co/lecciones-aprendidas>
- Constitución Política de Colombia, 1991. Actualizada con los Actos Legislativos al 2016. <https://www.cijc.org/es/NuestrasConstituciones/COLOMBIA-Constitucion.pdf>



INDEPAZ (2024). *Líderes sociales defensores de DDHH y firmantes de paz en 2024*. <https://indepaz.org.co/lideres-sociales-defensores-de-dd-hh-y-firmantes-de-acuerdo-asesinados-en-2024/>

Paredes, J. (2018). *Descolonizar las luchas: la propuesta del feminismo comunitario*, Portal Metodista de periódicos científicos y académicos, vol. 24, No. 2. Brasil: Universidad Metodista de São Paulo.

Rivera Cusicanqui, S. & de Trabajadores Campesinos, C. S. U. (1984). *Oprimidos, pero no vencidos: luchas del campesinado Aymara y Qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz, Bolivia: Ediciones ISMOL.

Santos, B. de Sousa. (2013). *Descolonizar el Saber, reinventar el poder*. Chile: LOM. Ediciones.

Torres, C. A. (2013). *La “comunidad” como campo de disputa*. Bogotá: CIN-DE-El Búho.

Otras referencias:

Espacios del Tejido Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia: <https://codacop.org.co/multimedia/video-encuentro-nacional-de-mujeres-indigenas>. Anacona Muñoz, A (2024). *Notas de campo de encuentro entre mujeres indígenas entre 2022 a 2024*.

Anacona Muñoz, A. (2024) Proyecto de Investigación en curso *Expresiones de resistencias pacifistas sobre el cuidado de la vida en los territorios a través de las culturas y saberes ancestrales de mujeres indígenas en Colombia*. Cali, Universidad del Valle-

Nota de Prensa:

<https://www.radionacional.co/actualidad/lideres-ambientales-asesinados-colombia-es-el-pais-con-mas-homicidios>





Cuidados a cuidadoras de personas en situación de discapacidad intelectual. Experiencia holguinera desde las Artes Expresivas en Transición (EXIT)

Marybexy Calcerrada Gutiérrez¹
Aida Teresa Torralbas Fernández²
Alicia Serrano Coya³
Rafael Lorenzo Martín⁴

Introducción a la experiencia y sus aportes

En el margen que nos ofrece este texto proponemos una reflexión teórico-metodológica respecto a un programa, en ejecución en el contexto de Holguín, Cuba; dirigido a potenciar, desde las artes expresivas, la resiliencia de cuidadoras de personas en situaciones de discapacidad intelectual. El programa tiene un sentido de acompañamiento, de igual manera, un carácter investigativo respecto a su eficacia en este grupo de cuidadoras. Esta última idea guía el contenido de este texto, en el cual se incluye un breve fundamento histórico teóricos de las *Artes Expresivas en Transición* (Programa EXIT). Asimismo, una contextualización de las situaciones de discapacidad en Cuba y experiencias respecto a la atención a cuidadoras y cuidadores desde el programa EXIT.

259

-
- 1 Profesora de la Universidad de Holguín. Licenciada en Psicología, Master en Estudios de Género, Doctora en Ciencias Filosóficas
 - 2 Profesora de la Universidad de Holguín. Licenciada en Psicología, Master en Estudios de Género, Master en Psicología Clínica
 - 3 Profesora de la Universidad de Holguín. Licenciada en Psicología,
 - 4 Profesor de la Universidad de Holguín. Licenciado en Educación, Máster en Didáctica de la Matemática Doctor en Pedagogía



En el orden del desarrollo, se analiza, en correlación con los referentes histórico-teóricos expuestos, la práctica EXIT con madres cuidadoras de las personas mencionadas en el contexto holguinero. A partir del análisis de los antecedentes de las Artes Expresivas en Transición y su aplicación al cuidado de cuidadoras a personas en situación de discapacidad intelectual se pretende recomendar: pautas metodológicas para el acompañamiento psicosocial de personas cuidadoras de otras.

Metodológicamente, este texto reflexivo, expuesto desde la voz de sus autores(as) se adscribe al paradigma interpretativo crítico, en correspondencia, se asume predominantemente, la metodología cualitativa. El programa EXIT constituye una experiencia asistencial y de estudio simultáneamente, que resulta útil en el orden investigativo respecto a la eficacia de esta perspectiva. Al mismo tiempo, contribuye al bienestar directo de personas que por su condición de cuidadoras, también están en condiciones de vulnerabilidad. Por lo que favorece el sistema de cuidados desarrollados para personas cuidadoras.

Artes Expresivas en Transición. Breves fundamentos histórico-teóricos

Arte terapia se considera una disciplina entre arte y la psicología orientada, a partir de materiales artísticos, al manejo y control de emociones que inciden o perturban a los sujetos. Posibilita así un desarrollo progresivo de la personalidad y faculta en la capacidad de gestar soluciones creativas ante las cambiantes y diferentes exigencias de la vida en cualquier ámbito. Investigadores orientados al trabajo entre arte y creatividad (Ivcevic, Hoffmann & Brackett, 2014) afirman que a través del proceso por medio de actividades artísticas se puede visualizar el estado emotivo en que las personas se encuentran y reconocerlo más fácilmente.

El trabajo de arte terapia, aunque sin recibir ese nombre, se reconoce como antiquísimo; desde las primera civilizaciones que la historia recoge hay muestras de relación entre arte y emociones. El desarrollo de la modernidad, sobre todo a partir del psicoanálisis y eventos psicosociales significativos como los efectos de la segunda Guerra Mundial impulsaron su desarrollo. Desde mediados de la pasada centuria proliferaron diversas asociaciones orientadas a su trabajo. El arteterapia es considerado un espacio de fomento de la salud mental en la que los usuarios utilizan los medios de arte, el proceso creativo y la obra resultante para explorar sus sentimientos, resolver los conflictos emocionales y fomentar la conciencia de sí mismos. Autores que han tributado al respecto son Marxen (2012), Miret (2014), Erazo (2023) y Arribas et al. (2024). Algunos de estos trabajos se desarrollan en el campo de la psicología clínica.

A través de imágenes concretas que derivan del proceso creativo con materiales artísticos (que pueden ser recursos del propio contexto) los parti-



cipantes pueden acceder al desentrañamiento de su mundo subjetivo, que emerge a través de la producción simbólica generada en el proceso. En el área clínica, según Miret (2014) el rol del Arteterapeuta sería acompañar en el juego, en el descubrimiento y en la creatividad, aspectos que facilitan el desarrollo de la inteligencia emocional. La magnitud en este proceso lo constituye la conexión presente y consciente entre las sensaciones y el cuerpo.

En experiencias afines al Arte Terapia, bases neuronales del comportamiento, el trabajo en grupo, enfoques psicoeducativos y salutogénicos, se encuentran fundamentos de la terapia de las Artes Expresivas. Presupone que las personas pueden curarse con el uso de la imaginación, el movimiento físico y mental, el juego; un enfoque intermodal de las terapias artísticas. Implica todas las manifestaciones de este tipo: arte visual, música, danza, poesía, escritura, drama, juegos, etcéteras; con énfasis en la creación y no en el producto final (Knill, Barba & Fuchs, 2004).

Una variante de esta perspectiva fue desarrollada por Melinda A. Meyer (2007) con grupos de refugiados en Europa, programa identificado como EXIT (Artes Expresivas en Transición). Integra la perspectiva de las Artes Expresivas y el sociodrama. Se enfoca en el agenciamiento de la regulación emocional, la conexión social, la autoconciencia, la seguridad y la esperanza. Autoras de este texto fueron certificadas como facilitadoras de EXIT a través de prácticas desarrolladas con grupos de personas en condiciones de vulnerabilidad, como la experiencia que se presenta. Experiencia dirigida y supervisada por Mylinda Baits, Shabrae Jackson y Lid Pensado, formadoras de facilitadores de grupos EXIT en Estados Unidos y América Latina desde la guía ofrecida por Melinda A. Meyer.

Antes de adentrarnos en una exposición de la experiencia desarrollada desde el programa EXIT presentaremos brevemente una actualización de la atención a las situaciones de la discapacidad en Cuba.

Breve actualización de las situaciones de discapacidad en Cuba

Cuba ha desarrollado una política social inclusiva en las últimas seis décadas, ha destacado por el desarrollo de programas hacia minorías sin poder a fin de potenciar la equidad entre diferentes grupos humanos, así subvertir brechas de desarrollo históricas por condición de género, racial, territorial, generacional. En esa línea, también ha incluido a las personas en situación de discapacidad, concreciones al respecto, el desarrollo de la educación especial con sus respectivas escuelas, centros psicopedagógicos. Inversiones amparadas por valores constitucionales correlacionado con un cuerpo legislativo que reconoce la dignidad de personas en esta condición. Recientemente se constituyó la *Asociación de Personas en Si-*



*tuación de Discapacidad Intelectual (ACPDl) y nuevas disposiciones jurídicas que contribuyen al perfeccionamiento de la política humanista característica de la Revolución Cubana, en correlación con el *Macroprograma de Diversidad, Desarrollo Humano e Inclusión*.*

ACPDl expresa el impacto de la asociación de madres y familiares, el poder movilizador y creativo de redes que emergen desde los afectos, tanto a nivel nacional como en los territorios. Holguín fue el segundo territorio de constitución de esta asociación como filial provincial, resultado del grado de cohesión de sus asociados y familiares. Como expresión del valor de los aportes de la experiencia provincial en el mes de abril del presente año una representante de ACPDI provincial, realizó junto a otra especialista del territorio, intercambio en el Reino Unido con académicos, profesionales de la cultura, de la salud y actores de afiliación de personas que viven con autismo con y sin discapacidad intelectual en dicho contexto. Dicha experiencia constituyó una acción de capacitación para el trabajo de personas en situación de discapacidad intelectual, parte de la experiencia consolida la utilidad de las artes en los procesos de acompañamiento psicosocial. Experiencia holguinera iniciada con madres cuidadoras de personas en situación de discapacidad intelectual desde septiembre de 2023.

En el contexto cubano, la discapacidad intelectual tradicionalmente quedó subsumida en otras discapacidades, por lo que la atención a este tipo de discapacidad ha resultado parcial. Con la constitución resiente de la Asociación de Personas en Situación de Discapacidad Intelectual (ACPDl) primero en La Habana, segunda provincia: Holguín, se formaliza una estructura y funcionamiento que propicia la focalización de la atención a dicho grupo poblacional.

La mayor experiencia de realización de acciones con personas en situación de discapacidad intelectual reside en la iniciativa colaborativa entre madres y cuidadoras/cuidadores; más que en la práctica profesional sistematizada. Lo cual ha requerido desarrollar un sistema integral que de manera sostenible vehicule no sólo el bienestar y progreso de las personas en situación de discapacidad intelectual, también a sus cuidadores(as). Holguín, es uno de los territorios priorizados en esta atención debido a la complejidad problemática presente en esa área. Por consiguiente, se ha desarrollado un programa de acompañamiento cuidadoras de personas en situación de discapacidad intelectual desde las Artes Expresivas en Transición.



Experiencia desarrollada

Nuestra experiencia práctica con el programa de Artes expresivas en transición (EXIT) aplicado a madres cuidadoras de la Asociación cubana de personas en situación de discapacidad intelectual (ACPDl) se orientó al fortalecimiento del autocuidado y la resiliencia. A través de los talleres realizados, identificados con el nombre “Cuidando al Cuidador (ra)”, se trabajó, con

una frecuencia semanal, con 6 mujeres que conformaron un grupo cerrado. Los encuentros se desarrollaron durante 10 sesiones de hora y media de duración en los meses de octubre a diciembre del 2023, en un local comunitario de la provincia de Holguín, Cuba. La experiencia ha tenido continuidad a través de otros talleres.

En el primer encuentro, junto a las actividades programadas, se logró obtener información que sirvió como diagnóstico de cómo llegaban estas mujeres al grupo. Se hacía recurrente expresiones que denotaban sobrecarga física y psicológica como “hemos tenido que desarrollar mucha paciencia y perseverancia”, “aprendimos a vivir siempre bajo presión” y “siempre estamos en modo alerta”. También supimos de síntomas neurovegetativos asociados a la ansiedad, como trastornos del sueño, salto epigástrico, taquicardias y cefaleas tensionales.

Estar en modo alerta de forma permanente trae consecuencias negativas para la salud física y psicológica, el organismo se intoxica de cortisol, con el consiguiente efecto perturbador para el bienestar biopsicosocial del cuidador(ra). Una de las mayores preocupaciones que las madres refirieron fue la poca disponibilidad de recursos para cuidar a sus hijos y enfrentar otros gastos del hogar, así como las pobres redes de apoyo. Además, expresan sentir temor por el futuro de sus hijos cuando ellas ya no estén, por la relación de dependencia entre ambos.

Los efectos que genera la sobrecarga que soporta el cuidador(ra) pueden repercutir de forma negativa sobre su salud, siendo los más frecuentes el malestar psíquico (principalmente ansiedad y depresión), el dolor articular y muscular, el aislamiento social, la falta de tiempo libre y el deterioro de la situación económica. La literatura científica describe mayores condiciones de vulnerabilidad en este grupo, el cuidado a personas con discapacidad adquiere cierta peculiaridad por las características de estas personas y sus hogares, de igual forma, emerge con fuerza el dilema de quién cuida al cuidador (Fariñas, 2024).

Con el fin de proteger la salud de las personas cuidadoras y, al mismo tiempo, seguir acompañando y atendiendo las necesidades de personas en situación de discapacidad intelectual, es primordial trabajar aquellos factores que sí son controlables y que pueden resumirse en la idea de “cuidarse para cuidar”. Esta fue la idea que direccionó la planificación de las sesiones de trabajo. El apoyo profesional a las cuidadoras se centró en dar sentido y valor a la atención emocional de su propio cuidado. Para esto se utilizaron actividades que son constituyentes de la metodología de las Artes Expresivas como es la relajación corporal, ejercicios físicos y de visualización, explotar la imaginación y la creatividad, entre otros. Se considera que estas condiciones contribuyen al mejoramiento integral de la salud y las competencias de manejo ante situaciones de estrés recurrentes.



En estos encuentros se trabajó en hacerles comprender a estas mujeres la relevancia del autocuidado, la resiliencia y el manejo del estrés. Este tipo de reflexiones suelen ser poco tratadas pues en sus historias de vida se entremezclan, la complejidad de su situación vital, con los mitos y estereotipos asociados a la femineidad y la maternidad que las limita al pensarse como seres también que merecen bienestar y cuidado a la par que sus hijos. Su cotidianeidad suele estar enfocada a su rol de madre cuidadora que atiende y asiste a su hijo con necesidades educativas especiales, dejando a un lado y subvalorando sus propias necesidades personales.

Desde el primer encuentro se establecieron las reglas y normas grupales, dejándoles saber que la experiencia colectiva estaba abierta a la creatividad y originalidad que cada situación participativa pudiera generar. Explicamos que las actividades de arte del programa EXIT no se centran en el resultado final (“no tiene que ser obra perfecta”), se centran en el disfrute del proceso, en que las participantes aprenden, desaprenden y en todo momento nuestro objetivo fue guiarlas a la salud, a despertar su creatividad e imaginación, su niña interior.

Otro principio que se estableció como norma grupal: la voluntariedad, en las actividades participativas, nadie estaba obligado a responder preguntas o a realizar alguna actividad en contra de su voluntad. Necesitábamos que el proceso se desarrollara sin presiones y que emergiera la espontaneidad. Este principio ayudó a la sintonía psicológica y emocional entre las madres cuidadoras y las facilitadoras, es decir, propició el rapport, además estimuló la sensación de seguridad a lo interno del grupo.

En todo trabajo con los grupos, los facilitadores enfrentan desafíos y dificultades. El principal desafío que enfrentamos en el taller “Cuidando al Cuidador(a)” fue la presencialidad de las participantes, por el motivo de su rol de madre cuidadora la asistencia a los encuentros fue intermitente.

Otro de los desafíos que enfrentamos, fue el de llevarlas a conectar con el presente, conectar con el “Aquí y el Ahora”, ya que dichas madres cuidadoras no están acostumbradas a darse el permiso para ocuparse de ellas mismas, y la mayor parte del tiempo evocaban a sus hijos, a sus familias, a las vicisitudes de la vida cotidiana, y no era el propósito de las sesiones de trabajo. Una idea central que fue necesario retomar constantemente fue que cuidar de sí mismas era también garantizar un mejor cuidado para sus hijos. Tanto el autocuidado como el cuidar de otro resultan acciones igual de valiosas.

Al trabajar con este grupo desde las herramientas proporcionadas por la metodología EXIT, se produce una identificación afectiva en las propias personas que facilitan el proceso, experiencia vivida por las autoras de esta propuesta. Toda persona que se relaciona con el proceso artístico establece una sensibilidad trascendente, a través del arte vibran las fibras más



sensibles del alma, hay incidencia en los miembros del grupo y en los profesionales que lo facilitan. Desde un enfoque salutogénico resulta necesario abordar lo significativo del Aquí y el Ahora, de igual forma conocer cómo propiciar esta conexión con el presente a través de nuestros sentidos.

A través de los sentidos, el cerebro recibe un flujo enorme de información del mundo exterior, la procesa y hace que cobre significado, contribuyendo a la salud y el bienestar del ser humano. Sin embargo, en la vida contemporánea se suele producir una alienación de la conciencia en el sentido de la integración del ser en el presente. La orientación frecuente es hacia la ansiedad futura, así se vive intoxicados de cortisol (la hormona del estrés), que hace que los sentidos se bloqueen. Conectar con el momento presente, el Aquí y el Ahora a través de los sentidos libera la mente de pensamientos nocivos, se toma conciencia de la belleza y el valor de todo aquello que rodea, se está en condiciones de percibir en lo ordinario destellos de extraordinario. Entrena en la virtud de la paciencia, la contemplación, la indispensable de descender en el ritmo de la ansiedad cotidiana, para fluir en el ritmo del sosiego y el bienestar.

Una indicación reforzada en los encuentros con las madres cuidadoras fue dar permiso al descubrimiento de los recursos activadores de sentidos. Fue interesante escuchar sus respuestas, todas diferentes. Una de ellas comentaba que a partir de lo aprendido descubrió que darse duchas de agua fría la relajaba, sentir cómo el agua a presión recorría todo su cuerpo (Tacto) le generaba placer y clama, otra expuso que el bienestar en ella se activaba a través del sentido del Olfato, el olor de la lluvia, el olor a tierra mojada, pero también el aroma del café en las mañanas la impulsaba a emprender el día con mejor ánimo. Otra de las madres compartió con el grupo que disfrutaba cocinar y probar (Gusto) cada una de las recetas que preparaba, ese era su momento de placer y beneplácito. Varias participantes coincidieron que la música (Oído) era su recurso de resiliencia, expusieron que cuando necesitaban calma escuchaban música instrumental, con sonidos de la naturaleza. Pero cuando necesitaban realizar los quehaceres hogareños, que necesitaban de mayor energía, preferían escuchar música latina, como el son o la salsa, y les funcionaba apropiadamente. Algunas madres coincidieron que su recurso para activar el bienestar era el Visual, disfrutaban apreciar de la naturaleza, por ejemplo: una puesta de sol, otra de las madres compartió que, en las noches, cuando todo estaba en calma en su casa, se daba el permiso de subir a la azotea y disfrutar de la noche estrellada, y ese era su momento de desconexión y calma.

En todas las sesiones de trabajos con las madres cuidadoras se trató de estimular el aprovechamiento de todos sus sentidos: a través de la música, los olores, los movimientos, las manualidades, el arte en general. Una de las participantes comentaba con el grupo que nunca había asistido a un SPA, pero que imaginaba que esas dos horas en el taller, era su momento



de SPA. Señales de efectos positivos, muy gratificantes para las autoras de esta propuesta como facilitadoras.

En la amortización de la sobrecarga de su rol de cuidadoras, el intercambio de experiencias y estrategias eficaces de cuidado hacia ellas mismas y hacia los demás constituyó un recurso de ayuda. Esta experiencia también constituyó una manera de romper con el aislamiento que la labor de cuidadoras supone. Una de las enseñanzas que dejó esta experiencia es que el amor y la atención son la mejor cura para el alma.

En todas las sesiones de trabajo se ofrecieron pautas y estrategias eficaces de autocuidado psicológico, herramientas para el manejo del estrés y las tensiones de la vida cotidiana, las Artes Expresivas constituyeron el principal canal. En el desarrollo de las sesiones, siempre existió un momento inicial y final para chequear las emociones. Fue gratificante escuchar los testimonios de las participantes respecto a las variaciones de bienestar entre el momento inicial y final, expresión del efecto del arte como canalizador de emociones negativas que lleva a los sujetos a conectar con el presente, la salud y el bienestar. Sin lugar a duda, esta experiencia ha podido corroborar que las artes expresivas, son un recurso terapéutico de salud y bienestar. El arte potencia la sensibilidad, el arte salva de las tensiones del ego.

En el último encuentro emergieron muchas emociones tanto para las talleristas como para las coordinadoras. Existía la intención de preparar un cierre especial que resultara una sorpresa para el grupo, sin embargo, la sorpresa la recibimos las coordinadoras. Ellas como grupo fueron capaces de organizarse sin la colaboración de las coordinadoras y llevaron comidas para compartir como forma de cerrar el ciclo de trabajo a manera de celebración. Esta acción denotó la creatividad, independencia y el desarrollo grupal que propiciaron los encuentros.

Las participantes declararon que iban a extrañar los talleres, pero al mismo tiempo dejaron saber que lo aprendido perduraría, y que desde ese momento lo estaban implementando en sus vidas. Fue tema recurrente la trascendencia de darse el permiso para “apapacharnos y tomarnos un tiempo, tiempo de desconexión de la vorágine de la cotidianidad y de conexión con la calma, el sosiego y el bienestar, porque indudablemente cuando estamos en calma, todo, absolutamente todo funciona mejor”.

Consideramos como parte de los resultados de nuestro trabajo, una gratificante noticia recibida tiempo después de terminada esta experiencia de trabajo grupal. Supimos que a raíz de los talleres una madre y su hija en situación de discapacidad intelectual comenzaron la práctica sistemática de ejercicio físico que han mantenido por varios meses. Ella nos contactó para dejarnos saber y agradecer por los cambios que los talleres habían traído a su vida pues comprendió que el autocuidado también debe ser parte de sus planes futuros. Igualmente, la experiencia de acompañamiento desde



EXIT ha tenido continuidad en grupos que incluyen a las cuidadoras con su descendencia, tanto personas identificadas como normotípicas, como sus hijos e hijas en situación de discapacidad intelectual. Los participantes reportan beneficios en el control de la ansiedad tanto de cuidadoras como en su descendencia.

Otro de los efectos de esta experiencia ha sido la posibilidad de fortalecer la alianza entre la Sociedad Cubana de Psicología y la Asociación Cubana de Personas en Situación de Discapacidad Intelectual. La creación de redes de apoyo entre instituciones, sociedades profesionales y asociaciones favorece la creación de espacios interdisciplinarios que se convierten en recursos de apoyo social para los que lo requieran.

Recomendación de pautas en la introducción de EXIT en el acompañamiento a cuidadoras de personas en situación de discapacidad

La perspectiva de las artes como proceso creativo ha demostrado eficacia en el desarrollo de resiliencia en procesos de transición de evento críticos y de cambios normativos. Su introducción puede iniciarse a través de ejercicios integrados a la vida cotidiana, caso de la respiración consciente. La indicación de esta práctica estimula la conexión entre todas las instancias del ser en el momento presente, experiencia que difiere la ansiedad y agencia capacidades de control en la propia persona.

La perspectiva de EXIT retoma recursos del propio ambiente de las personas, por lo que estimular actos creativos desde el aprovechamiento del contexto local es un principio de trabajo. Entre otras utilidades, contribuye a la ruptura de patrones normativos, así desde una proyección de estética libre propicia la flexibilidad y las capacidades crecientes de adaptabilidad resiliente.

El programa EXIT estimula, a partir de la inmersión en el mundo psicológico por medio de la creación artística, la emergencia de comprensiones de las vivencias que experimentan las personas de manera más crítica e integradoras. En ese sentido es importante un posicionamiento fenomenológico que tome como referencia el mundo identitario en el que se inserta la persona.



Bibliografía

- Arribas P., Gómez, Y. y & González Y. (2024) La arteterapia: un valioso recurso educativo para menores con trastornos de la conducta. *Edumecentro*; 16 (1). <https://revedumecentro.sld.cu/index.php/edumc/article/view/2937>
- Duncan, N. (2007). Trabajar con las emociones en arteterapia. *Arteterapia - Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social*. (2) pp 39-49 https://www.researchgate.net/publication/27594649_Trabajar_con_las_Emociones_en_Arteterapia
- Erazo, N. (2023). *La arteterapia como estrategia de formación en competencias emocionales para el equipo de trabajo de la Asociación Perenne*. Tesis de Maestría. Universidad Mariana. <https://hdl.handle.net/20.500.14112/28090>
- Fariñas, L (2024). Discapacidad, un desafío para madres cuidadoras. *Biblioteca virtual de Género*, [versión electrónica] disponible en: <https://www.redsemlac-cuba.net/redsemlac/sociedad-y-cultura/discapacidad-un-desafio-para-madres-cuidadoras/>
- Ilcevic, Z., Hoffmann, J. y & Brackett, M. (2014) *Artes y emociones que potencian la creatividad*. Santander. Fundación Botín. <https://www.fundacionbotin.org>
- Knill, P.J., Barba, H. N., & Fuchs, M.N. (2004). *Minstrels of Soul: Intermodal Expressive Therapy*. Toronto. EGS Press.
- Marxen, E. (2012). Diálogos entre arte y terapia. Del “arte psicótico” al desarrollo de la arteterapia y sus aplicaciones. *Revista Catalana de Psicoanálisis*. 29 (1). pp 150-154.



- Meyer, M. A. (2007). *Repatriación y testimonio. Terapia de Artes Expresivas. A phenomenological study of Bosnian war refugees with focus on returning home, testimony and film*. Tesis doctoral: Arts Health & Society Division (EGS) en Suiza y Norwegian Centre for Violence and Traumatic Stress Studies, Oslo.
- Miret, M. (2014). *Arteterapia en un entorno escolar inclusivo y el Método del Análisis de la Interacción*. Tesis doctoral. Universitat de Lleida. <http://hdl.handle.net/10459.1/64175>





Postura teórico-metodológica de una investigación sobre el ciclo menstrual con mujeres de una organización de bordadoras autoconvocadas

Erika Rea Rubio¹
Luis Herrera Montero²
Isabel Gil Gesto³

Introducción: planteamiento de la problemática y de antecedentes básicos

El estigma ideológico social sobre la menstruación ha obligado a las mujeres a enmascarar esta realidad en los ámbitos reduccionistas de lo íntimo y privado. De este modo, se ha impuesto el poder patriarcal y sus simbologías, mediante discursos que disciplinan el fenómeno de la menstruación como un antivalor o manifestación corporal a ocultarse (Ramírez, 2022). Desde la perspectiva epistemológica de la biomedicina, el fenómeno responde a enfoques que patologizan la menstruación, simplificándola como un factor asociado exclusivamente a funciones reproductivas (Builes, et al. 2022). Bajo el sustento de esta lógica, el capitalismo ha aprovechado el

271

-
- 1 Licenciada en Artes Visuales, estudiante del último año de la carrera de Género y Desarrollo de la Universidad de Cuenca. Técnica de investigación del Departamento Interdisciplinario de Espacio y Población de la Universidad de Cuenca.
 - 2 Doctor en Artes y Humanidades por la Universidad de Jaén. Coordinador de publicaciones de la Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Cuenca-Ecuador
 - 3 Doctora en el Programa de Innovación y Equidad en Educación por la Universidad de La Coruña. Directora de la Carrera de Género y Desarrollo de la Facultad Jurisprudencia y Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Cuenca-Ecuador



hecho, para la proliferación de intereses de innegable lucho oligopólico, ya que las transnacionales han comercializado masivamente productos destinados a la higiene femenina y, de este modo, han impuesto estilos homogéneos de vivir, sentir y experimentar no solo por la menstruación, sino el cuerpo en su integridad (Ramírez, 2022). Entonces, la realidad en análisis deja en claro que el tabú menstrual ha conllevado una estrategia del sistema patriarcal colonial capitalista, para generalizar prácticas de poder sobre las corporalidades y subjetividades femeninas.

Actualmente, se cuenta con una presencia creciente de activismos feministas que reivindican la menstruación, los que han inspirado la realización de proyectos, investigaciones y políticas públicas. A esto debe sumarse también la emergencia de estudios críticos sobre la temática. Según Morón et al., (2023) estos estudios críticos sobre la menstruación se originan en los años 70, pero han cobrado significativa relevancia y pertinencia a partir del siglo XXI. La mirada crítica se enfoca en claros cuestionamientos a mandatos realizados por hombres, cuando un adecuado entendimiento de la problemática debe sustentarse en el posicionamiento de las experiencias y conocimientos, principalmente, de las propias mujeres. En Abya Yala, se han desarrollado trabajos sobre la menstruación desde enfoques y finalidades, que parten mayoritariamente de las mujeres que menstrúan. En Argentina es relevante el estudio de Eugenia Tarzibachi (2018), el que comparte el análisis respecto de las distintas formas de gestionar la menstruación a lo largo del S.XX, proyectando la temática hasta la actualidad y puntualizando, además, sus críticas a la industria del cuidado femenino, la que instaló formas de concebir, afrontar y vivir la menstruación bajo el prejuicio y autoritarismo capitalista y colonial. Por su parte, en Colombia, Carolina Ramírez (2022) realiza un estudio basado en narrativas y representaciones sociales, relacionadas con la incidencia del tabú en las experiencias menstruales y el disciplinamiento de los cuerpos. En Ecuador sobresalen estudios enmarcados en el contexto del proyecto de Ley Orgánica de Salud e Higiene Menstrual, elaborado por la ex asambleísta Johana Moreira; de igual manera, Daniela Zárate Aveiga (2023), evidencia las barreras sociales, políticas, culturales y económicas que deben afrontar las mujeres, estableciendo la necesidad de proponer y ejecutar políticas públicas, destinadas a garantizar agenciamientos tendientes a dignificar las vivencias alrededor de la menstruación, en íntimo vínculo con prácticas que develen una conciencia integrada al cuidado de la salud menstrual.

La menstruación ha sido un tema que no se ha profundizado, incluso dentro de las investigaciones feministas. Los estudios han privilegiado la perspectiva de la medicina occidental, pero se requiere propuestas para una profunda teorización, así como para una aplicación metodológica que facilite el conocimiento de este fenómeno desde la perspectiva o reflexividad de las mujeres menstruantes. De ahí que, el presente texto se detenga



con exclusividad en contribuciones para la reflexión teórica-epistemológica plural y articulada, como también en la formulación de una metodología centrada en procesos de cartografía corporal.

Fundamentación teórica; *hábitus*, decolonialidad, feminismo de la diferencia y feminismo comunitario

Con base en lo expuesto, se puede deducir que la biomedicina representa la continuidad de enfoques de las ciencias naturales del siglo XIX, para las que la realidad sociocultural es tan solo una extensión de la naturaleza, que bien puede explicarse con base en las leyes de la física y la biología, como acostumbraban a hacerlo las corrientes positivistas y funcionalistas. Un ejemplo claro de esta perspectiva se la puede constatar en Durkheim, cuando explicaba la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica, con base en perspectivas físicas y biológicas de mecanismos y órganos. Así, estas concepciones lograban posicionar una relación armónica de la existencia social, ocultando prácticas de desigualdad y ejercicios de poder marcados por privilegios de clase y prejuicios de superioridad racial y colonialista. En consecuencia, el fenómeno de la menstruación, visto desde estas limitadas concepciones, resulta estar simplificado en un síntoma de la corporalidad femenina, marcada por funciones de reproducción biopsico-social y en clara subordinación en referencia al protagonismo falocéntrico patriarcal, cuando en realidad es un fenómeno mucho más complejo que la funcionalidad cohesionada de órganos en un cuerpo o de mecanismos en una máquina.

Para una mejor comprensión de lo que se expone y desde una perspectiva diferenciada del naturalismo de la biomedicina, es conveniente detenerse en las características que estructuran lo social desde *hábitus*, que se hacen realidad en campos y en cuerpos. Este enfoque sin duda tiene influencia notoria en corrientes feministas, como lo resalta de manera acertada Acosta-Martín (2014). Según la autora en mención, Bourdieu otorga centralidad al cuerpo y a las prácticas, pero desde la insistencia de mirar más allá del aparente orden de las cosas, ya que lo que percibimos como natural en el desarrollo de las sociedades, trae tras de sí mecanismos de desigualdad no detectables a simple vista y que contienen las bases de la dominación-subordinación de unos respecto de otros. Bourdieu (1991) desde una tradición claramente marxista consideró que en el mundo práctico se edifican procesos estructurados y estructurantes que producen y reproducen relaciones de dominación e incluso de violencia, que se vuelven cotidianidades, cuerpos y simbologías, que involucran a los procesos sociales del capitalismo. Con base en este enfoque, la menstruación es parte de cuerpos producidos y reproducidos en realidades cotidianas y por medio de simbologías que históricamente han subordinado a mujeres dentro de la dominación y violencia patriarcal también capitalista.



Ahora estos procesos de estructuración social conllevan características diferenciadas en cuanto a las prácticas de dominación y violencia impuestas a partir de los procesos de conquista y colonización occidental a los pueblos de Abya-Yala, que podrían también considerarse de relevancia también para el análisis de la diversidad poblacional, identificadas dentro del mestizaje latinoamericano. Desde enfoques de la decolonialidad, las mujeres han sido sometidas en el dominio de los conquistadores (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017). No se afirma que el hecho colonial sea el surgimiento del patriarcado en los territorios de Abya Yala, pero si se deja en claro que este proceso no solo ha implicado la subordinación en cuanto a su condición de género, sino también a una mayor perversidad en las formas de opresión y subyugación como culturas y pueblos; es decir, la instauración colonialista ha significado imponer un régimen doble de dominación y violencia, por ser mujeres y además por ser “indias” y “negras”. Sin duda alguna, la colonización ha intensificado los procesos de desigualdad y ha implementado formas más severas de control y ejercicio de violencia. En ese marco, no solo se ha impuesto la superioridad de los cuerpos masculinos respecto de las cuerpos, sino también ha implicado el sometimiento en cuanto a saberes-epistemes, cosmovisiones, religiosidades, tradiciones y estilos de vida bajo el condicionante de inferioridad cultural y civilizatoria. Esto a autoras como Lugones (2011), les llevó a concebir a la colonización dentro de los siguientes planteamientos:

La cristiandad se convertía en el instrumento más poderoso de la misión de transformación, la normatividad que conectaba el género a la civilización se concentraba en borrar prácticas comunitarias ecológicas, saberes de siembra, de tejidos, del cosmos, y no sólo en el cambio y control de las prácticas reproductivas y sexuales (p.108).

Con base en lo expuesto, ha sido posible la contrastación real de un sistema de jerarquización social múltiple, que permite visibilizar como estrategia de dominación del sistema patriarcal colonial, no solo el control y justificación de violencias simbólicas y no simbólicas en detrimento de las cuerpos. El colonialismo se ha introducido en la construcción misma de relacionamientos públicos y de la intimidad, que sin duda alguna se han vuelto hábitos cotidianos y en signos con claras huellas en las conformaciones de cuerpos y cuerpos. Puede, entonces, afirmarse que la colonización ha reforzado una visión mucho más acentuada de negatividad e inferioridad de las mujeres en comparación al hombre, pero también respecto de procesos racistas de patriarcalismo y discriminación sociocultural. De esta manera, se puede observar cómo el control y violencia simbólica sobre las cuerpos constituyen ejes de operatividad y sostenimiento del sistema hegemónico.



La colonialidad se ha caracterizado, consecuentemente, por ser un sistema de control sobre las cuerpos de las mujeres, como marco de referencia que involucra a la menstruación dentro de estrategias sociales de sometimiento. En este sentido, la colonización de la menstruación se refleja en tres aspectos:

1. El del poder, desde el cual se niega el valor político y público de la menstruación, que repercute en la escasa implementación de políticas públicas que respondan a las necesidades de las mujeres y personas menstruantes desde sus experiencias (Calafell, 2020, p. 2).
2. El del saber, desde el cual se impone un único modo de acercarse al sangrado menstrual, el bio-médico, negando otras formas de vivir la menstruación desde los saberes ancestrales, de raíz popular y espiritual (Calafell, 2020, p. 2).
3. El del género, desde el cual se construye una menstruación esencialmente femenina, lo que se ha reflejado en la necesidad de convertirse en sujetos a- menstruales (modelo masculino) para la integración en el ámbito público (Calafell, 2020, p. 2).

En definitiva, desde el enfoque de la decolonialidad es factible la identificación de temas claves, que además facilitan el análisis de la menstruación no por fuera de la construcción social de un sistema hegemónico. De este modo, desde el poder hegemónico se ha ejercido la estrategia de control, que ha negado el fenómeno de la menstruación, al punto de provocar sentimientos de vergüenza y culpa, provenientes del tabú cristiano de pecado original, que responsabiliza simbólicamente a la feminidad a través de la figura de Eva, pero que también refuerza el tabú del cientificismo biomédico, que es incapaz de ir más allá de una visión cartesiana entre salud y enfermedad.

La teoría quedaría incompleta sin la inclusión de enfoques que caracterizan la complejidad patriarcal y sociocultural como territorializaciones de procesos de subjetivación capitalística (Deleuze & Guattari, 2007), que clarifican la dominación no solamente desde las relaciones de poder indudablemente clasistas, que están respaldadas por hegemonías e interpretaciones ideológicas falseadas, enajenantes de lo real y distorsionantes en cuanto a identidades individuales y sociales, sino también como sometimiento que materializa los comportamientos hacia referentes de afinidad con la individualización, la fractura y el control capitalista. Ahora en esta perspectiva los procesos son mucho más complejos que la materialización de estructuras dominantes, ya que impone sobre todo racionalidades y un amplio espectro de deseos, territorios y cuerpos que terminan en alineamientos masivos hacia el capitalismo. En esta línea analítica se manifiestan los feminismos de la diferencia, pues para Rosi Braidotti (2009) la dominación capitalista patriarcal es un modo de existencia que impide la construcción



y reconstrucción de tejidos en forma de rizoma y provoca el surgimiento de procesos de resistencia en busca de líneas de fuga de tal sociedad dominante. En esa lógica de análisis, el tema implica claros procesos de emergencia y desestructuración a través de subjetivaciones diferenciadas en cuerpos, racionalidades y territorios respecto del régimen de subjetivación capitalista. Así el menstruar, desde este enfoque, se distinguiría de la carga de negatividad social y devendría como fenómeno de afirmación de mentalidades y cuerpos emergentes, perfilados no solo hacia la transformación social, sino también como metamorfosis ontológicas de seres.

Desde un enfoque que unifica las tres tendencias antes expuestas, a su vez, en contraposición a los privilegios de privatización e individualización de los procesos sociales, los feminismos comunitarios formulan un tejido sobresaliente entre territorio-cuerpo-tierra, como afirmación que recupera y vincula el territorio-cuerpo de las mujeres con la defensa del territorio-tierra (Cabnal, 2010).

En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud (p. 23).

Desde esta perspectiva política-epistémica, emergen los procesos de resistencia desde las experiencias menstruales de las mujeres de la organización Bordadoras Autoconvocadas. Resulta por tanto indispensable caracterizar la resistencia de manera más compleja y no reducida con exclusividad a una respuesta antagónica en referencia a las medidas económicas neoliberales que se imponen desde el Norte Global, el extractivismo y el Estado, sino también concibiendo la resistencia a partir de articulaciones entre cuerpos y territorios, partiendo desde la acción colectiva, que junta los cuerpos, las emociones y las conciencias para sentir las injusticias y las indignaciones. Con este nuevo y transformado actuar, cobra sentido en sí la energía afectiva, política y espiritual las mujeres (Cabnal, 2010).

En adición a lo explicado, es necesario recuperar y revitalizar propuestas que superen la hegemonía de la modernidad capitalista, tanto de la institucionalidad de los cristianismos dominantes, como del positivismo científico de la biomedicina. Así desde contextos de Abya-Yala no se contempla perspectivas cartesianas entre salud y enfermedad, sino que se formulan procesos donde, por ejemplo, se ha concebido a la vagina y a la menstruación en calidad de conexiones con la tierra y con procesos generadores de comunidad (Castillo, 2024), reflexión que se está siendo parte de un amplio ejercicio epistémico en Abya-Yala y en América Latina, como parte fundamental de la categoría territorialidad.



Metodologías desde enfoques participativos

El presente texto propone una metodología que pueda ser aplicada para investigaciones desde experiencias propias de las mujeres, que permita comprender la realidad como prácticas, interacciones y procesos en la vida cotidiana (Botía, 2012), capaces además de proyectar transformaciones y devenires a partir del involucramiento protagónico de las mujeres, en este caso de mujeres menstruantes. Se trata, por tanto, de una propuesta metodológica que articula el cuerpo con el territorio, como fundamento para investigar y simultáneamente transformar realidades patriarcales, biomédicas y coloniales, aglutinadas en lo que comprendemos como sociedad capitalista. En ese sentido se trata de reproducir lo que Haraway (1991) afirmara, el propósito no es teorizar sobre el mundo, sino de reivindicar teorías críticas para vivir otros significados y cuerpos.

En términos procedimentales, la propuesta incluye procesos de índole etnográfica, que prioriza las voces de las mujeres, como posturas claras de autoexplicación de las realidades cotidianas y territoriales, que incorporan experiencias de lucha epistémica y política debidamente integradas en subjetividades-objetividades, racionalidades-cuerpos y transformaciones-devenires, destacando legados de la investigación acción-participación latinoamericana (Herrera, 2017). Para una puesta en realidad de los procedimientos en forma y contenido, la propuesta también privilegia a la cartografía como un proceso metodológico que sustenta tejidos y mapas, tanto de precisión de la realidad que se vive, como de prospectivas que posibiliten transformaciones sociales y nuevos-otros devenires (Braidotti, 2005). No obstante, las iniciativas cartográficas también han conllevado recorridos ambiciosos desde dinámicas participativas y colaborativas, que fomentan estrechar tejidos y mapas para la reflexión-acción transformadora (Vélez, et al, 2012).

En materia de técnicas de investigación, se propone talleres etnográficos-participativos y mapeos corporales. Los talleres retoman el recorrido de la educación popular, que rompe las distancias entre investigadores e investigados, pues se trata de reconocer a los participantes como sujetos constructores de conocimientos y saberes, tan válidos como los aspectos de índole científico-académico; por tanto, el propósito de esta técnica es una construcción dialógica y múltiple del proceso investigativo, que incorpora un rol más protagónico de los actores de una realidad, si lo comparamos con los grupos focales o las entrevistas, sin caer tampoco en exclusiones o invalidaciones de tales técnicas (Herrera, 2017). Los mapeos corporales consisten en la realización de dibujos (con diferentes colores y materiales del propio cuerpo (preferiblemente en tamaño real), para colocar las representaciones respecto de las cuerpas, como primer lugar de enunciación, priorizando relaciones, experiencias y emociones (Móron et al., 2023).



Esta metodología se la implementará en un proyecto de investigación con las mujeres de la Organización de Bordadoras Autoconvocadas, porque han manifestado su interés en ser parte de la iniciativa, posicionándose no en la calidad objetos de investigación, sino como sujetas de derechos y como parte de un proceso de auto investigación, construcción de sus propios conocimientos y recuperación de sus cuerpos. Evidentemente, el trabajo investigativo será también un proyecto piloto de aplicación metodológica, donde la Organización de Bordadoras Autoconvocadas participe activamente en los talleres y mapeos corporales, en aras también de favorecer la validación de los resultados.

Para, mientras se realice el levantamiento y construcción de contenidos y conocimientos, se contempla también la reactualización del marco teórico y la metodología del proyecto, basados en la realización combinada de los talleres y mapas corporales. Para el efecto, será indispensable la socialización y auto interpretación también combinada de los talleres y mapas corporales. El análisis de los conocimientos es ejecutable durante el proceso de investigación con las mujeres participantes; de esta manera, ellas construyen progresivamente la representación de la cultura encarnada en sus cuerpos (Silva, et al 2013).

Conclusiones

El tabú menstrual se manifiesta dentro de órdenes estructurados y estructurantes, que responden a los procesos de dominación y colonización capitalista - patriarcal, que tiene como consecuencia las violencias y opresiones sobre las mujeres que menstrúan. Las imágenes, símbolos y discursos continúan relegando la menstruación al ámbito privado, lo que genera vergüenza y culpa. La menstruación ha continuado como un tema relegado, incluso dentro de los estudios feministas, pues se ha centrado desde un principio en la perspectiva de la medicina occidental. En los últimos años, desde los activismos feministas se ha posicionado la necesidad de hablar sobre la menstruación como un acto político, opuesto al sistema hegemónico que desconoce las necesidades de las mujeres y que ejerce violencias sobre ellas. Sin embargo, debido a los procesos de dominación naturalizados también las desigualdades pasan desapercibidas y permiten la relación dominación - subordinación. Para las mujeres resulta complejo identificar y reconocer cómo los condicionamientos del tabú menstrual repercuten en sus experiencias personales y colectivas, como reproducción de un sistema opresor.

Desde los fundamentos teóricos del *hábitus*, decolonialidad, feminismo de la diferencia y feminismo comunitario, se presenta una posibilidad de desenmascarar el tabú menstrual, cuestionando los enfoques naturalistas de la biomedicina y la homogeneización de la experiencia menstrual bajo los intereses del sistema colonial patriarcal capitalista. Desde la decolonia-



lidad, es fundamental el reconocimiento de otras formas de vivir la menstruación, que descarte las estrategias de dominación impuesta desde el colonialismo. Desde el feminismo de la diferencia, la desestructuración a través de subjetivaciones diferenciadas, hacia la emergencia de metamorfosis ontológicas de seres, y desde los feminismos comunitarios la recuperación del cuerpo- territorio como la primera lucha para la emancipación.

De igual manera, el planteamiento de otras metodologías y técnicas de investigación, como la cartografía, a través de los talleres etnográficos participativos y los mapas corporales, permiten una ruptura de la jerarquía de conocimientos y posiciona a las participantes como seres sentipensantes, capaces de construir conocimientos y emociones desde sus propias experiencias. Además, a partir de estas metodologías se promueve la construcción colectiva y dialógica de la reflexión, el juego, el encuentro, el abrazo, con el fin de transformar la realidad social. La transición de la experiencia individual hacia la politización de la experiencia colectiva permitirá, a su vez, ampliar la comprensión y el reconocimiento de las violencias, para convertirse en prácticas de resistencia desde el autocuidado, el amor, la protección y la sanación.

Para concluir, el vínculo entre las posturas teóricas y metodológicas facultan, en la investigación, el posicionamiento de la necesidad de recuperar las cuerpos de las mujeres que menstrúan, desde la clara identificación de las violencias como fenómenos que exigen transformar las prácticas hegemónicas y proyectar el cuidado-autocuidado como una forma de reconocer no solo necesidades, sino también la producción del disfrute, el placer, el ocio, el descanso, la alegría, entre otros elementos, que amplían los horizontes de las luchas políticas, recordando que la cuerpo es el primer lugar de enunciación para la emancipación.



Bibliografía

- Acosta, L. (2014). En torno a género y cuerpo vivido. Las visiones de Pierre Bourdieu e Iris Marion Young. *Enraonar. Quaderns de Filosofia*, vol 51, 95-110. <https://revistes.uab.cat/enraonar/article/view/v51-acosta/pdf-es>
- Botía, C. (2012). Cómo diseñar una investigación para el análisis de las relaciones de género. *Aportaciones Metodológicas*. (p. 443 – 470). Obtenido de <https://papers.uab.cat/article/view/v98-n3-botia-morillas/pdf>
- Bourdieu, P. (1991). *El Sentido Práctico*. Siglo veintiuno Buenos Aires, Argentina. https://www.smujerescoahuila.gob.mx/wp-content/uploads/2020/05/Bordieu%20-%20El%20sentido%20pr%C3%A1ctico-3_compressed.pdf
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Editorial Akai.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones sobre la ética nómada*. Editorial gedisa
- Builes, S. & Sánchez, V. (2022). *Pedagogía menstrual para la resignificación del ciclo menstrual y la menstruación como propuesta de un programa de promoción y prevención basado en aprendizaje experiencial*. Obtenido de <https://repository.ces.edu.co/bitstream/handle/10946/5788/Trabajo%20de%20grado.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. <https://porunavidavivible.wordpress.com/wpcontent/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>



Calafell, N. (2020). Menstruación decolonial. *Revista Estudios Feministas*, v. 28. <https://www.scielo.br/j/ref/a/sgNRqkpqRgWjfv56ywQYxpp/#>

Castillo, A. (2024). Reflexiones en torno a la menstruación como proceso creativo: sangre menstrual en el imaginario mitológico de la cultura maya y nahua precolonial. *Revista de Investigación en Artes Visuales*. <https://polipapers.upv.es/index.php/aniav/article/view/20223/16483#:~:text=Tanto%20para%20los%20antiguos%20pueblos,papel%20regenerador%20del%20ciclo%20c%C3%B3smico>

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2017). *Ma-peando el cuerpo – territorio*. <https://territorioyfeminismos.org/wp-content/uploads/2017/11/mapeando-el-cuerpo-territorio.pdf>

Deleuze, G. & Guattari, F. (2007). *Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos. http://kaleidoscopio.com.ar/fs_files/user_img/textos_estetica%20recepcion/Deleuze_Guattari_Mil%20mesetas.pdf

Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. La reinención de la naturaleza. https://monoskop.org/images/e/eb/Haraway_Donna_J_Ciencia_cyborgs_y_mujeres_La_reinencion_de_la_naturaleza.pdf

Herrera, L. (2017). *Prácticas chamánicas y teatralidad. Una experiencia epistémica, etnográfica e intercultural*. Biblos. <https://biblioteca.ucuenca.edu.ec/digital/files/original/074fe9ea66fcdd-f463ae212603f8637722785249.pdf>

Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, vol 6, 105-119. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/53791/haciaelfeminismodecolonial.traduccic3b3n.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Morón, K. & De la Fuente, S. (2023). Territorios menstruales: la cartografía corporal como herramienta metodológica en los estudios críticos de la menstruación y las geografías feministas. *Investigaciones Geográficas*, (66), 112-126. <https://investigacionesgeograficas.uchile.cl/index.php/IG/article/view/70204/75197>

282



Ramírez, C. (2022). *Educación Menstrual Emancipadora. Una vía para interperlar la misoginia expresada en el tabú menstrual*. https://issuu.com/fallidoseditores/docs/educaci_n_menstrual_emancipadora_-_carolina_ram_re

Silva, J., Barrientos, J. & Espinoza, R. (2013). *Un modelo metodológico para el estudio del cuerpo en investigaciones biográficas: los ma-*

pas corporales. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012013000200012

Tarzibachi, E. (2017). *Cosa de mujeres. Menstruación, género y poder*. Sudamericana. Buenos Aires, Argentina.

Vélez, I., Rátiva, S. & Varela, D. (2012). *Cartografía social como metodología participativa y colaborativa de investigación en el territorio afrodescendiente de la cuenca alta del río Cauca*. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/25774/36770>

Zárate, D. (2023). *Pobreza menstrual en Ecuador: la importancia de proveer toallas sanitarias gratuitas para una menstruación*. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/20539-20230829.pdf>





Narrativas pedagógicas del cuerpo y el cuidado, en sociedades del descuido

Catalina María Sepúlveda Zapata¹

Juan Álvaro Montoya Gutiérrez²

José Federico Agudelo Torres³

Andrés Felipe Correa Castaño⁴

Sebastián Restrepo Moncada⁵

José Alberto Carmona⁶

Cristian Arenas Gaviria⁷

Introducción

A continuación, se ofrece una exploración teórica sobre el concepto de cuidado, enfocándose en el cuerpo como primer territorio en el ámbito de la educación. Partiendo de las narrativas de docentes en tres universidades de Antioquia, Colombia⁸, se abordan los avances en la comprensión del cuidado, tanto desde una perspectiva educativa como desde nuevas

1 Docente Investigadora de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Antioquia-Colombia.

2 Docente Investigador de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Antioquia-Colombia.

3 Docente Investigador del Tecnológico de Antioquia Institución Universitaria, Medellín-Antioquia-Colombia.

4 Docente Investigador del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, Medellín-Antioquia-Colombia.

5 Docente de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Antioquia-Colombia.

6 Estudiante de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Antioquia-Colombia.

7 Estudiante de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Católica de Oriente, Rionegro, Antioquia-Colombia.

8 Este texto hace parte del Proyecto de Investigación *Narrativas docentes sobre el cuidado y la corporalidad en los territorios educativos derivados del acontecimiento pandémico en 3 facultades de educación y Educación física del departamento de Antioquia Colombia*. Código SIDI: IDI-FR-18 del 24 de enero del 2024.



interpretaciones surgidas en el contexto postpandemia y su relación con las prácticas docentes.

En principio, se inserta una discusión sobre la subjetividad, el cuerpo y la posibilidad narrativa, haciendo énfasis en la forma en que el cuerpo trasciende el ámbito físico para convertirse en un agente relacional que abarca diversas dimensiones sociohistóricas y culturales.

El capítulo integra la voz docente como una fuente esencial de conocimiento, evidenciando el uso de la entrevista narrativa como dispositivo para la construcción de relatos. Se destacan las vivencias de los docentes durante la pandemia, impulsando una resignificación del cuidado, enmarcado en la necesidad de considerar el cuerpo no solo como un objeto, sino como un territorio fundamental en la construcción de identidades y relaciones educativas.

Los avances teóricos presentados, sientan las bases para una comprensión ampliada del cuidado, a partir de la comprensión del descuido y su generalización en las prácticas sociales. Estas nuevas perspectivas sugieren que el cuidado debe considerarse como un conjunto de prácticas sociales y como una respuesta integral a los desafíos contemporáneos en la educación.

Subjetividad, cuerpo y narración

La subjetividad se relaciona con un cuerpo situado que va tejiendo relaciones. El cuerpo es punto de referencia de donde parte el devenir subjetivo; así, el cuerpo como referencialidad, se encuentra inmerso en un contexto (tribu, clan, nación, estado, empresa, hospital, escuela, etc.), está rodeado de seres humanos, seres vivos y seres no vivos, que entran a configurar lo que el cuerpo va siendo. El cuerpo deviene sujeto de una inmensa diversidad de dinámicas que lo construyen y deconstruyen: el cuerpo sujeta un mundo al tiempo que es sujetado por éste.

La subjetividad está ligada a procesos de experiencia; es una construcción que desencadena acciones sensibles desde y con el cuerpo (Farina, 2005). La experiencia, en la medida en que se hace, se padece, marca un acto de sujeción, permite una captura **del** mundo; pero al mismo tiempo es un acto de entrega y de sumisión **al** mundo. Así, la subjetividad, se relaciona con la aprehensión de una realidad objetual: un objeto existe por el simple hecho de que yo, sujeto, lo hago a mi presencia e igualmente sucede con otro sujeto: lo determino en mi campo de apropiación sensible. De ahí que la realidad sea siempre una forma de apropiación que mi cuerpo tiene y, por ende, mi cuerpo es sujetado por el mundo.

Ahora bien, ser sujeto de una cantidad de cosas supone la necesidad de movilizar y movilizarse con tales cosas; es un mundo dinámico, vivo: se es sujeto, sí, pero a la vez, la acción directa ante el mundo, reivindica otra forma de ser y hacer, que interpela y que llega como un vínculo de existencia



hacia eso que se vive, y en tanto es móvil, se habla de una subjetivación; es decir, de un proceso y no de una forma pasiva de estar en el mundo. Si para la subjetividad su esencia “son los ‘valores’ los términos que se contraponen a ella como objetos” (Rodríguez, 1993, p. 48), para un proceso de subjetivación, la esencia se difumina y los valores serán recreaciones del mundo.

Con lo anterior se quiere develar una comprensión de un sujeto-cuerpo relacional (Foucault, 2008); si bien existe una configuración discursiva que entiende el cuerpo desde una perspectiva natural que sobresale como por encima de las comprensiones más subjetivas y sensibles, no se trata de caer en el juego de poner en competencia los saberes y campos que quieren arrebatar el cuerpo y tomarlo como objeto exclusivo de indagación. Por tanto, asumir el cuerpo utilitariamente, bien sea desde una ciencia natural o una ciencia social, reviste una actitud soberbia que, en lugar de proponer una superación del dualismo al que ha sido sometido históricamente, tiende a profundizarlo.

Interesa comprender el cuerpo como un complejo de relaciones físicas y simbólicas configuradas desde una trama abierta y azarosa. Al decir de Nancy (2003), entre más nos esforzamos por aplacar las potencias de un cuerpo en las rejas de las ciencias (médicas o sociales), este más se nos escapa. De ahí que el cuerpo y sus procesos subjetivos deban contarse en primera persona, ex-cribirse.

La travesía de un cuerpo inserto en la compleja trama de relaciones que lo atraviesan: su sentir, su pensar, su actuar, su emocionar, su carácter espiritual, bien pueden ser explicados y así lo vienen haciendo las psicologías, las neurociencias, la medicina, la bioingeniería; pero a su vez este mismo complejo puede ser apropiado por la teología, la antropología, la historia, la sociología y la filosofía (Planella, 2015; Zapata, 2006, Detrez, 2002): ambas lógicas encontrarán razones potentes para explicarlo; ahora bien, de lo que se trata en este caso es de entregarle la voz al cuerpo para que se narre y se escriba desde sus posibilidades biológicas y simbólicas.

Al decir de Arendt citada por Bárcena & Mélich (2000), la narración es una de las formas que el cuerpo encuentra para insertarse en el mundo, narrar es hacerse ver, aparecer en la escena de un mundo plural y complejo. La narración es lo que le ocupa al cuerpo en tanto sujeto de acción, es decir se narra para hacerse presente en el mundo, se narra para acoger la historia y proyectar lo posible.

Sociedades del descuido

Hablar de cuidado implica una postura que observa al mundo desde un lugar sensible; quién habla sobre y desde el cuidado dispone de una actitud atenta respecto a las relaciones que implican el contacto consigo mismo,



con los otros, y con el planeta. Por esta razón, el cuidado se encuentra íntimamente ligado al cuerpo y en este caso específico, el lugar de enunciación es la pedagogía: en la relación cuerpo y cuidado media una preocupación central por los procesos de formación y de educación presentes en la sociedad actual.

Existen producciones académicas desde diferentes áreas del conocimiento que se aproximan a la reflexión sobre el cuidado. La medicina y en especial la enfermería han hecho gala de este concepto en una vasta circulación de artículos científicos. Si bien la comprensión del cuidado desde la postura médica arroja importantes aportes, se ha privilegiado una lectura del cuidado desde las ciencias sociales y humanas. El principal motivo de esta lectura obedece a su ubicación central en la discusión educativa y formativa.

¿Por qué hablar de cuidado hoy día? a partir del entrecruzamiento de lecturas de varios autores (Foucault, 2002; Foucault 2008; Larrosa 2009; Larrosa 2012; Bárcena & Mélich, 2000; Guattari, 1996; Boff, 2002), aparece de manera implícita y alarmante, lo que nos atrevemos a nombrar como *sociedades del descuido*. Algunas de sus características las podríamos enunciar someramente.

La emergencia de la modernidad soportada en presupuestos racionalistas e ilustrados y el paralelo desencadenamiento técnico y tecnológico propio de una revolución industrial y sus posteriores generaciones, han configurado un escenario de comodidad para el ser humano que parece reivindicarlo como eje central del desarrollo evolutivo de la historia. No obstante, la lectura crítica sobre las condiciones de producción de los trabajadores en las fábricas y luego en las empresas y el exponencial crecimiento de la productividad en paralelo con las condiciones de vulnerabilidad y precariedad de amplias bases poblacionales desfavorecidas, desmienten el aparente y loable objetivo de reificación de lo humano; el descuido de lo humano, es un correlato del exacerbado énfasis en la producción de capital propio de la modernidad y la contemporaneidad.

Habla Boff, de un malestar de la civilización afirmando una evolución desaforada de técnicas y tecnologías que crean una especie de ceguera ante el sufrimiento del otro y de los otros en el planeta (Boff, 2002). En esta misma línea, Guattari (1996), denuncia una crisis ecológica que se manifiesta de manera sintomática en el individuo, en la sociedad y en el planeta tierra. Las prácticas políticas soberbias de altos dignatarios históricamente favorecidos, despojo, desplazamiento, saqueo y devastación. Existe una crisis emocional del humano, social y climática. Con Guattari, nos preguntamos: ¿Cómo recuperar el control de esta situación que hace que constantemente estemos al borde de catástrofes de autodestrucción?



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, sino también por el hecho de un desconocimiento y de una pasividad fatalista de los individuos y de los poderes respecto a estas cuestiones consideradas en su conjunto (Guattari, 1996, p. 30).

Se habla del cuidado para hablar de la vida, pero el cuidado habla desde un lugar sombrío, desde el lugar de las sombras de la modernidad y del capitalismo, el cuidado grita al descuido desde el punto de vista de la afirmación sensible de la vida.

El descuido es el lugar de la indiferencia que se sobrepone como un relato aplastante con la complicidad de la producción capitalista. El descuido es inobservancia de la suerte de los desempleados y ancianos jubilados, de los niños desnutridos que nacen en contextos de pobreza y grupos minoritarios a quienes poco o nada se mira. El descuido es la exacerbada atención a las redes sociales desde el lugar de la comodidad de las ciudades hiperconectadas a la burbuja espectacular del entretenimiento (Boff, 2002).

Podría afirmarse que uno de los síntomas más latentes del descuido es la incapacidad de encontrar las relaciones existentes entre el hombre consigo mismo, con los otros y con el planeta. No se trata de atestiguar de manera cómplice la extinción del mundo natural o el exterminio de poblaciones enteras en nombre de un “bien” mayor. La lógica del descuido pierde de vista que la pérdida de vida natural es al mismo tiempo la paulatina desaparición de todas las otras formas de vida en relación. Se trata de entender que “no sólo desaparecen las especies, sino también las palabras, las frases, los gestos de la solidaridad humana” (Guattari, 1996), es la pérdida directa y fáctica del mundo natural ancestral pero, además, la desaparición del mundo simbólico y cultural que por milenios se ha construido. “La pérdida de la “re-ligación” de todo con todo es fruto de la cultura patriarcal, que no supo integrar las anteriores aportaciones del matriarcado” (Boff, 2002, p. 67).

Somos protagonistas, pero nos consideramos espectadores. El ser humano asiste a una condición sintomática de profundas crisis. La fragmentación y des-ligación, la vertiginosidad, el trabajo desmedido y la ausencia de criterios para asimilar la avalancha de estímulos que llegan día a día, configuran una sociedad del descuido. Vivimos en sociedades enfermas, en modelos de ciudades fracasadas que se replican por doquier: el progreso de un pequeño poblado se determina considerando si su proyección se aproxima a un modelo de ciudad que recién decretó su fracaso. Asistimos a la vida en medio de sociedades enfermas que, produciendo paupérrimas condiciones de vida para los hombres y para las demás formas de vida, son replicadas. El descuido no es más que la forma de expresión de un extraño absurdo al que los seres humanos aportan en gran proporción.



Sobre el cuidado de sí en el territorio educativo: relatos de experiencia

No existe un cuidado de sí que no clame por la existencia de una determinada otredad, por eso, el cuidado de sí se constituye en una apuesta y en un apostarse ético que, en palabras de Mélich (2010), nos acerca a esa otredad que se sabe y se reconoce interpelada en su propia mismidad. Así, es la condición ética experimentada por el sujeto la que le permite saberse frágil y vulnerable. ¿Podría acaso existir una apuesta ética sin la inquietante presencia de una otredad distinta?

La contingencia y el propio devenir del mundo le recuerda al sujeto la necesidad de saber y saberse a sí mismo. En este sentido, el cuidado de sí se constituye entonces en una apuesta por el propio perfeccionamiento del sujeto-cuerpo. El viejo aforismo promulgado por Sócrates *gnothi seautou* “Conócete a ti mismo”, exhorta a emprender un viaje en una triple dirección, a saber: hacia el interior del sujeto mismo, hacia la otredad que le vincula y hacia el mundo que contiene su mismidad. La exaltación de la vida y de la vida humana se trenza entonces en el propio ejercicio propuesto por el viejo filósofo clásico.

La idea de conocerse se imbrica pues, con el acto mismo de gobernarse. El ocuparse de sí mismo *epimeleia heautou*, exhorta a pensar un valioso cuestionamiento, a saber, ¿cómo los sujetos construyen y se construyen una idea de lo que significa cuidado de sí? Advirtamos, en el caso de la escolaridad un valioso interrogante ¿Qué intereses predominan y se promulgan en el escenario escolar, en procura de trabajar el cuidado de sí mismo? Garcés Giraldo et al (2013), recuerda que “si se quiere cuidar de sí y de los otros, se debe tener claridad frente a la interdependencia de la vida humana con su desarrollo cultural, social y natural” (p. 197). En similar perspectiva Foucault (2002), ya había enunciado que las acciones que se ejercen sobre sí, en pro de ocuparse de sí mismo, tienden a modificar y purificar, en tanto “transforman y transfiguran al propio sujeto” (pp. 28-29).

Los cuestionamientos por cómo se llega a ser quien se es, van entonces configurando unas inquietantes presencias de otredad. En estas lógicas y en consonancia con lo expresado por González et al (2016), la pregunta por el nosotros mismos, convoca a pensar el devenir histórico que nos imbrica con los otros y con el mundo que les resulta cercano. Preguntar entonces por cómo se llega a ser el sujeto que se es, invita a pensar en asuntos éticos, en tanto se advierte el propio discurrir ético como la evidencia de lo contingente y lo vulnerable que constituye la vida humana. En esta perspectiva Sossa Rojas (2010), enuncia que “el sujeto ético es aquel que pretende hacerse a sí mismo. Aquél que busca forjar un sentido auténtico y cautivador a su existencia” (p. 36).



Ahora bien, si la ética exhorta a pensar lo contingente del mundo, sus vicisitudes, sus movilidades y aquel fluir que habrá de resultarle propio, se hace entonces menester pensar el territorio escolar como un ámbito fluyente y movedizo. De lo contrario el cuidado de sí y el gobierno de sí, sucumbirían a la equivocidad propia de un mundo así descrito. La escuela y el territorio escolar habrán entonces de proveer de oportunidades de auto conquista y auto transformación a los sujetos que despliegan allí su propia existencia. De ahí que Hadot (2006), nos recuerde que el cuidado de sí resulta “capaz de modificar la actual relación que existe entre nosotros mismos y el propio mundo” (p.14).

Afrontar la propia existencia, sabiendo que esta habrá de estar inmersa en un fluir de posibilidades le constituye al sujeto, sin lugar a duda, una valiosa oportunidad de saberse gobernado por un profundo y auténtico sentido de conocimiento de sí, en tanto le recuerda que la otredad le vincula, a su vez, con aquella esfera de lo público. En estas lógicas el territorio educativo tendrá la posibilidad, a la manera expresada por Quiceno (2003), de pensar que “la formación está en saberse liberado de aquellas formas que vienen de afuera y enajenan al sujeto de su propio saber” (p. 205).

Tal pareciera, desde dicha perspectiva, que pensar el cuidado de sí en el territorio escolar, habría de convocar aquellos interrogantes que invitan a pensar en la vida y en el destino de aquellos otros que se configuran, a su vez, en ámbitos de otredad. En tiempos posteriores a la pandemia experimentada por el Covid-19, los cuestionamientos por el cuidado y el cuidado de sí nos invitan, inexorablemente, a rememorar en cómo nos ocupamos y nos ocupamos de sí en aquellos días, en tanto advertimos que dicho cuidado se acercó a esa condición de ocupar y ocuparnos de nosotros mismos.

En este sentido el siguiente relato, emergido de la experiencia y del sentir propio de una maestra universitaria, misma que desempeñó su quehacer educativo en aquellos días, permite reconocer, en su propio despliegue discursivo, aquellos elementos que le vincularon e imbricaron su propio destino, con la vida y el destino de sus estudiantes.

Recuerdo, con mucho dolor y pena, aquellos días. En serio que nadie estaba preparado para alejarse del mundo de esa manera. Recuerdo esas primeras clases virtuales...improvisadas, sin discursos claros y más llenas de preguntas por nuestra permanencia en la distancia que por contenidos académicos. Algunas veces, cuando hablaba con mis compañeros... ja, ja, ja en esas reuniones virtuales ilegales, nos preguntábamos por la autenticidad de aquellas prácticas y aquellas clases que se habían tomado el mundo de la escuela.

También recuerdo aquellas noticias de las cuales te enterabas en el desarrollo de la clase misma. Profe, decía alguien en el micrófono y con la cámara apagada: profe, profe...que aquel no se conectó porque no tiene plan de internet...que aquel otro no está presente porque en su casa no



hay computador y por el teléfono le resulta muy difícil pues, como muchos otros no posee ningún plan de internet. ¿Qué es entonces aquello de “cuidar del otro” cuando el otro no está?

Al parecer nos enseñaron en la escuela, en la casa, en la calle y en todas partes a pensar en los que están allí...con nosotros, pero no nos comentaron cómo cuidar, en la distancia, a todos aquellos que algún día tuvimos a escasos centímetros...es como si pensáramos que los que se encuentran lejos son responsabilidad de otros, de otros que tal vez están más cerca.

En esos días algunos compañeros y yo realizábamos campañas para ayudar a los estudiantes a conseguir un plan de celular, a obtener un computador, a lograr “conectarse” a las clases y tal vez, sin querer o queriendo, mejor dicho, les decíamos que cuidaran de aquel tiempo que pasaban pegados al computador y que no descuidaran a sus seres queridos pues, para esos tiempos todos terminamos muy esclavos...ja, ja, ja de estar conectados en alguna reunión. ¡Es como si el día durara muchas más horas!

Nótese en este relato que la maestra advierte de aquellas realidades que enmarcaron sus quehaceres y las nuevas realidades del mundo de la vida. La pandemia por el Covid-19 nos recordó, de dolorosa manera, que aquello que le acaece a un hombre le acaece, a su vez, a todos los hombres. Las vicisitudes y ausencias del mundo fueron las propias vicisitudes y ausencias de la escuela y las posturas públicas de la escuela, indudablemente, se vieron reflejadas en las apuestas públicas del propio mundo.

Conclusiones

Es vital reconocer que el cuidado no puede ser conceptualizado sin la otredad. En sociedades del descuido la deshumanización se expande y el cuidado requiere ser un acto político y ético que busque reorganizar nuestras interacciones con nosotros, con los otros y con el ambiente. La construcción de subjetividad es un proceso relacional, entonces, el cuerpo, en términos de materialidad y simbolismo, juega un rol esencial. Al enfatizar la exposición de los docentes, después de todo, la emergencia vuelve a presentar la vitalidad del cuerpo y, por lo tanto, obliga a considerar las demandas y necesidades humanas.

En la crisis pandémica, los docentes vivieron la fragilidad humana; por lo tanto, la narrativa sobre la característica del cuidado es un ejercicio central en para pensar la lógica de los territorios educativos. El cuidado de sí mismo y los demás es una responsabilidad compartida; en este sentido, la empatía y la compasión son piedras angulares. Su ausencia en la educación puede alentar las dinámicas de apatía, que también son percibidas como síntomas, puesto que, la apatía social, emocional y ambiental también está



presente en la sociedad. De lo anterior, se hace necesario incorporar la reflexión sobre los sistemas que hacen posible el descuido, para desactivarlo en las prácticas educativas cotidianas.

Recuperar el concepto del cuerpo como ámbito relacional permite ver la importancia del mismo para la pedagogía. La interacción entre cuerpos, lugares y relaciones humanas proporciona un marco para comprender cómo se construyen las identidades y cómo se tejen las relaciones de cuidado. En este sentido, es importante que las instituciones educativas se esfuercen por crear espacios donde el cuerpo sea reconocido y valorado no sólo como tema de estudio sino como una práctica de retorno a sí mismo.

Las narrativas docentes evidencian que el cuidado se extiende hacia la comunidad y el entorno, sugiriendo que una educación centrada en el cuidado tiene el potencial de fomentar la conciencia social y ambiental. Las experiencias relatadas por los docentes resaltan la necesidad de generar conexiones entre la educación y las realidades sociales, promoviendo un compromiso activo hacia la justicia social y la sostenibilidad. Esta perspectiva no solo enriquece el proceso educativo, sino que también contribuye a la formación de ciudadanos más críticos y responsables.



Bibliografía

- Bárcena, F. & Mélich, J. C. (2000). *La educación como acontecimiento ético*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Madrid: Editorial Trotta.
- Detrez, C. (2002). *La construcción social del cuerpo* (L.A. Palau. Trad). Universidad Nacional de Colombia.
- Farina, C. (2005). *Arte, cuerpo y subjetividad. Estética de la formación y pedagogía de las afecciones*. Unpublished Tesis de Doctorado. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). Topologías. *Fractal: Revista Trimestral*, 12 (48), 39-40. [Traducción de R. García].
- Garcés Giraldo, L. F. & Giraldo Zuluaga, C. (2013). El cuidado de sí y de los otros en Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado. *Discusiones Filosóficas*, 14(22), 187–201.
- González, B.A. & Pulido Cortes, O. (2016). Cuidado de sí como principio educativo. *Educación y Ciencia*, (17). <https://doi.org/10.19053/01207105.5283>
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Ediciones Siruela.



- Larrosa, J. (2009). *Experiencia y alteridad en educación*. In C. Skliar & J. Larrosa (Eds.), *Experiencia y alteridad en educación*. Rosario: Homo Sapiens Ediciones.
- Larrosa, J. (2012). *Fin de partida. Leer, escribir, conversar (y tal vez pensar) en la universidad que viene*. Bogotá: Asolectura.
- Mélich, J. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Planella, J. (2015). *Pedagogías de lo sensible. Cuerpo, cultura y educación*. Tomado de: https://www.academia.edu/13091432/Cuerpo_cultura_y_educaci%C3%B3n
- Quiceno, Humberto (2003). Michel Foucault, ¿pedagogo? *Revista Educación y Pedagogía*. 15(37), 201–216 Universidad de Antioquia, Facultad de Educación. Vol. XV, No. 37. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/5985Medellín>
- Rodriguez, R. (1993). *Hermeneutica y subjetividad: ensayos sobre Heidegger*. España: Trotta.
- Sossa Rojas, A. (2010). Michel Foucault y el cuidado de sí. CONHISREMI, *Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Diálogo Académico*, 6(2), 34-45.
- Zapata Cano, R. (2006). La dimensión social y cultural del cuerpo. *Boletín de Antropología*, 20 (Universidad de Antioquia).





Cuidados y formación docente: puesta en acto de las políticas educativas en la educación superior en la provincia de La Pampa, Argentina

Lisandro David Hormaeche¹

Elena Heritier²

María Marcela Domínguez³

Carmen Elisa Carripi⁴

-
- 1 Profesor, investigador y extensionista de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, Argentina. Director del proyecto Políticas educativas, discursos y prácticas en la educación superior. Director de becarios, tesistas y pasantes de grado y posgrado. Ha publicado libros, capítulos y artículos en revistas especializadas. Co-fundador del Grupo de Estudios Políticas, Discursos y Prácticas en Educación (GEPDiPE)
 - 2 Profesora, investigadora y extensionista de la Facultad de Ciencias Humanas y de la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional de La Pampa, Argentina. Co-directora del proyecto de investigación Políticas educativas, discursos y prácticas en la educación superior. Directora de becarias y tesistas. Ha publicado libros, capítulos y artículos en revistas especializadas. Co-fundadora del Grupo de Estudios Políticas, Discursos y Prácticas en Educación (GEPDiPE)
 - 3 Profesora, investigadora y extensionista de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, Argentina. Directora de proyectos de investigación acreditados en la FCH-UNL-Pam. Asesora del proyecto Políticas educativas, discursos y prácticas en la educación superior. Actualmente se desempeña como Secretaria Académica de la Universidad Nacional de La Pampa. Directora de tesistas, becarias y pasantes. Ha publicado artículos en revistas de su especialidad.
 - 4 Profesora, investigadora y extensionista de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa, Argentina. Investigadora del proyecto Historia(s) desde los bordes: voces "otras" en la educación pampeana (Siglos XX y XXI). Desarrolla tareas de docencia y apoyo pedagógico a escuelas en el ISFD ITES Victorica, Argentina. Ha participado en eventos académicos nacionales e internacionales como expositora. Ha publicado libros, capítulos y artículos en revistas de su especialidad. Integrante del Grupo de Estudios Políticas, Discursos y Prácticas en Educación (GEPDiPE)



Introducción

En este capítulo se abordará la puesta en acto de políticas educativas en el Nivel Superior que promueven la toma de decisiones y acciones conscientes vinculadas a la propia salud, a través de prácticas de cuidado y autocuidado del cuerpo a lo largo de la formación de las estudiantes del Profesorado en Educación Inicial de la Universidad Nacional de La Pampa. Para ello, recuperamos algunos aspectos teóricos referidos a los cuidados, la propuesta del estudio de las políticas de Stephen Ball y luego un análisis derivado del diálogo entre documentos normativos y entrevistas realizadas a diferentes actores de la unidad académica de la Universidad Nacional de La Pampa. En último término, se arriban a un conjunto de reflexiones sobre los hallazgos relacionados con la temática central de esta producción.

Como nuestro trabajo se desarrolla, en su mayor parte, en el marco de la formación docente, afirmamos que en relación con este concepto existe cierto consenso en afirmar que alude al inicio de la trayectoria formativa profesional de los docentes. La formación inicial se cursa a partir de programas institucionales y formalizados en ámbitos de la educación superior que permiten obtener un título específico que acredita su idoneidad para el desempeño como docente. En las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI, los procesos de cambio social y educativo han generado una modificación del trabajo que los docentes deben realizar en las instituciones educativas (ya no solo en el aula), así como también los recorridos de formación inicial y continua, las representaciones que el conjunto de la sociedad tiene acerca de su función, tareas y responsabilidades; lo que implica que la imagen y rol del docente se ven impactados de manera seria por las nuevas exigencias a las que se encuentra sometido (Vaillant & Marcelo, 2015). En este sentido, plantean algunas características comunes: cómo aprender de la experiencia, la construcción del conocimiento, lo primordial del estudiante más que el curriculum, la investigación educativa como el motor de los cambios en el aula, fomentar la colaboración entre los docentes, relacionarse de forma significativa con la escuela, entre otros. Es desde ese lugar entonces, que le damos sentido a nuestras experiencias e investigaciones, en tanto aporte al conjunto de preocupaciones en el estudio de las políticas educativas en el nivel superior en la provincia de La Pampa, Argentina.



Cuidados, educación y derechos en la Universidad

El cuidado es un componente central para el bienestar de la población y que, si bien en algunas etapas o situaciones vitales las necesidades de atención personal se incrementan, nadie puede sobrevivir sin recibir los cuidados adecuados a lo largo de su vida. El cuidado es un concepto en construcción, que es abordado desde disciplinas y perspectivas variadas (Faur, 2024). El cuidado es y ha sido tradicionalmente una responsabilidad

esencialmente privada, asumida por las familias y en particular por las mujeres en las redes de parentesco. La asignación de las responsabilidades del cuidado refleja antes bien las pautas culturales de una sociedad, plasmadas mediante la definición de sistemas de derechos y responsabilidades atribuidos a los hombres y mujeres por parte de los regímenes de bienestar. Estas pautas se reproducen en hombres y mujeres “de carne y hueso”, mediante una organización social de los cuidados que dista de ser equitativa. Así, las desigualdades entre géneros, y también entre clases sociales, son algunos de los efectos más visibles de dicha organización.

El cuidado es devaluado, invisible, mal pagado y relegado a aquellos quienes son portadores de un bajo nivel de poder y status económico, político y social. La provisión de los servicios de cuidado se transforma en un tema central para el análisis de los procesos de estratificación ya que impacta en las condiciones de vida de la población y junto con los cambios en la estructura de la familia ejercen presión tanto sobre el Estado, la familia y el mercado, como en el proceso de interacción entre ellos.

Karina Batthyány (2021) afirma que:

Desde la perspectiva de género, el cuidado es uno de los derechos de la ciudadanía social que provoca más resistencias a su desfamiliarización y, por tanto, a su desfeminización: continúa la creencia de que son tareas que deben cumplir principalmente las mujeres. El prejuicio es tan sólido, hay un vínculo tan naturalizado y arraigado entre familia y cuidados, que dificulta la posibilidad de asumir los cuidados como un derecho que debe ser garantizado por el Estado (p. 80).

Con base en lo expuesto, se requiere la construcción de los cuidados como problema público, objeto de políticas y requiere formar parte del debate sobre los derechos de ciudadanía y sobre la democracia. La acción del Estado y las políticas públicas tiene como desafíos incorporar las transformaciones recientes de las familias y modificar las condiciones del trabajo doméstico, que fortalezca el reconocimiento de la autonomía e independencia a los distintos integrantes del núcleo familiar; y alivien la carga de las familias en la provisión del cuidado de sus miembros. El cuidado de los dependientes no debe ser algo propio de la esfera privada y sugiere por tanto la construcción de un nuevo pacto social que equilibre de mejor forma las tareas de reproducción social entre familia, Estado y sociedad. En Argentina, si bien hay diversas políticas públicas en el nivel de educación superior tendientes a la democratización de la universidad (la expansión de la matrícula, el acceso irrestricto y su consecuente masificación), las mismas se encuentran en proceso de desarrollo y están aún en un plano de implantación, lo cual ralentiza en términos de dar respuestas a la creciente heterogeneidad y diversidad de situaciones dentro del sistema universitario. De este modo, la puesta en acto de los Planes y Programas aún



no logran dar respuesta en diferentes aspectos de la profesión académica para la real democratización de la universidad e igualdad de oportunidades. Las instituciones de educación superior tienen la responsabilidad social de incidir en los determinantes sociales de la salud de la comunidad universitaria, tales como: las condiciones sociales en las cuales viven, el ambiente laboral, la alimentación, actividad física, tiempos de descanso, manejo del estrés. Es decir, garantizar las condiciones de acceso a sus derechos que afectan la vida y la salud del propio cuerpo como estado de bienestar que integra procesos orgánicos, psicológicos, relaciones personales y sociales necesarias para el funcionamiento adecuado y el disfrute de una vida digna. Particularmente, el estudiantado suele habitar este espacio en maneras diversas y gran parte de su tiempo diario, acorde a la actividad académica. El vivenciar prácticas de cuidado del cuerpo durante su formación inicial, podría determinar que construyan diversos saberes que a futuro lograrán hacer extensivos en sus ámbitos laborales. Por ello, es necesario promover prácticas de cuidado y autocuidado que posibiliten al sujeto tomar sus propias decisiones y realizar acciones conscientes vinculadas a su propia salud. En este sentido, es clave que en las prácticas de enseñanza se promueve una construcción de la profesión en términos de integralidad (no sólo saberes sino también, cuestiones vinculadas a valores, afectos, necesidades, entre otros).

El ciclo de las políticas y la puesta en acto

La herramienta conceptual propuesta por Stephen Ball (1994; 2012) denominada Ciclos de las Políticas (*Policy Cycle Approach*) permite analizar las políticas a partir de cinco contextos interrelacionados: contexto de influencia, contexto de la producción del texto político y contexto de la práctica, a los que se suma el contexto de la estrategia política y el contexto de los efectos o resultados. Los contextos son definidos como arenas de actividad social y discursiva a través de los cuales las políticas se mueven, son producidas, creadas y ajustadas. Se conciben “anidados” unos dentro de otros (Mainardes & Marcondes, 2009) lo que supera las visiones lineales y simplistas de la “implementación”, en las cuales se analizan las políticas como una producción acabada del Estado que las instituciones implementan o no. Enfatiza la complejidad de intereses e influencias en juego al momento de definir las políticas educativas. Desde esta perspectiva, el análisis de las políticas educativas (a través de la exploración de los diversos contextos) posibilita “dar voz” a los actores no escuchados y visibilizar las relaciones de poder-conocimiento en escenarios específicos y locales (Ball, 2016).

Los efectos generales de las políticas se vuelven evidentes cuando aspectos específicos del cambio y un conjunto específico de respuestas (en la práctica) están relacionados entre sí. Una concentración sobre las res-



puestas interpretativas de los actores individuales puede llevar a un descuido de los cambios estructurales y complejos realizados por las políticas estatales.

Los efectos de las políticas implican la complejidad, la mirada del amo, efectos (inesperados y esperados), productividad del poder (qué se produce), inestabilidad y dinamismo, texto y discurso, entre otros (Ball & Míguez, 1989). El concepto de “puesta en acto” lleva a liberar al actor de las políticas como el agente creativo de la producción de las políticas, pero también reconocer el grado en el cuál aquellas posibilidades de creatividad estaban por lo menos en parte construidas en otro lado, dentro del discurso. La puesta en acto es local, contingente y algunas veces, frágil. Las políticas “entran” a los contextos, no los destruyen ya que se reconstruyen y recrean en relación al contexto. Este concepto implica un proceso creativo, del cual se debería esperar que lo que surja de este proceso sea algo diferente de aquello que está escrito en el texto, por un lado. Por el otro, se reconoce que la puesta en acto es en parte producida discursivamente, que las posibilidades de actuar, de pensar, de hablar sobre las políticas están de hecho articuladas dentro de los límites de ciertas posibilidades discursivas. De esta manera, con este concepto se pone en juego el contexto, la creatividad y el reconocer los desafíos presentes en el proceso de ese movimiento del texto a la práctica (Ball, 2012).

Los discursos son prácticas que hablan de objetos que ellos mismos forman y conllevan significados con una intencionalidad. Éstos determinan qué se puede decir, cómo, cuándo y con qué autoridad (Foucault, 1975). El discurso nos habla siendo nosotros “las subjetividades, las voces, el conocimiento, las relaciones de poder que el discurso construye y permite” (Ball, 2016. p. 27). En este sentido, dentro de las políticas, los sujetos asumen posiciones construidas por ellos mismos donde el Estado es el productor del discurso, pero que opera en base a relaciones de poder que ya existen y, que, en definitiva, reflejan las luchas reales sobre la interpretación y la aprobación de políticas que se desarrollan en el marco de un movimiento discursivo que articula e inhibe las posibilidades y probabilidades de la interpretación y aprobación” (Ball, 2016, p. 28). Y a continuación expone que la política como discurso puede tener el efecto de redistribución de “la voz”, es decir, sólo ciertas voces son consideradas significativas de ser escuchadas, para algunos sujetos.

Las universidades, son un campo de negociaciones y disputas, es por ello que en la micropolítica institucional hay diversidad de metas, no hay necesariamente consenso, la organización supone diversidad de intereses que abarcan distintas dimensiones: creados (preocupaciones materiales sobre condiciones de trabajo), ideológicos (valorativos y de adhesión filosófica) y personales (relacionados con el sentido del yo de los docentes). En este sentido, la puesta en acto de políticas de educación superior en la provin-



cia de La Pampa y, particularmente, en aquellas que promueven una formación para el cuidado de las infancias, involucran construcciones discursivas en relación con el derecho a la educación superior, los mecanismos de traducción de las políticas educativas en los escenarios institucionales entre los que se incluyen dimensiones pedagógicas y didácticas quienes permiten diagnosticar y caracterizar las prácticas de enseñanza desde una mirada del cuidado del cuerpo.

Salud, educación y formación para el cuidado de las infancias

En esta sección exponemos el análisis realizado del diálogo entre los documentos recolectados: Plan de Estudio del Profesorado en Educación Inicial de la Universidad Nacional de La Pampa y programa de la asignatura Educación para la salud; y entrevistas al equipo docente de la asignatura Educación para la Salud y estudiantes que cursaron la asignatura en 2022-2023.

El Plan de Estudio⁵ del Profesorado en Educación Inicial de la Universidad Nacional de La Pampa propone un diseño conformado por tres trayectos. Un trayecto de formación general que comprende 9 actividades curriculares. A lo largo del mismo, se pretende brindar aportes de “marcos conceptuales, interpretativos y valorativos para el análisis y comprensión de la cultura, el tiempo y contexto histórico, la educación, la enseñanza y el aprendizaje” (Resolución N°250/2009, 2009, p. 8). Otro trayecto es de formación específica que comprende 17 actividades curriculares. Éste tiene la finalidad de focalizar en:

el análisis, formulación y desarrollo de conocimientos y estrategias destinadas al tratamiento de los sujetos involucrados en los diferentes contextos y a la acción profesional. (...) haciendo hincapié en su futuro desempeño en la comunidad y se continúa hasta la finalización del trayecto académico centrándose en lo que será la función específica del docente: la enseñanza en la educación inicial. (Resolución N°250/2009, 2009, p. 8)

Un último trayecto lo conforma el campo de las prácticas docentes que comprende 6 actividades curriculares. Éste está destinado: “al aprendizaje sistemático de las capacidades necesarias para el trabajo docente en los distintos ámbitos en donde se desempeñe. (...) Articula los aportes de los conocimientos de los otros dos campos: Formación General y Específica” (Resolución N°250/2009, 2009, p. 8).



5 Un plan de estudios es el proyecto que establece una secuencia organizada para la formación en vinculación con las características del graduado o graduada que se busca formar. Delimita el escenario de la tarea de formación en la universidad, determina las posibles trayectorias de los/as estudiantes e indica sus obligaciones y los requisitos a cumplir.

La asignatura Educación para la Salud se encuentra dentro del trayecto de formación específica. Es un espacio que se dicta con un régimen cuatrimestral con un total de 60 horas en el segundo cuatrimestre del cuarto año. Los contenidos mínimos propuestos son:

Salud y enfermedad. Enfermedades de la infancia. Cuidados y hábitos de alimentación, higiene y reposo. Lactancia. Prevención de enfermedades y accidentes: vacunación, primeros auxilios, campañas destinadas a tal fin. Adicciones. La institución escolar y la articulación con las familias y con las instituciones que atienden a la salud. Promoción, protección y prevención de enfermedades (Resolución Nº250/2009, 2009, p. 8).

En general, estos contenidos mínimos reflejan, en algún punto, algunas coincidencias con perspectivas un tanto clásicas del abordaje de ciertas temáticas vinculadas a los cuidados y la salud, considerando que el Plan de estudio tiene una vigencia de 15 años.

Por su parte, en el programa de la asignatura⁶, se fundamenta en que la salud es el resultado de la interacción de diversos factores biológicos, ambientales, culturales, sociales y económicos. Los conceptos de salud y enfermedad se construyen socialmente a lo largo del tiempo, integrando visiones individuales y colectivas. La salud se concibe como un derecho humano esencial que está vinculado al desarrollo integral de las personas y las comunidades. Los espacios en los que los niños y niñas se desarrollan, como las escuelas, los hogares y los barrios, son fundamentales para promover la salud y el bienestar. En estos entornos es esencial cuidar de manera integral la salud infantil y garantizar que los ambientes donde los niños nacen, crecen, juegan y estudian sean seguros y propicien su desarrollo. La relación entre la salud y el entorno es evidente desde la gestación y el nacimiento, por lo que la educación en la primera infancia adquiere una relevancia central. Este período es fundamental para el desarrollo integral de los niños y para la promoción de la salud, dado que la calidad de los entornos educativos y comunitarios influye directamente en el bienestar de los más pequeños. El enfoque de la promoción de la salud requiere la participación activa de diversos actores: las familias, las comunidades y las instituciones deben trabajar en conjunto para crear redes de apoyo intersectoriales e interinstitucionales. No es una tarea aislada, sino un proceso colectivo que debe integrarse en la vida cotidiana de los niños y niñas, asegurando que crezcan en entornos que fomenten su desarrollo integral y bienestar. Para lograrlo, es esencial que la educación para la salud se integre en los proyectos institucionales de las escuelas y otras organizaciones, de manera que las intervenciones y

6 U Propuesta curricular donde se definen fundamentos, objetivos, contenidos, bibliografía y modalidad de aprobación del espacio.



propuestas planificadas sean continuas, sistemáticas, integrales y multidimensionales.

De lo mencionado hasta aquí, y desde las voces de las docentes, se identifica un posicionamiento desde el equipo de cátedra que concibe la salud de una manera amplia que engloba a los diferentes factores determinantes de la salud y la considera un derecho, como lo plantean diferentes organismos internacionales (Naciones Unidas & OMS, 2008; OPS, 2021). Esto involucra el cumplimiento de obligaciones jurídicas de acuerdos internacionales que han sido firmados por los estados que permean la manera de mirar y pensar las políticas sociales que conlleva el empoderar a las personas (Zampari & Nieto, 2021). Asimismo, la referencia que se hace a la generación y construcción de entornos saludables donde se apela a la intersectorialidad, se condice con pensar los cuidados como el “resultado dinámico de la manera en que se interrelacionan de forma cambiante las familias, el Estado, el mercado y las organizaciones comunitarias para producir cuidado” (Batthyány, 2024, p. 24). De esta manera, se acerca a las nuevas perspectivas de cómo concebir los cuidados.

En coherencia con la fundamentación, los objetivos reflejan una mirada holística de lo que implican los cuidados en tanto se propone:

comprender la interrelación entre salud, ambiente, crecimiento y desarrollo infantil desde una perspectiva holística y desde el enfoque de derechos; reflexionar acerca del rol de los/las docentes de educación inicial como promotores de salud; reconocer la importancia del trabajo intersectorial, interinstitucional y la participación comunitaria para abordar problemáticas vinculadas con la salud; Diseñar propuestas de intervención en educación inicial desde la perspectiva de la promoción de la salud. (Programa de Educación para la Salud, 2022, p. 7)

Para el logro de los objetivos los contenidos se estructuran en cinco unidades. En la primera, se abordan aquellos referidos al concepto de salud y de promoción de la salud particularmente en la educación inicial. En la segunda, se tratan contenidos sobre el concepto de ambiente y su relación con la promoción de la salud. En la tercera, se abordan temáticas vinculadas con la alimentación. En la cuarta se trata sobre la promoción de ambientes seguros y saludables. En la quinta abordan contenidos referidos a infancias, salud y derecho. Por ejemplo: convenciones internacionales; vulneración de los derechos y protocolos de intervención; prevención de consumos problemáticos desde la reconstrucción del lazo social, la restitución de derechos y el fortalecimiento de proyectos de vida desde abordajes comunitarios; el trabajo en red Intersectorialidad y participación social. Los diferentes contenidos explicitados en el programa dan cuenta de un abordaje integral sobre lo que implica el pensar la salud en clave de derecho donde se tienen en cuenta la multiplicidad de factores que la definen (Naciones Unidas & OMS, 2008).



En el contexto de la práctica, al recuperar las voces de las estudiantes, re-fieren al abordaje de los distintos contenidos del programa que se realiza desde la cátedra a través de clases teóricas y prácticas donde se proponen actividades donde participan de manera activa en diferentes talleres y eventos organizados por instituciones y distintos sectores de la localidad (Hospital, Unidades Académicas, Jardines de Infantes), como por ejemplo: exposiciones en eventos científicos; elaboración y socialización de carteleras para el abordaje de efemérides; participación en la Feria de la Salud a través de actividades lúdicas destinada a las infancias; intervenciones pedagógicas en instituciones de nivel inicial. En las diferentes actividades explicitan que tienen la posibilidad de realizar una integración de los temas vistos desde un enfoque holístico de educación en salud.

Podemos advertir cómo, a lo largo del propio ciclo de las políticas, estas pueden transformarse, modificarse en términos del discurso considerando sus distintos niveles de concreción y traducción. Es decir que, si bien el Plan de Estudio data de hace 15 años explicitando ciertos contenidos mínimos para una asignatura donde los enfoques que permean los contenidos de la misma han sufrido transformaciones y avances en el marco de diálogos y acuerdos internacionales, se evidencia que a lo largo de la traducción de la misma, el equipo de cátedra ha logrado plasmar/reflejar en el texto (programa) y en la práctica, una mirada superadora de las maneras de concebir los cuidados a través de la propuesta curricular y pedagógica que propone.

Conclusiones

En el recorrido de este capítulo hemos intentado mostrar cómo la formación de profesoras de educación inicial en la Universidad Nacional de La Pampa forma parte de un conjunto de políticas educativas destinadas a asegurar acciones conscientes vinculadas al cuidado tanto de los propios sujetos en formación (futuras profesoras de educación inicial), como de las infancias destinatarias de sus futuras prácticas, en el marco de los nuevos aportes teóricos en la región. En tal sentido, recuperamos la relevancia de que las instituciones de educación superior tienen la responsabilidad social de incidir en los determinantes sociales de la salud de la comunidad universitaria. Así, es posible pensar que el estudiantado puede participar de instancias y experiencias para vivenciar prácticas de cuidado del cuerpo durante su formación inicial, en tanto aporte al perfil profesional futuro y los cuidados como parte de las tareas como educadoras de las primeras infancias.

Respecto de las políticas como discurso, advertimos que no son estáticas. Del análisis del Plan de estudio, por ejemplo, podemos sostener que lo plasmado en el documento original, se corresponde contextualmente con aspectos que, hacia fines de la década del 2000 empezaban a introducirse en los currículos de formación docente y que incluían, de manera bastante



somera, temáticas cercanas a los cuidados y la salud en clave de derecho. Esto, con la puesta en marcha del plan y de las asignaturas como Educación para la Salud, van transformando esos contenidos mínimos en una manera diferente y renovada de abordar un abanico mayor de temáticas, con perspectivas actualizadas y con preocupaciones genuinas donde es clave el rol del propio equipo docente. Por último, las voces de estudiantes reflejan una apropiación de contenidos superadores a partir de la propuesta de la cátedra.

Este breve recorrido habilita a seguir pensando, problematizando y reconociendo que aún resta mucho trabajo para un abordaje integral y complejo en la formación docente de los cuidados. Nuestro análisis demuestra también que este abordaje se produce en una sola asignatura del Plan de Estudio y que, si bien tiene ciertas conexiones con otras asignaturas, la transversalidad del abordaje es aún un camino por recorrer.



Bibliografía

- Ball, S. J. & Míguez, N. (1989). *La micropolítica de la escuela: hacia una teoría de la organización escolar* (pp. 19-44). Barcelona: Paidós.
- Ball, S. (1994). *Education Reform. A critical and post-structural approach*. Buckingham: Open University Press.
- Ball, S. J. (2012). *Politics and policy making in education: Explorations in sociology*. London: Routledge.
- Ball, S. J. (2016). Textos, discursos y trayectorias de la política: la teoría estratégica. *Páginas. Revista de la Escuela de Ciencias de la Educación*, (2 y 3).
- Batthyány, K. (2021) *Políticas del cuidado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO ; México DF : Casa Abierta al Tiempo
- Batthyány, K.; Perrotta, V. & Pineda Duque, J. (Coords.) (2024) *La sociedad del cuidado y políticas de la vida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: INMujeres; UNAM; Ginebra: UNRISD
- Faur, E. (2024). El trabajo de cuidado comunitario. De la invisibilidad al reclamo de derechos. En Batthyány, K.; Perrotta, V. & Pineda Duque, J. (Coords.) (2024) *La sociedad del cuidado y políticas de la vida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: INMujeres; UNAM; Ginebra: UNRISD, pp. 91-132.
- Foucault, M. (1975). La arqueología del conocimiento y el discurso del lenguaje.
- Mainardes, J. & Marcondes, M. I. (2009). Entrevista com Stephen J. Ball: um diálogo sobre justiça social, pesquisa e política educacional. *Educação & Sociedade*, 30, 303-318.



- Naciones Unidas & OMS. (2008). *El derecho a la salud. Folleto informativo No 31*. <https://www.refworld.org.es/docid/5289d2de4.html>
- OPS (2021). *Medio ambiente y cambio climático. Un enfoque basado en los derechos humanos*. Washington: OPS
- Programa Educación para la Salud (2022) Departamento de Educación Inicial. General Pico: FCH-UNLPam.
- Resolución 250 de 2009 [Consejo Superior de la Universidad Nacional de La Pampa]. Por la cual se aprueba el Plan de Estudio de la carrera Profesorado en Educación Inicial. 9 de diciembre de 2009.
- Vaillant, D. & Marcelo, C. (2015). *El ABC y D de la formación docente*. Madrid: Editorial Narcea. 174 páginas. ISBN: 978-84-277-2085-5 DL: M-5805-2015. *Revista Española de Orientación y Psicopedagogía*, 27(2), 134-137.
- Zampanim R. & Nieto, C. (Coords). (2021). *La clave está en el territorio: conceptos, herramientas y análisis de políticas sociales urbanas*. Rosario: UNR Editora.





EPÍLOGO

Sobre las relaciones posibles entre ciencia abierta y estudios sociales: una entrevista a Pablo Vommaro, Director Ejecutivo de CLACSO.

Claudia Luz Piedrahita Echandía
Adrian Perea Acevedo
Pablo Vommaro

CLAUDIA LUZ PIEDRAHITA y ADRIAN PEREA: Hoy pareciera que estamos en una especie de situación sin salida, porque, por un lado, las actuales facultades de ciencias sociales y humanidades están replicando el modelo del siglo XIX e inicios del XX acerca de un conjunto de formaciones disciplinares, antropología, sociología, etc. Por lo otro, aparecen elementos de corte inter y transdisciplina, pero que parecen estar sometidos todavía a un conjunto de reglas sobre disciplinas. Y aparecen en tercer lugar un conjunto de luchas sociales en las que un cierto modo de conocimiento emerge, pero que no necesariamente se articula a la investigación social universitaria. Entonces, la pregunta que surge es, ¿cómo ves este proceso complejo en el marco de lo que está pasando en este momento en América Latina y el Caribe?

PABLO VOMMARO: Comienzo por lo que decía Adrián recién y me referiré a la ciencia abierta que tiene que ver con esto que ustedes plantean, pues son los aspectos vinculados, articulados. Por un lado, coincido en que pensar una Facultad en Estudios Sociales, representa dos desafíos. Porque pensemos que la forma universidad y la forma facultad tal como están con-



cebidas al menos desde el siglo XVII- XIX, pero inclusive antes, son formas disciplinares; o sea, la organización moderna de las universidades en el mundo, no solo en América Latina y el Caribe, tiene una concepción disciplinar. Es cierto que hay una tradición sajona más abierta que se da en Inglaterra y en Estados Unidos, pero nuestra tradición es más franco-alemana, y deriva en una organización disciplinar. O sea, las facultades están pensadas en torno a un conjunto de disciplinas, en todo caso pueden agrupar disciplinas, pero no avanzan en lo inter, ni en lo trans, ni en lo multidisciplinar. Entonces, creo que ahí hay puede haber una paradoja porque estamos pensando en estudios sociales, pero le damos forma a facultad, que es una forma concebida de modo disciplinar. Es decir, hay un desafío epistemológico para pensar cómo la concibo, cómo la estructuro, cuál es la arquitectura de esta nueva Facultad no pensada de modo disciplinar.

En segundo lugar, surge un segundo desafío cuando tú preguntabas Adrián, qué ciencia o qué facultad o qué universidad para qué país o para qué sociedad. Entonces, creo que ahí está bueno pensar que en sociedades complejas como las que vivimos, pensar en clave de problemas es mucho más desafiante (y más relevante) que pensar en clave de disciplinas. Pensar en clave de núcleos problemáticos, pensar en clave de la complejidad del mundo contemporáneo. Ahí creo que los estudios sociales abren. Lo que me gusta como idea es que es una concepción de una ciencia abierta como voy a decir enseguida, una apertura hacia otros horizontes, hacia indagaciones, hacia navegar los límites, explorar las fronteras, tensionar los márgenes, correr límites, conmover estructuras. Creo que es interesante, que es desafiante y que contribuye a pensar en las herramientas que permitan interpretar las realidades contemporáneas, que son realidades con una complejidad creciente. Entonces, hacer encajar estas realidades complejas y cambiantes en estructuras disciplinares que suelen ser rígidas y bastante estáticas es cada vez menos efectivo, cada vez menos operativo, desborda cada vez más. En efecto, podríamos verlo como desborde, rebalsa. Hay autores que lo ven como un desfondamiento. Pero bueno, sea por desborde o sea por desfondamiento, creo que ahí hay un problema al que los estudios sociales pueden contribuir. Tampoco creo que sea una fórmula mágica, creo que es una búsqueda y es la que ustedes están haciendo ahora. El desafío es cómo se le da contenido a esa idea, a ese intento de poder repensar, reimaginar algunas estructuras universitarias y también poder pensar las cosmovisiones o los paradigmas a partir de los cuales pensamos e interpretamos la realidad social que habitamos.

Entonces, creo me parece desafiante el tema de pensar en clave de estudios sociales y que éstos estén muy situados en América Latina y el Caribe. Porque yo creo que esa complejidad pensada desde Colombia, desde América Latina y desde el Caribe configura un nuevo desafío. Porque, vuelvo a



decir, esas complejidades en nuestra región están encaradas desde concepciones disciplinares o a lo sumo, como tú mismo decías, multi, inter o trans, que serían como grados de un proceso de profundización de la ruptura o el estallido de las disciplinas.

Yo creo que lo que sucedió es que las disciplinas han estallado y algunas inclusive han implosionado, o sea se han mostrado incapaces de comprender o de aprehender en un sentido amplio las realidades complejas del mundo contemporáneo. Entonces, creo que yo iría por ahí para poder pensar este desafío hacia la inclusión o hacía la interpretación de la realidad y hacia el trabajo con los procesos sociales complejos y múltiples. Creo que esa búsqueda que hacen ustedes de poder articular nociones que a priori estaban separadas es muy provocativo. Ése es un desafío también teórico que muchas veces es hasta ontológico: pensar o provocar articulaciones que, a priori, no estaban concebidas como nociones articuladas.

Entonces, creo que también hay un desafío posible que puede ser también ir un poco más allá y pensar qué significa estudios sociales. Es decir, no pensar que la de estudios sociales es solo otra nominación de las ciencias sociales; no solo es una manera más actualizada y más innovadora de nominar a las ciencias sociales. Sabemos que estudios sociales alude a otra cosa, a otro proceso, a otra forma de composición del conocimiento. Porque el conocimiento se puede organizar de modo disciplinar o no. Los estudios sociales no son otra organización disciplinar de las ciencias sociales, sino que creo que son una ruptura y eso también es un desafío para dialogar con las formas a partir de las cuales podríamos pensar las otras ciencias. Pienso, por ejemplo, en problemas ambientales y en los estudios sociales que también deberían abordar problemas ambientales. Y esto interpela a un biofísico, a un ingeniero forestal, a un ingeniero agrónomo, a un ingeniero en minerías o a un especialista en manejo de aguas. Y éstos no son con quienes nosotros dialogaríamos en las ciencias sociales. Esto vale también para los problemas vinculados con las subjetividades o con las espiritualidades.

Sin duda que, por ejemplo, un físico también podría trabajar en esto porque la filosofía y la física están muy emparentadas. Entonces, también es un desafío pensar en clave de problemas y no solo pensar que es una nueva nominación de lo ya conocido, que es una forma novedosa de llamar a lo que existía; sino que es una apuesta hacia otra organización o a otra composición.

En cuanto a ciencia abierta, hay muchos debates sobre qué es ciencia abierta, pero como lo entendemos en CLACSO y como lo entiendo yo, tiene que ver con una apertura de la ciencia y una democratización del conocimiento que también lleva a descentrar la producción de conocimiento de la academia o del ámbito universitario. También creo que puede ser una



apuesta posible de los estudios sociales, descentrar conocimiento o pensamiento de la academia, cómo desplegar un pensamiento abierto desde otros ámbitos. Entonces, ciencia abierta tiene que ver con el diálogo con otros grupos sociales, con el reconocimiento de saberes, el reconocimiento de otras formas de hacer ciencia, el reconocimiento de otras formas de comunicar la ciencia. Reconocer los múltiples sistemas epistémicos.

La ciencia abierta tiene hoy en día dos debates principales: uno tiene que ver con la posibilidad de acceso y la disponibilidad de los datos de la ciencia, o sea de lo que sustenta las investigaciones, de la evidencia empírica que hace posible producir nuevo conocimiento y nueva ciencia. Y otro tiene que ver con la discusión sobre cómo difundir o cómo comunicar los resultados de las investigaciones, de los proyectos y del conocimiento científico.

Lo primero tiene que ver con el uso de datos, con la infraestructura necesaria para hacer ciencia abierta. Porque esto requiere otro tipo de base de datos, otro tipo de infraestructuras, repensar las bibliotecas y los repositorios. No solo porque ahora son digitales y no físicos, sino porque tienen que ver con cuál es la accesibilidad, cuál es la interoperabilidad, que es una noción importante en ciencia abierta, cómo uno puede operar diferentes formatos, diferentes bases de datos, diferentes códigos y hacerlos justamente interoperables para hacerlos más abiertos, más accesibles.

Y en cuanto a cómo comunicar, tiene que ver con la discusión sobre las publicaciones científicas, sobre las revistas, sobre la indexación. Si hay que solamente favorecer la difusión de conocimiento o de los resultados en formato escrito y si fuera así solo en formato de artículo en una revista indexada o si hay otros formatos válidos. Uno de ellos es el libro; pero sin dudas, hay otros.

CLAUDIA LUZ PIEDRAHITA: Esa es la democratización de la que hablan...

PABLO VOMMARO: Exactamente... Se discute mucho la mercantilización; o sea, la ciencia abierta es una ciencia pública, una ciencia como bien común, una ciencia no mercantil, una ciencia libre y colaborativa que trabaja en red; todas éstas son caracterizaciones de la ciencia abierta. Sin duda, va en contra del capitalismo cognitivo, en contra del conocimiento como una mercancía, sino más bien lo concibe como un bien común.



Hay toda una discusión que sigue vigente entre valor de uso y valor de cambio. En este caso, pensar cómo hay un uso del conocimiento y una apropiación social que no tienen que estar mediadas por la ganancia o por los beneficios económicos que eso genere, sino tiene que ver justamente con la apropiación social y con las oportunidades que ese conocimiento genere en incidencia, en transformación.

Está la discusión de cómo reconocer conocimientos ancestrales, indígenas, conocimientos de los pueblos afrodescendientes, negros, raizales y afrodiapóricos, de las comunidades, de las mujeres campesinas. Ahí se mete el

tema de los cuidados, los cuidados no como ciencia de los cuidados, sino cómo reconocer prácticas sociales y cómo entonces potenciarlas, cómo fortalecerlas a partir de reconocer capacidades existentes y no negando prácticas y reemplazándolas por conocimientos occidentalizados y mercantilizados. Esto es ciencia abierta como gran enfoque científico e intelectual-político- y como filosofía de la ciencia.

CLAUDIA LUZ PIEDRAHITA: Desde los análisis que yo he realizado para hacer un acercamiento de los estudios sociales a la ciencia abierta, habría al menos dos puntos a considerar: por una parte, la ciencia democrática que surge como concepto central en la ciencia abierta, está muy relacionado con el concepto de política molecular, pensamientos menores, revelaciones estéticas que avanzan siempre hacia la construcción de una sociedad democrática, más justa, más incluyente que reconoce las diferencias en todas las expresiones de la vida planetaria. Y el otro punto estaría referido a un conocimiento que deviene supradisciplinar, múltiple y convergente. Ni siquiera es transdisciplinar; es supradisciplinar en el sentido planteado por Braidotti, donde la disciplina definitivamente no es un referente único de comprensión del mundo social. La apuesta de los estudios sociales es por un conocimiento crítico que permita entender lo que ocurre en el presente, y esto solo es posible desde lógicas del pensar que interconecten diversos campos de conocimiento relacionadas con lo tecnológico, lo estético, lo político, lo artístico, entre otros, para finalmente configurar una madeja, una multiplicidad, donde todo esto desaparece para configurar un campo de conocimiento totalmente nuevo que puede dar cuenta de la complejidad social, cultural, existencial y política del siglo XXI. Estos serían a mi modo de ver los dos acercamientos que tendríamos de la ciencia abierta a los estudios sociales: un acercamiento a una ciencia que se preocupa por construir una sociedad más democrática y el concepto de supradisciplina que rompe con los moldes estrictamente disciplinares que no pueden dar cuenta de la complejidad actual.

PABLO VOMMARO: Si, está muy articulado con eso porque la ciencia abierta también rompe los parámetros disciplinares. Y porque al romper la forma en que se conciben los datos que hacen posible producir conocimiento y cómo se concibe la comunicación de esa ciencia o de ese conocimiento están rompiendo barreras disciplinares. En este punto, me resulta atractivo lo que mencionaste de la supradisciplina, cómo poder pensar lo que desborda o excede. Indagar en cómo van estallando los límites y los campos disciplinares.

CLAUDIA LUZ PIEDRAHITA: Porque la idea es que desaparezca el referente, porque fíjate que en la disciplina, interdisciplina, multidisciplina siguen existiendo los referentes precisos, incluso en las mismas supradisciplinas se siguen nombrando. Por eso, es más pertinente referirnos a convergen-



cias críticas. Allí ya no se nombra la disciplina.

Y lo que yo veo al acercarnos a la ciencia abierta más desde la propuesta de la UNESCO es que tiene un sentido más político. Es decir, es más cómo poner la ciencia al servicio de lo común, o como tú dices, como un bien común. Pero allí el debate no es realmente filosófico.

PABLO VOMMARO: Sí. Por eso decía que hay una filosofía de la ciencia abierta por detrás que muchas veces se operativiza, o se instrumentaliza discutiendo políticas públicas, o describiendo cómo se disponen las publicaciones. Pero la concepción del bien común también es una filosofía. Lo que pasa es que, si bien común se va a traducir sólo a una política pública de acceso a las publicaciones, de acceso a los datos, hacemos una reducción de la riqueza de ese concepto. En cambio, si pensamos más el bien común como lo común, inclusive estas convergencias críticas serían una apelación a lo común; serían una apelación a estas convergencias desde las divergencias.

Yo creo que la apuesta por los estudios sociales tiene mucho que ver con la ciencia abierta. Porque también la ciencia abierta tiene que ver con el trabajo en red, tiene que ver con el trabajo colaborativo, tiene que ver con los espacios justamente de pensamientos múltiples, de pensamiento situado, de reconocimiento de lo que para otros puede ser algo no jerarquizado, o no legitimado, o sea, discutir las hegemonías, los consensos, los sentidos comunes en la ciencia. Creo que eso es importante también y la ciencia abierta va a desafiar esas certezas.

ADRIAN PEREA: CLACSO sigue siendo el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y tiene la ventaja de poder proponer una alternativa en la que las nociones de ciencia social y ciencia abierta son susceptibles de conectarse. Aquí la cuestión sería si nos atenemos al análisis, si en efecto una noción como la de ciencia abierta sería susceptible de conectarse con la de estudios sociales, porque más allá de si la noción de ciencia significa epistemológicamente un elemento fuerte o no. Porque siguen hablando de ciencias sociales. Entonces, epistemológicamente hablando, sigue apareciendo la pregunta, cuál conocimiento producir para cuál sociedad, y pareciera que el asunto sigue situándose en cuál ejercicio crítico permite, pero al mismo tiempo impulsa ese ejercicio analítico. Pareciera que más allá si se llama ciencia o no, o si tiene alguna caracterización epistemológica fuerte, lo que pareciera es que, en efecto en este momento histórico, hay un tremendo desafío acerca de noción de crítica, en la que instituciones sociales que dicen hacerla se ven obligadas a averiguar cómo la replantean, incluyendo la universidad. Porque podemos asumir que las ONG's o los diversos grupos de investigación interesados en lo social llevan a cabo un conjunto de reflexiones sobre lo social de acuerdo con determinados criterios e intereses, pero al mismo tiempo esta es la pregunta de



cuál conocimiento social configurar cuando se asume la posición crítica de partir de problematizaciones situadas en las que sujetos sociales comprometidos organizan una lucha con el propósito de transformarla. En lo que estamos hablando sobre la universidad que soñamos, se trata de reconocer que no tendríamos estudiantes sino sujetos sociales comprometidos, ubicados en una especificidad problemática a partir de la cual se interconectan, componen la conexión con la universidad, de tal manera que la institución social universitaria funcione como una especie de artefacto que también les ayuda a reconfigurar un conocimiento que al mismo tiempo funciona como herramientas a sus luchas. Entonces digamos que pareciera que esa posición crítica no solamente desafía esas comprensiones fuertes epistemológicas, ciencias, estudios, etc., sino que también lanza a hacerse la pregunta acerca de los alcances de la crítica hoy y al mismo tiempo preguntarse el papel crítico de la universidad, etc. Entonces, si estamos entendiendo bien, más allá de si en efecto se trata de ciencia o no, lo que sí es que al parecer aquí el papel de la universidad es que es una institución más, en una máquina que se compone, por decirlo así, desde luchas en las que sujetos que se esfuerzan por generar alternativas de solución averiguan cómo se conectan con esas posibilidades de la composición con la universidad como institución social para de ahí derivar las interacciones. Solo que esa cuestión implica unas condiciones que podrían lucir utópicas; la primera es que en efecto los sujetos que se convocan a esa facultad y a esas carreras tengan al mismo tiempo la posibilidad de venir movidos por una problematización, al tiempo que usan estratégicamente su vínculo universitario como herramienta para alterar las condiciones de la problematización o también para jugar modalidades productivas y de proyecto de vida, etc., digamos que la primera condición utópica luciría eso, pareciera eso; no tendríamos estudiantes, sino sujetos sociales comprometidos, lo que lanza la pregunta por el papel de la juventud, el papel de los jóvenes, y la segunda pregunta es la manera como eso altera la idea de universidad en sí misma, en tanto en cuanto más allá de que podamos proponer una facultad en estudios sociales, de todas maneras la universidad sigue siendo muy humanista, y siendo humanista plantear una posición como ésta, en la que virtualmente el humanismo que sostiene la universidad ya no está, sino que están las implicaciones de esas luchas, derivaría ahora el hecho de que debería reconfigurar completamente su propia versión de sí misma.

PABLO VOMMARO: Lo de la ciencia abierta es también una expresión del agotamiento de ciertas formas de ciencia. Es cierto, se llama ciencia como las supradisciplinas que se siguen llamando disciplina, pero creo que también apunta al pensamiento complejo, al pensamiento problémico, al pensamiento transversal y no al pensamiento disciplinar; creo que esto es importante como filosofía de la ciencia abierta. CLACSO trata de moverse en los dos planos; trata de moverse en un plano más filosófico y hasta



ontológico de la ciencia abierta, de qué significa o qué implicancias tiene pensar un conocimiento abierto, pensar un campo de disputas, de saberes, de pensamientos y de conocimiento en clave abierta y no en clave ni de mercantilización, ni de captura, ni de restricción, sino más bien en clave de apertura.

Y, en segundo lugar, CLACSO también tiene esta actuación más política contingente de poder discutir el tema de las publicaciones, de poder discutir cómo se evalúa a los investigadores, es decir, hemos discutido con muchos organismos científicos, cómo evaluar proyectos, cómo generar procesos de selección de proyectos, cómo evaluar investigadores, cómo asignar recursos. Estas son discusiones contingentes y políticas, pero también son importantes porque van guiando de cierta manera, van orientando, las prácticas científicas. Porque las académicas y los académicos también se guían por las oportunidades de financiamiento de proyectos, de publicaciones, etc. Ya entonces se puede producir una incidencia en esa discusión. Si vamos a hacer una convocatoria de proyectos, cuáles son los indicadores que vamos a evaluar para esos proyectos, aun en una facultad de estudios sociales, aun pensando a los estudiantes como gestores, a los estudiantes como activistas sociales, como sujetos que están gestionando herramientas que van a usar para su práctica concreta o para la transformación social. Pero hay que pensar qué indicadores o qué parámetros se van a tomar para esa selección, porque siempre lamentablemente tiene que haber un proceso de selección o de priorización. No siempre esa selección tiene que implicar jerarquía, desigualdad, o sea, asimetrías en cuanto a poder, y mucho menos exclusión o subordinación, pero algún tipo de selección o de prioridad hay. Y cómo se establecen las prioridades en la ciencia, eso también lo discute la ciencia abierta, en un plano político o contingente. Así que están en esos dos planos y yo creo que muchas de las búsquedas pueden conectarse con esta concepción más filosófica, pero también es necesario el abordaje más político de la ciencia abierta.

Sin duda, sería muy bueno que la facultad se piense desde la ciencia abierta, como un componente más sin duda, pero también como una apuesta transversalizadora y de apertura.

ADRIAN PEREA: Parece que una clave epistemológica y ontológica interesante, sería reconocer en el prestigio de la hermenéutica como elemento para la investigación; el hecho de que sí hay un elemento que ha sido difícil de vencer, ha sido el prestigio del modelo epistemológico y ontológico de la hermenéutica, al menos en ciencias sociales. Entonces, si revisáramos los elementos más recurrentes en la influencia de la hermenéutica, estaría esa cuestión del explicar y comprender. Entonces, si el explicar y comprender derivan esas reflexiones epistemológicas que tiene esas consecuencias metodológicas en ciencias sociales, que en algún momento se creyó como aquello que iba ser capaz de superar por fin la cuestión disciplinar, pero



terminó sirviendo como soporte para esas formas disciplinares, cómo se enfrentaría hoy la producción de conocimientos sobre lo social desde una perspectiva diferente a explicar y comprender en la hermenéutica; porque explicar en el sentido de ciencia y comprender en el sentido de la forma como Ricoeur resuelve el problema de las ciencias del espíritu sobre las otras ciencias, pero digamos que pareciera que mal que bien, reflexionar acerca de esa interacción entre epistemología y ontología o de esos modos de producción de conocimiento social, es una batalla de algún modo contra la hermenéutica y su prestigio. Porque la pregunta es sí comprender un fenómeno social en el marco de una ideología que vincula una utopía, etc., todo eso de lo imaginario, es realmente la expresión plena de lo que indicaría el conocimiento.

CLAUDIA LUZ PIEDRAHITA: Pero qué se articulan ahí, ¿la ficción y la experimentación?

ADRIAN PEREA: Sí, de todas maneras, hay un punto de contacto entre esos elementos, porque la hermenéutica pone a la ficción, especialmente a la ficción literaria, como un elemento central de lo que implica la producción de ese conocimiento y de lo imaginario. Hay un punto de contacto ahí, pero digamos que sí aparece un debate fuerte, porque si nos preguntaran a nosotros lo que implica el papel de la praxis transformante de Marx hasta hoy, que esa posición resuelve cómo la efectividad de la acción derivará de la efectividad del comprender; entre mejor comprendamos lo social, entonces nuestras acciones, nuestra praxis serán realmente transformantes. Pero en este caso es, como esas posibilidades críticas serían susceptibles de servir como variable estratégica para componer máquinas o componer artefactos, nuevos modos de conocimientos articulados susceptibles de usarse como herramienta y como arma en una batalla de una lucha precisa. Ese elemento deriva entonces en un ataque directo le guste o no, a esa universalización de la ciencia social que sigue insistiendo hoy que es capaz de ubicarse en cuestiones específicas, pero que sigue haciéndolo desde enunciados universales.

PABLO VOMMARO: También creo que los estudios sociales y la ciencia abierta replantean estas relaciones entre lo singular y lo universal, porque esos paradigmas universalizantes y esas nociones universalizantes aun para abordar problemas singulares, sin duda que entran en crisis. Yo creo que eso se vincula con la concepción de la ciencia abierta, porque también hay una concepción que antes hablábamos de la transversalización que tiene que ver con discutir lo universal singular. Es decir, un universal particular o focalizado como se veía antes y universal singular como resignificación de esa particularidad en una singularidad. Coincido entonces con esa tensión como mínimo o esa ambivalencia que se genera. Yo creo que la ciencia abierta sirve para profundizar esa tensión o esa ambivalencia.

ADRIAN PEREA: Pero Pablo, aparece otra cuestión y es que en la compo-



sición las variables se alteraron, y se alteraron porque estamos a nada de que la inteligencia artificial entra al juego, bueno hace rato entró al juego, pero digamos que entra al juego como autor, productor reconocido de conocimiento. Es decir, en este momento hay algunos artículos que dicen, tal inteligencia se usó para hacer tal cosa, pero no existe ninguna que ponga a una inteligencia artificial como coautor. Pero no nos vamos a adentrar mucho en el que ese elemento aparezca y lo más importante es que esas inteligencias artificiales serán muchas, serán de muchos órdenes y algunas de ellas serán diseñadas por elementos en resistencia; es decir, literalmente máquinas de guerra construidas por sujetos inmersos en luchas que están diseñando inteligencias artificiales para que luchen contra otras inteligencias. En ese orden de ideas aparece en el marco de la composición, o sea, si nos ubicamos en la composición como componente potencia, en las que esos elementos nuevos van a integrar las luchas por la construcción del conocimiento social y su alcance y su impacto en prácticas sociales. Algunos modos de la inteligencia artificial están diseñando ya nuestro vínculo con redes sociales, elementos de consumo, modalidades algorítmicas, todo eso, pero también van a empezar a aparecer un poco esos otros diseños de inteligencia y eso implicará que nos guste o no, esas inteligencias artificiales no serán únicamente un instrumento; serán autores. Cuando eso pase la pregunta por la crítica y en la composición, cómo diseñar una inteligencia qué, cómo articularse para, entrará a la pelea por el conocimiento, no será únicamente la validación que funciona desde cuáles reglas hacen verdadero o falso un conocimiento, en epistemología base, sino que ahora aparecerá esa relación compleja con; si a eso se le suma los otros elementos complejos que tienen que ver modalidades de guerra que ya no son o que ya no van a ser esas formas de guerra que hemos conocido sino virtualmente la captura de las mentes, de los deseos, que ya está pasando hace rato, pero que ahora se notará como el cambio. Entonces ya no será suficiente con decir, no sé, expliquemos y comprendemos cómo funciona el individuo y la sociedad para desde ahí plantear alternativas, sino que ahora la situación estratégica será tan compleja que los criterios de análisis deben ser cada vez más elaborados y precisos para saber dar cuenta de una situación estratégica y al mismo tiempo para saber dónde hay que atacar y cómo. Por eso yo estoy seguro de que la noción de ciencia abierta es muy importante, pero sigue vinculada de alguna manera a esa necesidad de construir una posibilidad de transición entre un modo de conocimiento que tenía esta cuestión y que ahora después de la pandemia quedó claro que ya no es suficiente. Claro, ese elemento transicional, digo transicional porque supongo que de alguna manera esa noción de ciencia abierta hará hacer emerger vinculada con otras cuestiones otros modos de conocimiento, porque no se trataría de caracterizar de una vez por todas qué es eso que es el conocimiento social hoy, sino reconocer que hacer



aparecer un elemento como ese, implica traer una nueva variable a una lucha y eso implicará nuevos segmentos, pero digamos que en ese orden de ideas, asumir la complejidad de lo que está ocurriendo, reconociendo de entrada que los límites configurados por estos ejercicios disponibles de lo que se ha entendido como el privilegio de la construcción de conocimiento social en la institución universitaria es cada vez más claro, pero obtenemos la paradoja de que necesitamos formar sujetos vinculados con, no en, sino vinculados con la universidad, de tal manera que puedan enfrentar esa complejidad y al mismo tiempo ser capaces de desencadenar desde ahí alternativas de solución para lo que están viviendo.

PABLO VOMMARO: Coincido con ese desafío que desde un punto de vista es también una conmoción de las estructuras actuales, pues en muchos espacios existe una consciencia de que está siendo amenazado cierto consenso disciplinar, compartimentado, etc. y se producen reacciones o búsquedas de refugio que resisten el cambio en ese sentido. Pero creo que el cambio va a sobrevenir porque es expresión de transformaciones más profundas de nuestro tiempo.





BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES