



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITAN
UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS BIOLÓGICAS Y DE LA SALUD
DOCTORADO EN CIENCIAS EN SALUD COLECTIVA

TRASCENDIENDO PARADIGMAS EN LA SALUD COLECTIVA: DE LA COMPLEJIDAD A
LA HOLO-COMPLEJIDAD EN CONTEXTO CIVILIZACIONAL. ANÁLISIS DEL CAMBIO
CLIMÁTICO Y SUS AFECTACIONES A LA SALUD DESDE UNA EPISTEMOLOGÍA DE
QUINTO ORDEN

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN CIENCIAS EN SALUD COLECTIVA

PRESENTA

ELIZABETH GABRIELA AGUILAR GARCÍA

Agradecimientos

Quiero agradecer primeramente al CONACyT por la beca brindada para la realización de este Doctorado.

Al Comité del Doctorado en Salud Colectiva y de esta tesis: la Dra. Oliva López Arellano, el Dr. Edgar Jarillo Soto y el Dr. Sergio López Moreno, muchas gracias por su apertura al permitirme realizar este trabajo con una nueva epistemología.

A Jesús Lara Vargas, gracias por su apoyo a lo largo de esta tesis y por motivarme a ir más allá de lo establecido, despertando mi creatividad.

Al Dr. Sergio López Ramos por haber creído siempre en mí, desde la licenciatura hasta este último escalón, gracias Maestro.

Al Dr. Ricardo Cuellar, por su apoyo brindado para la realización de este Doctorado.

A la familia y amigos que con sus bromas y comentarios me estuvieron presionando para terminar la tesis.

Y finalmente, a la vida por dejarme nacer y morir en la magia de este universo sin límites.

A todos ustedes muchas gracias.

El universo no sólo es más extraño de lo que pensamos, es más extraño de lo que podemos pensar.

Heisenberg

Si usted piensa que entiende la mecánica cuántica es que no la ha entendido

Richard Feynman, Nobel de física

Siempre habrá un futuro que no sólo nos mostrará las limitaciones de nuestro conocimiento y la falsedad de nuestras exigencias, sino que también nos abrirá nuevos horizontes, en otro tiempo impensables

Daya Krishna

Índice

Introducción	13
Capítulo 1. Premisas de la meta-epistemología de contextos	21
1.1 La manera en que me involucré con esta propuesta.....	21
1.2 Premisas de la meta epistemología de contextos.....	22
1.3 Cegueras paradigmáticas y obstáculos epistemológicos en la construcción del conocimiento.....	32
Capítulo 2. Las condiciones de posibilidad del privilegio epistémico de las teorías eurocentradas: los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI	38
2.1 Primer genocidio/epistemicidio: contra la población musulmana y judía en la conquista de Al-Andalus en el siglo XV.....	40
2.2 Segundo genocidio/epistemicidio: contra los pueblos indígenas en la conquista del continente americano	41
2.3 Tercer genocidio/epistemicidio: contra los africanos raptados y esclavizados en el continente americano.....	46
2.4 Cuarto genocidio/epistemicidio: contra las mujeres quemadas vivas acusadas de brujas en Europa.....	46
2.5 Génesis de los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI: su raíz civilizacional.....	47
La intersección Atenas y Jerusalén como origen medular de los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI perpetrados por el cristianismo.....	47
2.6) Esdras y Nehemías: proto-racismo en la Biblia hebrea.....	50
2.7 El pensamiento griego: androcéntrico, excluyente y proto-racial.....	53

2.8) Separación metafísica de la realidad llevada a cabo por los griegos en los albores de la civilización occidental.....	54
2.9) La ontología se inventa para tapar el “horroroso vacío” con una presencia de carácter conceptual.....	55
2.10) La separación espiritual de la realidad llevada a cabo por los judíos.....	57
2.11) Lo cuatro Magno paradigmas de la civilización occidental y los cinco dogmas del eurocentrismo.....	58
Capítulo 3. El legado cartesiano y sus componentes teológicos, raciales e imperiales.....	59
3.1) Los jesuitas como impulsores de los primeros pasos de la filosofía moderna.....	60
3.2) Irradiación del paradigma solipsista de Descartes a otros pensadores.....	64
3.3) Immanuel Kant.....	64
3.4) Hegel y la razón imperial.....	65
3.5) Engels.....	67
3.6) Karl Marx.....	68
3.7) La filosofía como instrumento de dominación colonialista.....	74
3.8) La categoría omnívora del Ser.....	75
3.9) El verbo Ser: característica de las lenguas indoeuropeas.....	76
3.10) La desjudaización de la filosofía como punto ciego de la civilización occidental...77	
3.11) La filosofía occidental no tiene los recursos meta-epistemológicos para observarse y criticarse a sí misma.....	78
Capítulo 4. La raza como eje de estructuración social desde la perspectiva de-colonial.....	82

4.1) La definición fanoniana de racismo.....	82
4.2) La raza como eje de estructuración social desde la perspectiva de-colonial.....	84
4.3) La crítica de-colonial a la izquierda occidentalizada.....	85
4.4) Crítica extra-occidental a la perspectiva de-colonial.....	86
4.5) La raza y la construcción de Nación a mediados del siglo XIX.....	89
4.6) Raza y Nación en el México Independiente.....	90
Capítulo 5. Trascendiendo paradigmas en la Salud Colectiva: de la complejidad a la Holo-complejidad en contexto civilizacional. Análisis del cambio climático y sus afectaciones a la salud desde una epistemología de quinto orden.....	96
Introducción.....	96
5.1) El cambio climático en México.....	101
5.2) El problema de la contaminación del aire en la ciudad de México.....	106
5.3) El cambio climático como reflejo de una civilización en crisis.....	118
5.4) Los daños a la Salud.....	131
5.5) Cuestionamientos en torno al concepto de Antropoceno: la perspectiva crítica a nivel intra-occidental.....	133
5.6) El fundamento económico de la problemática ambiental.....	133
5.7) La problemática ambiental desde la perspectiva de-colonial.....	135
5.8) Racismo y extractivismo.....	136
5.9) Análisis extra-occidental de la problemática ambiental.....	139
5.10) Teología y extractivismo.....	140
5.11) El extractivismo y la separación metafísica de la realidad.....	146

5.12) Propuesta Inter-civilizacional: del paradigma de la complejidad al de Holo-complejidad.....148

5.13) Ampliando el espectro de la epistemología occidental: la apertura a los otros saberes.....152

5.14) En respeto sagrado con *Tlaltikpaktli Inemilis* –la vida del planeta-.....153

Conclusiones generales.....159

Bibliografía.....164

Preliminares

La crisis ambiental es la expresión de una crisis civilizatoria: de una falla en los modos de comprensión del mundo y de construcción del conocimiento que constituyeron e instituyeron la racionalidad de la modernidad.

Enrique Leff

El capitalismo no es el fundamento del sistema como nos dice la Izquierda Blanca. El capitalismo histórico es la estructura económica de algo más fundamental: la civilización-mundo moderna occidental con sus múltiples jerarquías de dominación. Este es el fundamento del capitalismo histórico y no al revés.

Ramón Grosfoguel

La crisis de civilización actual requiere transformaciones civilizatorias

Víctor Toledo

¿Quién se esconde detrás del “yo” cartesiano? ¿Es concebible extraer ese “yo” del contexto político de su enunciación? No. Ese “yo” es un “yo” conquistador. Está armado. Tiene a un lado el poder del fuego y al otro la Biblia. Es un predador y sus victorias lo embriagan. Será él quien ocupará el centro. Yo pienso, luego soy el que domina, el quien somete, quien saquea, quien roba, quien viola, quien comete genocidio. Yo pienso, luego soy yo el hombre moderno, viril, capitalista e imperialista. El “yo” cartesiano arroja los fundamentos filosóficos de la *blanquitud*. Será quien secularice los atributos de Dios y quien los transfiera hacia el dios *Occidente*, que en el fondo, no es más que una parábola del hombre blanco.

Dussel; Bouteldja

La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental mundo.

Boaventura de Sousa Santos

Seguimos siendo colonias mentales

Enrique Dussel

Sin colonialismo y dominación colonial, no hubiera mercado capitalista global. El colonialismo es constitutivo del capitalismo. Uno es inherente al otro. De manera que no habitamos en un sistema puramente capitalista. Habitamos un capitalismo histórico que es inherentemente colonial y, por tanto, *racial*.

Ramón Grosfoguel

Dios (el cristiano) y el *Ser* se alternan en occidente mediante un juego metonímico, en el centro de un mundo que no puede escapar a su dominio.

Diana Sperling

Los países más avanzados están conduciendo al mundo al desastre mientras que los pueblos hasta ahora considerados primitivos están tratando de salvar al planeta entero. Y a menos que los países ricos aprendan de los indígenas estaremos condenados todos a la destrucción.

Noam Chomsky

El ego cogito será el comienzo del *Ich denke* de Kant y del *Ich arbeite* de Marx, que aunque distantes en el tiempo, son en realidad “lo mismo”, pues se desprenden del *Yo Imperial*, el cual adquirió su condición de posibilidad en el *ego extermino* y el *ego conquiro*.

Dusell y Grosfoguel

Lo político y lo económico son cuestiones académicas: hay una crisis todavía más grande que es la que nos va a destruir a todos. Si no se soluciona rápidamente esta crisis ecológica entonces las otras preguntas simplemente van a desvanecerse.

Noam Chomsky

El privilegio epistémico del hombre occidental se funda en cuatro genocidios y epistemicidios del siglo XVI.

Ramón Grosfoguel

El universalismo es una manifestación del tribalismo occidental. Sin embargo, esa idea nadie la va a oír.

Boaventura de Sousa Santos

Frente a los intelectuales se levantó siempre la realidad terrible y aniquiladora de lo colonial

Héctor Álvarez Murena

Las categorías dominantes son invitaciones a no pensar.

Saskia Sassen

El Judaísmo es el punto ciego de Occidente. Grecia y Judea fue la intersección donde comenzó la ceguera y se oficializó la práctica del ocultamiento.

Diana Sperling

No puede haber descolonización destruyendo a la madre tierra

Silvia Rivera Cusicanqui

Peor que un ejército invasor es una mente colonizada.

Juan Germán Roscio

Dado que lo judío y lo occidental nos comprende a todos, todo hombre de esta parte del mundo puede decir no sólo 'nada de lo humano me es ajeno' sino que nada de lo judío lo es. Si somos hijos de Platón, no cabe duda de que somos, en similar medida, nietos de Abraham y de Moisés. Lo que es digno de ser pensado, en todo caso, es la razón por la cual Occidente se enorgullece de uno de sus ancestros (Atenas) y reniega del otro (Jerusalén).

Diana Sperling

No nos podemos quedar en silencio, siendo testigos del genocidio sobre nuestra Ñuke Mapu y toda su vida todos sus Newen. Este es uno de los motivos que nos movilizan a oponernos y a luchar en contra del desembarco de las multinacionales de la minería en nuestro territorio ancestral y a solidarizarnos con aquellos que, como nosotros, estén en esa lucha por la vida.

Indígenas Mapuche

Cuando la sangre de tus venas retorne al mar y el polvo en tus huesos vuelva al suelo quizá recuerdes que esta tierra no te pertenece a ti sino que tú perteneces a esta tierra.

Indígenas norteamericanos

Si la tierra es dañada de una forma que no es su proceso natural, entonces la humanidad también será dañada.

Indígenas Quechuas

La lucha por salvar el planeta, detener el cambio climático, garantizar la accesibilidad del agua de las tierras de los Sioux de Standing Rock, de Flint, Michigan, Cisjordania y Gaza. La lucha por salvar la flora y fauna, por salvar la atmósfera, es el punto cero de la lucha por la justicia social.

Angela Davis, Women's March, 2017

Introducción

Hemos iniciado una etapa sin precedentes en la historia de la experiencia humana sobre la tierra. No ha existido una adaptación biológica que nos prepare para los cambios socioambientales que se avecinan. En esta etapa, la naturaleza está adquiriendo características desconocidas, una de ellas es la desaparición paulatina de lugares-refugio (Herrero, 2017:20). Paul Crutzen, premio nobel de química, propuso el término de antropoceno para denominar a esta nueva era, con lo cual se asume que el impacto de las actividades humanas en el planeta han sido graves, globales e irreversibles (Ibí.18). De acuerdo con el Working Group on the Anthropocene, esta nueva etapa dio inicio en 1950, año en que el planeta experimentó un salto cualitativo derivado de las actividades humanas (Ídem). El antropoceno no sólo implica el cambio climático, también está relacionado con la acidificación de los océanos (zonas muertas en estos), el extractivismo, la sobreexplotación y agotamiento de lagos y ríos, y el comienzo de la sexta extinción masiva provocada por los humanos sin parangón en la tierra en los últimos 65 millones de años (Ibí.19).

En nuestro país, se experimentará en las próximas décadas un aumento de la temperatura generalizado superior al 6% respecto a la media histórica y éste será superior al incremento global en el mismo periodo (Estrategia Nacional de Cambio Climático. Visión 10-20-40 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:21). Sin embargo, ya tuvimos un incremento de la temperatura superficial media de poco menos de 2°C -- con regiones del noroeste experimentando incrementos mayores a la media nacional -- en el periodo de 1901 a 2009. Las proyecciones sugieren que la temperatura aumentará entre 2 y 4°C hacia finales del siglo XXI, principalmente en el norte del país (SEMARNAT-INECC, 2012 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:21)

Los daños a la salud

De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud (2015), la contaminación del aire constituye por sí sola el riesgo ambiental más grave para la salud a escala global, señalando que cada año mueren 3.7 millones de personas por exposición a la

contaminación ambiental, ya que esta contribuye a desarrollar enfermedades como cáncer de pulmón, neumopatías obstructivas crónicas, infecciones respiratorias agudas, cardiopatías isquémicas y accidentes cerebrovasculares (OMS, 2015). Existe una mala calidad del aire en casi todas las ciudades del mundo empeorando en las de medianos y bajos ingresos, ya que estas generalmente no cumplen con las normas de calidad del aire. En contraste con los países de altos ingresos en donde la mala calidad del aire se reduce al 56%. Se estima que el 80% de las personas que viven en zonas urbanas están expuestas a niveles de calidad del aire que exceden los límites que marca esta organización (Idem).

Estudios en la ciudad de México señalan que la contaminación por dióxido de azufre afecta la función respiratoria, cardiovascular y provoca fatiga, falta de atención y disminución del enfoque cognitivo. Los ingresos hospitalarios por cardiopatías y la mortalidad aumentan en los días en que los niveles de dióxido de azufre son más elevados. Afecciones cerebrovasculares y degenerativas como la diabetes mellitus, el Alzheimer y el autismo se han relacionado recientemente con la exposición a contaminantes atmosféricos (Moreno, 2018).

La crisis ambiental que vivimos hoy día es de tal magnitud que algunos autores la han definido como una crisis de civilización. Enrique Leff (2014a), (2014b) y Víctor Toledo (2015) coinciden en que la problemática ambiental obedece a una crisis de civilización.

Leff (2014a), especialista en economía ambiental lo sugiere de la siguiente manera:

“La crisis ambiental es la expresión de una crisis civilizatoria: de una falla en los modos de comprensión del mundo y de construcción del conocimiento que constituyeron e instituyeron la racionalidad de la modernidad” (p.9).

De acuerdo con este autor, la crisis ecológica no solamente alude a una problemática ambiental sino que cuestiona la ontología y epistemología con las que la civilización occidental ha concebido al Ser, los entes, las cosas, la ciencia y tecnología con las que ha dominado la naturaleza. Estamos ante un problema del conocimiento, ya que el riesgo ecológico cuestiona al conocimiento del mundo (Lef, 2014b:307,310).

“La crisis ecológica actual por primera vez no es un cambio natural, es la transformación de la naturaleza inducida por la concepción metafísica, filosófica, ética, científica y tecnológica del mundo” (Leff, 2014b:310).

Estamos en una crisis de civilización, en un punto crucial que nos coloca ante una batalla que materializa dos visiones: un proyecto de vida contra un proyecto de muerte, un choque¹ de civilizaciones. Por un lado, tenemos a la civilización opresora que es la civilización industrial “que disfraza sus fines perversos bajo los paradigmas de lo moderno, el progreso el desarrollo y la eficacia tecno económica, todos convertidos en dogmas que alimentan una falsa conciencia” (Toledo, 2015:120).

Por otro lado, tenemos a las comunidades indígenas que son la principal resistencia ante los proyectos de muerte del neoliberalismo, ya que conforman diversos proyectos alternativos emancipatorios (Ibíd.129). En nuestro país hay alrededor de 420 conflictos socioambientales generados por actividades industriales de empresas nacionales y extranjeras que dañan o alteran el equilibrio ecológico, por ejemplo, las compañías mineras contaminan aguas y suelos a través de emanaciones tóxicas como plomo, ácido sulfhídrico, cadmio, cromo, níquel y cianuro. Además por cada gramo de oro o cobre se gasta una cantidad descomunal de agua (Ibíd. 65).

Para enfrentar esta crisis ambiental, Toledo (2015) plantea la necesidad de llevar a cabo cambios profundos en nuestra manera de pensar, de vivir y de relacionarnos con el plantea. Jesús Lara (2018) por su parte, propone una serie de paradigmas que enmarcan la manera en que nos hemos relacionado en occidente con la naturaleza y que están estrechamente relacionados con la problemática ambiental. Asimismo, propone una nueva epistemología que establezca un diálogo fraterno con otros saberes más allá de lo instituido y que tenga como eje central el respeto sagrado a la vida entretelado con la construcción del conocimiento. Cuando hace referencia a lo Sagrado, este autor no alude a la concepción religiosa, conceptual, monoteísta, antropocéntrica ni metafísica de occidente, sino que se refiere al “Respeto Sumo a la Vida”, es decir, a

¹ No nos referimos al choque de civilizaciones de Samuel Huntington, sino al choque del proyecto de muerte de occidente con el proyecto de vida de los pueblos originarios.

la naturaleza de la cual somos parte indisoluble, y que “por su gratuidad, belleza y valor máximo adquiere el carácter de Sagrado” (Ibíd.61).

Para Lara (2018), el término de civilización apunta a un concepto más amplio, de mayor abstracción y por encima de la noción de cultura

“La categoría de civilización se refiere a un sistema de ideas cuya estructura edéica y naturaleza paradigmática corresponde al nivel más alto, más invisible y complejo de la abstracción.” (p.35).

Asimismo, una civilización se expresa en las distintas ramificaciones culturales que se le desprenden, así de la civilización occidental se desprenden la cultura alemana, la inglesa, la francesa, la italiana, la española, la portuguesa, etc. Aunque son diferentes entre sí comparten los cuatro Magno Presupuestos que caracteriza a la civilización occidental. Por otro lado, tenemos a la civilización indígena de la que se desprenden la cultura inca, la maya, la totonaca, la mapuche, la rarámuri, la mixteca, la zapoteca, la siux, la náhuatl, entre otras. Estas comparten, con distintos matices, la misma cosmovisión que les dio origen (Ídem).

La civilización occidental está estructurada en cuatro Magno Paradigmas que se derivan de las dos columnas que dieron origen y sostienen a occidente: la filosofía griega y el monoteísmo judío. Dichos paradigmas gobiernan el pensamiento del hombre occidental y del colonizado, teniendo además implicaciones epistemológicas que han conducido a un racismo epistémico en las ciencias sociales y en la filosofía (Lara, 2018: 239).

Finalmente, Lara (2018:68) señala la presencia de tres paradigmas en la construcción del conocimiento: 1) el paradigma de la Simplicidad, 2) el paradigma de la Complejidad, y 3) el paradigma de la Holo-Complejidad en contexto civilizacional, que subsume a los dos anteriores. Por Holo-Complejidad se entiende “el carácter hologramático respecto al funcionamiento interno de la civilización occidental donde convergen las teorías, la epistemología de esas teorías, los sujetos epistémicos en su singularidad étnico-existencial, la modernidad o posmodernidad. Elementos que a su vez se encuentran

governados por los cuatro Magno Paradigmas y los Dogmas centrales del eurocentrismo”.

El paradigma de la Holo-Complejidad nos permite generar un nuevo conocimiento acorde a las circunstancias complejas e intercivilizacionales del presente yendo más allá de eurocentrismo, del antropocentrismo y del colonialismo en el saber instituido, además de que se propone actuar *in situ*, es decir, en el contexto civilizacional o bi-civilizacional del problema y de los individuos diferenciados culturalmente, trascendiendo con ello el idílico universalismo que recuerda a la homogeneización platónica de la realidad (Ídem).

Ahora bien, con base en todo lo anteriormente expuesto nos ubicamos frente a una problemática holo-compleja que opera en diferentes niveles de realidad y que no puede ser explicada desde los parámetros de una sola civilización: la occidental, pues es precisamente ésta, la que en mayor medida, la ha gestado. Por ello, considero necesario entender su trasfondo social, económico y civilizacional aportando no sólo los datos “duros” sino las reflexiones críticas --ejerciendo la crítica en sus diferentes niveles de abstracción: intra-occidental (teoría tradicional crítica y el giro decolonial), extra-occidental e intercivilizacional (meta epistemología de contextos) -- para abordar sus causas y sus posibles soluciones.

En este sentido, el estudio del cambio climático y su relación con la salud resulta de interés para la Salud Colectiva, en primer lugar porque ésta “se preocupa por la salud pública en tanto salud del público, sean individuos, grupos étnicos, generaciones, castas, clases sociales, poblaciones. Nada que se refiera a la salud del público, por consiguiente, será extraño a la Salud Colectiva” (Almeida y Paim,1999:18). En segundo lugar, porque la Salud Colectiva cuestiona el reduccionismo biológico, psicológico, o de otra índole, para la explicación de los procesos de salud y la enfermedad yendo más allá de las relaciones causales inmediatas, e incorporando como rasgo esencial que la caracteriza, la articulación de los procesos sociales y la mirada interdisciplinaria en la comprensión del fenómeno salud-enfermedad (Laurell, 2009).

Así tenemos que, en un primer nivel de análisis, el problema que nos proponemos abordar, está estrechamente relacionado con la esfera económica, ya que el modo de producción capitalista está destruyendo el equilibrio ecológico, es depredador del medio ambiente porque, en palabras de Dussel (2014:225) “no tiene paciencia en desarrollar lentamente una tecnología ecológica”, ya que su planeación y desarrollo exigiría mucho más tiempo y sería amenazado por la competencia. Así, por ejemplo, si Henry Ford hubiera imaginado un auto eléctrico le hubiera llevado décadas producirlo y su fábrica hubiera sido arroyada por la competencia de otras industrias automotrices. Es desde ésta perspectiva que se configura el criterio del capital para elegir su “mejor” tecnología aún a costa del equilibrio ambiental (Ídem).

El problema con el capitalismo es que no produce bienes para satisfacer las necesidades humanas sino para acumular ganancia y supedita todo el sistema para el logro de ésta ganancia, así “la intercambiabilidad (Austauschbarkeit) de la mercancía por dinero y en último término por el aumento de la tasa de ganancia es la que importa por sobre su utilidad (Gebräuchlichkeit)” (Dussel, 2014:222). El fin real de la economía se ha transformado en un medio y el medio (valor de cambio de la mercancía) se ha convertido en el fin último. ***Este es el fundamento del problema ecológico*** (Ibid, cursivas y negritas mías).

En relación con esto último Gian Carlo Delgado², especialista en ciencias ambientales ha señalado que en esta crisis ambiental o “ecocidio” no todos somos responsables y propone intercambiar el concepto de *antropoceno* por el de *capitaloceno*, pero si le agregamos el componente civilizacional retomando lo planteado por Jesús Lara podríamos apuntar incluso al concepto de *occidentaloceno*, ya que las acciones dirigidas a contaminar y destruir el medio ambiente obedecen a los cuatro Magno Paradigmas señalados por este autor: la separación metafísica de la realidad, la desacralización de la naturaleza, el antropocentrismo y la fragmentación conceptual de la realidad.

Si bien el modo de producción capitalista es destructor del medio ambiente y es la causa inmediata de la contaminación del planeta y su calentamiento considero que sólo

² Presentación del libro Ecocidio en México, UNAM, 2016.

constituye una dimensión del problema, no lo devela en toda su complejidad, pues el factor civilizacional y los paradigmas que lo estructuran también están configurando la problemática ambiental, ya que la esfera económica no puede desvincularse de la cultura a la que pertenece, de su visión de mundo y su modo de relacionarse con la naturaleza. Como ejemplo, tenemos a los pueblos originarios que pudieron vivir miles de años sin alterar el equilibrio ecológico ni generar los niveles de contaminación y calentamiento global que presenciamos en nuestros días, dado que estas culturas³ vivían en armonía con el cosmos al cual consideraban “Sagrado” y no se separaron metafísicamente de la realidad ni desacralizaron la naturaleza como lo hizo el hombre occidental.

Además de permear la crisis ecológica, el factor civilizacional también configura la manera en que estudiamos y damos cuenta de la realidad, ya que constituye una dimensión de mayor amplitud y abstracción develando paradigmas ocultos o bien cegueras paradigmáticas que gobiernan nuestro pensamiento y que están presentes en la construcción del conocimiento. Esto nos demanda el uso de una epistemología extra-occidental que desborde el provincianismo epistémico de la razón europea y nos aporte nuevos ángulos para la comprensión de la problemática ambiental.

Esta amplitud en nuestra perspectiva resulta útil y necesaria, ya que, como bien lo ha señalado Enrique Dussel (2016)⁴, al día de hoy “seguimos siendo colonias mentales”, esto en el mundo académico se traduce como un racismo epistémico que opera a través de los privilegios que tiene el pensamiento hegemónico de la filosofía occidental y la teoría social, el cual considera a occidente “como la única tradición de pensamiento legítima capaz de producir conocimiento y como la única con acceso a la universalidad, la racionalidad y la verdad. Este racismo epistémico concibe el conocimiento no occidental como inferior al conocimiento occidental” (Grosfoguel, 2011:343).

La otra cara del racismo epistémico es el *privilegio epistémico*, que se reproduce en la universidad occidentalizada dando cabida solamente al pensamiento de hombres de cinco países (Alemania, Inglaterra, Francia, Italia y EU) reduciendo así el pensamiento

³ Culturas que se derivan de la civilización indígena, siguiendo la definición de Jesús Lara del concepto “civilización”.

⁴ Conferencia del Ciclo Humanistas de América. CaixaFórum, Barcelona, 2016.

crítico del mundo, invisibilizando e inferiorizando una gran parte de él (Grosfoguel, 2016)⁵, siendo que “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (de Souza Santos, 2009).

De lo anterior se desprende la importancia de llevar a cabo un análisis extra-occidental del problema que nos hemos planteado. Cabe hacer una precisión, cuando nos referimos al término extra-occidental no lo hacemos de un modo ontológico, como si hubiera una realidad aparte, ya que no hay una exterioridad absoluta a occidente, ni a la inversa: una influencia absoluta de occidente en otras culturas. Solamente lo utilizamos en un sentido operativo, como *apertura* a otros saberes no occidentales (Lara, 2018: 272).

Con base en todo lo anteriormente expuesto, en esta tesis teórica nos planteamos los siguientes objetivos

- 1) Hacer un análisis crítico sobre las causas y el origen, en su raíz civilizacional, del cambio climático global
- 2) Analizar la relación cambio climático y salud particularmente en el escenario mexicano
- 3) Hacer una propuesta meta-epistemológica alternativa extra-occidental e inter-civilizacional para hacer frente al cambio climático

Nuestras preguntas teóricas son:

- 1) ¿Cuáles son los factores, de origen civilizacional, que generan acciones destructivas y polutivas del medio ambiente?
- 2) ¿Cómo se configura el cambio climático en México y sus efectos en la salud?
- 3) Qué soluciones o alternativas podemos aportar, desde la academia, para hacer frente al cambio climático?

⁵ Simposio Diálogos anti y descoloniales, Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica, 2016.

Capítulo 1

Premisas de la meta epistemología de contextos

En este capítulo expondremos las premisas de esta propuesta, comenzando con la manera en que estuve involucrada con ella.

1.1) La manera en que me involucré con esta propuesta

Mi primer contacto con Jesús Lara fue cuando estudiaba la Licenciatura en Psicología en la UNAM, en el año 1999 lo conocí en la clase de Educación Especial que impartía. En aquel entonces esta propuesta se llamaba “meta psicología de contextos” y generó interés en mí dada su originalidad y postura crítica ante las epistemologías oficiales que se impartían en la FES Iztacala. Por esta razón, lo incluí como uno de los autores principales de mi tesis de licenciatura⁶ y a partir de entonces surgió una amistad. Ya como egresada de la carrera seguimos siendo amigos pero fue hasta que comencé el Doctorado que nuestras charlas se hicieron más frecuentes sobre un tema que a él le apasiona: las ciencias de la complejidad. Nuestra relación dio un giro en el año 2015: un día me llamó por teléfono diciéndome que ya estaba por terminar su libro y me pidió que lo leyera y le diera mis opiniones. A partir de este momento comenzamos una dinámica más intensa en la discusión e intercambio de ideas que no ha cesado hasta el día de hoy. Los principales autores que contenía el primer borrador que me dio eran Morin y Luhmann, por lo que le sugerí incorporar la perspectiva del giro de-colonial. Otra característica de ese primer borrador era que los ejes analíticos desbordaban el campo de la psicología y se centraban más en aspectos epistemológicos de las ciencias sociales y la filosofía, por lo que le sugerí que se centrara más en estos últimos y le cambiara el título a su libro quedando finalmente como “meta epistemología de contextos”.

⁶ Si el lector desea puede consultarla en la biblioteca de la UNAM con el título “Cultura, mujeres y depresión”, 2002.

Conforme avanzaba yo en la lectura del texto me hacía auto cuestionamientos sobre lo que estaba escribiendo en mi tesis, que originalmente trataba de salud y trabajo. No podía dejar de pensar en todas las implicaciones epistemológicas de esta propuesta, lo cual influyó en mi decisión de reescribir toda mi tesis desde esta perspectiva, pero no sólo yo di un giro Jesús también reestructuró todo su libro, pues le recomendé incorporar al sociólogo de-colonial de la Universidad de Berkeley, Ramón Grosfoguel, y lo llevé a una conferencia que dio cuando vino a México, en la UAM Azcapozalco, con la cual quedó fascinado y le sirvió para reafirmar algunas de sus ideas y replantearse otras. También le sugerí a otros autores clave como Houria Bouteldja, militante política de-colonial franco-argelina con un pensamiento agudamente crítico, a Gayatri Chakravorty Spivak, pensadora de-colonial de la India, Santiago Castro Gomes, José Gandarilla, entre otros. En el tema de lo ambiental, le sugerí incluir a los biólogos Enrique Leff y Victor Toledo y lo llevé a la presentación del libro “Ecocidio en México” de éste último autor, conferencia que nos sorprendió gratamente al sentirnos identificados con sus brillantes ideas sobre esta crisis de civilización que estamos viviendo. En suma, las diversas propuestas de estos pensadores nos motivó enormemente al ver que todos ellos estaban en la misma búsqueda que nosotros: una alternativa diferente al proyecto de muerte de la civilización occidental.

La meta epistemología de contextos no es una propuesta terminada aun, sigue en su proceso de construcción. Todavía quedan puntos por desarrollar y afinar, pero en términos generales, me parece una propuesta novedosa, creativa y que aporta un ángulo de análisis poco usual en la academia que bien puede servirnos para enriquecer el pensamiento crítico, particularmente en la problemática del cambio climático global que es el tema de esta tesis.

1.2) Premisas de la meta epistemología de contextos

Premisa 1. La creación de una nueva civilización. Para Jesús Lara ésta es la premisa más importante de todas, pues afirma que ya no es posible seguir “maquillando” ni “ajustando” la civilización occidental a la crisis económica y ambiental

que vivimos en nuestros días. Por ello propone crear una nueva civilización que tenga como eje central el “Respeto Sagrado de la Vida” que contrarreste el aumento de la pobreza y el colapso ecológico que ha generado occidente y sus cánones de pensamiento (Lara, 2018:64).

Premisa 2. Necesidad epistemológica de considerar a los dos pilares que dieron origen a la civilización occidental. Estas columnas son el pensamiento griego y el monoteísmo judío. Sin embargo, el europeo, por un lado, fue negando una de estas columnas al des-judeizar la teología, la ciencia y la filosofía, y por otro, fue ponderando el heleno-cristianismo estacionándose en ésta columna. Soslayado, el judaísmo se convirtió en el punto ciego de occidente (Ídem).

Premisa 3. Los cuatro Magno Paradigmas que estructuran a la civilización occidental y sus implicaciones epistemológicas. Estos se derivan de los dos pilares anteriores: 1) separación metafísica de la realidad, 2) fragmentación conceptual de la realidad, 3) desacralización de la naturaleza, y 4) antropocentrismo. Estos gobiernan el pensamiento del hombre occidental y del colonizado, teniendo además implicaciones epistemológicas que han conducido a un racismo epistémico en las ciencias sociales y en la filosofía (Ibíd. 272).

Premisa 4. Superación de los dogmas centrales del eurocentrismo.

Hay cinco dogmas del eurocentrismo que aluden a la “universalidad” y permean el pensamiento occidental, tales dogmas son): 1) la filosofía es universal, 2) la realidad definida por los europeos es universal, 3) la razón es universal. Para ser considerados humanos, los otros pueblos del mundo tienen que llegar a ser “racionales”, 4) las ciencias sociales son universales, 5) las categorías dominantes de la civilización occidental son “universales” (Ibíd.280).

Premisa 5. Uso metodológico de los cinco niveles epistémicos: Estos cinco niveles cognitivos y de observación son:

1. Nivel 1. Consiste en la mera observación-imitación de las teorías y su aplicación de manera a-crítica.

2. Nivel 2. Es meta-cognitivo (cognición de la cognición) acompañada de observaciones de segundo orden (observación de la observación). Aquí el científico detecta las limitaciones de su paradigma y adopta una postura crítica frente a él.
3. Nivel 3. Es cuando el científico rompe el paradigma y se auto implica en él identificándose como sujeto epistémico: europeo, indígena, mestizo o criollo, afrodescendiente, etc. Aquí empieza a emerger la descolonización de la conciencia del sujeto epistémico (indígena o mestizo). Cabe resaltar que, el europeo y el criollo no necesitan descolonizarse.
4. Nivel 4. Es cuando el científico puede crear un nuevo paradigma, ya que es capaz de comprender las diferentes cosmovisiones que están implicadas en las perspectivas europea, indígena, mestiza o criolla. Hasta aquí llega la posmodernidad, es el techo.
5. Nivel 5. Es la máxima posibilidad epistemológica y metodológica con observaciones de quinto orden, que es cuando se trasciende lo intra-occidental, creando una nueva cosmovisión o un conocimiento inter-civilizacional. A partir de este nivel, se estará en condiciones de crear, en conjunto, una nueva civilización (Ibíd.66).

Premisa 6. Esta propuesta parte de tres niveles operativos: 1) el intra-occidental, 2) el extra-occidental y 3) el inter-civilizacional. El primer nivel se refiere al ámbito endógeno de occidente que no detecta ni trasciende sus paradigmas que lo estructuran: a) separación metafísica de la realidad, b) desacralización de la naturaleza, c) fragmentación conceptual de la realidad y d) antropocentrismo. Además de los cinco dogmas centrales del eurocentrismo ya señalados. En este ámbito predomina un pensamiento contra natura, androcéntrico, racial e imperial (Ibíd.71).

El nivel extra-occidental. En este nivel, primeramente, debemos hacer una precisión, cuando nos referimos al término extra occidental, no lo hacemos de un modo ontológico, como si hubiera una realidad aparte, ya que no hay una exterioridad absoluta a occidente, ni a la inversa: una influencia absoluta de occidente en otras

culturas. Solamente lo utilizamos en un sentido operativo, como *apertura* a otros saberes no occidentales. Ahora bien, Lara (2018:411) señala, que el tener una mirada extra occidental le fue posible gracias a su condición de mestizo⁷, la cual permite ser sujeto y objeto en la observación tanto de la cultura indígena como de la europea, condición a la que la autora de este artículo también se suscribe. La situación bi-civilizacional que nos estructura como sujetos epistémicos mestizos nos da un ángulo de exterioridad y a la vez interioridad respecto a la tradición occidental, ángulo del que carecen el europeo y el criollo. Asimismo, dicha situación posibilita una mirada más amplia y alterna que enriquece los esfuerzos para la descolonización del pensamiento, asumiendo en igualdad y respeto las dos civilizaciones que nos conforman, sin negar o ponderar una respecto de la otra. De aquí la importancia de develar las diferentes identidades de los sujetos epistémicos que construyen el conocimiento y que comúnmente quedan invisibilizadas en la academia: criollos, mestizos, indígenas, europeos, afroamericanos, etc. Cabe resaltar que, no entendemos estas identidades como esencialistas o cerradas en sí mismas sino como dinámicas, flexibles, provisionales y ajustables a las experiencias de los sujetos (Ídem).

El nivel inter-civilizacional. Este plano abre el espectro de la epistemología occidental a la emergencia de una meta epistemología de contextos donde el contexto se amplifica a un nivel de mayor abstracción: el *civilizacional*. Así, ya no hablaremos solamente del contexto social o cultural sino también *civilizacional* que usualmente se invisibiliza en la academia occidental. Aquí se incorporan los distintos conocimientos, saberes y sabidurías gestados en otras civilizaciones en condiciones de igualdad, sin privilegios epistémicos y teniendo como eje central el respeto sumo a la naturaleza y a la vida. De esta manera, el conocimiento adquiere también el carácter de “sagrado” al quedar vinculado y en armonía con el cosmos (Ibíd.414).

⁷ La condición de mestizo, *per se*, no genera automáticamente esta perspectiva extra occidental, pero sí puede contribuir, de manera potencial, a enriquecer la búsqueda y los esfuerzos de los sujetos por la descolonización del pensamiento.

Premisa 7. Ninguna pregunta es neutral o meta-cultural. Esta premisa se refiere a que el trasfondo civilizacional de toda pregunta condiciona de antemano sus respuestas posibles. Dicho trasfondo está configurado por los cuatro magno paradigmas antes enunciados que estructuran el pensamiento occidental y por los cinco dogmas centrales del eurocentrismo. Por ejemplo, la pregunta ¿qué es la realidad? Aparenta ser una interrogante muy normal que cualquiera puede pensar, sin embargo, la pregunta está configurada por un pensamiento o paradigma que presupone de antemano una escisión o separación ontológica de la realidad, ya que otras culturas como las precolombinas, en el Egipto faraónico, los chinos pre-taoístas, los esquimales, o boquímanos, no se formulaban esa pregunta, no tenían necesidad de plantearse, puesto que nunca se separaron metafísicamente de la naturaleza ni la desacralizaron. Así, ¿qué es la realidad? No es una interrogante “universal” que toda la humanidad se ha planteado, es solamente una preocupación occidental (Ibíd.67).

Premisa 8. “Tomo distancia de las ciencias de la complejidad y del giro descolonial”. A pesar de que Jesús Lara señala su propuesta como deudora del giro descolonizador, no se suscribe como pensador de ésta teoría, pues argumenta que aún se encuentra atrapada en un involuntario neo-eurocentrismo”, por lo que prefiere adoptar una “claridad intercivilizacional” que evite caer de nueva cuenta en un neocolonialismo rebasando los dogmas centrales del occidentalocentrismo. De igual manera, señala que las ciencias de la complejidad aún se encuentran atrapadas en un eurocentrismo (Ídem).

Premisa 9. La crítica extra-occidental al marxismo no representa un anti-marxismo. Si bien Jesús Lara crítica al marxismo, no define su postura como anti-marxista, ya que no niega la importancia de la teoría marxista para el análisis del mundo contemporáneo. Simplemente señala que esta importancia se acota sólo al plano intra-occidental y no a la amplitud del horizonte inter-civilizacional (Ídem).

Premisa 10. Las categorías de Civilización, Europeo, Criollo, Indígena, Mestizo y Judío no representan nociones esencialistas ni homogéneas. Lara señala que estas categorías son provisionales y heurísticas “no las asumo como categorías ontológicas que describen de manera fija, precisa e inamovible a un determinado

ámbito de la realidad. En este sentido, amplio, plural y flexible las considero permeables, dinámicas, intercambiables y heurísticas” (Ibíd.83).

Premisa 11. Exigencia epistémica de una claridad intercivilizacional. Epistemológicamente hablando esto nos exige una claridad intercivilizacional y un respeto mutuo por las diversas herramientas intelectivas generadas en las distintas civilizaciones. También alude a una actitud epistémica crítica, abierta que nos evite caer en un nuevo eurocentrismo (Ídem).

Premisa 12. La categoría intercivilizacional de sujeto epistémico en contexto civilizacional. Con el fin de ubicar desde dónde se construye el conocimiento y sus circunstancias paradigmáticas evitando así falsos universalismos que imperen en el pensamiento de otras culturas o sujetos (Ibíd.69).

Premisa 13. Los tres paradigmas que conforma esta propuesta son: Simplicidad, Complejidad, y Holo-Complejidad en contexto civilizacional. Estos se describen a continuación:

El paradigma de la Simplicidad. Este paradigma dominó la ciencia clásica del siglo XVII, XVIII, XIX y principios del siglo XX que es cuando comienza su crisis. En este periodo se buscan leyes y categorías muy precisas, evidentes y sencillas. Así, los principios que rigen a esta etapa de la ciencia son (Morin, 2007):

- a) El principio de un determinismo absoluto y generalizado, a través del cual poder predecir acontecimientos futuros.
- b) El principio de reducción del conocimiento para conocer los sistemas complejos. Este principio busca los elementos primarios de tales como células, moléculas, átomos, ADN, RNA, proteínas, etc. para entender las construcciones que se hacen en el mundo a partir de ellos.
- c) El principio de la disyunción. Este significa análisis y separación y fue partiendo de éste principio que se inició el desarrollo de las disciplinas

Estos principios empezaron a tambalearse con el estudio de las partículas subatómicas. El estilo lineal de pensamiento se volvió insuficiente para explicar diversos fenómenos como por ejemplo la naturaleza dual de la luz, ondulatoria y corpuscular.

La teoría cuántica ha mostrado que existe una interconexión en el universo, de modo que no es posible descomponer el mundo en unidades independientes. Conforme vamos penetrando en la materia, advertimos que está formada de partículas, sin embargo, la identidad de estas partículas, solo puede comprenderse en su interacción con otras (Capra, 1983:187). En palabras del propio Heisenberg (cit. en Capra, 1992:88): “el mundo parece un complicado tejido de acontecimientos en el que toda suerte de conexiones se alternan, se superponen o se combinan y de ese modo determinan la textura del conjunto”

Así, las características de los nuevos elementos subatómicos, creados por colisión en aceleradores de partículas, guardarán una estrecha relación con otras partículas predecesoras. En este sentido, cada partícula “contiene” y “envuelve” a las demás partículas (*Ibid*). Esta exploración del mundo sub atómico obliga a abandonar el pensamiento lineal y reduccionista y se abre paso a la noción de Complejidad.

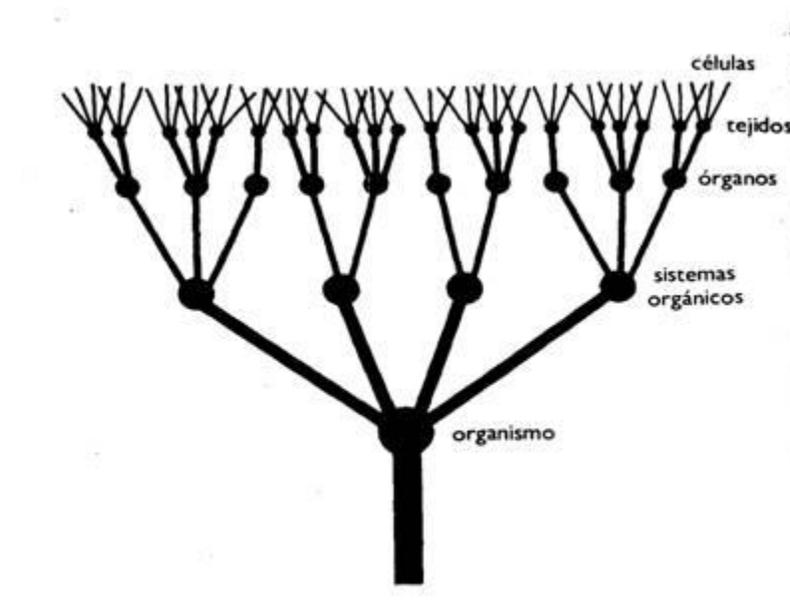
El paradigma de la Complejidad. Si en un principio el paradigma de la Simplicidad rechazó la noción de Complejidad por resultar confusa y difícil de definir siguiendo los principios que marcaron a la ciencia clásica, en el siglo XX la retoma seriamente para tratar de explicar los nuevos hallazgos de la física (Morín, 2007), ya que la teoría cuántica sugería mirar al mundo ya no como un conjunto de objetos físicos sino como una “telaraña” de relaciones entre diversas partes de un Todo. “Las partículas subatómicas, por consiguiente, no son cosas, sino correlaciones de cosas que a su vez son correlaciones de otras cosas y así sucesivamente. En la teoría cuántica nunca se llega a una cosa; siempre se trata con correlaciones entre cosas” (Capra, 1992:87).

A partir de estos hallazgos del mundo subatómico, Geoffrey Chew propone, en la década de los sesenta, el enfoque *Bootstrap*, con el cual se alude a una nueva *concepción de la realidad*. Desde este enfoque, la naturaleza va a ser vista como un

tejido de interacciones intensas en donde ninguna parte de este tejido es fundamental sino que es resultado de las propiedades de las demás (Capra, 1992:102)

Si bien este enfoque surge desde y para la física moderna, Capra propone su uso en el resto de las ciencias, ya que en todos los fenómenos (biológicos, físicos, psicológicos, sociales y culturales) existen las relaciones y dependencias recíprocas (*Ibid.*, 307). Sin embargo, señala la ausencia de un pensamiento integral u holístico como predominante en las diferentes disciplinas. En este sentido, destaca la necesidad de adoptar un nuevo paradigma que de cuenta del “tejido polinivelado” e interrelacionado de la realidad (*Ibid.*).

Prueba de las interconexiones intensas que se encuentran en la naturaleza, es la tendencia de los sistemas vivos a formar estructuras con diferentes niveles de complejidad, como por ejemplo, el ser humano, quien está constituido por sistemas orgánicos, tejidos y células. Cada uno de estos sistemas se relacionan entre sí como una “estructura polinivelada” que puede representarse como un “árbol de sistemas” (*Ibid.*, 326)).



Este árbol indica que existe un flujo de interconexiones e interdependencias entre cada sistema. Asimismo, debe entenderse que el tronco está conectado con sistemas ecológicos y sociales más amplios, los cuales a su vez están estructurados en forma de árbol (*Ibid.*)

Un aspecto interesante de esta estructura es que cada subsistema debe concebirse como un holón⁸, es decir, que presenta dos particularidades: por un lado, es un subsistema relativamente autónomo y por otro es una parte dependiente de un Todo. Asimismo, el orden estratificado de esta estructura no implica jerarquía alguna, pues ningún sistema es más importante que otro, todos forman parte integral del conjunto. Por este motivo Capra prefiere darle el nombre de árbol en vez de pirámide (*Ibid.*).

Siguiendo el enfoque bootstrap, Capra, (1992:330) señala que el planeta entero debe concebirse como un solo organismo vivo. De acuerdo con investigaciones del químico Lovelock y el microbiólogo Margulis, fenómenos como las formas en que la biosfera regula la composición química del aire, la temperatura de la superficie terrestre y otros aspectos del medio ambiente, tienen sentido sólo si se considera a la tierra como un ser viviente.

Desde esta perspectiva, inclusive la muerte tiene un sentido, ya que la autorrenovación (descomposición y construcción de estructuras en ciclos continuos) es parte fundamental de los sistemas vivos. Así, la muerte no es opuesta a la vida, sino parte esencial de ella. Partiendo de esto Capra se pregunta si nuestra muerte como humanos tiene significado para un sistema superior que se renueva continuamente, a lo cual responde: "parece que se trata exactamente de esto". (*Ibid.*, 329).

Como podemos ver hasta aquí, Capra nos describe una realidad totalmente integrada, en donde partículas y sistemas se articulan entre sí conformando un gran Todo. La realidad vista desde esta óptica implica un mayor nivel de abstracción que va más allá de una mirada sistémica, pues aquí no cabe división alguna.

⁸ Término original de Koestler

Concebir a los sistemas integralmente o desde un enfoque bootstrap significa verlos incrustados en la “telaraña cósmica”⁹ a la cual pertenecen, en donde cada uno forma parte de esta unidad y a la vez la contiene. Desde esta perspectiva, todos los sistemas tienen *Sentido*, no solamente los psíquicos y los sociales, ya que todos operan en la gran “estructura polinivelada” de la vida en términos de cooperación, lo cual implica el mantenimiento y evolución de esta estructura. Asimismo, ningún sistema es más importante o tiene más control que otro, y todos están dispuestos a evolucionar, pues cada uno tiene la capacidad de autotrascenderse a sí mismo (Capra, 1992:340).

Así tenemos que para la mitad del siglo XX comienzan a surgir nociones como la de Catástrofe de Thom, de Fractalidad de Mandelbrot, de Caos, de la física del Caos y todas estas nociones empiezan a vincularse con la idea general de Complejidad y finalmente la oficialización de la Complejidad como paradigma se inaugura en el Instituto de Santa Fé en 1984 para estudiar a los sistemas complejos y posteriormente se institucionalizan las Ciencias de la Complejidad

El paradigma de La Holo-complejidad

Por Holo-Complejidad se entiende “el carácter holo-gramático respecto al funcionamiento interno de la civilización occidental donde convergen las teorías, la epistemología de esas teorías, los sujetos epistémicos en su singularidad étnico-existencial, la modernidad o posmodernidad. Elementos que a su vez se encuentran gobernados por los cuatro Magno Paradigmas y los Dogmas centrales del eurocentrismo” (Lara, 2018:68). Este paradigma parte del principio de que “el todo civilizacional está en la parte, y la parte se encuentra en el todo civilizacional”

El paradigma de la Holo-Complejidad nos permite generar un nuevo conocimiento acorde a las circunstancias complejas e intercivilizacionales del presente yendo más allá de eurocentrismo, del antropocentrismo y del colonialismo en el saber instituido, además de que se propone actuar *in situ*, es decir, en el contexto civilizacional o bi-

⁹ Término usado por Capra

civilizacional del problema y de los individuos diferenciados culturalmente, trascendiendo con ello el idílico universalismo que recuerda a la homogeneización platónica de la realidad (Ídem).

Premisa 14. La nueva epistemología Inter-civilizacional va dirigida al Respeto

Sagrado a la Vida. Cuando hace referencia a lo sagrado, este autor no alude a la concepción religiosa, monoteísta, antropocéntrica ni metafísica de occidente, sino que se refiere al respeto sumo a la vida, es decir, a la naturaleza de la cual somos parte indisoluble, y que “por su gratuidad, belleza y valor máximo adquiere el carácter de sagrado” . En esta sacralidad está considerada toda la humanidad y toda la vida del planeta en su magnanimidad y excelsitud. Así, el caracol, la guacamaya, el árbol, la cañada, el murciélago, el viento y cada persona constituyen un nudo más en la maya cósmica (Lara, 2018:424).

Premisa 15. Cegueras paradigmáticas. Esta propuesta parte de la existencia de cegueras paradigmáticas, las cuales son puntos ciegos que el colonizado y el colonizador no detectan en su pensamiento ni en la teoría que utilizan, ya que comúnmente, un paradigma no se cuestiona a sí mismo, pues requiere de un ángulo de exterioridad a él. Ejemplos de estas cegueras son los cuatro Magno paradigmas de la civilización occidental y los cinco dogmas del eurocentrismo (Ibíd.93.).

La importancia de este concepto tiene similitudes con el término propuesto por Gaston Bachelard de obstáculo epistemológico, para que al lector le quede más clara la relevancia de develar los obstáculos epistemológicos en la construcción del conocimiento presentamos a continuación los planteamientos centrales de Bachelard (1976).

1.3) Cegueras paradigmáticas y obstáculos epistemológicos en la construcción del conocimiento

Para este pensador francés, los problemas que subyacen a la construcción del conocimiento científico deben plantearse en términos de obstáculos, pues es en el acto

mismo de conocer donde aparecen las confusiones (Bachelard, 1976:15). En este sentido, identifica una serie de obstáculos que interfieren en la investigación científica:

*La observación básica. Esta es la primera experiencia que tenemos del objeto de estudio, sin embargo es un error creer que a través de la simple observación podemos comprender, ya que el investigador suele traer consigo ideas previas valorizadas que busca colocar en su objeto de estudio (Ibíd.54).

“lo que hay de más inmediato en la experiencia básica, es siempre nosotros mismos, nuestras sordas pasiones, nuestros inconscientes deseos” (Ibíd.55).

Para superar este obstáculo Bachelard (1976:54) sugiere tomar los hechos como ideas y no las ideas como hechos. Se vuelve necesario entonces psicoanalizar al observador evitando así todas las explicaciones irracionales reprimidas q en este subyacen.

*El conocimiento general. La idea de generalizar el conocimiento provoca una pausa en el pensamiento que le impide estudiar los fenómenos más de cerca y en sus particularidades, se desecha lo desconocido por abrazar la generalización de las explicaciones (Ibíd.69,70).

“El espíritu científico puede extraviarse al seguir dos tendencias contrarias: la atracción de lo singular y la atracción de lo universal...tanto la una como la otra son motivos de detención epistemológica”(Ibíd.73).

*El obstáculo verbal. Este obstáculo está muy relacionado con el obstáculo sustancialista que expondremos más adelante, y consiste básicamente en exaltar una palabra o epíteto y hacer de esto una explicación, por ejemplo "El hielo, por ser una esponja de agua espesada y helada debido al retiro del fuego, posee una aptitud a recibir fácilmente todo lo que se le presente" (Ibíd.91).

Aquí la palabra esponja se convierte en explicativa por sí misma, pues de acuerdo con Bachelard la cualidad de esponjosa pasa a ser sustituta de una sustancia rica en poderes “la esponja tiene entonces un poder secreto, un poder primordial” (Ídem.)

*El conocimiento unitario y pragmático. Este obstáculo tiene que ver con la idea filosófica de Unidad, es decir, que la naturaleza se conforma de un todo armonioso, homogéneo y unificado. No hay rupturas ni discontinuidades. Bachelard (1976:113) subraya que “ya no quedan sino filósofos que buscan, si no la piedra filosofal, por lo menos la idea filosófica que ha de explicar al mundo. Para el espíritu pre-científico, la seducción de la Unidad de explicación mediante un sólo carácter es todo poderosa. Sostener la idea filosófica de Unidad es sostener una valorización indiscutida (Ibíd.108). Un claro ejemplo de esto es el siguiente:

"Como ciertas orugas han resistido a los mayores fríos, y a menos 17 grados ellas se mantenían flexibles, la sangre y los principales líquidos que se encuentran en el cuerpo de estos insectos, por acuosos que parezcan, son pues de una naturaleza tal que resisten un frío excesivo sin congelarse (Ibíd.109).

A la idea de Unidad siempre se le liga la de funcionalidad, de utilidad, pues “lo verdadero sin función es un verdadero mutilado” (Ibíd.112). Bachelard (1976:114) propone ir más allá del empirismo pasivo y registrador para alcanzar el empirismo activo y razonado.

*El obstáculo sustancialista. Este capta al fenómeno estudiado como signo de una propiedad sustancial (Ibíd.121). Para el espíritu pre-científico la sustancia es un *interior* (Ibíd.117). Uno de los riesgos que se corren si no se elimina tal obstáculo es que se abusa de los adjetivos para describir al fenómeno en cuestión “las cualidades se ligan a la sustancia tan directamente que pueden yuxtaponerse sin mayor preocupación por sus relaciones mutuas. Hay en esto un tranquilo empirismo muy lejos de suscitar experiencias. Cree que realiza esfuerzos multiplicando los sinónimos” (Ibíd.133).

Ante esto Bachelard (1976:133) advierte que el progreso del pensamiento científico consiste en aminorar y jerarquizar los adjetivos calificativos que describan al objeto de estudio.

El origen sustancialista es difícil de exorcizar dado que está imbricado inconscientemente con el deseo de poseer, un deseo que provoca placer, es una

avaricia inconsciente (Bachelard, 1976:126,156). Un ejemplo que retoma el autor del pensamiento alquimista para ilustrar esto es el siguiente:

"Por ser el oro el más puro, el más espiritual, el más incorruptible, y el más atemperado de todos los seres; y en vista de que la Naturaleza lo ha enriquecido con los dones del Cielo, y de la Tierra, y que los Elementos reposan en el oro como en el centro de su perfección; y en fin por ser el oro la soberanía del alma general que encierra las propiedades, las virtudes, y las facultades de todas las cosas, es con razón estimado un remedio universal que contiene los poderes de todos los Elixires, y maravillosas quintaesencias"(Ibíd.169).

Otro riesgo que corremos al no corregir el sustancialismo es el de recurrir a las metáforas para la descripción científica de las propiedades de los fenómenos, pues "en cuanto el espíritu acepta el carácter sustancial de un fenómeno particular, ya no tiene escrúpulo alguno en defenderse de las metáforas (Ibíd.132).

Al final de cuentas tenemos que el sustancialismo va en contra del empirismo activo y razonado que propone Bachelard (1976:123) para el desarrollo de la ciencia ya que "la convicción sustancialista torna inadecuada la variación de la experiencia. Si encuentra diferencias en las manifestaciones de la cualidad íntima, las explica de inmediato por una intensidad variable".

*El obstáculo animista. Este tiene que ver con todas las nociones implícitas alrededor del concepto de la vida, la cual es una palabra mágica y altamente valorizada. Pareciera que "la vida marca a la sustancia que anima con un valor indiscutible"(Ibíd.183).

La manera en que se han jerarquizado en las distintas ciencias el reino mineral, el vegetal y el animal sigue este principio de valorización. Las investigaciones en química se inclinaron más hacia las materias orgánicas desde finales del siglo XVIII hasta principios del siglo XIX (Ibíd.177).

En 1722 Henckel publica el libro *Flora Saturnisans* donde establece analogías entre el reino vegetal y el mineral afirmando que "son los vegetales los que imparten las

lecciones de clasificación y con ellas las ideas directoras" (Ibíd.180). El mismo Auguste Comte pensaba que no se pueden comprender bien los principios de una buena clasificación si no se tiene práctica en las ciencias de la vida (Ídem).

En 1759 el Doctor Gaspard-Frédéric Wolf sostenía el siguiente argumento: "el feto no es el producto de sus padres; es el producto del mundo íntegro, son todas las fuerzas de la naturaleza las que concurren a su formación" (Bachelard, 1976:181).

De acuerdo con Bachelard las nociones que se tienen acerca de la vida son de carácter fuertemente afectivo que es necesario reconocer y superar (Ibíd.184).

*El obstáculo del líbido. Este se comete de manera inconscientemente y consiste en sexualizar aspectos de los fenómenos estudiados como por ejemplo en las reacciones químicas (Ibíd.230).

"Al enseñar química, he podido comprobar que, en la reacción del ácido y de la base, la casi totalidad de los alumnos atribuía el papel activo al ácido y el papel pasivo a la base. Hurgando un poco en el inconsciente, no se tarda en advertir que la base es femenina y el ácido masculino"(Ídem).

Boerhaave (cit.en Bachelard, 2000:245) va más allá y habla de "sales hermafroditas" este tipo de obstáculo se vence si el investigador se somete a un psicoanálisis profundo de sus deseos inconscientes

*Los obstáculos cuantitativos. Al hablar de estos obstáculos Bachelard afirma que la precisión numérica contenida en un estudio no es garantía de su objetividad

"El exceso de precisión, en el reino de la cantidad, corresponde muy exactamente al exceso de lo pintoresco, en el reino de la cualidad. La precisión numérica es frecuentemente un motín de cifras, como lo pintoresco es, para hablar como Baudelaire, un motín de detalles" (Ibíd.250).

El autor señala que la exactitud de la medición de un objeto no debe ser más importante que la descripción de ese objeto y sus relaciones con otros, sin embargo

dice que el científico “cree más en el realismo de la medida que en la realidad del objeto”. Hay que reflexionar para medir y no medir para reflexionar. (Ibíd.251).

Hasta aquí hemos visto que para Bachelard los principales problemas que atañen a la construcción del conocimiento deben plantearse en términos de obstáculos epistemológicos. Estos junto con “las cegueras paradigmáticas” de Lara Vargas, se derivan de un modo particular de concebir la realidad enmarcando a la civilización occidental como el gran contexto que modela nuestra visión de mundo y manteniéndose hasta nuestros días como la versión hegemónica del saber científico.

Capítulo 2

Las condiciones de posibilidad del privilegio epistémico de las teorías eurocentradas: los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI

Gloriatur quia Christus in morte pagani
christianus gloriatur

San Bernardo

Que toda rodilla se doble y toda lengua confiese
que Jesucristo es el Señor a la gloria del Dios
Padre

Filipenses

Perseguir al que no piensa igual que nosotros,
ese ha sido en todo lugar el privilegio de los
religiosos

Heinrichheine

En este capítulo analizaremos las condiciones de posibilidad del privilegio epistémico de las teorías eurocéntricas que se reproducen en las universidades occidentalizadas. Nos basaremos principalmente en los planteamientos de Ramón Grosfoguel, Boaventura de Souza Santos y Enrique Dussel.

Comenzaremos con las siguientes preguntas que guiarán nuestra argumentación: ¿Cómo es posible que el canon de pensamiento en todas las disciplinas (ciencias sociales y humanidades) en la universidad occidentalizada se base en el conocimiento producido por unos cuantos hombres de cinco países de Europa occidental: Alemania, Inglaterra, Francia, Italia y EU?; ¿Cómo es posible que los hombres de estos cinco países alcanzaran tal privilegio epistémico hasta el punto de que hoy en día se considere su conocimiento superior al resto del mundo?; ¿Cómo lograron monopolizar

la autoridad del conocimiento en el mundo?; ¿Por qué lo que hoy conocemos como teoría crítica, social, histórica, y filosófica se basa en la experiencia socio-histórica y la visión del mundo de hombres de estos cinco países?; ¿Cómo es que en el siglo XXI con tanta diversidad epistémica en el mundo estemos todavía anclados en estructuras epistémicas tan provinciales?. Estas inquietantes interrogantes se desprenden de las reflexiones de de Souza Santos (2010) y después serán retomadas por Ramón Grosfoguel (2013:34) al señalar que las ciencias sociales están construidas a partir de un paradigma fundamentalista eurocéntrico porque no admite otra posibilidad de conocimiento a la que ofrecen los hombres de los cinco países antes mencionados. Asimismo, afirma que si las teorías científicas se basan en las visiones de mundo y en las experiencias histórico-sociales concretas de estos cinco países entonces tales teorías son provincianas aunque ostentan tener una “universalidad” que en realidad no tienen.

“Este provincianismo se disfraza bajo un discurso de «universalidad». La pretensión es que el conocimiento producido por hombres de estos cinco países tiene el mágico efecto de tener capacidad universal, es decir, se supone que sus teorías son suficientes para explicar las realidades histórico-sociales del resto del mundo. Como resultado de ello, nuestro trabajo en la universidad occidentalizada se reduce básicamente a aprender estas teorías nacidas de la experiencia histórico-social y los problemas de una región particular del mundo (hombres de cinco países de Europa Occidental) con sus dimensiones espacio/temporales muy particulares y «aplicarlas» a otros lugares geográficos aun si la experiencia y la espacio/temporalidad de los anteriores son totalmente distintos de los primeros. Estas teorías sociales basadas en la experiencia socio-histórica de hombres de cinco países occidentales constituyen la base teórica de las ciencias humanas en las universidades occidentalizadas hoy.” (Grosfoguel, 2013:34).

La contraparte del privilegio epistémico del hombre blanco de Alemania, Inglaterra, Francia, Italia y Estados Unidos es la inferioridad epistémica, es decir todo aquel conocimiento que no se base en esta región del mundo. De tal manera que el

conocimiento derivado de las experiencias histórico-sociales y visión del mundo del Sur global se consideran inferiores y son segregadas en forma de “apartheid epistémico” dentro de la universidad occidentalizada (Rabaka, 2010 cit. en Grosfoguel 2013:35). Así tenemos que las estructuras del conocimiento de la universidad occidentalizada son epistémicamente racistas.

Ahora bien, antes de exponer los procesos históricos que dieron lugar a las estructuras de conocimiento basadas en el racismo epistémico presentamos la definición de epistemicidio de la que partimos.

Para de Souza Santos (2010:8), el epistemicidio es la destrucción de saberes propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo “Se ha realizado un epistemicidio masivo en los últimos 5 siglos, por el que una inmensa riqueza de experiencias cognitivas ha sido perdida” (Ibíd.57).

2.1) Primer genocidio/epistemicidio: contra la población musulmana y judía en la conquista de Al-Andalus en el siglo XV

La conquista de Al Andalus a finales del siglo XV se llevó a cabo bajo un discurso proto-racial: el lema de la “pureza de sangre”, por parte de la monarquía cristiana castellana dirigido contra los musulmanes y judíos en la conquista colonial del territorio andalucí. Los musulmanes y judíos que permanecieron en este territorio fueron asesinados o forzados a convertirse al cristianismo. A los musulmanes conversos se les llamó moriscos y a los judíos conversos marranos, destruyendo con esto su memoria, sus conocimientos y su espiritualidad, genocidio cultural y epistemicidio (Grosfoguel, 2013:88).

La expulsión forzada de musulmanes y judíos de su tierra generó un colonialismo de población, es decir, una repoblación del territorio con poblaciones cristianas del norte de la Península Ibérica (Barojas,1991; Carrasco, 2009 cits. en Grosfoguel, 2013:40).

El discurso de la “pureza de sangre” no ponía en duda la humanidad de las personas, pues para la monarquía cristiana de Castilla, los musulmanes y judíos eran humanos pero con el “Dios equivocado”, y solo pretendía vigilar que aquellos con ascendencia no

cristiana no fingieran su conversión. No obstante, musulmanes y judíos fueron objeto de discriminación religiosa, dado que los discursos antisemitas (judeofóbicos e islamofóbicos) se usaron contra ellos en la conquista de Al Andalus. Cabe señalar que la antigua discriminación religiosa antisemita de la Europa medieval practicada por la Monarquía Cristiana de Castilla, a finales del siglo XV, todavía no era plenamente racial puesto que no se ponía en duda la humanidad de las personas (Grosfoguel, 2013:41).

Además del genocidio de la población hubo un exterminio de conocimiento, se quemaron grandes bibliotecas, como la de Córdoba que contenía aproximadamente 500,000 libros y la de Granada 250,000, comparadas con la mayor biblioteca de la Europa cristiana reunía apenas 1,000 ejemplares en su catálogo (Ibíd.42).

2.2) Segundo genocidio/epistemicidio: contra los pueblos indígenas en la conquista del continente americano

Con la conquista de América se re-definen las formas de clasificación social imperial prevalecientes desde el siglo IV, cuando Constantino se apropió de la cristiandad y la convirtió en la ideología oficial del imperio romano (Maldonado, 2008, cit. en Grosfoguel, 2013:43).

Cuando Cristóbal Colón arriba al continente americano el 12 de octubre de 1492 escribió las siguientes líneas en su diario:

“...me pareció que eran gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió...Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y yo creí y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían” (Grosfoguel, 2013:44).

Con estas declaraciones de Colón se abrió el primer debate racista en la historia mundial que duró sesenta años de 1492 a 1552. En este debate se ponía en duda la humanidad de los indios, puesto que, para el imaginario cristiano del siglo XVI todos los humanos tienen religión, el hecho de ser ‘gente sin secta’ equivalía a no tener alma (Maldonado, 2008, cit. en Grosfoguel, 2013:44).

“Referirse a los indígenas como sujetos sin religión los saca aparte de la categoría de lo humano...Al juzgar a los indígenas como ‘sujetos sin secta’, *Colón altera la concepción medieval sobre la ‘cadena del ser’* y hace posible pensar sobre el condenado ya no en términos exclusivamente cristianos y teológicos sino más bien antropológicos y modernos. A los condenados modernos les faltará no sólo la verdad sino también parte fundamental de lo que se considera ser humano. Su falta no es tanto un resultado de su juicio como un problema mismo de su ser. *La colonialidad del poder nace así pues simultáneamente con la colonialidad del ser.* (Ídem).

Esto marca una diferencia sustancial con la discriminación religiosa hacia los judíos y musulmanes, a quienes no se les cuestionaba su humanidad, únicamente su teología por tener al “Dios equivocado” (Grosfoguel, 2013:44). Para Maldonado, Colón fue el primer racista de Occidente y es que la misma idea de raza nace en la modernidad

“La relación entre religión e imperio está en el centro de una transformación vital de un sistema de poder basado en diferencias religiosas a uno basado en diferencias raciales...*La idea de raza nace en la modernidad.* Las dinámicas entre ideas que giraban alrededor de la relación entre raza, religión e imperio sirvieron como uno de los ejes más significativos en el imaginario del emergente mundo moderno/colonial...” (Maldonado, 2008 cit. en Grosfoguel, 2013:44, cursivas mías).

Así tenemos que, el racismo religioso fue el primer indicador de racismo en el “sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristiano-céntrico” y no el racismo de color como podría pensarse (Grosfoguel, 2011). Lo que se discutía en ese primer debate racista era que si los indígenas no tenían Dios, no tenían alma y si no tenían alma no eran humanos, esto es, eran sub-humanos, cercanos a lo animal y por lo tanto, podían esclavizarse. Esto debía debatirse a fondo, ya que, si resultaba que sí eran humanos entonces sería un pecado ante los ojos de Dios esclavizar a seres con alma. Pero en caso de que no tuvieran alma, se justificaba no sólo esclavizarlos sino hasta matarlos. Tales discusiones reconfiguraron el imaginario sobre los discursos discriminatorios religiosos del Medioevo. El concepto de “pureza de sangre” transitó de un significado meramente teológico, respecto de tener el Dios equivocado, a un significado sobre la humanidad del sujeto (Grosfoguel, 2011:45,46). Es decir, se pasa

de una discriminación religiosa proto-racista a una discriminación plenamente racial, donde se pone en duda la humanidad del sujeto. En la clasificación social de la población, posterior a 1492, se incorpora el aspecto racial como eje central (Grosfoguel, 2011), de modo que se vuelve el modo habitual de clasificación de la modernidad temprana (Dussel: 2008:168).

El debate sobre la humanidad de los indígenas continuó hasta 1552 en el famoso debate de Valladolid de la Escuela de Salamanca. Sin embargo, cabe señalar que aun cuando no se concluían las discusiones de estos debates, la Iglesia y el Estado imperial ya habían comenzado a esclavizar en masa a los pueblos indígenas. Después de sesenta años de debate, la monarquía cristiana imperial española solicitó un tribunal teológico cristiano para tomar una decisión final. Los teólogos encargados de resolver el debate eran Bartolomé de las Casas y Ginés Sepúlveda. Este último, a favor de la esclavización de los indios, argumentaba que ellos no tienen conciencia de la propiedad privada ni de los mercados, puesto que, producen bajo formas colectivas y distribuyen su riqueza a través de la reciprocidad (Grosfoguel, 2013:45).

“Y si rechazan tal imperio *se les puede imponer por medio de las armas*, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara. En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades (Sepúlveda, cit. en Dussel, 2008:166).

El argumento de Sepúlveda es tautológico, porque parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia. Se declara no-humano el contenido de otras culturas por ser diferentes a la propia, de modo similar como cuando Aristóteles declaraba en la *Política* a los asiáticos y europeos como bárbaros porque “humanos” eran sólo los vivientes que habitaban las ciudades helénicas (Ídem).

Por su parte Bartolomé de las Casas, afirmaba que los indios son seres con alma pero en estado de barbarie que requería la cristianización (Grosfoguel, 2013:47).

“¿No son hombres [los indios]? ¿No tienen animas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? (Las Casas, 1957, cit. en Dussel, 2008:171)”.

Durante cinco siglos, la Modernidad quedará letárgica, como dormida, sin sensibilidad ante el dolor del mundo periférico del Sur. A partir del siglo XVII nunca más se discutirá el derecho de los modernos europeos -y en el siglo XX de los norteamericanos- a *conquistar el Planeta* (Dussel, 2008:171).

Bartolomé es el primer crítico frontal de la modernidad

“todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con esas inocentes víctimas” (Las Casas, 1957-II:176, cit.en Dussel, 2008:171).

Es un *ego clamo* acusativo, que critica el nuevo orden establecido; un *yo crítico* ante el *ego conquiro* originario de la Modernidad (Ídem). Al final, Bartolomé de las Casas ganó el juicio y los indios fueron sometidos a una forma de trabajo forzado denominado “la encomienda”, que también se utilizó en la conquista de Al-Andalus con los moriscos a la vez que se vigilaba su conversión al cristianismo. A partir de este momento se institucionaliza la idea de raza y surge el racismo institucional como principio organizador de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial (Grosfoguel, 2013:48).

Cabe señalar que, las posturas de Bartolomé de las Casas y de Sepúlveda, representan el discurso racista biológico y el discurso racista culturalista. El discurso racista biológico es una secularización científicista en el siglo XIX del discurso racista teológico de Sepúlveda. Así, hubo una transición de “gente sin alma” a “gente sin biología humana” en las ciencias naturales cuando la autoridad del conocimiento de la teología cristiana pasó a la ciencia moderna con el proyecto de la ilustración y la revolución francesa. Por otro lado, el discurso de Bartolomé de las Casas de “bárbaros a cristianizar” en el siglo XVI transitó al de “primitivos a civilizar” en el discurso racista cultural antropológico (Ibíd.47).

El debate sobre la humanidad de los indios tuvo un impacto profundo sobre los moriscos y marranos a quienes se les empezó a cuestionar también su humanidad. Así

pasaron de ser sujetos de discriminación religiosa a sujetos de discriminación racial (Ibíd.49). Sin embargo, el efecto no fue inmediato, ya que pasaron varias décadas para que el concepto de “gente sin alma” se trasladara a los moriscos, fue concretamente durante el juicio de las Alpujarras que se llamó a los moriscos “sujetos desalmados” y con base en esta concepción, se les esclavizó de manera masiva en Granada. El racismo contra los moriscos se volvió más intenso a finales del siglo XVI hasta su expulsión de la Península Ibérica en 1609 (Perceval, 1992; Carrasco, 2009 cit. en Grosfoguel, 2013:50).

“La imbricación entre la jerarquía religiosa global cristiano/céntrica y la jerarquía racial/étnica occidentalocéntrica del sistema mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial creados después de 1492, se consolida identificando a los seguidores, practicantes o descendientes de una espiritualidad no cristiana con su racialización como seres inferiores por debajo de la línea de lo humano” (Grosfoguel, 2013:49).

Considerando todo lo anterior, podemos decir que con la llegada de los españoles al continente americano se da el encuentro de dos grandes civilizaciones, la occidental y la indígena, generándose así, el choque de dos maneras de “vivir lo sagrado”. Por el lado de los europeos, bajo la religión monoteísta, que en palabras de Jesús Lara (2018:159) significa “la distancia fraterno-espiritual hacia la naturaleza y la ausencia de respeto sumo a ésta, donde el hombre occidental --excluyendo a la mujer, por imperativo racional y designio divino—se ubicó de manera ostentosa por encima de la naturaleza y en el centro del universo.

Los indígenas por su parte, no seguían ninguna religión, en términos occidentales, esta categoría en sentido estricto significa *religare*, es decir volver a unir al hombre con Dios, un Dios monoteísta y monoconceptual que deglute para sí toda la sacralidad del universo. En vez de ello, los indígenas vivían lo sagrado venerando con respeto sumo a la naturaleza, en donde el colibrí, el río, la mujer y el hombre, la flor, las piedras, la lombriz y todo el cosmos adquieren una sacralidad por el sólo hecho de generar vida. Esta forma de espiritualidad no presupone una separación de la naturaleza ni una sobre valoración del hombre por encima de ella. Los conocimientos o saberes de los pueblos

originarios tampoco estaban desligados de ese respeto sumo que se le tenía a la naturaleza. (Ibíd.160,161). Pero como todo genocidio siempre va de la mano de un epistemicidio, la conquista de América implicó la quema de miles de “códices” y “quipus” -práctica escrita utilizada por los indios para archivar sus conocimientos- para desaparecer la sabiduría ancestral y las cosmovisiones de los pueblos originarios (Grosfoguel, 2013:42).

2.3) Tercer genocidio/epistemicidio: contra los africanos raptados y esclavizados en el continente americano

La decisión de traer africanos al continente americano para esclavizarlos se derivó de la conclusión del juicio de Valladolid en 1552. Dado que los indios fueron sometidos a trabajos forzados en la “encomienda” se trasladaron a los africanos como reemplazo de los indios para el trabajo esclavo. Con el tráfico masivo de africanos el racismo religioso fue complementado o sustituido por el racismo de color convirtiéndose el racismo contra los negros en una lógica estructurante constitutiva fundacional del mundo moderno/colonial (Grosfoguel, 2013:48). En el proceso de captura, transporte y esclavitud, millones de africanos murieron, fue un genocidio a escala masiva. A finales del siglo XVI prevalecía la idea racista de que los negros carecían de inteligencia. Asimismo, los africanos tenían prohibido pensar, rezar o practicar sus cosmologías, conocimientos y visiones del mundo, ejerciéndose así un epistemicidio sobre su cultura (Ídem).

2.4) Cuarto genocidio/epistemicidio: contra las mujeres quemadas vivas acusadas de brujas en Europa

Millones de mujeres indoeuropeas fueron quemadas vivas bajo acusaciones de brujería, esto fue una estrategia para consolidar el patriarcado cristiano-céntrico y destruir las formas comunales de propiedad de la tierra (Grosfoguel, 2013:50,51).

Estas mujeres tenían autoridad, liderazgo y dominio de los saberes indígenas antiguos, tales como astronomía, medicina, biología, y lo transmitían de generación en generación (Ibíd.50).

“Estaban empoderadas por la posesión de un conocimiento ancestral y su rol principal en las comunidades estaba en ser líderes y organizadoras de formas de organización económica, política y social similares a las comunas” (Ídem).

Si bien su persecución inició a finales del medioevo, se intensificó en los siglos XVI y XVII con la expansión de las estructuras de poder modernas/coloniales capitalistas/patriarcales (Ídem).

2.5) Génesis de los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI: su raíz civilizacional

En este apartado, daremos paso a los planteamientos de Lara (2018:222), quien va más allá del siglo XVI rastreando los orígenes y la “tierra de abono” para estos cuatro genocidios/epistemicidios. Según este autor, es necesario buscar la raíz civilizacional de estos sucesos, que se ubica en el pensamiento griego y el monoteísmo judío -pilares de la civilización occidental-, y dejar de ponderar el largo siglo XVI como origen medular de este flagelo.

La intersección Atenas y Jerusalén como origen medular de los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI perpetrados por el cristianismo

La eclosión de la intolerancia que condujo a los genocidios del siglo XVI encuentra sus raíces bajo la forma de un *proto racismo* en el monoteísmo judío y en el pensamiento griego. Este *proto racismo* se lo apropiará el cristianismo llevándolo a un racismo consumado (Ídem). El cristianismo tiene sus orígenes en el judaísmo y el helenismo. Del primero toma las jerarquías del clero, la distribución en sumos sacerdotes, sacerdotes, levitas y laicos. La administración de la caja eclesiástica fue organizada de modo parecido a la del fondo sacro judío. También las catacumbas cristianas copiaron el modelo de los cementerios subterráneos de los judíos. La teología moral católica

tiene sus antecedentes en la casuística de la doctrina moral de los rabinos. Sin embargo, el cristianismo ha renegado de su parte judía (Deschner, 1986:93,94).

“Como bastardo, el cristianismo se avergonzaba de sus orígenes, de su falta de originalidad. Y como, lógicamente, los judíos no querían admitir que sus creencias hubiesen de subordinarse a la interpretación cristiana, sino que pretendían seguir siendo el “pueblo elegido” de Dios, los cristianos se dedicaron a atacarles...” (Ídem).

Una estrategia del Cristianismo para desacreditar al judaísmo es la manera de nombrar a la Biblia hebrea y a la cristiana: Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, nomenclatura engañosa, puesto que, la Biblia hebrea no es “antigua” ni “vieja”, pues no ha sido clausurada como palabra viva, se le sigue leyendo, interpretando y estudiando como fuente de saber actual en el judaísmo. Es precisamente esta vigencia del judaísmo la que genera la necesidad de acallararlo (Sperling, 1995:82) “para la economía del cristianismo, el judaísmo debe desaparecer como actualidad, alojarse en el desván de la historia. El judío, vivo pero humillado, es necesario para demostrar la superioridad de lo cristiano” (Poliakov, cit. en Sperling, 1995, p.82).

En cuanto a su origen helénico, el cristianismo adopta de la filosofía griega sus contenidos metafísicos y los comienza a transmitir a través del monoteísmo, el cual es absorbido del judaísmo. El cristianismo es un sincretismo entre lo griego y lo judío, es una síntesis dialéctica (Sperling,1995:81).

Uno de los rasgos centrales del cristianismo es su mentalidad monocrática, la cual se desprende del monoteísmo y se opone a la pluralidad de ideas así como al pensamiento crítico. Desde esta postura, abrirse a la diversidad, diferencias y negociación, habilidades necesarias para la convivencia social, resulta difícil. El cristianismo parte de la creencia de tener al Dios “único y verdadero” y su objetivo ha sido extender su dominio “como una bóveda universal, destinada a abarcar a todos los pueblos” (Burton, 2000:113,139). El cristianismo inventó los conceptos de mensaje, conversión, paganismo y católico, sugiriendo con ello que todos los demás deben adorar y obedecer a este único Dios, puesto que el Dios cristiano no se asimila, exige lealtad exclusiva y obediencia estricta. Así, “fue el alcance universal de un Dios

exclusivista lo que finalmente llevó a la intolerancia” (Ibíd.115). A partir de esta lealtad exclusiva al Dios cristiano se legitima la violencia y la guerra “porque ese Dios quiere ser un Dios exclusivo, que no consiente a su lado ninguna otra cosa, “always at war with other gods” (Dewick, 1953 cit. en Deschner, 1986:57).

De acuerdo con la obra del historiador alemán Deschner (1986) *Historia criminal del cristianismo*, que consta de diez volúmenes, en la Biblia hebrea encontramos muestras de crímenes realizados orgullosamente en nombre de esa lealtad exclusiva. La idea de Dios que presenta dicha biblia es guerrera, en más de cien ocasiones, Yahveh ordena matar a personas, la violencia no sólo se justifica por violaciones de la ley sagrada sino también a la arbitrariedad divina que pretende probar a los inocentes, como se muestra en el libro de Job o simplemente extermina sin motivo a quien quiere (Deschner, 1986:181).

“Asolad todos los lugares en donde las gentes, que habéis de conquistar, adoraron a sus dioses... Destruid sus altares y quebrad sus estatuas; entregad al fuego sus bosques profanos; desmenuzad los ídolos y borrad sus nombres de aquellos lugares.” Y si alguien se niega y alaba a dioses ajenos, aunque sea el hermano, el hijo o la hija, “o tu mujer, que es la prenda de tu corazón”, debe morir, y “tú serás el primero en alzar la mano contra él...” (Deuteronomio 7,5;7,25, cit. en Deschner, 1986:57).

También emprende venganza cuando su palabra no se obedece, en este caso Yahvé anuncia castigos y horrores inenarrables

“...y enviaré contra vosotros las fieras del campo, para que os devoren a vosotros y a vuestros ganados. Maldito serás en la ciudad y maldito en el campo y enviará el Señor sobre tí hambre y necesidad...y hará el Señor que se te pegue la peste, hasta que acabe contigo, en la tierra en cuya posesión entrases...te herirá el Señor con las úlceras y las plagas de Egipto, y en el sieso, y también con sarna y comezón, de tal manera que no tengas cura. Te herirá el Señor con úlceras malignísimas en las rodillas y en las pantorrillas, y de un mal incurable desde la planta del pie hasta la coronilla... el Señor acrecentará tus plagas y las de tu descendencia, enfermedades malignas e incurables” (Lev.26.14; Deut.28.15 cit. en Deschner, 1986:58).

Sin embargo, estas acciones no se conciben como criminales, sino como justas y esencialmente religiosas, la guerra misma es un acto de devoción, algo sagrado (Ibíd. 59). “Las guerras se conducían casi siempre como guerras santas. Toda guerra es asunto de la directa incumbencia de Yahvé” (Gross, 1953 cit. en Deschner, 1986:59).

Cuando se trataba de exterminar, podían eliminarse a tribus enteras, incluso podía lanzarse contra el enemigo la forma más severa de la guerra decretada por el Señor: *el anatema*, (en hebreo herám), era la negación de la vida y se ofrecía a Yahvé como sacrificio ritual. “Sólo las guerras santas, no las profanas, terminan con el anatema que supone el exterminio de todos los vivientes en nombre de Yahvé”. (Gam, 1965 cit. en Deschner, 1986:61).

En el politeísmo, ninguna divinidad pretende ser exclusiva, son por naturaleza tolerantes a sus colegas. Para los paganos, la creencia en un sólo Dios significa una desacralización de la naturaleza, del universo. Para Schopenhauer, la intolerancia es una característica esencial del monoteísmo, que sólo el Dios único es “por su naturaleza, un dios celoso, que no quiere consentir la subsistencia de ningún otro” (Schopenhauer, cit. en Deschner, 1986:91).

2.6) Esdras y Nehemías: proto-racismo en la Biblia hebrea

El sacerdote Esdras es considerado como uno de los legisladores y reformadores judíos más importantes de los siglos V y IV, descendiente de la notable familia sacerdotal de los hijos de Sadoc, de donde salieron todos los sumos sacerdotes. Tenía el título oficial de Doctor en leyes del Dios de los Cielos se destacó principalmente por declarar ilegítimos los matrimonios mixtos ordenando la expulsión de todas las mujeres extranjeras y sus hijos (Deschner, 1986:181). Cuando llegó a Jerusalén se horrorizó ante el hecho de que el pueblo no mantenía la sagrada separación de los goyim (Armstrong, 2008:39,40).

“El pueblo de Israel, los sacerdotes y los levitas no se han separado de las gentes del país hundidas en sus abominaciones –cananeos, hititas, perizitas, jebuseos,

ammonitas, moabitas, egipcios y amorreos. La raza santa se ha mezclado con las gentes del país, los jefes y los consejeros han sido los primeros en esta rebeldía” (Esdras cit. en Lara, 2018:191).

“Al oír esto rasgué mis vestiduras y mi manto, me arranqué los pelos de la cabeza y de la barba y me senté desolado. A la hora de la oblación de la tarde salí de mi postración y con las vestiduras y el manto rasgado, caí de rodillas, extendí las manos hacia Yahveh mi Dios y dije: Dios mío harta vergüenza y confusión tengo para levantar mi rostro ante ti porque nuestros crímenes se han multiplicado hasta sobrepasar nuestra cabeza y nuestro delito ha crecido hasta el cielo” (Esdras cit. en Lara, 2018:192).

Esdras señaló a los judíos:

“Vosotros habéis prevaricado y tomado mujeres extranjeras... separaos de los pueblos del país y de las mujeres extranjeras” (Esdras cit. en Deschner, 1986:74).

Fue tan radical que ni siquiera ofreció la posibilidad de que estas mujeres se convirtiesen a la religión judaica. Evidentemente, su motivación era más bien la de **la pureza racial** (Deschner, 1986:74). Cabe señalar que, aquel que se rehusara a la petición de Esdras sería expulsado de la comunidad y le serían confiscadas sus propiedades (Armstrong, 2008:151). Ante esto, el pueblo judío acordó lo siguiente:

“Hagamos alianza con nuestro Dios de despedir a todas las mujeres extranjeras y a los hijos nacidos de ellas conforme al consejo de mi señor y de los temerosos de los mandamientos de nuestros Dios” (Biblia de Jerusalén, 509, 510, cit. en Lara, 2018, p.192).

A Nehemías también le desagradaban las mujeres extranjeras y continuó con la misión de Esdras. Cuando Nehemías regresó de Babel a Jerusalén, maldijo el liberalismo que imperaba en ese lugar “Los reprendí, y los excomulgué. E hice azotar algunos de ellos, y mesarles los cabellos, y que jurasen por Dios que no darían sus hijas a los hijos de los tales, ni tomarían de las hijas de ellos para sus hijos ni para sí mismos” **todo ello en pro de la purificación de la raza** y en defensa de la auto identificación como el “pueblo

elegido”, lo que justificaba la norma de segregación. (Nehemías 9,22; 9,36 cit. en Deschner, 1986, p.74)

Las acciones de Esdras y Nehemías derivaron finalmente en la expulsión de las mujeres extranjeras y su descendencia, así como en la verificación de los registros genealógicos de los levitas (Deschner, 1986:74,75).

En el judaísmo hay dos pasados: uno, que señala la Biblia con la alianza establecida ante Dios, este pasado pertenece a lo humano. El otro pasado está alejado para siempre de la naturaleza y pertenece a lo pre-humano. Retomando el pasaje de Sodoma y Gomorra, presencia ineludible en el imaginario judío, la estatua de sal se yergue separando lo que fue de lo que será (Sperling, 1995:111).

“Ella, la mujer de Lot, está emparentada con Abraham y es, a la vez, su antítesis. Abraham marcha hacia adelante, parte y funda. A la salida de Sodoma y Gomorra – ciudades corruptas y sin ley- la mujer, sin nombre siquiera, añora, mira hacia atrás, se paraliza. Se reintegra –desea reintegrarse- a la naturaleza pero no es ya humana ni mineral. La vuelta atrás, dice la estatua, es imposible. La estatua de sal dice, entonces, que hay dos pasados: uno que debe ser constantemente recreado, y el otro al que no se debe –no se puede- retornar. El primero pertenece a lo humano; el segundo, perdido para siempre, a lo pre-humano” (Ídem).

En la lógica del monoteísmo, tenemos por un lado, lo que debe perderse para siempre y hundirse en la noche de los tiempos, aquel magma primordial, del cual el hombre se ha separado y diferenciado. Por otro lado, está el otro origen, la otra memoria que guarda los sucesos fundantes. Lo que se recuerda y se recrea no es el origen natural sino el histórico (Ídem). En el judaísmo, lo *natural*, sólo adquiere sentido cuando es resignificado por una historia que es *antropocéntrica* (Lara, 2018:208).

De acuerdo con Lara (2018:221,222) la línea divisoria presente en el monoteísmo judío que separa al pueblo elegido de los pueblos no elegidos conformó la “tierra de abono” para el racismo que emergió en el siglo XVI implementado por el cristianismo que distinguía a los humanos de los no humanos. Insertos en la lógica de una línea divisoria de la humanidad -configurada como *proto racial*- quedaron, por un lado, el pueblo

elegido, en alianza exclusiva con Dios, y por otro, el pueblo griego, con la categoría filosófica del *Ser*, ambos en la cúspide de la condición humana, uno de manera espiritual y el otro de manera filosófica racional.

2.7) El pensamiento griego: androcéntrico, excluyente y proto-racial

El varón libre de Atenas es “lo mismo”, el que domina a la especie y a la mujer, la mujer es “el otro” subordinada y dominada. El niño también es devaluado, quedando en calidad de sub hombre. Los bárbaros tampoco eran considerados plenamente hombres, pues para Aristóteles los bárbaros son fuertes pero no son hábiles ni inteligentes. Y finalmente los esclavos, son simples cosas a disposición de, instrumentos con alma. Así tenemos que, el varón se encuentra en una condición de superioridad ante la mujer, los niños, los bárbaros y los esclavos. Únicamente los griegos de la Polis tienen la totalidad humana. Son los *áristoi*, es una antropología esencialmente aristocrática y una dominación naturalmente justificada (Dussel, 1980:263,264).

Por otro lado, Platón ha sido considerado como el padre del pensamiento occidental (De Bono, 1995:23). La supremacía de los griegos sobre los bárbaros era un punto que destacaba en su pensamiento, él entendía la relación entre éstos dos desde la perspectiva del *Pólemos*, lo cual significaba que el conflicto era imperecedero y radical. En su obra, *Las Leyes*, hace un reconocimiento a espartanos y atenienses por haber resistido al bárbaro invasor ponderando la pureza racial:

“Gracias a semejante heroísmo, los griegos, a diferencia de tantos otros pueblos vecinos, no eran una nación mezclada, un coctel racial. Donde gobiernan los persas la población es una mezcla: no hay distinciones, tipos puros” (Carballo, 2012, p.107)

Dada la influencia de Platón en el pensamiento occidental, no es extraño que éste haya sido de “una naturaleza intrínsecamente fascista, con reglas rígidas, juicios severos, inclusión y exclusión, casillas y juicios categóricos y un alto grado de rectitud. Platón era un fascista redomado” (De Bono, 1995, p. 23). Borges (cit. en Serna, 2011:172) ha señalado que en *La Republica* se encuentran los gérmenes de Nazismo. Por su parte, Serna (2011) afirma que en la *Idea* de Platón se prefigura el pensamiento único:

“Apostar por un pensar descontextualizado, emancipado de la temporalidad, ávido de eternidad, como en su momento haría Platón, si bien constituye la condición de posibilidad de la ciencia natural, **prefigura, no obstante, el pensamiento único**” (p.172)

En el pensamiento griego observamos un tácito *proto racismo* y un mono-pensamiento donde no hay cabida para algo más, estos ingredientes fueron exacerbados por el cristianismo en el siglo XVI (Lara, 2018:219). Ahora bien, tanto los griegos como los judíos, dieron inicio a la separación metafísica de la realidad, hecho sin precedente en la historia de la humanidad. Los griegos lo hicieron de manera racional, a través de la Filosofía y la ciencia, y los judíos de forma espiritual, vía el monoteísmo (Lara, 2018:227). A continuación veremos, grosso modo, cómo se fueron dando estos procesos.

2.8) Separación metafísica de la realidad llevada a cabo por los griegos en los albores de la civilización occidental

Con el colapso del Mediterráneo (siglos XII al VIII a.c), los griegos se fueron alejando de sabidurías ancestrales, tales como la egipcia y la babilónica. Devaluando el vínculo que éstas tenían con la naturaleza y el cosmos, inventaron una mitología, que si bien guardaba resquicios de cosmogonías anteriores, se fue tornando antropomorfa y androcéntrica, lo cual, fue uno de los factores que propiciaron, de manera gradual, la separación metafísica de la realidad (Lara, 2018:230). Por otro lado, con el salto del mito al *Logos*, el griego continúa la tendencia de dar la espalda a la naturaleza al inaugurar un pensamiento desprendido de la *Physis*. Posteriormente, cuando se asume como *Ser racional*, se separa de los animales, las mujeres, los niños y los bárbaros por considerarlos jerárquicamente inferiores a él, marcando con esto nuevamente una separación ontológica con la realidad. Finalmente, la emergencia de las lenguas indoeuropeas más la adopción de la escritura alfabética que tomaron de los fenicios, facilitaron la escisión entre la realidad concreta y la realidad abstracta, dado que dichas lenguas y escritura son lineales, predicativas y abstractas. Por ejemplo, la abstracción

de los verbos en infinitivo es tal que parecen actuar por sí mismos al prescindir del sujeto y del contexto, a diferencia de otras lenguas como el náhuatl y el aymara que no admiten verbos vacíos de referencias. Considerando todo lo anterior, no es casualidad que Aristóteles y Platón, los pensadores griegos más importantes de esa época, no tuvieran observatorio astronómico (Ibid.242).

En este proceso de separación metafísica de la realidad, los griegos van a necesitar con urgencia sujetarse de algo para no flotar como huérfanos en el vacío y van a inventar conceptos que, hipostasiados y deificados, les servirán de soporte a su existencia. Esto dará paso a la *fragmentación conceptual de la realidad*, la cual comenzó en el periodo presocrático de la filosofía griega cuando se intenta explicar el universo a partir de un solo principio, *arjé*, obligando a gravitar todo alrededor de estos conceptos (Ídem).

Posterior a la etapa presocrática, viene Platón con la *Idea* y será aquello que posea mayor grado de consistencia ontológica (Sperling, 1995:38). Aristóteles, por su parte, dará inicio a la división del saber en distintas disciplinas, producto de esta inercia de fragmentar conceptualmente la realidad, lo cual dominará más tarde en el paradigma de la ciencia clásica, cuyo principio de explicación se basa en la disyunción y en la reducción del conocimiento. Cuatro siglos después del auge de la filosofía griega, surge Jesucristo como un concepto deificado que es el *Logos*, la Razón ilustrada fue otro concepto deificado que después se secularizó. Otros vocablos que se deificaron fueron la voluntad con Schopenhauer y Nietzsche, la recuperación del *Ser* con Heidegger, la existencia con Sartre, el mercado, concepto hipostasiado por el neoliberalismo, etc. (Lara, 2018:245).

2.9) La ontología se inventa para tapan el “horroroso vacío” con una presencia de carácter conceptual

La filosofía occidental se fue configurando como un pensamiento desprendido de la *Physis*, planteando exigencias de orden y de aprehensión de lo existente, basando su desarrollo en el *Ser* como categoría central (Sperling, 1995:56). Justo después de la guerra del Peloponeso, aparecen las obras de Platón y Aristóteles y se empieza a ver a

la filosofía como una posible cura al mal que aquejaba al tejido social en ese momento. Es Platón quien establece esta relación entre medicina y filosofía, la cual estaría destinada entonces a reparar una comunidad enferma (Ibíd.83).

“Algo se ha perdido y urge recuperarlo, la falta abre un vacío que amenaza con tragarlo todo. Es preciso para el griego que algo extremadamente firme, sólido e incuestionable, ocupe ese lugar a fin de evitar el derrumbe de un mundo y la disolución de una cultura (Ídem).”

De acuerdo con Sperling (1995:84) este fue el punto de partida que dio origen al *Fundamento de una realidad que parecía no estar del todo firme*. Los filósofos griegos se enfrentaban a la tarea de “atar la vida, de afirmarla” a través de la palabra y la explicación. El *Menón* es un esfuerzo por fijar el saber, se empieza a invocar a una presencia constante que fije el sentido de la vida y garantice su permanencia. Es aquí donde se vislumbra el nacimiento de la Ontología, cegando con su resplandor y apariencia de firmeza al pensamiento griego.

La Ontología coloca al Ser y a sí misma como el fundamento de todo pensar. El eje Ser/no Ser se va a constituir en un proto paradigma, pues todo pensar, todo mirar, todo afirmar, todo disentir y todo negar quedan pre y sobre determinados por este vocablo (Ídem). **Así, la categoría omnívora del Ser pasará a vertebrar el discurso oficial de occidente** (Ibíd.128).

“Desde el instante en que el Ser se establece como fundamento, la palabra no puede tener otro destino que intentar *decir el Ser* aprehender lo absoluto, arañar lo Real” (Ibíd.56). Bien lo señaló Aristóteles, el Ser se dice de muchas maneras, pues se configura como Logos también (Ídem).

Así tenemos que el Logos está atravesado por esa Ontología que coloca al Ser como el fundamento de todo pensar:

“El Logos se gesta a la sombra del Ser y tiene como referente a la Idea, en tanto es ésta la encarnación de lo que es en sí. La Idea, a su vez, desplegada en el Logos, devendrá *concepto*, derivación lógica de un principio Ontológico” (Ibíd.57).

La ontología se inventa entonces para tapar el vacío existencial del griego orillándolo a sujetarse con desesperación de sus conceptos -tales como Ser, Número (con Parménides), Eidos o Idea-, creando un universo separado sin más referente que él mismo (Lara, 2018:251).

2.10) La separación espiritual de la realidad llevada a cabo por los judíos

Por el lado del judaísmo, la separación de la realidad se llevó a cabo de manera espiritual a través del monoteísmo y de la Biblia, erigiéndose como el pueblo elegido y como el plus de toda la creación por su alianza exclusiva ante Dios, “el Dios único y verdadero”. La religión de Moisés dará consistencia a ésta superioridad del Dios de Israel sobre los demás dioses (Deuteronomio 6,4; Éxodo 20,3. cit. en Lara, 2018, p.162).

Con la particularidad del monoteísmo israelita de que éste se funda en una alianza androcéntrica y exclusiva ante Dios y no en una relación con la naturaleza o el cosmos. Al colocarse el pueblo hebreo en la cúspide de la creación, queda por encima de las plantas, de los animales, de las montañas, de la tierra y los planetas. Esta separación entre el “Mundo Natural” y el “Mundo Divino” fue un parteaguas en la historia, ya que, el humano se coloca por encima de todas las “criaturas”, dado que fue creado a imagen y semejanza de Dios, idea monoteísta que después la retomará el cristianismo (Lara, 2018:265).

“Una consecuencia del monoteísmo es la idea de que Dios, como señor del universo y de la historia, la entera realidad no es una prolongación de la realidad divina sino que es positivamente **distinta de Dios** y a él está subordinada en una suerte de autonomía relativa” (Garzanti, 1992, cit. en Lara, 2018:266).

Con esta *desacralización de la naturaleza*, el pueblo judío inicia la separación de la realidad, a partir de un Dios mono conceptual, abstracto y genérico que succiona para sí para toda la sacralidad del universo, apropiándose de todo el respeto sumo que se le tenía a la naturaleza. La noción de un Dios abstracto y alejado del cosmos la tomaron los judíos del henoteísmo solar de Amenofis IV (décimo faraón de la dinastía XVIII de

Egipto) quien cambió su nombre por Akhenatón (1370-1350 a.C.) y fundó la ciudad de Amarna para este nuevo culto al Sol (Lara, 2018:269).

El henoteísmo revolucionó la cosmovisión egipcia y abrió paso al monoteísmo judío. En el Henoteísmo se privilegia a un Dios único, sin negar a otros dioses. El henoteísmo es una fase de transición entre el Politeísmo y el Monoteísmo, que se apega a la taxonomía mono conceptual y escindidora de la realidad de la civilización occidental (Ídem).

2.11) Los cuatro magno paradigmas de la civilización occidental y los cinco dogmas del eurocentrismo

Ahora bien, la separación metafísica de la realidad, la fragmentación conceptual de la realidad, la desacralización de la naturaleza, y el antropocentrismo son los cuatro magno paradigmas que gobiernan el pensamiento del hombre occidental y del colonizado, teniendo además implicaciones epistemológicas que han conducido a un racismo epistémico en las ciencias sociales y en la filosofía (Lara,2018:272). Asimismo, hay cinco dogmas del eurocentrismo que aluden a la “universalidad” y permean el pensamiento occidental, tales dogmas son (Ibid.280).

1) la filosofía es universal

2) la realidad definida por los europeos es universal

3) la razón es universal. Para ser considerados humanos, los otros pueblos del mundo tienen que llegar a ser “racionales”

4) las ciencias sociales son universales

5) las categorías dominantes de la civilización occidental son “universales” (Ídem).

En el siguiente capítulo, veremos cómo se han expresado estos paradigmas y dogmas en la filosofía moderna, comenzando con el legado cartesiano.

Capítulo 3

El legado cartesiano y sus componentes teológicos, raciales e imperiales

¿Quién se esconde detrás del “yo” cartesiano? ¿Es concebible extraer ese “yo” del contexto político de su enunciación? No. Ese “yo” es un “yo” conquistador. Está armado. Tiene a un lado el poder del fuego y al otro la Biblia. Es un predador y sus victorias lo embriagan. Será él quien ocupará el centro. Yo pienso, luego soy el que domina, el quien somete, quien saquea, quien roba, quien viola, quien comete genocidio. Yo pienso, luego soy yo el hombre moderno, viril, capitalista e imperialista. El “yo” cartesiano arroja los fundamentos filosóficos de la *blanquitud*. Será quien secularice los atributos de Dios y quien los transfiera hacia el dios *Occidente*, que en el fondo, no es más que una parábola del hombre blanco.

Dussel; Bouteldja

La universalidad del conocimiento es equivalente a la universalidad del Dios Cristiano

Ramón Grosfoguel

Dios (el cristiano) y el *Ser* se alternan en occidente mediante un juego metonímico, en el centro de un mundo que no puede escapar a su dominio.

Diana Sperling

In interiore homine habitat veritas

San Agustín

En este capítulo analizaremos la manera en que el pensamiento cartesiano y sus componentes teológicos, raciales e imperiales irradiaron a los pensadores de la modernidad y sus vestigios en las teorías contemporáneas como es el caso de las epistemologías del sur.

3.1) Los Jesuitas como impulsores de los primeros pasos de la filosofía moderna

Para Hegel, Descartes fue el que “comienza la auténtica filosofía de la época moderna” postura criticada por Dussel (2008:159) por ser eurocéntrica y provinciana, ya que, Descartes estudió con filósofos jesuitas recibiendo una formación e influencia directa de filósofos como el español Francisco Suarez y el mexicano Antonio Rubio. Así, “en todos los momentos del argumento cartesiano pueden observarse influencias de sus estudios con los jesuitas. Desde la reflexión radical de la conciencia sobre sí misma en el *ego cogito*, hasta el *salvataje* del mundo empírico gracias al recurso del Infinito...El método era algunos de los temas discutidos apasionadamente en las aulas de los colegios jesuitas” (Ibí.161,162).

La primera obra filosófica que leyó Descartes fue *Disputationes Metaphysicae* de Francisco Suarez y estudió la parte dura de la filosofía, la lógica, la dialéctica en una obra del mexicano Antonio Rubio *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*. De acuerdo con Dussel estos filósofos ibero americanos prepararon el camino y abrieron la problemática de la filosofía moderna (Ibí.162). *Disputationes Metaphysicae* puede considerarse como la primera ontología moderna con 19 ediciones desde 1597 a 1751, ocho de ellas en Alemania (Ibí.170). Los jesuitas como, orden religiosa, impulsa los primeros pasos de una filosofía moderna en Europa será llamada: la nueva orden moderna de los jesuitas fundada en 1539 (Ibí.168).

Como alumno del colegio jesuita de La Flèche Descartes debía cada día 15 en tres oportunidades retirarse en silencio, *reflexionarse* sobre su propia subjetividad, y “examinar” con extrema *claridad* y *auto-conciencia* la intención y el contenido de cada acción, las acciones cumplidas hora por hora, juzgando lo actuado bajo el criterio de que “el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios”. Era una

práctica cotidiana del *ego cogito*: “Yo tengo auto-conciencia de haber hecho esto y aquello” (Ibíd.160).

El *ego cogito* tiene su raíz en Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (IX,9 1170 a. 29-34 cit. en Ibíd.162)

“Hay una facultad por la que sentimos nuestros actos [...]. El que ve *siente* (*aisthánetai*) que ve, el que oye [siente] que oye, el que camina [siente] que camina, y así en las restantes cosas *sentimos* (*aisthanómenon*) lo que operamos. Por ello podemos *sentir* (*aisthanómeth*) que *sentimos* (*aisthanómetha*) y conocer (*noômen*) que conocemos. Pero *sentimos* y pensamos porque somos, porque ser (*eînai*) es *sentir* y pensar”.

El tema lo retoma Agustín de Hipona en su escrito del *De Trinitate* donde funda a la subjetividad en Dios. Inspirado en esta obra, Descartes elabora su discurso del método pero fundamentando a la subjetividad en ella misma (Ibíd.163).

El método de Agustín es de la misma naturaleza que el de Descartes.[...] Porque [Descartes], en tanto matemático, decide partir del pensamiento, [y] ya no podrá, en tanto metafísico, partir de otro pensamiento que no sea el suyo. Porque ha decidido ir del pensamiento a la cosa ya no podrá definir su pensamiento de otra manera que por el contenido que dicho pensamiento exhibe a la intuición que lo aprende [...] Una metafísica de la distinción del cuerpo y el alma tenía en Agustín un fuerte apoyo [... lo mismo que] la prueba de la existencia de Dios [... que] San Anselmo había juzgado necesario modificar y simplificar [... siendo] la única salida que se le ofrecía a Descartes (Gilson, 1951 cit.en Dussel, 2008:163).

Con la frase “*cogito ergo sum*”, “yo pienso, luego existo”, Descartes desafía a la autoridad del conocimiento de la cristiandad, ya que el “yo” reemplaza a Dios quedando como el nuevo fundamento del conocimiento (Grosfoguel). Para el pensamiento cartesiano, el “yo” es capaz de producir un conocimiento “verdadero más allá del tiempo y el espacio, “universal” en el sentido de que no está condicionado por ninguna particularidad, y “objetivo” entendido como equivalente a “neutralidad”... este “yo” puede producir un conocimiento desde el “ojo de Dios” (Grosfoguel, 2013:36).

Este tipo de conocimiento, producido por el ojo divino, está configurado, por un lado, por el dualismo ontológico, y por otro, por un solipsismo epistémico. El primero afirma que la mente es una sustancia independiente y muy diferente del cuerpo (Ídem).

“He conocido por ello que yo era una substancia (*substance*) cuya esencia en totalidad o la naturaleza consistía sólo en pensar, y que, para ser, no tenía necesidad de ningún lugar, ni dependía de ninguna cosa material. De suerte que este *yo (moi)*, es decir mi alma (*âme*), por la que soy lo que soy, era *enteramente* distinta del cuerpo, y aún era más fácil de conocer que él, y que aunque él no fuera ella no dejaría de ser todo lo que es” (Descartes, 1953 /1996 cit.en Dussel, 2008:164).

Dado que la naturaleza de la mente no está condicionada al cuerpo, se asemeja al Dios cristiano “que flotando en el cielo indeterminado por cualquier cosa terrestre, puede producir un conocimiento equivalente al ojo de Dios” (Grosfoguel, 2013:36). Esto significa que el conocimiento está más allá del contexto, no necesita situarse en un tiempo ni lugar.

Así, la universalidad del conocimiento es equivalente a la universalidad del Dios cristiano, puesto que no está determinada por ninguna particularidad o situación específica en el mundo (Ídem). Sin dualismo ontológico, la mente tendría necesariamente que ubicarse justo ahí donde se localiza el cuerpo, en un tiempo y lugar determinado, de esto se desprende el hecho de que “no existe una producción de conocimiento no situada” lo cual sería la antítesis de la producción del conocimiento desde el ojo de Dios (Ibíd.37).

La pretensión de “no-localización” en el paradigma cartesiano inauguró el mito de la ego-política del conocimiento, con la cual se presupone que el conocimiento se produce desde un “no-lugar” o desde “el punto cero” como lo señala Castro Gómez (2003, cit. en Grosfoguel, 2013:37) para indicar un punto de vista que no se asume a sí mismo como punto de vista. El otro pilar que sustenta al paradigma cartesiano es el solipsismo epistémico. Se trata de un monólogo interno del sujeto consigo mismo donde se plantea preguntas hasta llegar a la certidumbre del conocimiento, es decir, aquí la producción

del saber es *monológica, asituada y asocial*, pues no sigue un diálogo inserto en relaciones sociales (Grosfoguel, 2013:37).

En contra parte, todo aquel conocimiento que se construya desde la corpo-política o geopolítica del conocimiento es devaluado, ya que se considera sesgado, inválido e inferior (Anzaldúa, 1987; Fanon, 2010; y Dussel, 1977 cit. en Grosfoguel, 2013:38).

Cabe destacar, que anterior a Descartes ninguna tradición de pensamiento se pretendía universal, es decir, capaz de producir un conocimiento no-situado o equivalente al ojo de Dios, de manera que con él se inaugura un *universalismo idolátrico* que pretende reemplazar a Dios. ¿Cómo explicar esa idolatría al “Yo” cartesiano? Siguiendo a Dussel (1994 cit. en Grosfoguel 2013:38) tenemos que, en el trasfondo de la frase “yo pienso, luego existo” hay un *ego conquiro* como condición de posibilidad del *ego cogito* de Descartes, puesto que, el Yo cartesiano es un ser que sabe que ya ha conquistado el mundo y se piensa a sí mismo como el centro de éste, se trata del *Ser Imperial*, edificado a través de 150 años de la expansión colonial europea en 1942 (Ídem)

“Una vez los europeos conquistaron el mundo, el Dios de la cristiandad se hizo desechable como fundamento del conocimiento. Después de conquistar al mundo, los hombres europeos alcanzaron cualidades divinas que les daban un privilegio epistemológico sobre los demás” (Grosfoguel, 2013:38).

Ahora bien, considerando los cuatro genocidios expuestos anteriormente, entendemos que el “yo pienso, luego existe” escrito por Descartes desde Amsterdam, no podía ser africano, ni indígena, musulmán, judío ni mujer, pues todos estos sujetos ya eran considerados inferiores o *subhumanos*. Así tenemos que, la otra cara del “yo pienso, luego existo” es la estructura racista/sexista del “*no pienso -como el europeo- luego no existo*” (Ibíd. 51,52)

En suma, la filosofía cartesiana se concibe así misma como un conocimiento superior, ya que no está contaminada por nada terrestre, ni social, espacial, temporal o corporal. Las universidades occidentalizadas siguen llevando este legado como criterio de validez para la producción del conocimiento, esto es, prevalece la idea de “objetividad” entendida como “neutralidad”, la división entre sujeto-objeto, y el mito de que hay un

Ego que puede producir un conocimiento “imparcial”, que no está condicionado ni a su cuerpo ni al espacio donde éste se encuentra ubicado siendo producto de un monólogo interior sin interacciones sociales con otros seres humanos, es decir, que existe un conocimiento “universal” como algo más allá de cualquier particularidad (Ibíd.38).

3.2) Irradiación del paradigma solipsista de Descartes en otros pensadores

El paradigma solipsista de la conciencia, del *ego cogito*, llegará modificado, hasta Hume, Kant, Hegel, J.P. Sartre, Ricoeur, Levinas, en el siglo XX, criticará este paradigma y hará un intento por abrirse al Otro, sin embargo, ni Levinas ni toda la escuela de Frankfurt logran superar la modernidad por no advertir la colonialidad del ejercicio del poder occidental (Dussel, 2008:195).

“Levinas permanece inevitablemente eurocéntrico, aunque descubre la irracionalidad de la totalización de la subjetividad moderna, pero no puede situarse en la exterioridad de la Europa metropolitana, imperial, capitalista” (Ídem).

3.3) Immanuel Kant

La universidad occidentalizada pasó por una transformación a finales del siglo XVIII de universidad teológica cristiana a universidad secular kantiana/humboldtiana basándose en el presupuesto kantiano de que la racionalidad era propia únicamente del hombre blanco al norte de las montañas de Los Pirineos, excluyendo así a los hombres negros de África, a los indígenas de América, a los asiáticos y a las mujeres. Todas estas personas “carentes de racionalidad” estaban epistémicamente excluidas de las estructuras de conocimiento de la universidad occidentalizada. Este es el canon de pensamiento con el que se fundó la universidad occidentalizada moderna (Grosfoguel, 2013:52)

La línea divisoria que establece Kant al interior de Europa para ubicar la racionalidad al norte de las montañas de Los Pirineos se suscribe al desplazamiento de poder

geopolítico que se trasfiere de la Península Ibérica a la Europa noroccidental cuando los holandeses derrotaron a la armada española después de la guerra de los treinta años. Con esto, el privilegio epistémico pasó, junto con el poder sistémico, de los imperios de dicha Península a los imperios europeos noroccidentales, y Kant aplicó a la Península Ibérica en el siglo XVIII las mismas opiniones racistas que esta aplicaba al resto del mundo en el siglo XVI. De aquí se desprende el por qué los portugueses y los españoles están excluidos del canon de pensamiento de la universidad occidentalizada. Desde finales del siglo XVIII, únicamente los hombres de cinco países --Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos-- detentan el privilegio epistémico y la autoridad del conocimiento al interior de la universidad occidentalizada. Sin embargo, “no hay escándalo en ello porque son el resultado de las estructuras de conocimiento racistas/sexistas epistémicas normalizadas del mundo moderno/colonial” (Ibíd.52,53).

3.4) Hegel y la razón imperial

En la historia del pensamiento occidental, Hegel representa un destino: la culminación de la tradición filosófica (Fernández, 2000). Con este filósofo se alcanza la plenitud de la totalización moderna “El Ser es el saber y la totalidad es el absoluto” (Dussel, 1980:265). Para Hegel la razón “es negativa y *dialéctica*, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es *positiva*, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular” (Hegel, 1976, p.29). El punto más alto del *logos* culmina en la dialéctica hegeliana “donde la diferencia deviene negatividad para posibilitar el triunfo final de lo idéntico en la síntesis, que devora toda otredad. Síntesis y espíritu absoluto, **logos que todo lo absorbe, razón que deglute al mundo**” (Sperling, 1995:101).

Con la frase “todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real” Hegel supone que a la realidad le es consustancial la razón ¿Que ha ocurrido aquí? Que no sólo las antiguas trascendencias reservadas a Dios son transmitidas al hombre, transfiguradas en ontología (Robles y Arnold 2001:75), sino que además, la razón misma es sacralizada y deificada por el europeo del siglo XVIII tornándola universal.

Así, en una acción imperial sin precedentes, la razón deglute no sólo a la realidad sino a todas las culturas del mundo (Lara, 2018:319). El logos es un decir esencialmente imperialista (Sperling,1995:57). Simulando el sacramento de la Eucaristía, Hegel efectuó la *transustanciación* de la razón a la realidad, dándose esto en el acto mismo de conocer. Dicho sacramento consiste en consagrar el pan en el cuerpo de Cristo y el vino en su sangre. Esta acción no es meramente simbólica sino real, ya que a través de la fe, Jesús está real y personalmente en la hostia y en el vino que el sacerdote consagra. A esto le llaman los cristianos, el misterio de la transustanciación (Lara, 2018:323).

El hombre en la modernidad es *Imago Dei* y la razón, al quedar divinizada, pasa en *transustanciación secularizada* a las teorías científicas para después, en un acto teológico imperial, proceder a su “universalización evangélica” (Ídem). La universalización del conocimiento tiene entonces un trasfondo teológico, no sólo porque es equivalente a la universalización del Dios cristiano, como bien lo ha señalado Grosfoguel (2013:36), sino también porque ese conocimiento contiene “la sustancia divina de la razón” que absorbe características trascendentales de Dios como la omnisciencia y la omnipresencia (Lara, 2018:326). De acuerdo con Dussel (1980:265), lo más grave del hombre moderno no fue negar al Dios del medioevo sino que él mismo se instituyó como totalidad. A esto nosotros agregaríamos que, aún más grave ha sido caer en la ilusión colonialista de creer que la razón es “universal” cuando sólo se trata de la herramienta de conocimiento propia de la civilización occidental. Para que la razón sea universal tendría que ser autónoma, es decir, tendría que fundamentarse en sí misma, no estar condicionada histórica, social ni culturalmente. Tendría que poseer una pureza ontológica (Lara, 2018:328). Este ideal de la autonomía de la razón se gestó en la Ilustración cuando se secularizó el cristianismo y constituye su esencia misma. La Ilustración representa la conquista histórica del Logos heleno cristiano (Reyes, 1998:209,210).

Así entonces, “el hombre occidental y su herramienta de conocimiento -la razón- se deifican, y en su unión sagrada, se vuelven intangibles, transhistóricos, meta-culturales y por tanto, universales. Actuando desde un no-lugar y mirando desde el ojo de Dios, el

europeo, en autosuficiencia ontológica, lanza la Biblia a un lado y se yergue altivo, sosteniéndose ahora con el báculo sacrosanto de la razón en el siglo de las luces” (Lara, 2017:231). En esa euforia teológica y orgullo imperial racional, la *pars* se confunde con el *totum*. Se invisibiliza el provincianismo, y queda oculta la teología e imperialismo que son consustanciales a la Razón occidental (Ídem).

Finalmente, Hegel opinó sobre América del Sur y México, y hablando desde ese orgullo imperial racional, dijo:

“Mientras en América del norte existía una gran prosperidad derivada, entre otras cosas, del trasplante inglés, en América del Sur, incluido México, tanto los hombres como los animales eran inferiores. Los indígenas carecían del sentimiento de libertad y no eran capaces de desarrollarse en la civilización” (Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 177, cit. en Lara, 2018: 501).

3.5) Engels

De acuerdo con Grosfoguel (2011:348) Engels reprodujo estereotipos racistas al hablar sobre los musulmanes, en el caso concreto de la colonización de Algeria por los franceses:

“Por encima de todo es, en nuestra opinión, muy afortunado que haya caído el jeque árabe. La lucha de los beduinos no tenía esperanza, y aunque desde todo punto de vista censurable la manera en que brutales soldados, como Bugeaud, han conducido la guerra, la conquista de Algeria es un hecho importante y venturoso para el progreso de la civilización. La piratería de los Estados bárbaros nunca impedida por el gobierno inglés siempre y cuando no afectara sus embarcaciones, no podía echarse abajo sino por la conquista de uno de dichos Estados. Y la conquista de Algeria ya ha forzado a los beis de Túnez y Trípoli, e incluso al emperador de Marruecos, a asumir la vía de la civilización. Se les obligó a encontrar un empleo para sus gentes diferente de la piratería...Y si podemos lamentar la destrucción de la libertad de los beduinos del desierto, no debemos olvidar que esos mismos beduinos fueron un país de ladrones, cuyos principales medios de vida consistían en hacer incursiones contra los demás, o contra los lugareños establecidos, tomando lo que encontraban, masacrando a quienes se

resistían, y vendiendo como esclavos los prisioneros restantes. Todos estos países de bárbaros libres parecen muy orgullosos, nobles y gloriosos a distancia, pero no es sino acercarse a ellos para descubrir que, al igual que las naciones más civilizadas, están dominados por el afán de lucro, y sólo emplean los medios más rudos y crueles. Y después de todo, el burgués moderno, con la civilización, la industria, el orden, y por lo menos una relativa ilustración que lo completa, es preferible al ladrón merodeador feudal, con el bárbaro estado de la sociedad a la que pertenecen” (Engels, 1848, cit. en Grosfoguel, 2011:348,349).

3.6) Karl Marx

Marx tenía una mirada epistémica racista de los pueblos no occidentales en general (Grosfoguel, 2011:349,350).

...La cuestión...no es si los ingleses tenían derecho de conquistar la India sino si vamos a preferir que la India sea conquistada por los turcos, los persas, los rusos, a que sea conquistada por los británicos. Inglaterra debe cumplir una doble misión en la India: una destructiva, la otra regeneradora –la aniquilación de la antigua sociedad asiática, y la colocación de los cimientos materiales de la sociedad occidental en Asia. Árabes, turcos, tártaros y mongoles, que invadieron sucesivamente la India, pronto se adhirieron al induismo, siendo los conquistadores bárbaros, por una eterna ley de la historia, conquistados por la civilización superior de sus sometidos. Los británicos fueron los primeros conquistadores con una civilización superior y, por ende, inaccesible a la hindú...No está lejos el día en que por una combinación de líneas ferroviarias y barcos a vapor, se acorte la distancia entre Inglaterra y la India, en términos de tiempo, a ocho días, y en que el otrora fabuloso país se anexe así en forma real al mundo occidental...(Marx, 1853:81-83 cit.en Grosfoguel, 2011:349,350).

No depositaba grandes esperanzas en el espíritu proletario de las masas musulmanas cuando afirmó lo siguiente respecto a la expansión del Imperio Otomano a los territorios de Europa del Este (Grosfoguel, 2011:350):

“El principal poder de la población turca en Europa, independientemente de ser una reserva siempre lista a ser traída de Asia, radica en el populacho de Constantinopla [Estambul] y otras pocas ciudades grandes. Es en esencia turca, y aunque halla su principal sostén realizando trabajos para cristianos capitalistas, mantiene con gran envidia la superioridad imaginaria y la impunidad real por los excesos que los privilegios del islam le confieren en comparación con los cristianos. Es bien sabido que en cada golpe de Estado importante debe persuadirse a este populacho mediante sobornos y adulación. Es tan solo este populacho, con excepción de unos pocos distritos colonizados, el que ofrece una masa compacta e

imponente de población turca en Europa. Sin duda habrá, antes o después, una absoluta necesidad de liberar una de las mejores partes de este continente del dominio de este populacho, en comparación con la cual el populacho de la Roma imperial era una congregación de sabios y héroes” (“Turkey”, *New York Daily Tribune*, 7 de abril de 1853, escrito por Engels a solicitud de Marx, cit. en Grosfoguel, 2011:350).

Desconociendo e inferiorizando la visión coránica, Marx señaló (Grosfoguel, 2011:350):

“Como el Corán trata a todos los extranjeros como enemigos, nadie osará presentarse en un país musulmán sin haber tomado sus precauciones. Los primeros mercaderes europeos, por consiguiente, que se arriesgaron a intentar el comercio con tales gentes, se las ingeniaron para asegurarse un tratamiento excepcional y privilegios originalmente personales, pero que después se extendieron a todo su país. De ahí el origen de las capitulaciones” (“The Outbreak of the Crimean War, Moslems, Christians and Jews in the Ottoman Empire”, *New York Daily Tribune*, 15 de abril de 1854, citado en Grosfoguel, 2011:350,351).

Y repitiendo el racismo epistémico de la visión orientalista de su época, Marx dijo (Grosfoguel, 2011:351):

“El Corán y la legislación musulmana que de él emanaba reduce la geografía y la etnografía de los diversos pueblos a la simple y conveniente distinción de dos naciones y dos países; los de los fieles y los de los infieles. El infiel es harby, es decir, el enemigo. El islamismo proscribía la nación de los Infieles creando un estado de hostilidad permanente entre el musulmán y el no creyente” (“The Outbreak of the Crimean War, Moslems, Christians and Jews in the Ottoman Empire”, *New York Daily Tribune*, 15 de abril de 1854, citado en Grosfoguel, 2011:351).

De acuerdo con Grosfoguel (2011:351) estas opiniones de Marx sobre el islam eran esencialistas, reduccionistas y simplificadas, permeadas de la visión judeo-cristianocéntrica y occidentalocéntrica que formaban parte del racismo epistémico y del paternalismo condescendiente de los orientalistas occidentales hacia el pensamiento islámico. Cabe resaltar, que en el mundo musulmán había más derechos reconocidos hacia las minorías judías y cristianas que en el mundo de la cristiandad europea. Durante siglos, los judíos tuvieron que huir del genocidio de la Europa de la cristiandad y refugiarse en los países musulmanes donde los pueblos del LIBRO (judíos y

cristianos) son tratados con todos los derechos, pero esto se oculta en la visión racista y eurocéntrica del mundo, de la cual Marx era partícipe (Ídem).

Aunado a lo anterior, Marx pensaba que el secularismo era necesario para que la revolución encontrara una oportunidad en tierras musulmanas (Grosfoguel, 2011:351):

“...si abolimos su sujeción al Corán, mediante una emancipación civil, cancelamos al mismo tiempo su sujeción al clero, y provocamos una revolución en sus relaciones sociales, políticas y religiosas... Si se suplanta el Corán por un *code civil*, debe occidentalizarse toda la estructura de la sociedad bizantina” (“The Outbreak of the Crimean War, Moslems, Christians y Jews in the Ottoman Empire”, New York Daily Tribune, 15 de abril de 1854, citado en Grosfoguel, 2011:351).

Evidentemente, las intenciones secularistas de Marx eran una estrategia colonial implementada por los imperios occidentales para destruir las formas de pensamiento y de vida de los sujetos coloniales. Marx proyectó en el islam la perspectiva secularizada cristianocéntrica y occidentalocéntrica argumentando que los musulmanes estaban sometidos al dominio de una “religión”, sin embargo, el islam no se concibe a sí misma una religión, sigue un concepto de unidad, no separada de la esfera económica, política, etc. de “Tawhid” es una visión holística del mundo que se distingue de la visión dualista del mundo moderno/colonial eurocéntrico. (Grosfoguel, 2011:352).

Por otro lado, Marx también opinó sobre los mexicanos resaltando su inferioridad respecto de los españoles:

“Los españoles están completamente degenerados. Pero, con todo, un español degenerado, un mexicano, constituye un ideal. Todos los vicios, la fanfarronería, bravuconería y donquijotismo de los españoles a la tercera potencia, pero de ninguna manera lo sólido que éstos poseen. La guerra mexicana de guerrillas, una caricatura de la española, y aun las huidas de los regular armies infinitamente superiores” (Carta de Marx a Engels 2, diciembre de 1854, citado en Lara, 2018:203,204).

Y cuando México perdió su territorio de California se preguntó con sarcasmo:

¿Es acaso infortunado que la magnífica California fue quitada a los vagos mexicanos que no sabían qué hacer con ella? (citado en Nathaniel Weyl, 1970, Libro, *Karl Marx: Racista*).

Sus ideas racistas hacia los negros también los dejó al descubierto en una ocasión en la que se topó con la negativa de Ferdinand Lassalle para prestarle dinero:

“Ese negro judío de Lassalle...ha perdido, y otra vez lo digo afortunadamente, cinco mil talers en una especulación mal planeada...Ahora me resulta completamente claro que, como prueban la forma de su cabeza y el tipo de su cabello, desciende de los negros que se unieron a Moisés en el éxodo de Egipto (o si no es que su madre y su abuela paterna se cruzaron con un negro). Ahora bien, esta combinación de judaísmo y teutonismo con una base negroide no podía dejar de producir un asombroso producto. La torpeza del mozo es efectivamente negroide (Zirkkle, 1959, *Evolution, Marxian biology and the social sciences*, citado en Lara, 2018:456)

Y finalmente, también opinó sobre las guerras del opio denigrando las sabidurías ancestrales del pueblo chino

“Parecería como si la historia tuviera primero que embriagar a todo ese pueblo antes de hacerlo despertar de su estupidez hereditaria” (Marx Karl. «Revolution in China and Europe», en *New York Daily Tribune*, 14 de junio de 1853, citado en Lara, 2018:457).

Recapitulando todo lo anterior, tenemos que la enunciación del *cogito ergo sum* no puede sustraerse de su contexto político, Descartes lanzaba esta frase desde Ámsterdam, el nuevo *centro* del sistema mundo (Bouteldja, 2017:35). Así, ese ego cogito no podía ser africano, ni indígena, musulmán, ni judío, ni mujer, pues todos estos sujetos ya eran considerados inferiores o *sub-humanos*. Tenemos entonces que, la otra cara del “yo pienso, luego existo” es la estructura racista/sexista del “*no pienso -como el europeo- luego no existo*” (Grosfoguel, 2013:51,52).

El hombre moderno no sólo niega al Dios del medioevo sino que se instituye él mismo como totalidad. El Ser va a ser “lo constituido desde por y en el ego, de tal manera que ya no es una totalidad física sino una totalidad egótica, un sujeto” (Dussel, 1980:265). El ego cogito será el comienzo del *Ich denke* de Kant y del *Ich arbeite* de Marx, que aunque distantes en el tiempo, son en realidad “lo mismo” (Ídem). Lara propone el *Ich kaufe* (yo compro) del capitalismo para terminar de completar este cuadro. Tenemos así que, el *Ich denke* (yo pienso), el *Ich arbeite* (yo trabajo) y el *Ich kaufe* (yo compro) se desprenden del *Yo Imperial*, el cual adquirió su condición de posibilidad en el *ego extermino* y el *ego conquiro* señalados por Grosfoguel (2013) y Dussel (1994). En una mirada de conjunto, observamos aquí diversas expresiones de un mismo antropoteísmo secularizado, inscrito en un *continuum civilizacional* que viene a ser teológico, racial, genocida, intolerante e imperial (Lara, 2018:311).

Este antropoteísmo secularizado se expresa también en la epistemología occidental contemporánea, ya que se da por sentado que la razón es consustancial a la realidad, incluso en las llamadas “epistemologías del sur” que afirman partir de un *Logos* emancipador:

“Esta otra epistemología que tiene su génesis en la Teoría Crítica y se recrea en América Latina, desde el Sur, se asume desde la praxis de un *logos* emancipador que fractura los límites hegemónicos del capitalismo sin fin y del colonialismo sin fin” (De Sousa, 2011:17).

Si el objetivo de las epistemologías del sur es lograr la descolonización del conocimiento debemos empezar por la descolonización del pensamiento, en su trasfondo civilizacional, para poder dar cuenta de las cegueras paradigmáticas que gobiernan a la academia, sólo así podemos detectar que el *Logos* es una categoría heleno cristiana secularizada y que en la frase “*logos emancipador*” hay una irradiación teológica e imperial con bandera emancipadora que pone de manifiesto un neocolonialismo oculto.

Haciendo eco de las palabras de Sperling (1995) tenemos que “si el *logos* permite el despliegue de lo múltiple y lo diferente, es sólo para subsumirlo, para reapropiárselo, para regirlo, para colonizar el caos que le aterra” (p.100). Así, El *logos* es una postura occidentalocéntrica ante la realidad que obedece fielmente a los cuatro magno paradigmas antes mencionados: se separa ontológicamente de la naturaleza, la desacraliza, fragmenta conceptualmente la realidad y es antropocéntrico. No podemos hablar de una verdadera emancipación si seguimos adoptando las categorías imperialistas de occidente, su manera de percibir la realidad y de construir el conocimiento.

Considerando lo anterior, la concepción de “epistemologías del sur” debe ser revisada a la luz de los cuatro magno paradigmas de la civilización occidental. Si nos remitimos a la definición dada por de Sousa Santos (2011) podemos percibir que tiene dos acepciones:

“Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo” (p.35).

Por un lado, se refiere a una corriente académica *racional* que tiene por objetivo la descolonización del conocimiento y la igualdad entre diferentes tipos de saberes. Por otra parte, dentro de esta misma corriente, el término de “epistemologías del sur” se usa igualmente para denominar a aquellos otros conocimientos de grupos oprimidos, como podrían ser, los pueblos indígenas que no han sido reconocidos o validados por la academia oficial. El problema con esta última acepción, es que se presupone que la epistemología -conocimiento racional occidentalocéntrico- es universal. Es decir, que los saberes de los pueblos indígenas fueron contruidos con base en esta herramienta de conocimiento propia de occidente, lo cual es falso, ya que una de las características de la epistemología occidental es que no admite el respeto sumo al universo, puesto que, marca una escisión ontológica entre el hombre y lo divino desplazando el

conocimiento al terreno de lo laico, y en esta secularización rompe el vínculo sagrado¹⁰ con la naturaleza. Así, en el proceso de construcción del conocimiento, la epistemología se separa ontológicamente de la naturaleza. Esto es porque obedece a los cuatro magno paradigmas arriba mencionados. A diferencia de los saberes y sabidurías de las cosmogonías indígenas que nunca se separaron ontológicamente de la naturaleza ni la desacralizaron. Los pueblos originarios no necesitaron separarse de la realidad para dar cuenta de ella. Sus saberes y conocimientos son concebidos como sagrados por estar vinculados y en armonía al cosmos del cual se sienten parte indisoluble. En este sentido denominar “epistemologías del sur” a los saberes de los indígenas es obedecer al quinto dogma del eurocentrismo sobre las categorías dominantes, el concepto occidental de “epistemología” se universaliza europeizando las sabidurías indígenas y presuponiendo que sus conocimientos son racionales, dando por hecho que la razón es universal, lo cual es otro dogma eurocéntrico.

3.7) La filosofía como instrumento de dominación colonialista

Krishna (1986:59) se ha dado a la tarea de reflexionar sobre el tema de la filosofía comparada desde una postura crítica, enfatizando las dificultades que implican los estudios comparativos en este campo, y formulándose preguntas como las siguientes ¿Cómo se podría admitir la posibilidad de la existencia de una filosofía fuera de la tradición occidental si lo que se hace es compararla o estudiarla justamente desde el esquema y la estructura conceptual de la filosofía de occidente? ¿Cómo saber si estamos hablando de lo mismo o de cosas diferentes?

“cualquier intento de filosofar comparativamente conduce de manera inevitable a la conciencia de que existe una estructura conceptual alternativa, una forma distinta de ver el mundo, una forma distinta de delinear el terreno cognoscitivo diferente a aquella a la que uno está habituado. Y sin embargo **por más natural que pudiera parecer esta expectativa, no fue esto lo que sucedió**” (Ídem).

¹⁰ Más adelante se expone la definición de sagrado propuesta por Lara (2018).

No sólo son comparaciones entre distintas filosofías sino también son comparaciones entre distintas sociedades, culturas, y civilizaciones, puesto que se hace un intento de observar otra realidad, desde el punto de vista de aquella que no es la misma. Ninguna cultura o tradición puede adjudicarse un sitio privilegiado dentro de este juego de observar otra cultura, ni puede comprenderla, juzgarla y evaluarla en función de sus propias reglas. Sin embargo, se ha tratado de encubrir la contradicción subyacente al fundamento mismo de los estudios comparativos recurriendo al **universalismo** que occidente deposita en sus conocimientos (Krishna, 1986:64).

Y como consecuencia de esta irradiación del universalismo imperial de occidente, los sabios de sociedades y culturas no occidentales, en vez de observar desde su propia perspectiva a las sociedades y culturas occidentales, aceptaron las normas de los eruditos de occidente tratando de demostrar sus avances en varios campos, tal fue el caso de los sabios de la India que “se tragaron el anzuelo, el sedal y la plomada” preocupándose por demostrar que la “filosofía hindú” -interesada principalmente en el concepto de *moksa* (la liberación del sufrimiento)- contaba con una sofisticación epistemológica y ontológica a la altura de la filosofía europea, aún cuando la filosofía hindú no se impartiera en la mayoría de las universidades occidentales. Esto es un claro ejemplo de la imposición tácita de que los modelos occidentales son universales (Ibíd. 60,62).

3.8) La categoría omnívora del Ser

Una de las categorías centrales de la filosofía es el *Ser*. Es una forma de entender la realidad, desde la cual, todo el pensamiento queda estructurado sobre la base de este eje, y como categoría omnívora que es, ha vertebrado el discurso oficial de occidente (Sperling, 1995:94). Si bien el reinado del ser no ha transcurrido sin altibajos -teniendo oposiciones, reformulaciones y cuestionamientos- la historia metafísica de occidente ha girado en torno a “la dominancia de una forma gramatical: la tercera persona singular presente del verbo ser: es” (Heidegger cit. en Sperling, 1995:94). Dada la relevancia del verbo *Ser* como categoría filosófica, ¿cómo podemos decir que la filosofía es universal si en muchas lenguas no existe tal verbo?

3.9) El verbo Ser: característica propia de las lenguas indoeuropeas

En hebreo no se conjuga el verbo Ser en presente, “no hay es, no hay soy. No hay verbo Ser en presente ni con sentido existencial ni con sentido de cópula. *Ehie asher ehie*, no significa ‘soy el que soy’ como desde siempre la tradición –traducción/traición-cristiana lo ha consignado”, dado que *Ehie*, en realidad no representa al verbo soy Sperling (1995:94). *Ehie* no puede, en modo alguno, significar soy “por la mera imposibilidad lingüística de articular tal forma verbal, **tampoco expresa ni siquiera aproximadamente ningún matiz del Ser, ni de la hiperesencialidad ni de nada que se encuadre en una comprensión ontológica**” (Ibí.95).

Si nos apegamos al verdadero significado de la frase *Ehie asher ehie*, tenemos que ésta representa “la grandeza de Aquel que no se puede aprehender en el Ser como presente ni como esencia ni como nombre ni como ente, aún ente supremo o ente por excelencia” (Ídem). En suma, tenemos que esta frase hebrea es intraducible a las lenguas occidentales, dado que la traducción le imprime necesariamente el sello del verbo Ser, conduciéndola “a un equívoco insalvable: el que se deriva del *sentido ontológico* que tal verbo instala de inmediato en la frase, con toda la carga de sentido y la centralidad que tal sentido conlleva” (Sperling, 1995.96).

En aymara tampoco existe el verbo Ser. La morfosintaxis aymara obliga a “ser eso” o “ser aquello” o “ser alguna cosa” pero no admite un verbo Ser vacío de referencias. Esto significa que es imposible decir que simplemente “se es”. En aymara la función copulativa no la cumple ningún verbo (modo europeo). Se implementa mediante sufijos. La función copulativa se encuentra dispersa y no concentrada, por tanto buscarla en un sólo sufijo o en un conjunto reducido de ellos es inútil (aymara.org, 2010).

El verbo Ser es una de esas características que son únicas a las lenguas indoeuropeas. Muchas lenguas no poseen nada que sea análogo, incluidas las lenguas Jaqi (Taylor y Hardman, 2004). De acuerdo con Jesús Lara (2017:119), **el intentar extrapolar el vocablo Ser a otras lenguas no indoeuropeas representa una forma de racismo lingüístico, que en su especificidad, sería un racismo ontológico**, ya que, se

magnifica el vocablo *Ser* por encima de todas las demás lenguas del mundo, concibiéndolas como inferiores.

3.10) La desjudaización de la filosofía como punto ciego de la civilización occidental

La civilización occidental se ha sostenido en dos columnas milenarias: el pensamiento griego y el monoteísmo judío (Lara, 2018:52). Sin embargo, el europeo, por un lado, fue negando una de estas columnas al desjudaizar la teología, la ciencia y la filosofía, y por otro, fue ponderando el heleno-cristianismo estacionándose en éste pilar. Soslayado, **el judaísmo se convirtió en el punto ciego de occidente** (Sperling, 1995:25). Grecia y Judea fue la intersección donde comenzó la ceguera y se oficializó la práctica del ocultamiento (Ibíd.51).

“El judaísmo recorre la historia de occidente desde un lugar atípico y atópico, un lugar que es un no-lugar, un exilio totalizador, marca sus orígenes, pero esa marca es incesantemente borrada” (Sperling, 1995:26). Dado que la religión dominante en occidente es el cristianismo, el judaísmo ha permanecido oculto o leído desde el cristianismo y **esta es la lectura que la filosofía hereda aún en su versión laica** (Ibíd.21).

Hegel fue quizá el filósofo al que más le preocupó el judaísmo. Sus interpretaciones sobre este tema las manifestó en sus obras *La fenomenología del espíritu* y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. En la primera obra, el judaísmo representa para Hegel el prototipo de la conciencia desdichada donde todo lo que se genera es antítesis en lugar de la síntesis reconciliadora (Küng, cit. en Herrero, 2015:58). El judaísmo, sería la fase de la conciencia desdichada en la que más desgarradamente se vive la relación contrapuesta entre lo inmutable, Dios, y la simple nulidad que ante él representa todo lo mutable. En cambio, en el cristianismo, la particularidad transita hacia lo inmutable, en tanto lo divino se ha hecho patente en el Hijo del hombre. Es el estadio en el que lo inmutable entra en la conciencia al mismo tiempo que es tocado por lo singular. Es el movimiento en el que la conciencia empieza a experimentar el surgir de lo singular en lo inmutable y de lo inmutable en lo singular. La tercera fase, en la que

lo inmutable se invierte en la particularidad de la conciencia misma, expresaría la culminación del cristianismo en el ateísmo de la *Aufklärung* (Herrero, 2015:64,65).

Posteriormente, en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, la interpretación de Hegel sobre el judaísmo da un viraje donde aparentemente lo reconoce como una manifestación del saber de sí del espíritu. Sin embargo, esta reconsideración no se basa en el valor intrínseco del judaísmo y su relación con el saber sino que es reconsiderado sólo porque representa un estadio del absoluto hacia sí mismo (Ídem).

“La reconsideración a la que Hegel somete su interpretación no podría interpretarse bajo ningún concepto como una revisión *sensu stricto* de su posición inicial frente al mismo sino, más bien, como una reducción de la religión judía a paso necesario de esa gran Teodicea para la justificación del absoluto que es la Historia universal” (Herrero, 2015:64).

La acusación contra los judíos que comparten Hegel, Kant, Heidegger, y Nietzsche, y se enfoca en que son un pueblo sin suelo, sin propiedad, nómada y desarraigado, lo cual, desde esta lógica heleno prusiana los convierte ante los ojos de Heidegger en seres sin *Ser*, mientras los griegos habitaban en el *Ser* el judío sobrevive en la Nada. “En un contexto en el que los alemanes arios se reclaman herederos culturales de los antiguos griegos, la judaización de la cultura alemana significaría introducir el virus de la Nada en el corazón de la esperanza de un renacimiento del *Ser*” (Navajas, 2015).

3.11) La Filosofía occidental no tiene los recursos meta-epistemológicos para observarse y criticarse a sí misma

La filosofía, *sensu stricto*, es occidentalocéntrica, no puede hablar en nombre de toda la humanidad, sin embargo presupone ser la única y excelsa manera de reflexionar en el mundo, aún cuando existe una vasta diversidad de discursos y saberes en el planeta. Sus cegueras paradigmáticas y ansias evangélicas de universalidad le impiden salirse de su provincianismo epistémico, por lo que requiere de una mirada de conjunto que la desmitifique y la ubique en el contexto civilizacional al que pertenece (Lara, 2018:401).

Para lograr lo anterior, Lara (2018:402) propone un desbordamiento epistemológico que permita la apertura a distintos saberes, que en igualdad y respeto, participen en la creación de una nueva civilización. Otra epistemología y civilización que reincorporen el sumo respeto que le tenían al cosmos y a la naturaleza los pueblos originarios. Esta nueva propuesta llamada “meta-epistemología de contextos” tiene como ejes centrales el diálogo fraterno con otros saberes más allá de lo instituido -sin velado neo-eurocentrismo, racismo epistémico e imperialismo- y *el respeto sagrado a la vida entretelado con la construcción del conocimiento*. Cuando hace referencia a lo sagrado, este autor no alude a la concepción religiosa, monoteísta, antropocéntrica ni metafísica de occidente, sino que se refiere al respeto sumo a la vida, es decir, a la naturaleza de la cual somos parte indisoluble, y que “por su gratuidad, belleza y valor máximo adquiere el carácter de sagrado” (Ibíd. 405).

Los tres niveles operativos de esta propuesta son: 1) el intra-occidental, el extra-occidental y el inter-civilizacional. **El nivel intra-occidental.** Se refiere al ámbito endógeno de occidente que no detecta ni trasciende sus paradigmas que lo estructuran: a) separación metafísica de la realidad, b) desacralización de la naturaleza, c) fragmentación conceptual de la realidad y d) antropocentrismo. Además de los cinco dogmas centrales del eurocentrismo ya señalados. En este ámbito predomina un pensamiento contra natura, androcéntrico, racial e imperial (Ídem).

El nivel extra-occidental. En este nivel, primeramente, debemos hacer una precisión, cuando nos referimos al término extra occidental, no lo hacemos de un modo ontológico, como si hubiera una realidad aparte, ya que no hay una exterioridad absoluta a occidente, ni a la inversa: una influencia absoluta de occidente en otras culturas. Solamente lo utilizamos en un sentido operativo, como *apertura* a otros saberes no occidentales. Ahora bien, Lara (2018:411) señala, que el tener una mirada extra occidental le fue posible gracias a su condición de mestizo¹¹, la cual permite ser

¹¹ La condición de mestizo, *per se*, no genera automáticamente esta perspectiva extra occidental, pero sí puede contribuir, de manera potencial, a enriquecer la búsqueda y los esfuerzos de los sujetos por la descolonización del pensamiento.

sujeto y objeto en la observación tanto de la cultura indígena como de la europea, condición a la que la autora de este artículo también se suscribe. La situación bi-civilizacional que nos estructura como sujetos epistémicos mestizos nos da un ángulo de exterioridad y a la vez interioridad respecto a la tradición occidental, ángulo del que carecen el europeo y el criollo. Asimismo, dicha situación posibilita una mirada más amplia y alterna que enriquece los esfuerzos para la descolonización del pensamiento, asumiendo en igualdad y respeto las dos civilizaciones que nos conforman, sin negar o ponderar una respecto de la otra. De aquí la importancia de develar las diferentes identidades de los sujetos epistémicos que construyen el conocimiento y que comúnmente quedan invisibilizadas en la academia: criollos, mestizos, indígenas, europeos, afroamericanos, etc. Cabe resaltar que, no entendemos estas identidades como esencialistas o cerradas en sí mismas sino como dinámicas, flexibles, provisionales y ajustables a las experiencias de los sujetos (Ídem).

El nivel inter-civilizacional. Este plano abre el espectro de la epistemología occidental a la emergencia de una meta epistemología de contextos donde el contexto se amplifica a un nivel de mayor abstracción: el *civilizacional*. Así, ya no hablaremos solamente del contexto social o cultural sino también *civilizacional* que usualmente se invisibiliza en la academia occidental. Aquí se incorporan los distintos conocimientos, saberes y sabidurías gestados en otras civilizaciones en condiciones de igualdad, sin privilegios epistémicos y teniendo como eje central el respeto sumo a la naturaleza y a la vida. De esta manera, el conocimiento adquiere también el carácter de “sagrado” al quedar vinculado y en armonía con el cosmos (Ibíd.414).

El contexto de todos los contextos: el respeto sagrado a la vida

La proyección que le da esta propuesta al contexto no es en un sentido laico como correspondería a occidente hacerlo desde su antropocentrismo, aquí lo ampliamos al respeto sagrado a la vida. En esta sacralidad está considerada toda la humanidad y toda la vida del planeta en su magnanimidad y excelsitud. Así, el caracol, la

guacamaya, el árbol, la cañada, el murciélago, el viento y cada persona constituyen un nudo más en la maya cósmica (Lara, 2018:424).

En suma, esta propuesta se encamina a la descolonización del pensamiento que dé lugar a la creación de una nueva civilización no imperial que establezca, en condiciones de igualdad para todos, un puente entre los conocimientos, saberes y sabidurías de las distintas civilizaciones que tengan como eje central el sumo respeto que le debemos a la naturaleza (Ídem).

Capítulo 4

La raza como eje de estructuración social desde la perspectiva de-colonial

En este capítulo vamos a exponer la importancia que ha tenido la raza como eje de estructuración social, desde la perspectiva de-colonial, planteando algunas críticas a esta visión. También definiremos el concepto de racismo que nos guía en esta tesis, el cual, va más allá del reduccionismo biológico. Y finalmente, revisaremos cómo se entretejió la raza con la construcción de nación en el siglo XIX, aterrizando en el caso del México independiente.

4.1) La definición fanoniana de racismo

En este trabajo nos guiamos por la definición del psiquiatra y filósofo Frantz Fanon, ya que su profundidad analítica nos permite entender al racismo más allá del reduccionismo biológico, es decir, del color de piel como marcador esencial de la discriminación racial.

El racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano de tal manera que las personas que estén por encima de esta línea son reconocidos como humanos y con derechos civiles, laborales, ciudadanos. En cambio *las personas que estén por debajo de esta línea no están reconocidos como humanos*, su humanidad es cuestionada y negada (Fanon 2010 cit. en Grosfoguel, 2012:93).

Esta jerarquización racial ha sido producida y reproducida durante siglos por el sistema imperialista occidentalocéntrico/cristianocéntrico, capitalista/patriarcal, moderno/colonial (Grosfoguel 2012:93). El color de piel es sólo un marcador de racismo pero no es el único, otros marcadores pueden ser la religión, la etnia, la lengua, la cultura. Así, esta jerarquía puede ser construida y marcada de diversas formas (Ídem). Por ejemplo, el imperio británico ponderó la religión protestante por encima de la católica para marcar la línea de lo humano. Así, lo que en apariencia era un conflicto religioso entre protestantes y católicos era de hecho un conflicto racial/colonial. Lo mismo pasa con la

islamofobia en Estados Unidos y Europa. Hoy en día, la identidad religiosa musulmana constituye uno de los marcadores más destacados de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano (Grosfoguel, 2012:94).

Ahora bien, las personas que estén localizadas por encima de la línea de lo humano se encuentran en la Zona del Ser mientras que aquellas que se ubiquen por debajo de esta línea se encuentran en la Zona del No-Ser (Fanon, 2010 cit. en Grosfoguel, 2012:94). Históricamente, en la Zona del Ser, las Identidades, las espiritualidades y las epistemologías han sido ponderadas y exageradas como superiores, en cambio en la Zona del No-Ser han sido inferiorizadas tratadas como subhumanos (Grosfoguel 2012:94).

Pero ¿qué significa estar en la Zona del Ser y en la Zona del No-Ser? En la Zona del Ser los sujetos al ser racializados como seres superiores no experimenta opresión racial sino privilegio racial y esto le da una configuración diferente a la manera en que estos sujetos viven la opresión de clase y género. En la Zona del No-Ser los sujetos al ser racializados como inferiores experimentan opresión racial en vez de privilegio racial, lo cual agrava la manera en que viven la opresión de clase y género (Ibíd.95).

Estas zonas no son ubicaciones geográficas específicas sino que se estructuran a partir de una base racial en una escala global entre centros y periferias, pero también a escala local contra grupos racialmente inferiorizados, esto significa que hay un endocolonialismo tanto en los centros como en la periferia. La Zona del no Ser de un país sería la zona del colonialismo interno (Grosfoguel, 2012:95). Por ejemplo, a nivel global, Francia se encuentra en la Zona del Ser pero dentro de este mismo país, es decir, a nivel local, hay personas racialmente inferiorizadas que se ubican en la zona del No-Ser, tales como los indígenas, término usado en Francia para nombrar a todos los “sujetos coloniales” a diferencia de su uso en América donde se refiere a los pueblos originarios (Bouteldja, 2017:20).

4.2) La raza como eje de estructuración social desde la perspectiva de-colonial

De acuerdo con Quijano, la raza, en el mundo imperial/capitalista/colonial se ha constituido como “la línea divisoria transversal que atraviesa y organiza las relaciones de opresión de clase, sexualidad y género a escala global. Esto es lo que se ha nombrado como la colonialidad del poder” (Quijano, 2000 cit. en Grosfoguel, 2012).

La idea de que la raza es un principio organizador del capitalismo mundial y de otras relaciones de dominación como las de género, las laborales, lingüísticas, de autoridad política, etc., ha sido externada por diversos autores previos a Quijano, usando otros términos tales como capitalismo racial, Robinson, (1981), racismo como infraestructura, Fanon (1952,1961), colonialismo interno, Rivera Cusicanqui, (1993), las mujeres negras vistas como hembras no como mujeres, Angela Davis, (1981), la relación no reduccionista entre clase y género, Cesaire, (1950, 1957), *Ego Conquiro*, Dussel, (1981), entre otros (cits. en Grosfoguel, 2016:158,159).

Desde la perspectiva de-colonial, el racismo es un principio que organiza todas las relaciones de dominación de la modernidad, la división internacional del trabajo, las jerarquías epistémicas, de género, religiosas, pedagógicas, médicas, etc, dividiendo, sobre la línea de lo humano, a los seres superiores y a los inferiores. Esto no significa que la raza sea la determinación en última instancia que reemplaza la determinación de clase por la racial sino que el racismo organiza las relaciones de dominación de la modernidad, manteniendo la existencia de cada jerarquía de dominación sin reducir unas a las otras, pero al mismo tiempo sin poder entender ninguna sin las otras. Este sería el principio de complejidad (Grosfoguel, 2016:158).

“no se puede reducir como epifenómeno una jerarquía de dominación a otra que la determine en última instancia, pero tampoco se puede entender ninguna jerarquía de dominación sin las otras” (Ídem).

4.3) La crítica de-colonial de la izquierda occidentalizada

Para la izquierda occidentalizada habitamos en un sistema económico global llamado capitalismo y solamente superando este sistema se superarán las demás relaciones de dominación, sin embargo, el socialismo del siglo XX desmintió el reduccionismo económico de este paradigma, ya que no sólo no resolvió los problemas de dominación que se propuso sino que tampoco resolvió su objetivo principal de superar el modo de producción capitalista (Grosfoguel, 2016:162).

“Si te organizas contra el capital de manera sexista, racista, eurocentrista, occidentalocentrista, cristianocéntrica, cartesiana, ecologicista, heterosexista, etc, reproduces todas las lógicas civilizatorias de dominación de la modernidad/colonialidad y termina corrompiéndose la propia lucha contra el capital” (Ídem).

El socialismo del siglo XX terminó reproduciendo capitalismo de Estado, imperialismos, colonialismos. Así, desde la perspectiva de-colonial, vivimos en una civilización planetaria moderna/colonial que tiene un sistema económico y *no* en un sistema económico que produjo una civilización (Grosfoguel, 2016:163).

“no existe el capitalismo como sistema económico aislado o insulado de las relaciones de dominación que constituyen las lógicas civilizatorias de la modernidad. Por el contrario, lo que existe es un sistema capitalista histórico que está atravesado por las lógicas civilizatorias de la modernidad. Por eso hablamos de un sistema mundo civilizatorio moderno/colonial” (Ídem).

Asimismo, sin la conquista de América, Asia y Africa no haría capitalismo mundial. La eclosión del sistema capitalista ha ido de la mano con el colonialismo (Grosfoguel, 2016:128):

“sin colonialismo y dominación colonial, no hubiera mercado capitalista global. El colonialismo es constitutivo del capitalismo, uno es inherente del otro. De manera que no habitamos en un sistema puramente capitalista. Habitamos un capitalismo histórico que es inherentemente colonial y por lo tanto racial” (Ídem).

Lo que importa entonces es producir un proyecto anti-sistémico que trascienda los valores y las promesas de la modernidad y construya un horizonte civilizatorio diferente: el mundo de la transmodernidad dusseliana (Grosfoguel, 2016:163). Este proyecto tiene que abarcar todas las lógicas civilizatorias de la modernidad manteniendo la diversidad epistémica, tal proyecto sería: anti capitalista, anti patriarcal, anti eurocéntrico, anti occidentalocéntrico, anti cristianocéntrico, y anti ecologicida (Ídem).

4.4) Crítica extra-occidental a la perspectiva de-colonial

Si bien nosotros concordamos con la crítica de Grosfoguel (2016) a la izquierda occidentalizada respecto al reduccionismo económico, tomamos distancia de su postura cuando afirma que “no existe civilización occidental antes de la expansión colonial europea. La modernidad es la civilización que se crea a partir de la expansión colonial” (p.160), pues, vuelve a caer en un reduccionismo al hipostasiar la modernidad y no detectar el origen milenarista de occidente. Desde la meta epistemología de contextos consideramos que la Modernidad constituye una etapa más dentro del *continuum civilizacional* que se originó en Atenas y Jerusalén.

Así, desde una mirada de conjunto podemos observar que los componentes teológicos, raciales, sexistas e imperiales que enfáticamente señala Grosfoguel (2016) como constitutivos de las epistemologías modernas europeas tienen una raíz civilizacional anterior a la expansión colonial. Respecto al origen del racismo, tenemos la siguiente reflexión de Dussel (2008) derivada de su artículo *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad*:

“Este argumento tautológico, porque parte de *la superioridad de la propia cultura* simplemente por ser la propia, se impondrá en toda la Modernidad. Se declara no-humano el contenido de otras culturas por ser diferentes a la propia, como cuando Aristóteles declaraba en la *Política* a los asiáticos y europeos como bárbaros porque «humanos» eran sólo «los vivientes que habitaban las ciudades [helénicas]» (p.166).

Por otra parte, hemos citado ya, en el capítulo 2, el caso de Esdras y Nehemías¹² sacerdotes judíos que anularon los matrimonios mixtos expulsando a las mujeres extranjeras junto con su descendencia, en pro de la purificación racial. Cabe señalar que en el judaísmo hay dos pasados: uno, que señala la Biblia con la alianza establecida ante Dios, este pasado pertenece a lo humano. El otro pasado está alejado para siempre de la naturaleza y pertenece a lo **pre-humano**. Retomando el pasaje de Sodoma y Gomorra, presencia ineludible en el imaginario judío, la estatua de sal se yergue separando lo que fue de lo que será (Sperling, 1995:111).

“Ella, la mujer de Lot, está emparentada con Abraham y es, a la vez, su antítesis. Abraham marcha hacia adelante, parte y funda. A la salida de Sodoma y Gomorra – ciudades corruptas y sin ley- la mujer, sin nombre siquiera, añora, mira hacia atrás, se paraliza. Se reintegra –desea reintegrarse- a la naturaleza pero no es ya humana ni mineral. La vuelta atrás, dice la estatua, es imposible. La estatua de sal dice, entonces, que hay dos pasados: uno que debe ser constantemente recreado, y el otro al que no se debe –no se puede- retornar. El primero pertenece a lo humano; el segundo, perdido para siempre, a lo **pre-humano**” (Ídem, negritas mías).

En la lógica del monoteísmo, tenemos por un lado, lo que debe perderse para siempre y hundirse en la noche de los tiempos, aquel magma primordial, del cual el hombre se ha separado y diferenciado. Por otro lado, está el otro origen, la otra memoria que guarda los sucesos fundantes. Lo que se recuerda y se recrea no es el origen natural sino el histórico (Sperling, 1995:111). En el judaísmo, lo *natural*, sólo adquiere sentido cuando es resignificado por una historia que es *antropocéntrica* (Lara, 2018:208).

De acuerdo con Lara (2018:221,222) la línea divisoria presente en el monoteísmo judío que separa al pueblo elegido de los pueblos no elegidos conformó la “tierra de abono” para el racismo que emergió en el siglo XVI implementado por el cristianismo que distinguía a los humanos de los no humanos. Insertos en la lógica de una línea divisoria de la humanidad -configurada como *proto racial*- quedaron, por un lado, el pueblo elegido, en alianza exclusiva con Dios, y por otro, el pueblo griego, con la categoría

¹² En el capítulo 2 se desarrolla más este punto.

filosófica del *Ser*, ambos en la cúspide de la condición humana, uno de manera espiritual y el otro de manera filosófica racional.

Y sobre el origen del sexismo, podemos decir que ya estaba presente también en la filosofía griega:

El varón libre de Atenas es “lo mismo”, el que domina a la especie y a la mujer, la mujer es “el otro” subordinada y dominada. El niño también es devaluado, quedando en calidad de sub hombre. Los bárbaros tampoco eran considerados plenamente hombres, pues para Aristóteles los bárbaros son fuertes pero no son hábiles ni inteligentes. Y finalmente los esclavos, son simples cosas a disposición de, instrumentos con alma. Así tenemos que, el varón se encuentra en una condición de superioridad ante la mujer, los niños, los bárbaros y los esclavos. Únicamente los griegos de la Polis tienen la totalidad humana. Son los *áristoi*, es una antropología esencialmente aristocrática y una dominación naturalmente justificada (Dussel, 1980:263,264).

El desequilibrio ecológico global también sería una consecuencia de la modernidad para Grosfoguel (2016:160), pues argumenta que el dualismo cartesiano entre humanos y naturaleza es la cosmovisión occidentalocéntrica de la modernidad constitutiva de las tecnologías del capitalismo histórico, que han sido destructoras de la vida a escala planetaria. Con estas afirmaciones Grosfoguel vuelve a hipostasiar la Modernidad al no identificar la raíz civilizacional de este problema, ya que, la separación de la *Physis*, no se originó con la modernidad sino que siguió un proceso gradual que inició con el salto del mito al logos en la filosofía. Por otro lado, el judaísmo heredó a occidente el monoteísmo que después lo retoma el cristianismo, y cuyo rasgo esencial es la *desacralización de la naturaleza*¹³

A diferencia de Grosfoguel, nosotros pensamos que el racismo, el sexismo y las conductas depredadoras del equilibrio ecológico no surgieron por arte de magia ni por “generación espontánea” en la Modernidad sino que se derivan de un proceso milenario y complejo que obedece a los cuatro magno paradigmas de la civilización occidental. El

¹³ En el capítulo 2 se exponen con más detalle estos procesos que forman parte de la separación metafísica de la realidad de los griegos y de la separación espiritual de la realidad de los judíos.

racismo y el sexismo son en realidad tentáculos del antropocentrismo -que derivó en un antropoteísmo secularizado en la ilustración- y el dualismo cartesiano que separa al mundo natural del humano se deriva de la desacralización de la naturaleza y de la fragmentación conceptual de la realidad. Así, desde una mirada de conjunto, tenemos que estos componentes de la modernidad han atravesado por un *continuum civilizacional*, cuyas expresiones son la intolerancia, el genocidio, el ecocidio y el imperialismo.

4.5) La raza y la construcción de Nación a mediados del siglo XIX

Linneo (cit. en Pérez, 2017:10) dividió a la humanidad en cuatro razas: la raza blanca, *Homo europeus* que se rige por leyes, la raza amarilla, *Homo asiaticus* se rige por opiniones, la raza cobiza *Homo ameicanus* por la rutina, y la raza negra, *Homo afer*, por lo arbitrario. Por ende, sólo la raza blanca tenía derecho a una vida política civilizada, esto es, al pleno ejercicio de sus derechos políticos. Así, habiendo pasado el entusiasmo de la revolución francesa, “ser ciudadano y de una raza distinta a la blanca se volvió en algo que quizá podía ser posible pero no habitual, ni menos todavía, deseable” (Ídem).

Con el posterior desarrollo del racismo darwinista-spenceriano se agudizó el problema argumentando la existencia de razas superiores e inferiores ubicadas en diferentes estadios evolutivos, de lo cual se desprendían derechos políticos diferenciados (Ídem).

La idea de que la humanidad estaba dividida naturalmente en naciones prevaleció en el pensamiento occidental desde sus inicios. Herder (cit. en Pérez, 2017:11) pensaba que éstas eran seres vivos, las llamaba “plantas de la naturaleza” en busca de su propia realización aun cuando ello significara ir en contra de los sujetos que las integran. En el concepto de nación -como sujeto único de ejercicio del poder, de los derechos y de la vida política en general- la raza tenía un papel determinante. Desde esta óptica se entenderá lo político durante la mayor parte del siglo XIX y otra parte del siglo XX influenciando a los liberales más radicales y al mismo Stuart Mill (citado en Pérez, 2017:11) quien creía que un gobierno representativo sólo era posible en sociedades con un sentimiento de nacionalidad, ya fuese éste un derivado de la raza, la religión, la

geografía, la lengua, una historia compartida o la suma de todos estos factores pero con la raza jugando un papel preponderante (Pérez, 2017:11,12).

“No es que la raza formase parte de la política, sino que era el fundamento de la política misma” (Ibíd.12).

En este contexto de racialización de la vida pública y de debates políticos, la América ibérica representaba un universo multirracial constituido de blancos, indios, negros, y mestizos que marcaba una gran diferencia con la población europea. Así, “no era lo mismo construir ciudadanos a partir de poblaciones cuya heterogeneidad era sólo jurídica, que hacerlo a partir de aquellas otras comunidades en las que a la diferencia jurídica se añadía la biológica” (Pérez, 2017:12).

Desde mediados del siglo XIX la diversidad étnica se convirtió en el principal obstáculo para la construcción de un nuevo orden político que implicaba la cimentación de una identidad nacional. La idea de “nación” se veía amenazada ante ésta amplia y compleja diversidad. “El peso de la negritud en Cuba y Brasil, así como la potente presencia indígena en México y el área andina obligaron al diseño de dispositivos para acortar la distancia entre la anómala diversidad racial hispanoamericana y un modelo ciudadano de matriz blanca y europea” (Ibíd.13).

4.6) Raza y Nación en el México Independiente

La principal preocupación de los líderes de independencia se centraba en el Estado y no en la Nación, en la conquista de la soberanía política y no en la definición de su sujeto, a pesar de la retórica nacionalista de algunos publicistas insurgentes desde Mier a Bustamante, ninguno de ellos, ni sus sucesores inmediatos vislumbraron necesaria una definición étnico-cultural de la nación (Pérez, 2017:63,64). Esto se vio reflejado en el Plan de Iguala que en su artículo 8 afirma: “todos los habitantes de la nueva España, sin distinción alguna de europeos, africanos ni indios son ciudadanos de esta Monarquía” (Ibíd.64). Esta diversidad de razas no se define en ningún momento como una comunidad étnico-cultural sino geográfica, *La América Septentrional*. Fue hasta las

décadas de los cuarenta y cincuenta por irradiación del romanticismo y las ideas de Herder que se llega a plantear el asunto de la nación como una comunidad de raza, lengua y cultura. El *Volkgeist*, como expresión de una raza nacional diferenciada de las del resto del mundo, era una noción común para mediados del siglo XIX en Europa (Ídem).

En las primeras décadas del México independiente no había un “problema indio” en un sentido racial, pues las condiciones de precariedad en la que se encontraban los indígenas no se atribuían a su supuesta inferioridad de raza sino a que habían sido excluidos del resto de la sociedad por el régimen colonial. Así lo pensaba José María Luis Mora en su obra *México y sus revoluciones*, “el aislamiento de la raza de que descenden, cuyos hábitos sociales estuvieron por muchos siglos en entera divergencia y secuestro del resto del mundo civilizado”. Y aunque el autor se refería a los indígenas como “los cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana”, afirmaba que sus condiciones de vida mejorarían gradualmente en cuando se reconociera su igualdad como ciudadanos, después de abatido el régimen colonial (Pérez, 2017:65).

Esta perspectiva predominó hasta mediados del siglo XIX cuando se comienza a incorporar la categoría de raza en los análisis de la situación indígena. A finales de la década de los cuarenta las discusiones giraron en torno a la existencia de razas superiores e inferiores producto de la irradiación del pensamiento darwinista-spenceriano que derivó en un racismo “científico” (Ídem). La prensa norteamericana de la época atribuía el origen de los males de México a sus indígenas, afirmando que eran “enemigos por naturaleza del trabajo y que ignoran completamente las artes mecánicas”¹⁴. Tanto la invasión norteamericana en 1847 como el fin del porfiriato tuvieron una marcada influencia en el auge de las reflexiones sobre el ser nacional de México, en el libro *Los grandes problemas nacionales*, de Andrés Molina, se refleja la importancia que tenía la raza en estas reflexiones (Pérez, 2017:67).

En el México decimonónico coexistían dos versiones de nación opuestas. La primera comprendía a una nación mexicana nacida en la época prehispánica, muerta en la

¹⁴ Picayune, reproducido en “Porvenir de México”, Diario de Avisos.

conquista y resucitada con la independencia. En esta concepción de nación, anclada en un ciclo de nacimiento, muerte y resurrección, el origen cristiano es evidente. En la segunda versión, la nación nacía de la conquista, se forjaba en los siglos coloniales y alcanzaba la adultez con la independencia, es decir, seguía la metáfora del hijo que se emancipaba de la tutela de los padres, metáfora utilizada también por Iturbide en Iguala. El origen de esta última versión posiblemente se encuentre en una obra anticolonialista de Dominique Dufour de Pradt. (Ídem).

En ambas versiones subyace la idea de una etnia mítica que transita por los siglos, fiel a sí misma. En la primera, dicha etnia correspondía a los pueblos originarios y en la segunda, a los descendientes directos de los conquistadores, los criollos. González Bocanegra afirmaba que los autores de la independencia eran “los hijos de los que habían hecho flamear en las torres de la Alhambra las enseñanzas de Castilla sobre la vencida media luna”. Por su parte, Ignacio Ramírez (1861, cit. en Pérez, 2017:68) el Nigromante, decía que la etnia mítica sustento de la nacionalidad era la azteca “la nación que cayó luchando con Cortés y tardó tres siglos en curarse de sus heridas”. Años más tarde, en 1869 seguía afirmando que “la sabiduría nacional debe de levantarse sobre una base indígena” (Pérez, 2017:68).

Estas dos perspectivas tuvieron dificultades para integrarse en un solo discurso de nación. La prehispánica tuvo que lidiar, por un lado, con el racismo anti-indígena de las élites blancas que eran las que estaban construyendo la nación, y por otro, con interrogante de qué hacer con las otras razas que habitaban en México, “si nos encaprichamos en ser aztecas puros, terminaremos con el triunfo de una sola raza para adornar con cráneos de las otras el templo del Marte americano” (Ignacio Ramírez, 1861, citado en Pérez, 2017:69). La versión criolla tuvo que enfrentarse con la necesidad de asumir como propias las características de nacionalidad de la antigua metrópoli “si nos empeñamos en ser españoles nos precipitaremos en el abismo de la reconquista” (Pérez, 2017:69).

El problema de fondo era que no había una sola raza nacional mexicana sino varias, lo cual no podía pasarse por alto en una sociedad acostumbrada a percibir diferencias raciales desde la época virreinal. Para darnos una idea del peso que tenían estas

percepciones citamos un fragmento del informe de Francisco Pimentel en la Junta de Colonización de 1865 (citado en Pérez, 2017:71).

“La raza blanca posee en alto grado la civilización europea y es muy inteligente pero desgraciadamente apática. La raza india se encuentra en un estado tal de envilecimiento que no se puede contar con ella más que para trabajos puramente materiales. Los mestizos participan en parte de la civilización de los blancos y al mismo tiempo son activos e inteligentes pero se encuentran completamente desmoralizados”.

Las élites decimonónicas mexicanas blancas intentaron posicionar a la raza española como raza de la nación pero tuvo que enfrentarse al grueso de la población indígena y mestiza que defendía la conexión de la nueva nación con el México prehispánico convirtiéndose éste en un rasgo esencial de nacionalidad. Esta última posición logró imponerse sobre la primera pero padeciendo la marginación y exclusión de los indígenas “la pobre raza que parece haber traído al mundo el estigma de la naturaleza y la maldición del cielo; raza sin la cual nada seríamos y que sin embargo es mirada con abandono y hasta con desprecio” (General Mariano Jiménez, 1885 citado en Ibíd.73).

Ante esta contradicción, el discurso liberal afirmaba, por un lado, la mala calidad étnica de los indígenas por ser vestigios de razas primitivas, idea derivada del racismo científico imperante en esos años. Por otro lado, los liberales atribuían la decadencia de los indígenas a la conquista, señalando que éstos eran “una raza que embrutecieron la conquista y la iglesia católica”. La versión de que los indios representaban al ser auténtico de la nación se convirtió en el eje central del imaginario de las élites porfirianas. Ningún otro país latinoamericano exaltó la cultura prehispánica como origen y fundamento de nacionalidad. Exaltación paradójica, ya que simultáneamente, se veía a los indígenas como una raza inferior y degenerada a la que era necesario redimir a través del mestizaje con la raza superior: la blanca. El mestizaje como solución a los problemas del país, a las contradicciones de un discurso de identidad complejo y contradictorio se convertiría en un **genocidio blando** (Pérez, 2017:75).

Todas las personas sensatas convienen en la necesidad que hay de que desaparezca la raza indígena, numerosísima en nuestro país y las más atrasada por desgracia en la

carrera de la civilización...haciendo que se pierda esa raza civilizándola y mezclándola con las demás” (Periódico, El monitor republicano,1849,citado en Pérez, 2017:76).

Hacia finales del siglo XIX, tanto los liberales como los conservadores trataron de integrar a la raza española como parte fundamental de la raza se México, incluso en el discurso de inauguración del monumento a la Independencia, como parte de la conmemoración del centenario, se hacía mención reverencial a la “madre España” (Pérez, 2017:78).

“Creeríame indigno del honor de haber ocupado esta tribuna si descendiera de ella sin saludar a la madre España, cuando en la lengua que ella compartió con nosotros estamos bendiciendo la Independencia, y cuando en nuestro corazón se estremecen fibras que ella misma forjó, arrojando en esta ardiente crisol tropical su sangre y su alma para que fueran fundidas en el alma y la sangre que forjasen nuestro ser” (Lic. Miguel Macedo,1910, citado en Pérez, 2017:78).

Lo anterior resulta paradójico, ya que por un lado se celebraba la ruptura con España y por otro se le honraba como la “madre patria”. Lo que se plantea aquí es el mestizaje como origen de la nacionalidad y si apretamos más el nudo de la argumentación se llegaría a la afirmación de que “quien no es mestizo no es mexicano o, peor todavía, que hay naciones de razas puras frente a otras que no lo son, pero que ha recorrido la vida política mexicana como un fantasma casi desde el mismo momento de la independencia” (Pérez, 2017:78).

José María Luis Mora (1950, citado en Pérez, 2017:79) pensaba que el Estado debía de favorecer la mezcla racial hasta lograr “la fusión de las gentes de color y la total extinción de las castas”. Asimismo, decía que era en la población blanca en donde se debía de buscar el carácter mexicano. Una idea similar afirmaba José Fernando Ramírez en una reseña de la *Historia de la conquista de México* de Prescott, señalando que para escribir una historia del conquistador extremeño habría que ser mexicano, descendiente de los conquistadores y de los conquistados (Pérez, 2017:79). Para el pensamiento racial decimonónico mexicano, el mestizaje era visto como algo positivo necesario para la consolidación de la raza nacional, esta idea se expone también en un

periódico liberal de 1848 *El Monitor Republicano* “está averiguado por los naturalistas que cruzando las razas se mejoran...un mulato no es tan débil como un blanco ni tan estúpido como un negro” (Ídem).

Ahora bien, sobre el papel que juega la raza en el México contemporáneo, Alicia Castellanos (2014), investigadora de la UAM-I, nos dice que “el racismo ha sido invisibilizado durante años con el discurso de que México es una sociedad mestiza, donde todos somos iguales, pero se pasa por alto que en esa supuesta igualdad los lugares más altos los ocupan quienes más se alejan de lo indio y se acercan a lo blanco” afirmó la especialista.

Lo anterior parece confirmarlo un estudio liderado por la Universidad de Princeton que tuvo por objetivo averiguar cuáles son los procesos de discriminación, desigualdad y maneras de integración de las minorías étnicas con el resto de la sociedad en México, Brasil, Colombia y Perú. En México contó con la colaboración del CIESAS bajo la coordinación de la Dra. Regina Martínez

La población indígena en México es la que tiene menos escolaridad comparada con la de los otros tres países estudiados. En México, una persona de piel blanca tiene 11% más probabilidades de encontrar un empleo acorde a su formación escolar que una persona de piel oscura con la misma formación. Es decir, en México las personas de piel clara tienen cuatro veces más probabilidades de encontrar un empleo acorde a su formación mientras que Brasil, Colombia y Perú muestran diferencias menores

La Dra. Martínez señaló la importancia de dar a conocer estos resultados a los investigadores de México y a los que elaboran las políticas públicas, ya que esta información puede contribuir a comprender mejor cómo funciona la sociedad mexicana

Capítulo 5

Trascendiendo paradigmas en Salud Colectiva: de la complejidad a la Holo-complejidad en contexto civilizacional. Análisis del cambio climático y sus afectaciones a la salud desde una epistemología de quinto orden

La comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo.

De Sousa Santos

En este capítulo analizaremos el cambio climático y sus afectaciones a la salud desde la perspectiva de los tres niveles operativos de la meta epistemología de contextos. Este análisis también pretende establecer un dialogo o puente con la Salud Colectiva aportando un ángulo extra occidental que ha sido invisibilizado en las epistemologías oficiales. Proponemos el concepto de Holo-complejidad para integrar así, los distintos niveles de realidad y de análisis de la problemática en cuestión, incluyendo, por supuesto, la perspectiva de la Salud Colectiva, ya que esta es parte importante en la comprensión del problema.

Introducción

Hemos iniciado una etapa sin precedentes en la historia de la experiencia humana sobre la tierra. No ha existido una adaptación biológica que nos prepare para los cambios socioambientales que se avecinan. En esta etapa, la naturaleza está adquiriendo características desconocidas, una de ellas es la desaparición paulatina de lugares-refugio (Herrero, 2017:20). Paul Crutzen, premio nobel de química, propuso el

término de antropoceno para denominar a esta nueva era, con lo cual se asume que el impacto de las actividades humanas en el planeta han sido graves, globales e irreversibles (Ibí.18). De acuerdo con el Working Group on the Anthropocene, esta nueva etapa dio inicio en 1950, año en que el planeta experimentó un salto cualitativo derivado de las actividades humanas (Herrero, 2017:18). El antropoceno no sólo implica el cambio climático, también está relacionado con la acidificación de los océanos (zonas muertas en estos), el extractivismo, la sobreexplotación y agotamiento de lagos y ríos, y el comienzo de la sexta extinción masiva provocada por los humanos sin parangón en la tierra en los últimos 65 millones de años (Ibí.19).

La revista Nature publicó un estudio sobre el cambio climático llevado a cabo en los bosques europeos sobre la brotación de diferentes especies arbóreas, señalando que la salida de las hojas de los árboles se ha adelantado seis o siete días desde 1980 debido al aumento de temperatura, este adelanto de la primavera resultaba positivo puesto que limitaba el efecto invernadero producido por los humanos alargando el periodo de fijación del carbono. Sin embargo, esta tendencia se ha frenado últimamente, dado que se ha registrado una menor acumulación de frío en el invierno, esto significa que los inviernos cada vez son más cálidos

“Hemos observado que los árboles europeos no están haciendo brotar las hojas tan pronto como se preveía, porque necesitan acumular un cierto número de noches frías para despertar del estado de dormición invernal, es decir, como no se acumula suficiente frío en invierno, las plantas necesitan mucho más calor para brotar en primavera. Es como si los árboles se estuvieran volviendo locos. Y con su locura, enloquecen al resto del ecosistema y todas las especies animales o vegetales que hacen su vida en función de cuando salen las hojas de los árboles” (Josep Pañuelas, director de la Unidad de Ecología Global del Centro de Investigación Ecológica y Aplicaciones Forestales, y coautor del estudio)¹⁵.

¹⁵Este estudio ha sido desarrollado por un equipo internacional de investigadores de China, Bélgica, Francia, España, Suiza y Alemania durante 30 años y en 1,245 parcelas de la red de monitoreo de la fenología de los bosques de toda Europa.

Entre los agentes que más han contaminado el planeta están las corporaciones petroleras y cementeras. En el periodo de 1751 al 2010, noventa de estas corporaciones emitieron el 53% del total de gases de efecto invernadero acumulados (GEI), 55 empresas petroleras produjeron el 77.5% y 10 empresas privadas el 15.8% (Heede, citado en Cano, 2017:9). Una de las instituciones más contaminantes es el Departamento de Defensa de Estados Unidos, ya que desde 1999, su consumo de barriles de petróleo al año es de 100 millones con picos como el de 2004, cuando gastó 144 millones por la “guerra contra el terrorismo”. En 2006 consumió la misma cantidad que toda la población de Nigeria –con 140 millones de habitantes– y su gasto fue 10 veces el de China y 30 veces el de África. En año 2011 el consumo per cápita de todo el personal militar y civil del Departamento de Defensa fue un 35% mayor que el consumo per cápita de todo Estados Unidos (Karbusz, 2006, 2007; Daily Energy Report, 2011; Meyer, 2008, citados en Cano, 2017:9).

El aumento de la emisión antropogénica de GEI es la causa principal del cambio climático observado en las últimas décadas. De acuerdo con el Panel Intergubernamental del Cambio Climático (IPCC) los últimos 30 años han sido probablemente los más calientes de los 1,400 años más recientes en el hemisferio norte. Cada una de estas tres últimas décadas, del periodo de 1983 a 2012, ha sido más caliente que cualquier década previa a 1850 (IPCC, 2014 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:19). El ser humano es responsable de más de la mitad del calentamiento planetario entre los años de 1951 y 2010, periodo en el que aumentaron los eventos climáticos extremos como ondas de calor, frentes fríos, precipitaciones intensas, ciclones, etc. Entre 1970 y 2010 el 78% del aumento total de las emisiones de GEI se debió a la quema de combustibles fósiles y procesos industriales (Ídem).

La temperatura superficial global ha aumentado 0.85 °C desde 1880 y la de los océanos en 0.11 °C por década desde 1971, además de que se ha incrementado su acidificación en 26% por la absorción de cantidades crecientes de CO₂, lo cual ha provocado reacciones adversas en la biodiversidad marina, particularmente en los arrecifes de coral. Asimismo, el nivel medio del mar se ha elevado 19 centímetros desde 1901, el

hielo en el Ártico y en Groelandia está perdiendo masa en todas las estaciones del año y los glaciares del hemisferio norte están disminuyendo (Ídem).

La temperatura del mes de Julio de 2017, empató con la de julio de 2016 a ser el más caluroso que se haya registrado en los 137 años que se lleva teniendo registro, así lo revela un reporte del Instituto Goddard de Estudios Espaciales (NASA, 2017).

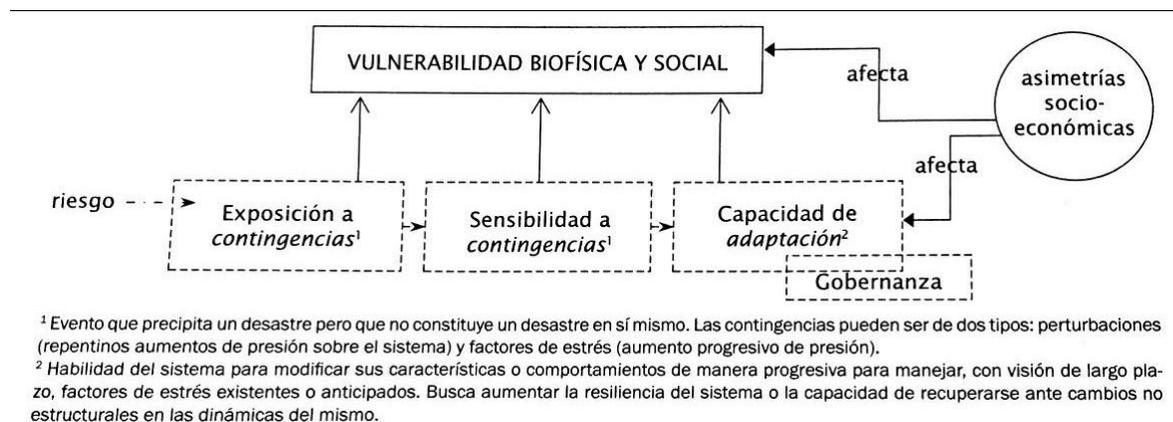
Kim Cobb científico climático del Tecnológico de Georgia arguye que “esto es significativo, ya que las temperaturas globales continúan calentándose incluso después de que el fenómeno del niño ha dejado de afectar”. Por su parte, Chris Field, científico especialista en clima de la Institución Carnegie y la Universidad de Stanford, señala que “lo aterrador es que nos estamos moviendo a una era en la que será una sorpresa cuando cada mes del año no sea el mes más caliente registrado”

Se estima que para fines del siglo XXI la temperatura promedio global llegue a 1.5°C más en relación al promedio del periodo de 1850-1900, agudizándose los efectos adversos del cambio climático y prolongándose durante siglos, aun cuando las emisiones de GEI cesen. Por ello, las negociaciones internacionales han establecido que el aumento de la temperatura no debe alcanzar los 2°C respecto al periodo de 1861-1880, esto implica que las emisiones de CO₂ no rebasen las 2,900 gigatoneladas considerando que en el año 2011 ya se habían emitido 1,900 gigatoneladas (IPCC, 2014 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:20).

Ante este escenario, prácticamente todos los sistemas biofísicos y humanos son en alguna medida vulnerables al cambio climático. De acuerdo con el 5to informe del IPCC la Vulnerabilidad es “la propensión o predisposición a ser afectado de modo adverso. Esta engloba una variedad de conceptos y elementos, incluyendo la sensibilidad o susceptibilidad a daños y a la falta de capacidad para afrontar y adaptarse a los efectos del cambio climático (Ibíd.25). La vulnerabilidad está en función de tres componentes centrales: 1) la exposición a contingencias o hazards que puedan resultar en desastres, 2) la sensibilidad a contingencias o el grado en el que un sistema puede o no absorber los impactos de un evento indeseable sin sufrir daño estructural o a largo plazo, 3) la capacidad de adaptación (Gallopín, 2006 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:25).

Las contingencias o hazards que se relacionan al cambio climático son eventos meteorológicos extremos, factores de estrés como la degradación medioambiental de largo plazo, de tendencia progresiva y duración relativamente desconocida. Con el cambio climático se están alterando múltiples patrones ecológicos y se están exponiendo ciertos sistemas a contingencias a las que nunca antes se han expuesto. Por ejemplo, el aumento de la temperatura propiciará la movilidad de vectores infecciosos a zonas que antes eran frías exponiendo a seres humanos y otras especies a enfermedades tropicales que no se habían experimentado en esas zonas (Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:25,26).

En suma, entendemos por vulnerabilidad el conjunto de los factores biofísicos y socioeconómicos implicados en la construcción del riesgo, la exposición a éstos y la capacidad para resistirlos (Ibíd.26). En la figura 1 se presentan los componentes de la vulnerabilidad¹⁶.



Tenemos entonces que los impactos del cambio climático dependerán de las emisiones históricas y futuras de GEI y de la capacidad de absorción de los sumideros (plantas, suelos y océanos) así como de la variabilidad natural del clima (Ibíd.20).

Los sistemas más vulnerables al cambio climático son: los sistemas de salud humana, de producción alimentaria, los recursos hídricos, los ecosistemas y los sistemas

¹⁶ Tomada de Delgado, de Luca y Vázquez (2015:27).

costeros (Ídem). Cabe señalar que la vulnerabilidad de dichos sistemas depende también de factores socioeconómicos, por lo que se estima que afectará a la población más pobre de los países en vías de desarrollo (Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:20). Al respecto, el Banco Mundial (2015) afirma que el cambio climático podría empujar a 100 millones de personas a la pobreza extrema en el 2030, ya que los desastres naturales impactan mayormente en los pobres afectando también la producción agrícola y la salud humana. Expertos del Banco mundial señalan que si la temperatura global sube 2 o 3°C habría lugar para la propagación de la malaria incrementándose las muertes en menores de 15 años.

“Tendremos que actuar rápido porque mientras los impactos del cambio climático aumentan también lo hará la dificultad y el coste de la erradicación de la pobreza”, señaló John Roome, Director de cambio climático en el Banco Mundial. Así, de no tomarse las medidas necesarias para frenar la crisis ambiental el trabajo de las últimas décadas para erradicar la pobreza podría revertirse.

Ahora bien, ¿cómo se ha manifestado el cambio climático en México? y ¿cuáles son los principales problemas ambientales que enfrenta la población? En el siguiente apartado desarrollaremos estos puntos.

5.1) El cambio climático en México

En las próximas décadas se experimentará en México un aumento de la temperatura generalizado superior al 6% respecto a la media histórica y éste será superior al incremento global en el mismo periodo (Estrategia Nacional de Cambio Climático. Visión 10-20-40 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:21). Sin embargo, ya tuvimos un incremento de la temperatura superficial media de poco menos de 2°C --con regiones del noroeste experimentando incrementos mayores a la media nacional --en el periodo de 1901 a 2009. Las proyecciones sugieren que la temperatura aumentará entre 2 y 4°C hacia finales del siglo XXI, principalmente en el norte del país (SEMARNAT-INECC, 2012 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:21).

En cuanto al tema de la precipitación, el incremento ha sido ligero pero se ha manifestado espacialmente desigual: en el centro del país se han experimentado lluvias más intensas en periodos más cortos, y en algunas regiones en el centro-sur presentan aumentos por arriba de la media nacional y otras decrementos como es el caso de algunas zonas de Hidalgo y Veracruz (Estrategia Nacional de Cambio Climático. Visión 10-20-40 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:21). Estos efectos del cambio climático aunado al crecimiento poblacional y el incremento en el consumo de agua colocan a México en una situación de estrés hídrico (Mendoza, 2004 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:21). Asimismo, nuestro país está cada vez más expuesto a eventos hidrometeorológicos extremos, el Servicio Meteorológico Nacional señala que se ha observado un aumento de tales eventos en el periodo de 1951 a 2011 registrándose 272 ciclones, 70% por el Pacífico y el resto por el Atlántico. Cabe mencionar que en el año 2013 el 92% de los desastres fueron de origen hidrometeorológico (60% correspondieron a ciclones tropicales (SEMARNAT-INECC, 2012 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:22).

Por otro lado, los incendios forestales también van a la alza, dada la presencia de temporadas cada vez más secas y considerando que el 70% del país es altamente vulnerable a sequías (Oropeza, 2004 cit en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:22). Como ejemplo tenemos la sequía que afectó al norte del país en el 2010 y 2011 y que impactó en 2,350 comunidades provocando pérdidas por más de 15 mil millones de pesos en el sector agropecuario (SEMARNAT-INECC, 2012 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:22). Cabe mencionar que las ondas de calor no sólo están aumentando sino que cada vez son más intensas, lo cual conlleva a afectaciones a la salud por la contaminación de fuentes de agua (enfermedades gastrointestinales) o del aire (enfermedades respiratorias) (Ibíd.23).

Por todo lo anteriormente expuesto, México se coloca como un país altamente vulnerable al cambio climático. Se estima que el 15% del territorio nacional, 68.2% de la población y 71% del PIB están expuestos al riesgo de impactos directos adversos (DOF, 2009 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:23). Asimismo, 824 municipios con 61 millones de habitantes están expuestos a inundaciones; 283 municipios con 4

millones de habitantes a deslaves; 1,202 municipios con 54 millones de habitantes a sequías agrícolas; 548 municipios con 29 millones de habitantes a una disminución de rendimientos por precipitación; 545 municipios con 27 millones de habitantes a una disminución por rendimientos por temperatura; 1,020 municipios con 43 millones de habitantes a ondas de calor; y 475 municipios con 15 millones de habitantes a la transmisión de enfermedades (DOF, 2013 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:23).

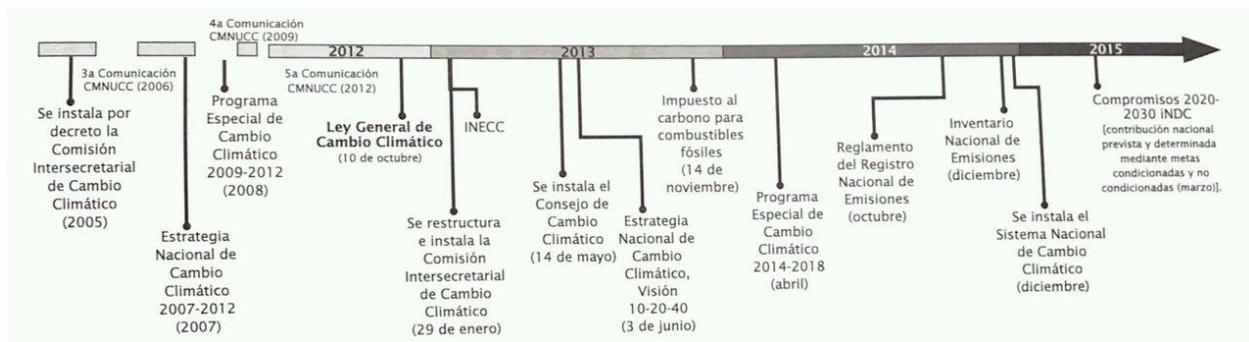
Ante este escenario, las acciones de adaptación y mitigación del cambio climático son evidentemente necesarias y urgentes. Las medidas de adaptación aluden a “la habilidad de los sistemas, instituciones, seres humanos y otros organismos para adaptarse a potenciales daños, tomar ventaja de oportunidades y responder a consecuencias” (IPCC, 2014-B, cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:24). Estas implican también, dar cuenta de las causas que están detrás de la exposición socialmente desigual a riesgos. Las medidas de mitigación se refieren a “la intervención humana para reducir las fuentes de emisiones de GEI o a mejorar los sumideros, pero también para reducir otras sustancias que pueden contribuir directa o indirectamente al aumento del cambio climático como lo son la materia particulada, el carbono negro, el monóxido de carbono, el óxido nitroso y los compuestos orgánicos volátiles (Ídem).

Ahora bien, cuáles son los acuerdos que se han hecho en materia de cambio climático en México? Nuestro país se ha comprometido a reducir 30% sus emisiones al 2020 con respecto a la línea base de 288 millones de toneladas de CO_{2e}, para lograr este objetivo, se ha propuesto el uso de energías renovables para generar 35% de la electricidad al 2024, la creación de un Registro Nacional de Emisiones en el que las empresas reporten sus emisiones, la conservación, restauración e incremento de los sumideros naturales de carbono, la reducción de las emisiones de carbono negro, la gestión sustentable de residuos en ciudades de más de 50 mil habitantes (DOF,2013, 2014 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:60).

Los arreglos legales e institucionales en los que México ha avanzado en materia de cambio climático son los siguientes: suscribió su primera Estrategia Nacional de Cambio Climático en 2007-2012, elaboró el primer Programa Especial de Cambio Climático 2009-2012 con 105 objetivos y 294 metas para reducir 50.66 millones de

toneladas de CO₂e, aprobó su Ley General de Cambio Climático (LGCC) en 2012, publicó su segunda Estrategia Nacional de Cambio Climático en 2013 y en el 2014 publicó su Programa Especial de Cambio Climático 2014-2018 (DOF, 2009, 2012, 2013, 2014 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:61). Asimismo, en el año del 2014 se reglamentaría el Registro Nacional de Emisiones y se publicaría el Inventario Nacional de Emisiones GEI-Sectores I Interés Nacional, y en el año del 2015 se darían a conocer los compromisos 2020-2030 de contribución nacional prevista y determinada (Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:61). Véase la figura 2 donde se ilustra la evolución de la estructura institucional¹⁷

Figura 2. Evolución de la estructura institucional en materia de cambio climático en México



Algunas medidas de adaptación y mitigación propuestas en los planes de acción climática son las siguientes: Ordenamiento territorial, energías renovables en edificios, captura pluvial, agricultura, silvicultura, otros usos del suelo, biodiversidad, y espacios verdes, estas se muestran en el cuadro 1.

¹⁷ Figura tomada de Delgado, de Luca y Vázquez 2015:62)

CUADRO 1 .Medidas de adaptación y mitigación propuestas en los planes de acción climática a escala municipal

Ordenamiento territorial	El ordenamiento del territorio en sus dos dimensiones, la ecológica y la urbana posibilita la contención del suelo construido y la conservación del suelo de valor ecológico, el cual juega dos roles, el de sumidero de carbono (mitigación), y el de amortiguar los impactos de eventos climáticos extremos y otras afectaciones ambientales, por ejemplo, al sostener servicios ambientales tales como infiltración de agua, retención del suelo, etc. (adaptación). Asimismo, el ordenamiento urbano puede influir en el arreglo del suelo construido, contribuyendo en el diseño y transición hacia asentamientos resilientes de bajo carbono.
Energías renovables en edificios (públicos, residenciales, comerciales-industriales)	La implementación de energías renovables como calentadores solares y fotoceldas permite mitigar los GEI, al tiempo que, por ejemplo, incrementa la seguridad energética de sus usuarios, lo cual puede ser particularmente importante en circunstancias de desastre (acceso a energía independiente de la red)
Captura pluvial	La captura pluvial permite disminuir el consumo de energía derivado del bombeo del líquido desde fuentes remotas, al tiempo que incrementa la seguridad hídrica.
Agricultura, silvicultura, otros usos del suelo/biodiversidad	En esta categoría se pueden considerar tanto las medidas de conservación y reforestación como de agricultura urbana y periurbana. Ambas contribuyen con la captura de CO ₂ y la disminución del efecto isla de calor, así como en el aprovisionamiento de recursos forestales y alimentos disminuyendo, consecuentemente, la dependencia de los asentamientos urbanos a importaciones. Además, la promoción de técnicas agroecológicas en la producción urbana y periurbana de alimentos, en particular el uso de abonos orgánicos, por un lado, contribuyen a mejorar y mantener la resiliencia de los ecosistemas (suelo y agua) y, por el otro, permiten la mitigación de GEI al sustituir

	fertilizantes sintéticos.
Espacios verdes	Los espacios verdes urbanos contribuyen a disminuir el efecto isla de calor, amortiguar el ruido, mejorar la calidad del aire y embellecer el espacio público, a la vez que contribuyen con la captura de CO2.

En cuanto a la calidad del aire nuestro país, particularmente la ciudad de México, se ha visto afectada por las emisiones de GEI, en el siguiente apartado revisaremos este tema.

5.2) El problema de la calidad del aire en la ciudad de México

Los programas de gestión para mejorar la calidad del aire (ProAire) se suman a las medidas de adaptación y mitigación del cambio climático. Desde 1978 se creó la Comisión Intersecretarial de Saneamiento Ambiental, la cual propuso el Programa Coordinado para Mejorar la Calidad del Aire en el Valle de México 1979-1982. Posteriormente, en 1985 se creó el Programa de Contingencias Ambientales Atmosféricas como respuesta a la mala calidad del aire en la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) que en ese momento fue calificada como el asentamiento más contaminado del mundo (SMA-DF, 2012 cit. en Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:97). En 1986, comenzó a operar la Red Automática de Monitoreo Atmosférico y en 1990 se implementó el Programa Integral Contra la Contaminación Atmosférica de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México; la introducción de convertidores catalíticos, la mejora de combustibles, el mantenimiento del programa Hoy No Circula, la verificación vehicular, la modernización de flota de camiones de pasajeros, la reforestación urbana, fueron las medidas que se tomaron dentro de este programa (Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:97).

La segunda edición de ProAire abarcó de 1995 al 2000, la tercera fue del 2000 al 2010 y la actual va del 2011 al 2020 (SMA-DF, 2012, citado en Delgado, de Luca y Vázquez,

2015:98). En el cuadro 2 se muestran los programas de gestión para mejorar la calidad del aire en México¹⁸

Cuadro 2. Programas de gestión para mejorar la calidad del aire en México

	Entidad	Periodo	Población potencialmente beneficiada (millones de habitantes)	Descripción
En elaboración	Estado de Hidalgo	2014-2023	2.7	En elaboración
En Elaboración	Zona Metropolitana de Oaxaca	2014-2023	0.6	En elaboración
En Elaboración	Estado de Tlaxcala	2014-2023	1.2	En elaboración
Vigente	Zona Metropolitana de León –ZML (formada por 4 municipios: León, Purísima del Rincón, San Francisco del Rincón y Silao)	2013-2022	1.2	<p>La ZML en 2008 emitió 11,413 toneladas de PM₁₀; 3,430 toneladas de PM_{2.5}; 1,706 toneladas de SO₂; 652,979 toneladas de CO; 35,944 toneladas de NO_x; 87,518 toneladas de COV; y 5,121 toneladas de NH₃. La ZML aporta el 15.1% de PM₁₀, el 3.3% de SO₂, el 39.8% de CO, el 23.6% de COV y el 12.2% de NH₃ del total de la emisiones del estado de Guanajuato.</p> <p>Las emisiones del GEI para la ZML sumaron 2,803,974 toneladas de CO_{2e}, en 2008, el grueso emitidas por el municipio de León con excepción del CH₄ que en su mayoría lo aporta Silao.</p> <p>Se diseñaron 37 medidas en 8 estrategias: 1) refuerzo de la protección a la salud (5 medidas con un costo de 3 millones de pesos); 2) reducción y control de emisiones en fuentes específicas (9 medidas, entre las cuales destaca la reducción de las emisiones contaminantes del sector ladrillero que</p>

¹⁸ Cuadro tomado de Delgado, de Luca y Vázquez, (2015:101-106).

				<p>contribuye con 2.3% de las PM₁₀ y el 7.1% de las PM_{2.5} a nivel estatal; dichas medidas tendrían un costo estimado de 611.7 mdp); 3) eficiencia energética (4 medidas, entre las cuales se incluye a los servicios públicos municipales y la valorización energética de los residuos, estas medidas tendrían un costo de 24 mdp); 4) movilidad sustentable (4 medidas con un costo de 17 mdp); 5) manejo sustentable de los recursos naturales (4 medidas, entre las cuales se contempla la instrumentación de un Programa de Desarrollo Urbano y Ordenamiento Ecológico territorial de la ZML, dichas medidas tendrían un costo de 23.2 mdp), 6) educación, comunicación pública, cultura ambiental y participación ciudadana para la calidad del aire (1 medida con un costo de 2.5 mdp); 7) investigación y fortalecimiento institucional (7 medidas con un costo de 60 mdp); 8) financiamiento (1 medida)</p>
Vigente	Salamanca-Celaya-Irapuato	2013-2022	1.2	<p>En el 2008, Salamanca, Celaya e Irapuato emitieron 22,935.33 toneladas de PM₁₀; 6,297.64 toneladas de PM_{2.5}; 47,625.63 toneladas de SO₂; 680,750.22 toneladas de CO; 42,329.48 toneladas de NO_x; 73,877.17 toneladas de COT; 70,703.76 toneladas de COV y 5,295.19 toneladas de NH₃.</p> <p>Las emisiones de GEI de la región en cuestión para ese mismo año sumaron 2,030,555.76 toneladas de CO_{2e} (1,933,809.32 toneladas de CO₂; 2,993.47 toneladas de CH₄ y 109.29 toneladas de N₂O). Los aportes fueron del siguiente modo: 873,110.87 toneladas de CO₂ de Celaya; 716,717.10 de Irapuato y 343,981.35 de Salamanca; 727.63 toneladas CH₄ provenientes de Celaya; 1,073.83 de Irapuato y 1,192.01 de Salamanca; y 45.53 toneladas de N₂O procedentes de Celaya; 43.32 de Irapuato y 20.44 de Salamanca.</p> <p>Se diseñaron 8 estrategias con 39 medidas: 1) protección a la salud (5 medidas con un costo estimado de 11.5 mdp); 2) reducción y control de emisiones en fuentes específicas</p>

				(12 medidas con un costo de 2,462.837 mdp, más 8 millones de pesos anuales para atender las emisiones de la central termoeléctrica de Salamanca por medio de la sustitución de combustibles); 3) eficiencia energética (5 medidas con un costo de 38.3 millones de pesos); 4) movilidad sustentable (4 medidas con un costo de 142.9 mdp); 5) manejo sustentable de los recursos naturales (4 medidas con un costo de 20.4 mdp); 6) educación, comunicación pública, cultura ambiental y participación ciudadana para la calidad del aire (2 medidas con un costo de 27.5 mdp); 7) investigación y fortalecimiento institucional (6 medidas con un costo de 44.5 mdp); y 8) financiamiento (1 medida).
Vigente	Zona Metropolitana del Valle de Toluca (constituida por 22 municipios: Almoloya de Juárez, Almoloya del Río, Atizapán, Calimaya, Capulhuac, Chapultepec, Lerma, Metepec, Mexicaltzingo, Ocoyoacac, Otzolotepec, Rayón, San Antonio la Isla, San Mateo Atenco, Temoaya, Tenango del Valle, Texcalyacac, Tianguistenco, Toluca, Xalatlaco, Xonacatlán, Zinacantepec)	2012-2017	1.8	<p>La Zona Metropolitana del Valle de Toluca (ZMVT) emitió 8,642.8 toneladas de PM₁₀ (de las cuales las fuentes del área aportaron 6,848 t/año); 6,968.3 toneladas de PM_{2.5}; 7,176.5 toneladas de CO₂; 1,441,821.3 toneladas de CO (de los cuales las fuentes móviles aportaron 1,401,750.9 t/año); 79,139.7 toneladas de NO₂; 150,730.2 toneladas de COV y 21,303.2 toneladas de NH₂ para el año 2008. Asimismo, en la ZMVT se emiten 753.19 toneladas al año de carbono negro, lo que constituye el 45% del total que se emite en el Estado de México.</p> <p>En cuanto a la calidad del aire de la ZMVT, para el año 2011 se registraron 188 días con una calidad del aire razonable, esto es, 36 días con calidad buena y 152 días con calidad regular; mientras que se registraron 153 días con una calidad mala y 24 días con una calidad muy mala.</p> <p>Con el fin de revertir las tendencias del deterioro de la calidad del aire, el programa establece 7 estrategias con 28 medidas: 1) prevención y protección a la salud (3 medidas); 2) reducción de emisiones por fuentes de área y naturales (4 medidas, entre las cuales está la arborización urbana en la ZMVT); 3) reducción y control de emisión por fuentes móviles (6 medidas); 4) reducción y control de emisiones por fuentes fijas (6</p>

				medidas); 5) desarrollo de capacidades institucionales (4 medidas); 6) educación ambiental (4 medidas, como la de fomentar la reducción de emisiones por el uso de leña y carbón, promoviendo el uso de equipos más eficientes para la cocción de alimentos en casa y establecimientos), y 7) financiamiento (1 medida)
Vigente	Zona Metropolitana de Tijuana (integrada por los municipios de Tecate, Tijuana y playas de Rosarito)	2012-2020	1.8	<p>La Zona Metropolitana de Tijuana (ZMT) emitió en el año 2005 un total de 6, 233.6 toneladas métricas de PM₁₀, (de las cuales 4,628.8 provenían de fuentes de área); 5,071.3 toneladas de PM_{2.5}; 20,904.0 de SO₂; 1,979,128.1 de CO (casi todas de fuentes móviles); 83,285.9 de NO_x (72,191.7 de fuentes móviles); 181,349.5 de COV y 5,364.7 de NH₃.</p> <p>Para revertir la tendiente deficiencia de la calidad del aire, el programa establece 5 estrategias que comprenden 38 medidas: 1) reducción de emisiones de fuentes móviles (9 medidas; con un costo estimado para las medidas 1 y 5 de 11.5 mdp); 2) reducción de emisiones de fuentes fijas (5 medidas, de las cuales sólo se ha estimado el costo para la medida 11: instrumentar el registro estatal de emisiones y transferencia de contaminantes con un costo de 10 mil pesos por persona por mes); 3) reducción de emisiones de fuentes de área (10 medidas con un costo de 112 mdp, más 2 mdp para elaborar el estudio de la medida 23: promover el uso de estufas eficientes para reducir el uso de leña y el cambio de combustible dentro de las viviendas); 4) protección y prevención a la salud de la población (6 medidas sin costos estimados); 5) desarrollo de capacidades institucionales, educación y cooperación internacional (8 medidas con un costo de 54.4 mdp más 5mp para una campaña de 2 años para la medida 35: establecer un sistema de comunicación a la población sobre la calidad del aire en tiempo real, su importancia, los riesgos para la salud pública y las acciones</p>

				para su prevención y mejora).
Vigente	Puebla (estado constituido por 217 municipios)	2012-2020	5.8	<p>El estado de Puebla emitió en 2008 un total de 32,445 toneladas de PM₁₀ (de las cuales 24,984.9 provenían de fuentes de área entre las que destaca la combustión doméstica); 22,743 toneladas de PM_{2.5}; 24,311 toneladas de SO₂ (de las cuales 10,060.2 toneladas las aportan las fuentes de área, entre las que sobresalen las emisiones de las ladrilleras); 1,044,003 toneladas de CO (928,123.1, éstas provenían de fuentes móviles, de las cuales los autos particulares aportaron 105,439.6 toneladas); 250,080 toneladas de NO_x; 358,806 toneladas de COV y 56,919 toneladas de NH₃.</p> <p>En el programa se establecen 38 medidas aglutinadas en 8 ejes: 1) prevención y protección a la salud de la población (5 medidas con un costo de 1,006.5 mdp); 2) fuentes móviles y movilidad sustentable (7 medidas con un costo de 4,078.3 mdp); 3) industria, comercios y servicios (9 medidas con un costo de 13.2 mdp); 4) manejo sostenible de los recursos naturales (2 medidas con un costo de 1,055 mdp); 5) sistema de análisis y evaluación de la calidad del aire (5 medidas con un costo de 76.5 mdp); 6) eficiencia energética y fomento de energías renovables (2 medidas con un costo de 465 mdp); 7) políticas públicas, marco jurídico y capacidades institucionales (5 medidas con un costo de 11.5 mdp); y 8) investigación, educación y comunicación en materia de calidad de aire (3 medidas con un costo de 25mdp)</p>
Vigente	Zona Metropolitana de Valle de México (conformada por las 16 delegaciones del Distrito Federal y 59 municipios conurbados del	2011-2020	20	<p>La ZMVM emitió en el 2008 un total de 24,296 toneladas de PM₁₀ (de las cuales, el 60.4% provenían de fuentes de área); 5,499 toneladas de PM_{2.5}; 6,704 toneladas de SO₂; 1,568,428 toneladas de CO (de las cuales el 99.01% corresponden a las emisiones atribuibles a las fuentes móviles); 188,087 toneladas de NO_x; 946,733 toneladas de COT; 591,399 toneladas de COV y 20,177 toneladas de NH₃. El programa propone 81 medidas y 116 acciones en 8 estrategias</p>

	Estado de México			<p>rectoras: 1) ampliación y refuerzo de la protección a la salud (con un costo de 101 mdp); 2) disminución estructural del consumo energético de la ZMVM (con un costo de 83 mdp); 3) calidad y eficiencia energética en todas las fuentes (con una reducción esperada de 2,407,411 toneladas de CO₂ a un costo de 23,829 mdp); 4) movilidad y regulación del consumo energético del parque vehicular (con una reducción esperada de 2,123,888 toneladas de CO₂; con un costo de 24,633 mdp); 5) cambio tecnológico y control de emisiones (con una reducción esperada de 977,995 toneladas de CO₂ ;costo de 3,512 mdp); 6) educación ambiental, cultura de la sustentabilidad y participación ciudadana (costo 100 mdp); 7) manejo de áreas verdes reforestación y naturación urbanas (con un costo de 1,865 mdp) y 8) fortalecimiento institucional e investigación científica (con un costo estimado de 267 mdp)</p>
Vigente	Mexicali	2011-2020	0.9	<p>En 2005, Mexicali emitió 48,826.8 toneladas de PM₁₀ (94.5% procedente de fuentes de área); 7,331.0 toneladas de PM_{2.5} (83.6% provenientes de fuentes de área); 25,978.8 toneladas de NO_x (el 50.2% de fuentes fijas); 4,522.1 toneladas de SO₂ (92.8% de fuentes fijas); 78,726.6 toneladas de CO (69.8% de fuentes móviles); 23,182.2 de COV (59.9% de fuentes de área); 8,407.5 toneladas de NH₃ (97.3% de fuentes de área) y 5,604.2 toneladas de CH₄ (97.6% de fuentes de área). Con el objeto de revertir la tendencia deficiente en la calidad del aire, el programa establece 40 medidas en 5 estrategias: 1) reducción de emisiones de fuentes fijas (8 medidas sin costos estimados); 2) reducción de emisiones de fuentes de área (11 medidas con un costo de 107.5 mdp para 4 medidas);</p>

				<p>3) reducción de emisiones de fuentes móviles (8 medidas con un costo de 5 mdp para 1 medida); 4) protección y prevención a la salud de la población (5 medidas sin costos estimados); 5) desarrollo de capacidades institucionales, educación y cooperación internacional (8 medidas con un costo de 11 mdp para 2 medidas)</p>
Vigente	<p>Jalisco (aunque el estado está conformado por 125 municipios, el ProAire Jalisco está enfocado a 13 municipios: los 8 municipios que conforman la Zona Metropolitana de Guadalajara, El Salto, Guadalajara, Ixtlahuacán de los Membrillos, Juanacatlán, Tlajomulco de Zuñiga, Tlaquepaque, Tonalá y Zapopan y a los municipios participantes: Ocotlán Ameca, Tala, Tamazula de Gordiano y Acatlán de Juárez)</p>	2011-2020	4.4	<p>El monitoreo de la calidad del aire en la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG) inició en 1975 con mediciones manuales de partículas suspendidas totales; sin embargo, la Red de Monitoreo Atmosférico Automático quedó constituida en 1995. Así, el primer ProAire formalmente implementado fue el de 1997-2001. Posteriormente, se lanzaría el ProAire Jalisco 2011-2020, el cual comprende, además de los 8 municipios que conforman la ZMG, los municipios participantes al interior del Estado (Ocotlán por fabricación de muebles y los municipios de Ameca, Tala, Tamazula de Gordiano y Acatlán de Juárez por la producción de azúcar).</p> <p>Los municipios estudiados de Jalisco emitieron en el año 2005 un total de 18,801 toneladas de PM₁₀ (de las cuales, las fuentes fijas emitieron el 48.2%, o sea, 9,071 toneladas que se deben principalmente a la producción de azúcar en los ingenios azucareros); 13,788 toneladas de PM_{2.5} (8,264 provinieron de las fuentes fijas como son los ingenios azucareros); 104,103 toneladas de NO_x (80.4% de fuentes móviles); 24,070 toneladas de SO₂; 2,890,320 toneladas de CO (97.4% de fuentes móviles); 316,602 toneladas de COV y 20,822 toneladas de NH₃.</p> <p>El programa establece 35 medidas en 5 ejes: 1) reducir las emisiones de las fuentes móviles (9 medidas, como la de promover la movilidad integral en la ZMG, con un costo de 1,547.5 mdp para 5 medidas); 2) reducir las emisiones de las fuentes fijas (9 medidas, entre las cuales está regular y reducir las emisiones provenientes de los ingenios, con un costo de 58 mdp para implementar 4 de</p>

				estas medidas); 3) reducir las emisiones de las fuentes de área (7 medidas con un costo de 83 mdp sólo para 5 medidas); 4) protección a la salud de la población (2 medidas con un costo de 0.5 mdp para 1 medida); 5) fortalecimiento institucional (8 medidas con un costo de 48.24 mdp para 3 medidas)
Vigente	Región Comarca Lagunera (conformada por 4 municipios: Gómez Palacio, Lerdo, Matamoros y Torreón, pertenecientes a los estados de Coahuila y Durango	2010-2015	1.2	<p>En 2005, la Comarca Lagunera emitió 4,863 toneladas de PM₁₀ (66% de fuentes fijas, entre las cuales destacan las emisiones atribuibles a la generación de energía eléctrica); 2,062 toneladas de PM_{2.5} (69% de fuentes fijas); 33,859 toneladas de SO₂ (81% de fuentes fijas, destacan también las emisiones atribuibles a la generación de energía eléctrica); 21,821 toneladas de NO_x; 221,291 toneladas de CO (98%de fuentes móviles); 8,810 toneladas de NH₃ (98% de fuentes de área, entre las que sobresalen las emisiones de amoniaco de las ganaderas) y 44,278 toneladas de COV.</p> <p>El programa cuenta con 8 estrategias que suman 21 medidas: 1) prevención y control de la contaminación por fuentes fijas (3 medidas, entre las que destacan la reducción de emisiones en la generación de energía eléctrica y la reducción de emisiones en la industria metalúrgica, del cemento y cal, bancos de materiales, marmoleo y pedreras con un costo de 4.5 mdp); 2) prevención y control de la contaminación por vehículos automotores (3 medidas con un costo de 9.5 mdp); 3) prevención y control de la contaminación por fuentes de área (3 medidas con un costo de 5 mdp); 4) protección de la salud (3 medidas con un costo de 3.5 mdp); 5) educación ambiental, comunicación con la población, investigación y desarrollo tecnológico (4 medidas con un costo de 6 mdp); 6) restauración y conservación de los recursos naturales y planeación del desarrollo urbano (1 medida con un costo de 5 mdp); 7) financiar las medidas del ProAire Comarca Lagunera (1 medida con un costo de 0.5mdp) y 8) fortalecimiento e infraestructura institucional</p>

				(3 medidas con un costo de 6 mdp).
Vigente	Zona Metropolitana de Querétaro-San Juan del Río (conformada por 7 municipios: Corregidora, El Marqués, Huimilpan, Pedro Escobedo, San Juan del Río y Tequisquiapan)	2014-2023	1.4	<p>Los 7 municipios estudiados de Querétaro emitieron en 2008 un total de 6,668 toneladas de PM₁₀; 5,045 toneladas de PM_{2.5}; 34,851 toneladas de NO_x; 5,163 toneladas de SO₂ (de las cuales 4,444 provenían de fuentes fijas, entre las que se destaca la industria de celulosa y del papel con el 39% de las emisiones atribuibles); 127,701 toneladas de CO (las fuentes móviles aportaron aproximadamente el 78% o unas 100 mil toneladas); 82,748 toneladas de COV y 15,176 de NH₃.</p> <p>Con el propósito de revertir la mala calidad del aire, el programa contempla 5 estrategias en 30 medidas: 1) reducción de las emisiones de las fuentes móviles (6 medidas, entre las cuales está el impulsar la movilidad sustentable en la Zona Metropolitana de Querétaro-San Juan del Río; con un costo de 2,016.15 mdp); 2) reducción de las emisiones de fuentes fijas (6 medidas como la mejora en las prácticas y la instalación de tecnologías de control de emisiones en las industrias, comercios y servicios con un costo de 17.15 mdp); 3) reducción de las emisiones de las fuentes de área (4 medidas como la regulación de las actividades de la elaboración artesanal de ladrillos y el fomento de mejores prácticas en las ladrilleras con un costo de 10.2 mdp); 4) protección a la salud de la población (6 medidas con un costo de 23.3 mdp) y 5) fortalecimiento institucional (8 medidas con un costo de 55.9 mdp)</p>
Vigente	Zona Metropolitana de San Luis Potosí-Soledad de Graciano Sánchez (ZMSLP-SGS)	2013-2021	1.0	<p>La ZMSLP-SGS emitió en 2011 un total de 3,329.21 toneladas métricas de PM₁₀; 2,302.64 de PM_{2.5}; 2,819.49 de SO₂; 126,620.68 de CO (123,266.12 de fuentes móviles); 25,373.93 toneladas métricas de NO_x (82.93% de fuentes móviles); 33,157.67 toneladas métricas de COV y 3,429.73 toneladas métricas de NH₃.</p> <p>El programa establece 8 estrategias: 1) reducción de emisiones provenientes de la industria (fuentes fijas); 2) reducción de</p>

				emisiones de vehículos automotores (fuentes móviles); 3) reducción de emisiones de comercio y servicios (fuentes de área); 4) proteger la salud de la población; 5) fomentar la educación ambiental, la comunicación con la población, la investigación y el desarrollo tecnológico; 6) conservación de los recursos naturales y planeación del desarrollo urbano y territorial, 7) garantizar la implementación de las medidas del ProAire ZMSLP-SGS; 8) fortalecimiento de la infraestructura y de los recursos humanos para mejorar la calidad del aire.
--	--	--	--	---

A pesar de la implementación de estos programas, la calidad del aire sigue siendo mala debido a que todos los contaminantes atmosféricos han aumentado, excepto las partículas suspendidas. El dióxido de azufre SO₂, el monóxido de carbono CO y las partículas en suspensión de menos de diez micras PM₁₀ representan un problema potencial (Delgado, de Luca y Vázquez, 2015:98).

El especialista en política ambiental del Colegio de México, José Luis Lezama, nos habla del trasfondo de ésta problemática argumentando que la crisis actual del aire se debe a que en los últimos 16 años no se ha tomado ninguna medida de fondo para combatir el problema, pese a que se han desarrollado programas para mejorar su calidad, esto se ha quedado sólo a un nivel de discurso porque en los hechos no se ha concretado nada, inclusive el mismo sistema de monitoreo y de medición de la contaminación necesita someterse a revisión para demostrar su veracidad. Recientemente, se reconoció de manera oficial que la medición de la zona metropolitana no es precisa (Lezama, 2016a).

“Hay contaminantes tóxicos que no se miden ni se reportan y que tienen severos efectos en la salud de los ciudadanos. Estamos respirando 3 millones de toneladas de contaminantes que se producen al año.” (Ídem).

El programa “hoy no circula” es producto de la emergencia de la crisis ambiental pero, si bien es una medida necesaria para contener la elevación de los contaminantes, no es la solución al problema de raíz (Ídem), ya que este se genera porque en nuestro país no

se cumplen con las normas ambientales que se siguen en los países del primer mundo. Por ejemplo, los automóviles nuevos, tanto los importados como los que se producen aquí, no poseen las tecnologías más avanzadas que se usan en Europa y EU. Así, la crisis ambiental que estamos viviendo ahora en la ciudad de México es el resultado de 16 años de omisión a las normas ambientales (Lezama, 2016b).

“desde el año 2000, la industria automotriz siguió fabricando vehículos de segunda para el mercado nacional, PEMEX no cumplió con el compromiso de distribuir gasolina de calidad y la verificación vehicular se llevó a cabo de manera fraudulenta. Las normas ambientales mexicanas siguieron siendo de quinto mundo. ¿Qué se podía esperar ante tanta irresponsabilidad?” (Ídem).

Tenemos una flota vehicular de aproximadamente 5 millones de vehículos, de los cuales 2 millones corresponden al transporte de carga, 500 mil son motocicletas las cuales deben someterse también a verificación, de toda la contaminación el 70% la provocan los vehículos automotores, el resto lo genera la industria que consume combustibles muy contaminantes también (Lezama, 2016 a).

Ahora bien, las soluciones que plantea este autor para la problemática ambiental en nuestro país son las siguientes:

- a) “Planeación urbana, ambiental y de transporte integradas. La primera debe estar bajo el control de la autoridad y no de los fraccionadores y especuladores del suelo. Los diferentes medios de transporte (metro, autobús, metrobús, etc.) deben coordinarse y no competir por el pasajero. Asimismo, el transporte no debe estar en manos de automóvil. Y la política ambiental nacional no debería estar bajo el control del partido verde.
- b) Las gasolinas deben cumplir con estándares internacionales, específicamente con los europeos y estadounidenses.
- c) Las normas ambientales deben tener, por lo menos, los estándares de la OMS
- d) El sistema de monitoreo atmosférico y de información de la calidad del aire debe someterse a una revisión independiente y periódica

- e) Debe someterse a escrutinio y fiscalización el sistema de inspección de las emisiones del sector industrial y de servicios.
- f) Los automóviles que circulan en México deben cumplir con los estándares de los que se exportan a EU. Asimismo, los autos importados de este país también debe cumplir con los estándares de calidad, pues es bien sabido que EU exporta a los países del tercer mundo autos que no cumplen con estos estándares.
- g) También debe instrumentarse la verificación y corrección de las emisiones del transporte aéreo
- h) Se debe crear una institución de gestión ambiental megalopolitana con poderes constitucionales e instrumentos de poder para tomar decisiones
- i) Racionalizar y aplicar el Hoy no circula como una medida complementaria” (Lezama, 2016c).

Pasemos a revisar los planteamientos de los biólogos Víctor Toledo y Enrique Leff quienes coinciden en que el cambio climático corresponde a una crisis de civilización.

5.3) El cambio climático como reflejo de una civilización en crisis

La crisis ambiental que vivimos hoy día es de tal magnitud que algunos autores la han definido como una crisis de civilización. Enrique Leff (2015) y Víctor Toledo (2015) coinciden en que la problemática ambiental obedece a una crisis de civilización. Leff (2014a), especialista en economía ambiental lo sugiere de la siguiente manera:

“La crisis ambiental es la expresión de una crisis civilizatoria: de una falla en los modos de comprensión del mundo y de construcción del conocimiento que constituyeron e instituyeron la racionalidad de la modernidad” (p.9).

De acuerdo con este autor, la crisis ecológica no solamente alude a una problemática ambiental sino que cuestiona la ontología y epistemología con las que la civilización occidental ha concebido al Ser, los entes, las cosas, la ciencia y tecnología con las que

ha dominado la naturaleza. Estamos ante un problema del conocimiento, ya que el riesgo ecológico cuestiona al conocimiento del mundo (Lef, 2014b:307,310).

“La crisis ecológica actual por primera vez no es un cambio natural, es la transformación de la naturaleza inducida por la concepción metafísica, filosófica, ética, científica y tecnológica del mundo” (Leff, 2014b:310).

Víctor Toledo (2016), por su parte y desde su campo de estudio, la ecología política, nos señala que la humanidad está viviendo el momento más difícil de su historia, ya que estamos frente a un gigantesco proyecto de muerte que es el capitalismo global y sus prácticas ecocidas que coloca a la humanidad entera ante un reto existencial de especie¹⁹. Asimismo, hace hincapié en que “no es la humanidad, el hombre o la especie humana la que ha creado una sociedad en riesgo permanente, sino una fracción que es tan minúscula que probablemente apenas corresponda al 1%. Esta élite cumple una función parasitaria y con su ideología, sus decisiones y sus acciones ha puesto en peligro la supervivencia no sólo de la vida humana sino de todos los seres vivos” (Ibíd.2015:16).

Estamos en una crisis de civilización, en un punto crucial que nos coloca ante una batalla que materializa dos visiones: un proyecto de vida contra un proyecto de muerte, un choque de civilizaciones. Por un lado, tenemos a la civilización opresora que es la civilización industrial “que disfraza sus fines perversos bajo los paradigmas de lo moderno, el progreso el desarrollo y la eficacia tecno económica, todos convertidos en dogmas que alimentan una falsa conciencia” (Ibíd. 2015:120).

Por otro lado, tenemos a las comunidades indígenas que son la principal resistencia ante los proyectos de muerte del neoliberalismo, ya que conforman diversos proyectos alternativos emancipatorios (Ibíd.129). En nuestro país hay alrededor de 420 conflictos socioambientales generados por actividades industriales de empresas nacionales y extranjeras que dañan o alteran el equilibrio ecológico, por ejemplo, las compañías mineras contaminan aguas y suelos a través de emanaciones tóxicas como plomo,

¹⁹ Conferencia UNAM, presentación del libro *Ecocidio en México*, 2016.

ácido sulfhídrico, cadmio, cromo, níquel y cianuro. Además por cada gramo de oro o cobre se gasta una cantidad descomunal de agua (Ibíd. 65).

La civilización industrial está sostenida por cuatro pilares que en su conjunto son depredadores de la naturaleza y explotadores del trabajo humano

- 1) “La competencia, no la cooperación, entre capitalistas individuos, empresas, países.
- 2) Los mercados dominados por la lógica capitalista que permiten procesos ilimitados de acumulación, centralización y sobre todo de acumulación de riqueza (monopolios).
- 3) El uso predominante de combustibles fósiles (petróleo, gas, carbón y uranio).
- 4) La ciencia y la tecnología como instrumentos de control y poder.”

Estos ejes supremos del neoliberalismo son reproducidos y extendidos por el poder político, partidos y gobiernos sin distinción ideológica, y el poder económico, mercados, empresas, bancos y corporaciones (Ídem). “Es una civilización suicida cuya expresión más preocupante es el cambio climático global” (Ibíd.168).

Ante este panorama, Toledo (2015:18) propone adoptar una nueva perspectiva de análisis denominada *ecología política*, la cual pretende integrar los problemas ecológicos y sociales en un sólo campo de estudio dirigido hacia la emancipación del mundo, ya que, pretende crear una ciencia con conciencia a diferencia de la tecnociencia que se pone al servicio del capital corporativo.

Esta novedosa área del conocimiento se basa en tres tesis centrales (Ídem):

- 1) La primera parte del hecho de que el colapso global se deriva de la doble explotación que el capital ejerce de la naturaleza y el trabajo humano.
- 2) El segundo postulado apunta a la manifestación espacial de esa doble explotación y sugiere adoptar una visión de lo global a lo local, particularmente la de Immanuel Wallerstein de sistema-mundo pero incorporando a su vez la contradicción ecológica de escala global.

3) La tercera y última tesis afirma que la crisis multidimensional que enfrentamos a escala global es en realidad una crisis de civilización. En el mundo moderno el capitalismo, la tecnociencia, el individualismo y la competencia son los ejes centrales que conforman la ideología del progreso y desarrollo que lejos de ser un proyecto de prosperidad y equilibrio está poniendo en riesgo la vida de todo el planeta arrastrando al ecosistema global hacia un estado caótico.

Con base en estos postulados centrales la ecología política se configura entonces como una herramienta útil a las luchas de la humanidad para hacer frente al colapso global. Ahora bien, además de la problemática ambiental, Toledo (2015) nos expone, en su libro *Ecocidio en México*, los principales conflictos socioambientales de nuestro país, señalando que éstos son generados por actividades industriales de empresas nacionales y extranjeras provocando la oposición y resistencia de las comunidades rurales y urbanas. El cuadro 3 presenta los municipios afectados por estos conflictos²⁰.

Cuadro 3. Municipios afectados por conflictos socioambientales

Tipo de conflicto	Número de municipios afectados	Estados afectados
Biotechnológico	9	Chihuahua Guanajuato Tamaulipas
Energético	35	Baja California, Campeche, Chihuahua, Guerrero, Jalisco, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Puebla, Veracruz
Hidráulico	33	Chihuahua, Coahuila, Jalisco, Estado de México, Michoacán, Nayarit, Nuevo León, Oaxaca, Querétaro, Sinaloa, Sonora,

²⁰ Tomado de Toledo, 2015:60,61

		Veracruz
Minero	71	Aguascalientes, Baja California Sur, Chiapas, Chihuahua, Coahuila, Durango, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Michoacán, Morelos, Oaxaca, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz, Zacatecas
Turístico	12	Baja California Sur, Campeche, Guerrero, Chiapas, Estado de México, Nayarit, Quintana Roo, Sinaloa, Veracruz,
Urbano	17	Colima, Distrito Federal, Jalisco, Estado de México, Michoacán, Morelos, Puebla, Quintana Roo

A continuación se presentan los conflictos más importantes del país:

Conflictos agrícolas. Se caracterizan por la contaminación mediante agroquímicos y pesticidas y se relacionan con otras modalidades de uso de agua, cultivos transgénicos y la erosión de los suelos. Estas formas agroindustriales ecológicamente inapropiadas genera un choque con las formas tradicionales de agricultura, los cual desemboca en conflictos con las comunidades (Ibíd. 2015:61).

Conflictos biotecnológicos. Estos se relacionan con la siembra de campos experimentales de maíz genéticamente modificado (MT) por empresas como Monsanto, Dupont y Pioneer. El MT pone en riesgo a numerosas variedades nativas de maíz. En el año de 2014 se llevaron a cabo 195 experimentos en Sonora, Sinaloa, Chihuahua y Tamaulipas. Las resistencias colectivas son los pueblos indígenas y grupos de

campesinos de estados como Oaxaca, Guerrero, Yucatán, Chiapas, Veracruz y Puebla. También grupos de científicos, académicos y activistas como la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad, Sin Maíz No hay País, Greenpeace, El Barzón, La Magia de Mi Pueblo, el Frente Democrático Campesino, la Unión de Pueblos de Morelos, entre otros. (Ídem).

Conflictos energéticos. Estos conflictos se derivan de proyectos de termoeléctricas, presas hidroeléctricas, parques eólicos y plantas de energía nuclear, ya que producen afectaciones tales como destrucción de ecosistemas, muerte de fauna, desecación de mantos acuíferos, inundación de terrenos con asentamientos humanos, entre otras. Los estados en que se presentan este tipo de conflictos son Baja California, Campeche, Guerrero, Jalisco, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Puebla y Veracruz. Entre las organizaciones que se oponen a estos proyectos están: el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua de Morelos, la Alianza Mexicana por la Autodeterminación de los Pueblos, la Asamblea por los Pueblos Indígenas del Istmo de Tehuantepec en Defensa de la Tierra y el Territorio, la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo, el Comité de Defensa Integral de Derechos Humanos Gobixha, Terra Peninsular, el Comité de Pueblos Unidos en Defensa de Río Verde, la Red Manglar México, la Unidad Indígena Totonaca Náhuatl, el Consejo Tiyat Tlali, entre otras. (Ibíd. 62,63).

Conflictos Hidráulicos. Se originan por la construcción de acueductos y presas, ya que provocan contaminación de cuerpos de agua, sobreexplotación de mantos acuíferos y una inadecuada distribución de agua. Los estados afectados por estos problemas son: Chihuahua, Coahuila, Jalisco, Estado de México, Michoacán, Nayarit, Nuevo León, Oaxaca, Querétaro, Sinaloa, Sonora y Veracruz. Las organizaciones en resistencia son el Frente Democrático Campesino de Chihuahua, el Observatorio Ciudadano Cuenca Amanalco Valle de Bravo, los Defensores del Agua del Desierto Chihuahuense, el Movimiento Mexicano de Afectados por Presas y en Defensa de los Ríos, el Frente Ecológico en Defensa de la Laguna Zacapu, la Organización Fasol, Pro Regiones, Niuwari, el Comité de Defensa Movimiento Campesino de Anáhuac y el Comité Ciudadano de Defensa Ambiental de El Salto. (Ibíd.63,64).

Conflictos Mineros. Las compañías mineras que operan en México contaminan aguas y suelos a través de emanaciones tóxicas, las cuales constituyen el 70% del total registrado a nivel nacional, básicamente de plomo, ácido sulfhídrico, cadmio, cromo, níquel y cianuro. Además por cada gramo de oro o cobre se gasta una cantidad descomunal de agua. (Ibíd.65).

En el cuadro 4 se presentan los 53 municipios que han resultado afectados por contaminación y enfermedades en personas que viven cerca de las minerías, desplazamiento de familias, malas condiciones de trabajo a sus empleados e incumplimientos de contratos firmados entre las comunidades y las compañías mineras (Ibíd.65,66)²¹.

Cuadro 4. Estados y Municipios afectados por la minería

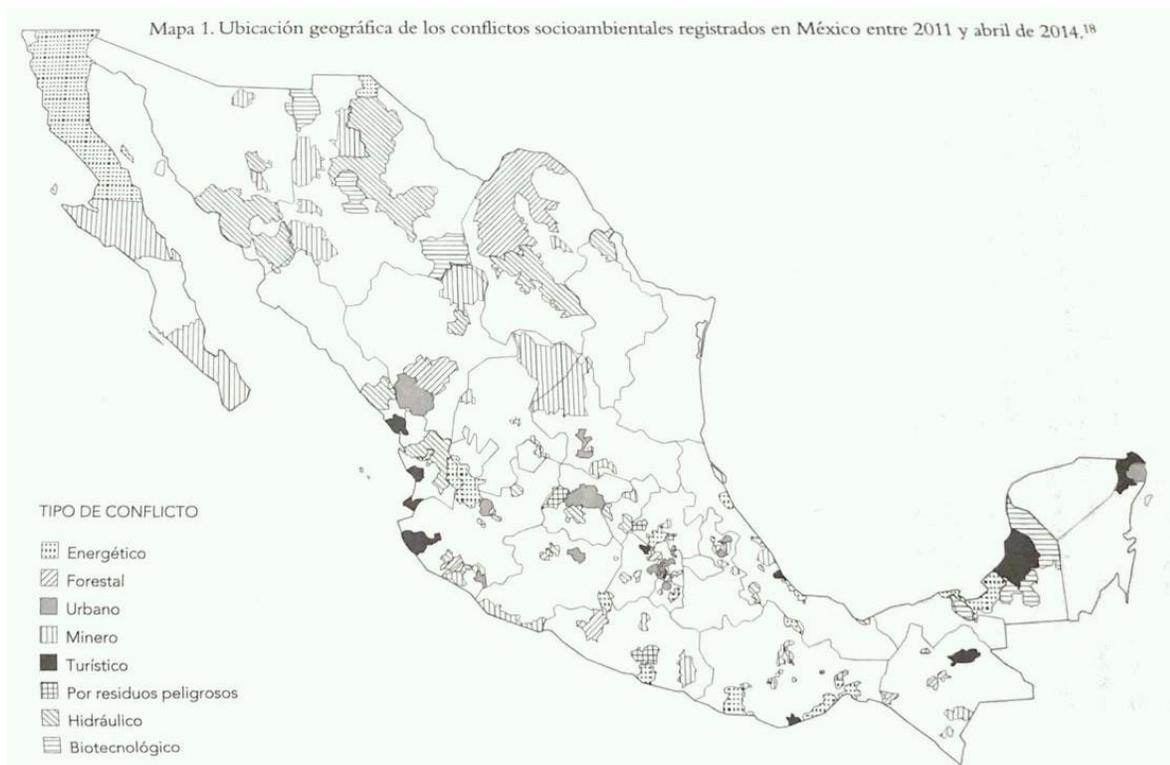
Estado	Municipios
Aguascalientes	Asientos
Baja California Sur	La paz, Mulegé, Los Cabos
Chiapas	Escuintla, Chicomuselo, Ixhuatán
Chihuahua	Chinipas, Urique, Madera, Ocampo, Guzapares, Batopilas
Coahuila	Escobedo
Durango	Tlahuililo, Mapimí
Guerrero	La Montaña, Costa Chica, Malinaltepec, Tlacoapa, San Luis Acatlán, Zapotitlán Tablas, Iliatenco
Jalisco	Cuautitlán
Michoacán	Angangueo

²¹ Cuadro Tomado de Toledo, (2015:65,66).

Oaxaca	Ixtlán, San José del Progreso, Calpulalpam de Méndez, Santa Catarina Lachatao, Santiago Amatlán, Santa María Yavesia, Talea de Castro, Tanetze de Zaragoza, San Juan Tabaa, San Francisco Cajonos, San Andrés Solaga, Santiago Zochila, San Juan Chicomezuchil, San Mateo Cajones, San Pedro Yaneri
Puebla	Tela de Ocampo
Querétaro	Peñamiller
San Luis Potosí	Catorce, Vanegas, Charcas, Santo Domingo, Santa María del Río, Cerro de San Pedro
Sonora	Cananea
Veracruz	Alto Lucero, Actopan
Zacatecas	Mazapil

Por otro lado, tenemos el mapa 2 donde se muestra la ubicación geográfica de los conflictos ambientales registrados en México en el periodo de 2011 a 2014²². Como podemos ver, tenemos 8 tipos de conflictos: energético, forestal, urbano, minero, turístico, por residuos peligrosos, hidráulico y biotecnológico.

²² Mapa tomado de Toledo, (2015:58).



Los movimientos sociales contra la minería que se han desarrollado en nuestro país se pueden apreciar en el siguiente mapa²³. Como podemos ver, los conforman diversos actores sociales como las comunidades indígenas, ejidatarios, y la sociedad civil.

²³ Tomado de Toledo, (2015:88).

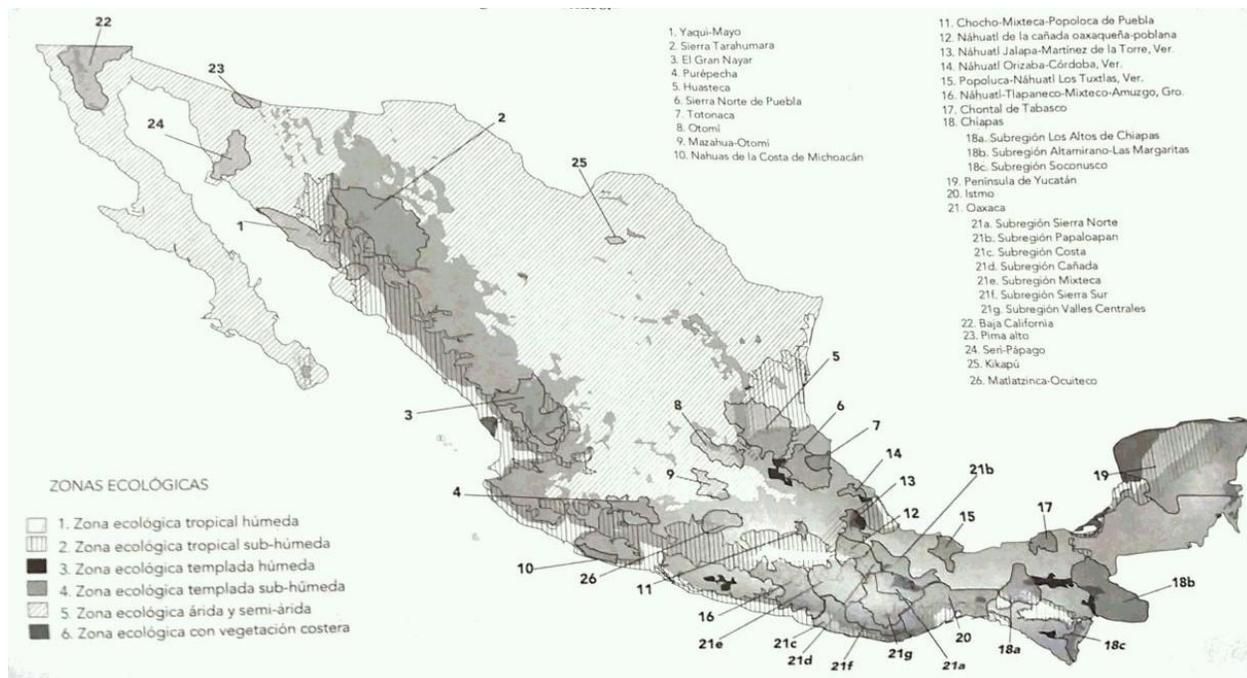


Los indígenas son la principal resistencia ante los proyectos de muerte del neoliberalismo ya que conforman diversos proyectos alternativos emancipatorios en México, por ejemplo los Caracoles Zapatistas en Chiapas y los maestros rurales y urbanos de origen indígena el CNTE de Oaxaca, Chiapas, Guerrero, Michoacán, Tabasco y Quintana Roo. De 260 conflictos socioambientales 145, es decir casi el 60% corresponden a comunidades o municipios rurales y 47 pertenecen a hablantes de lengua indígena. De acuerdo con Toledo, las mayores resistencias que incluyen marchas, bloqueos carreteros, clausuras simbólicas, asambleas, campamentos y demandas legales provienen de pueblos originarios y sus asesores, científicos, técnicos, jurídicos y de comunicación. Así tenemos a los wixáricas de Jalisco y Nayarit en su lucha por proteger sus lugares sagrados en San Luis Potosí y los chontales en Tabasco, mientras que los zapotecos y huaves en el Istmo Oaxaca, luchan contra los parques eólicos, por otra parte las mayores resistencias contra el maíz y la soya transgénica han provenido de comunidades de Michoacán, la península de Yucatán, Puebla y principalmente de Oaxaca y Tlaxcala. También tenemos la lucha de los yaquis por el agua en Sonora, los nahuas en Guerrero, Colima, Michoacán y sobre todo en la Sierra Norte de Puebla en unión con los pueblos totonacos (Ibíd.129,130)

De acuerdo con datos proporcionados por Toledo en su libro *Regiones que caminan hacia la sustentabilidad*, los proyectos más notables, emancipatorios y alternativos al modelo neoliberal han sido desarrollados por comunidades y cooperativas mesoamericanas. Estos proyectos suman un total de 1044 casos contando únicamente cinco entidades del país Oaxaca, Quintana Roo, Michoacán, Chiapas y Puebla, y se caracterizan por incluir prácticas ecológicamente adecuadas, autogestión, autosuficiencia, autodefensa, democracia participativa, equidad social, innovaciones tecnológicas, bancos del pueblo, medios de comunicación propios (radio difusoras y canales locales de tv) e inserciones en los mercados orgánicos de Europa, Japón, EU y Canadá (Ibíd.133).

En el mapa 3 se muestran las zonas ecológicas y regiones indígenas de México²⁴

²⁴ Mapa tomado de Toledo (2015:86).



México cuenta con la sabiduría para revertir el cambio climático y los problemas sociales, ésta sabiduría se encuentra en los pueblos indígenas “en lo que queda de tradicional en el planeta, 7000 pueblos indígenas con una población estimada en 400 a 500 millones, se encuentran las claves para la remodelación de las relaciones sociales y de las relaciones, hoy convertidas en meras formas de explotación del trabajo humano y de la naturaleza” Sin embargo, no se trata un indigenismo esencialista sino de la articulación de esta sabiduría ancestral con los conocimientos del mundo contemporáneo (Ibíd.13). En suma, Toledo (2015:20,47) señala que la crisis de civilización que estamos viviendo requiere transformaciones civilizatorias, es decir, cambios profundos en la manera de mirar, vivir, convivir, conocer y compartir.

Ahora bien, ante la crisis civilizacional que estamos viviendo, Toledo (2015:145) sugiere que necesitamos un nuevo modelo de civilización que vaya más allá de transformaciones técnicas, económicas, informáticas o educativas. Un cambio que toque las fibras más profundas de las relaciones entre la especie humana y la naturaleza y que se dirija hacia una triple reparación: 1) la regeneración del entramado social, 2) la restauración

del entorno natural y planetario, y 3) la recomposición y el rescate de las culturas dominadas, excluidas y explotadas de los mundos periféricos.

Para lograr lo anterior, el autor propone 12 objetivos de acción colectiva, que de hecho, ya se ponen en práctica en algunas áreas rurales del centro, sur y sureste de México (Ídem).

1. Economía social: Prácticas productivas y comerciales basadas en la diversidad, solidaridad y equidad de los participantes, y en el consumo responsable. Empresas sociales. Mercados justos y orgánicos.

2. Ecología: Sistemas agropecuarios, forestales, extractivos y pesqueros ambientalmente amigables, con o sin certificación y basados en el uso de energía solar, directa o indirecta. Reciclaje de basura, desechos, agua, residuos sólidos y energía. Existen cientos de ejemplos entre cooperativas de café orgánico, comunidades forestales y cooperativas pesqueras y ecoturísticas.

3. Gobierno: Democracia directa, participativa y multiescalar fundada en asambleas, consultas referendos, comités ciudadanos y renovación de dirigentes, sin partidos políticos. En Oaxaca existen cientos de municipios bajo este esquema.

4. Cosmovisión: Modos de vida basados en el respeto a los recursos, procesos, ciclos y servicios de la naturaleza y en las relaciones de reciprocidad, equidad y solidaridad entre los individuos y los conglomerados humanos.

5. Vivienda: Hogares ecológicos y autosuficientes en alimentos, agua, energía y materiales y el reciclamiento de agua, basura y desechos.

6. Seguridad: Autodefensa mediante la creación de policía local, comunitaria, municipal o regional. En la Montaña y Costa de Guerrero existen 104 comunidades bajo este esquema y en Michoacán otro tanto. Las policías bajo control ciudadano se multiplican y extienden por numerosas regiones.

7. Comunicación: Medios comunitarios o colectivos como estaciones de radio y canales de tv, sitios web, periódicos y publicaciones diversas de escala local o regional.

8. Salud: Clínicas locales orientadas a la medicina preventiva y familiar donde coexistan diferentes corrientes médicas: herbolaria, acupuntura, temascales, homeopatía, holística, industrial, etc.

9. Energía: Diseño e implementación de dispositivos basados en energía solar y de pequeña escala como generadores fotovoltaicos, minihidroeléctricas, miniplantas eólicas, entre otros de carácter social, público y privado.

10. Sistema financiero: Creación de cooperativas financieras o bancos del pueblo de escala local, comunitaria y municipal o regional, con o sin uso de monedas sociales de circulación restringida en tiempo y espacio.

11. Ciencia y tecnología. Apoyo a investigadores y técnicos de universidades y tecnológicos con conciencia social y ambiental capaces de asumir el diálogo de saberes, la investigación colectiva, interdisciplinaria e intercultural.

12. Cultura y educación: Rescate de valores culturales, programas educativos adecuados a la realidad local y recuperación del orgullo local, regional o étnico.

Estos 12 objetivos se pueden llevar a la práctica en diferentes niveles. En un primer nivel tendríamos a los hogares sustentables (autosuficientes, sanos y seguros), ya que conforman las células del poder social y trascienden cuando se integran en redes o comunidades conformando así un segundo nivel de organización. El tercer nivel se alcanza cuando se logran articular barrios urbanos, ciudades pequeñas, municipios y microrregiones. Y el cuarto nivel articularía conjuntos de municipios, comunidades y ciudades (Ibíd.149,150,151).

Ahora bien, pasemos a revisar cuales son los daños a la salud derivados de toda esta problemática ambiental

5.4) Los daños a la salud

De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud (2015), la contaminación del aire constituye por sí sola el riesgo ambiental más grave para la salud a escala global,

señalando que cada año mueren 3.7 millones de personas por exposición a la contaminación ambiental, ya que esta contribuye a desarrollar enfermedades como cáncer de pulmón, neumopatías obstructivas crónicas, infecciones respiratorias agudas, cardiopatías isquémicas y accidentes cerebrovasculares (OMS, 2015). Existe una mala calidad del aire en casi todas las ciudades del mundo empeorando en las de medianos y bajos ingresos, ya que estas generalmente no cumplen con las normas de calidad del aire. En contraste con los países de altos ingresos en donde la mala calidad del aire se reduce al 56%. Se estima que el 80% de las personas que viven en zonas urbanas están expuestas a niveles de calidad del aire que exceden los límites que marca esta organización (Idem).

Estudios en la ciudad de México señalan que la contaminación por dióxido de azufre afecta la función respiratoria, cardiovascular y provoca fatiga, falta de atención y disminución del enfoque cognitivo. Los ingresos hospitalarios por cardiopatías y la mortalidad aumentan en los días en que los niveles de dióxido de azufre son más elevados. Afecciones cerebrovasculares y degenerativas como la diabetes mellitus, el Alzheimer y el autismo se han relacionado recientemente con la exposición a contaminantes atmosféricos (Moreno, 2018).

Se realizó un estudio en la Universidad de Lancaster Inglaterra, donde se analizaron cerebros de personas que habían vivido y muerto en la ciudad de México, y encontraron partículas de magnetita, un mineral que se desprende de los gases de la combustión. La magnetita puede estar presente en el cerebro de forma natural pero en muy pequeñas cantidades y tiene una forma distintivamente dentada. En cambio, las nanopartículas que se encontraron en el estudio eran más numerosas además de lisas y redondas, éstas características sólo pueden crearse en altas temperaturas del motor de un vehículo o los sistemas de freno. Es la primera vez que se observan estas partículas de la contaminación dentro del cerebro humano y su hallazgo plantea una nueva línea de investigación para determinar si dichas partículas están causando o acelerando enfermedades neurodegenerativas como el Alzheimer.

La investigadora Bárbara Maher (2016) señaló “Fue muy impactante, cuando estudiamos el tejido vimos las partículas distribuidas entre las células y cuando hicimos

una extracción de la magnetita había millones de partículas, millones en un sólo gramo de tejido cerebral. Esas son millones de oportunidades para causar daños”.

5.5) Cuestionamientos en torno al concepto de Antropoceno: la perspectiva crítica a nivel Intra-Occidental

Jason Moore (2017) ha asumido una postura crítica respecto al uso del término antropoceno señalando que en este vocablo se esconde un viejo truco capitalista que intenta hacernos creer que los problemas del mundo son problemas creados por “todos” cuando en realidad han sido creados por el capital. A lo anterior añadiríamos que el concepto de antropoceno hace una homogeneización de toda la humanidad presuponiendo con ello la existencia de un sujeto genérico, un homo sapiens abstracto y universal (Herrero, 2017:20). Moore (2017) señala que el antropoceno comenzó realmente en el periodo que va de 1450 a 1750 afirmando que el desarrollo capitalista de esa época marcó la pauta para todo lo que sucedió después. En esos tres siglos hubo una marcada transformación en la producción del medio ambiente que no había ocurrido desde la revolución neolítica suscitándose la inversión de un proceso milenario en el que al crecimiento de la población y la expansión de los asentamientos le seguían el comercio, los mercados, el intercambio y la producción de bienes. Pero en el siglo XVI este proceso se invierte y en vez de desplazarse primero la población fueron las mercancías las primeras en movilizarse y posteriormente la población las siguió. Por lo anterior, este autor propone el concepto de *Capitaloceno* para describir de una manera más precisa y sin encubrimientos, la etapa actual en que se encuentra el planeta.

5.6) El fundamento económico de la problemática ambiental

La problemática ambiental está estrechamente relacionada con la esfera económica, ya que el modo de producción capitalista está destruyendo el equilibrio ecológico, es depredador del medio ambiente porque, en palabras de Dussel (2014:225) “no tiene paciencia en desarrollar lentamente una tecnología ecológica”, ya que su planeación y desarrollo exigiría mucho más tiempo y sería amenazado por la competencia. Así, por ejemplo, si Henry Ford hubiera imaginado un auto eléctrico le hubiera llevado décadas

producirlo y su fábrica hubiera sido arroyada por la competencia de otras industrias automotrices. Es desde ésta perspectiva que se configura el criterio del capital para elegir su “mejor” tecnología aún a costa del equilibrio ambiental (Ídem).

El problema con el capitalismo es que no produce bienes para satisfacer las necesidades humanas sino para acumular ganancia y supedita todo el sistema para el logro de ésta ganancia, así “la intercambiabilidad (Austauschbarkeit) de la mercancía por dinero y en último término por el aumento de la tasa de ganancia es la que importa por sobre su utilidad (Gebräuchlichkeit)” (Dussel, 2014:222). El fin real de la economía se ha transformado en un medio y el medio (valor de cambio de la mercancía) se ha convertido en el fin último. ***Este es el fundamento del problema ecológico*** (Ídem).

El ex presidente de Estados Unidos George W. Bush prefirió impedir una crisis económica antes que solucionar el problema ecológico, y sus palabras fueron: “Kyoto would have wrecked our economy. I couldn’t in good faith signed Kyoto”. Se trataba de una elección entre el capital o la vida (Dussel, 2014:226). Por su parte, el senador Bernie Sanders dijo en el 2015, “If the environment were a bank it would have been saved already” cuestionando a los republicanos su negativa a actuar ante el cambio climático.

Con la finalidad de atenuar la presión social que tienen encima algunas empresas contaminantes han desarrollado la estrategia del ***Negacionismo*** que consiste en negar o poner en duda la existencia del cambio climático (Islas, 2017:49). Invierten millones de dólares para formar a los científicos “escépticos en cuestiones de clima”. Exxon/Mobil, Bayer, BASF, etc. son algunas firmas que dan becas para financiar proyectos de investigación con estos fines Dussel, (2014:226). El presidente Trump también ha adoptado esta estrategia.

Exxon/Mobil una de las empresas petroleras más importantes a nivel global invirtió 33 millones de dólares en el periodo de 1997 al 2015 en campañas para crear dudas sobre la existencia del cambio climático, aun cuando se comprobó que tenía conocimiento de este problema desde 1977. (Negin, 2016 citado en Islas, 2017:49). El negacionismo es

un mecanismo que impide que se pongan límites al poder y al enriquecimiento de las petroleras, los países ricos y los ejércitos (Islas, 2017:49).

La Salud Colectiva se ubica en este nivel de análisis que si bien es fundamental para comprender la problemática en cuestión no es suficiente para explicarla en toda su complejidad, por lo que requiere de una perspectiva de-colonial, extra occidental y una observación de quinto orden (o inter-civilizacional) para ver las limitaciones de su pensamiento crítico que no detecta la raíz civilizacional del problema ambiental subsumiéndolo en la esfera económica haciendo hipóstasis de ésta.

5.7) La problemática ambiental desde la perspectiva de-colonial

Las afectaciones de la problemática ambiental no son las mismas para todos, se configuran dependiendo de las regiones y los sujetos que resultan dañados de una manera más directa. Un claro ejemplo de esto es el extractivismo, el término hace referencia a “aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero. En la práctica, el extractivismo, ha sido un mecanismo de saqueo y apropiación colonial y neocolonial” (Acosta, 2012 citado en Grosfoguel, 2016:128).

Las prácticas extractivistas se han extendido en la región latinoamericana desde la época colonial hasta el neocolonialismo neoliberal de nuestros días. Es el saqueo, despojo, robo y apropiación de recursos naturales para el beneficio de unas minorías consideradas racialmente superiores y que conforman las élites capitalistas del sistema-mundo (Grosfoguel, 2016:128)). Dadas las características de violencia que envuelven a las prácticas extractivistas, Gudynas, (2013, citado en Grosfoguel, 2017:126) ha propuesto el concepto de extrahección:

“La extrahección es cuando el proceso extractivista envuelve violación de derechos y violencia contra los seres humanos que habitan en las comunidades afectadas. Se

«arranca» los recursos naturales imponiéndose con violencia, quebrándose el marco de derechos, y violándose los derechos humanos y de la naturaleza”

5.8) Racismo y extractivismo

Las víctimas directas de la violencia de las prácticas extractivistas son en su mayoría sujetos racializados como inferiores, como sub-humanos, y que habitan en las Zonas del No-Ser²⁵. Son los pueblos clasificados como no occidentales, que en América Latina son las poblaciones indígenas y afros. La violencia que se ejerce en estas zonas tiene también por objetivo “limpiar” étnicamente los territorios para que las compañías mineras tomen posesión de la tierra y sus recursos, sobre todo cuando las comunidades no se venden por dinero y organizan resistencias a la destrucción extractivista (Grosfoguel,2016:127).

En países como Chile con la extracción de cobre y en Colombia con la extracción de oro, las empresas extractivistas destruyen el equilibrio ecológico produciendo enfermedades a los habitantes de la zona además de ejercer violencia contra los trabajadores o pueblos que se rebelen. Esto contrasta con lo que ocurre del otro lado, en las Zonas del Ser donde se disfrutan los objetos que se producen de las prácticas extractivas (Grosfoguel, 2016:130):

“Los chips de cobre para las computadoras o *iphones* y los materiales de oro para las joyas y los conductores de información, son todos objetos cuyo disfrute que no están al alcance de los sujetos que producen en las Zonas del No-Ser mineras. En las Zonas del Ser, el sistema administra los conflictos con mecanismos de regulación y emancipación, mientras que los conflictos en las Zonas del No-Ser, se deciden mediante mecanismos de violencia y desposesión. Mientras en un lado se produce vida, en el otro lado se produce muerte. Las formas de disfrute de la vida en un lado tienen como condición de posibilidad la destrucción de la vida en el otro lado”.

²⁵ En el capítulo 4 se expone la definición de los términos Zona del Ser y Zona del No-Ser, derivados de la concepción fanoniana de racismo.

El caso de la extracción minera en México ocupa un lugar estelar en la documentación de las desgracias ambientales, pues se ha convertido en la práctica más depredadora no sólo de recursos naturales sino de las poblaciones rurales del país. Las compañías mineras contaminan aguas y suelos a través de emanaciones y filtraciones de cianuro, arsénico, cadmio, plomo, cromo entre otros tóxicos nocivos para la salud. Además, las mineras gastan cantidades enormes de agua que ocasionan daños a la población. Las concesiones mineras alcanzan más de 56 millones de hectáreas. Tan sólo entre el año 2000 y 2010 estas compañías obtuvieron el doble del oro y la mitad de la plata extraída por la corona española en 300 años (Toledo, 2015:49).

De todos los conflictos socioambientales que existen en México, el caso más emblemático es el del pueblo wixárika y la minera canadiense First Majestic Silver. La resistencia de este pueblo no sólo está enfocada en evitar que la transnacional explote su territorio sino en preservar uno de los centros espirituales más importantes del país considerado como sagrado: el desierto de Wirikuta en San Luis Potosí. Desde hace 2,500 años el pueblo wixárika ha practicado un acto sagrado que es vital para la permanencia de su cultura, el peregrinaje a Wirikuta. El siguiente texto forma parte del Frente en Defensa de Wirikuta (Toledo, 2015:13):

“Las agresiones y abusos en contra de Wirikuta, los habitantes mestizos de la sierra y el altiplano, y el pueblo wixárika en los pasados cinco siglos han sido numerosos, pero **actualmente nos enfrentamos a lo que quizá es la mayor amenaza hacia este lugar sagrado**, ya que además de la presencia en la región de las tomateras, el daño que han causado a nivel ambiental y social, la actividad minera que tuvo lugar en la región hasta hace aproximadamente 20 años con el correspondiente saldo de contaminación y deterioro de la salud de los trabajadores de las minas, sus familias y los animales domésticos, y otros desagradables incidentes que se producen año tras año por violencia, abusos de autoridad, destrucción irracional del terreno, la minera First Majestic Silver ha obtenido concesiones para la extracción de plata en la Sierra de Catorce. Esto implica no solo la transgresión de las leyes y pactos que protegen a Wirikuta y al pueblo wixárika, al reconocimiento nacional e internacional que tienen, sino también representan **una terrible agresión al equilibrio ambiental y a la salud de los habitantes de esta zona**. Las actividades que esta y otras empresas mineras pretenden desempeñar en Wirikuta son como las que llevan a cabo en tantos otros lugares del

mundo fuente de irremediables daños de proporciones excesivas. La amañada y truculenta campaña que ha causado la división entre los pobladores es sólo uno de los aspectos nocivos que se viven ya en la región. **Los métodos y sustancias químicas que implican los procedimientos empleados en la minería hoy en día destruyen a todos los niveles en donde se llevan a cabo. La cantidad de agua que esta empresa pretende utilizar para obtener el mineral es irracional y estamos hablando de un lugar desértico, donde hay poca agua incluso para los habitantes y su modesta forma de vida.** La remuneración económica prometida a los habitantes de la región a cambio de laborar para la empresa minera es miseria en comparación a las ganancias que pretende obtener al explotar los recursos naturales de lo que es como bien lo exponen los wixaritari: **un lugar sagrado como lo es toda la tierra”.**

Por otro lado, Siren Gualinga (2018), vocera de Mujeres Amazónicas del interior de la selva en Ecuador, ha denunciado la violencia de las empresas extractivistas, particularmente, de las compañías petroleras que agreden física y sexualmente a las mujeres y amenazan de muerte a las lideresas de la comunidad. También ha desmentido las versiones oficiales del gobierno de llevar a cabo consultas previas señalando que son sólo mentiras y manipulación.

En el informe de Global Witness del año 2016 se registró un récord de 200 asesinatos de personas que defendían sus tierras, bosques y ríos contra industrias destructivas. Además de asesinatos, los defensores de la naturaleza también reciben amenazas de muerte, arrestos, agresiones sexuales, y ataques legales agresivos. La depredación de la riqueza natural del Amazonas, convierte a Brasil en el país más mortífero del mundo de acuerdo al número de asesinatos registrados.

De la misma manera que ante el racismo, frente al extractivismo no hay diferencias entre gobiernos de izquierda o de derecha. Las empresas extractivistas reproducen las mismas prácticas depredadoras y de violencia sin importar el gobierno en turno. La idea del desarrollismo forma parte de la lógica occidentalocéntrica de derecha o izquierda y para alcanzar este fin todos los medios quedan justificados. Por ejemplo, podemos citar los casos de Bolivia, Venezuela y Ecuador, que reproducen la misma visión y prácticas

desarrollistas extractivistas que los gobiernos de derecha, ya que comparten la misma visión eurocéntrica del universo (Grosfoguel, 2016:131). Aunque va más allá del extractivismo, también podemos citar el caso de Cuba. Al respecto el biólogo ambientalista Víctor Toledo (2016) se pregunta lo siguiente ¿por qué Fidel Castro no conectó su filosofía “verde” con la realidad de la sociedad cubana? ¿Qué lo llevó a mantener en estancos separados su marxismo-leninismo y su espíritu ecologista? El pensamiento verde de Fidel Castro (citado en Toledo, 2016) se expresaba en frases como estas:

“Ya no es cuestión de patria o muerte, realmente y sin exageración el cambio climático es una cuestión de vida o muerte para la especie humana” (reflexiones, cuba debate, octubre 2009)

“Es insostenible este mundo porque conduce a la humanidad a la dilapidación de los recursos y a la destrucción de la naturaleza. Y parto de la idea de que el mundo y la naturaleza pueden salvarse. Es una apuesta por la inteligencia frente a la brutalidad y el salvajismo” (Diciembre, 2002)

“Tengo el hábito de leer cuanto análisis de ecologistas y científicos prestigiosos llega a mis manos” (15,2,11)

Pese a su interés por el medio ambiente, la realidad cubana confirmó una de las tesis centrales del ecologismo: que el capitalismo y el socialismo no son sino las dos caras de un mismo modelo civilizatorio: el industrial. Cuba terminó adoptando la ilusión de una modernidad socialista (Toledo, 2016).

5.9) Análisis Extra-Occidental de la problemática ambiental

Desde la meta epistemología de contextos creemos que la problemática ambiental tiene un origen civilizacional enraizado en el monoteísmo judío y el pensamiento griego que se configura en los cuatro magno paradigmas de occidente. Continuando con el caso del extractivismo, presentamos otros elementos de análisis que se han invisibilizado en la perspectiva crítica tradicional eurocéntrica y en la de-colonial.

5.10) Teología y extractivismo

Gudynas (2016:15) señala que las prácticas extractivistas pueden ser analizadas como una cuestión teológica, ya que se han convertido en actos de fe inmunes a la evidencia de sus efectos negativos. Las dinámicas por las cuales se legitiman, promocionan y aplican actividades como la explotación minera o petrolera parecen comportarse más como una creencia religiosa que como un campo de análisis sustentado en argumentos e información científica.

El presidente y CEO de la minera canadiense citó un fragmento del relato del Génesis en la Biblia:

“De Edén salía un río que regaba el jardín, y desde allí se repartía en cuatro brazos.

El uno se llama Pisón: es el que rodea todo el país de Javilá, donde hay oro.

El oro de aquel país es fino. Allí se encuentra el bedelio y el ónice” (Génesis 2: 10-123 cit. en Gudynas, 2016).

Con esto se intenta legitimar a la minería como una actividad divina, donde el oro representa una bendición celestial (Gudynas, 2016:15). Así, cualquier advertencia o evidencia de los daños que causa el extractivismo es negada firmemente sustentándose en esta fe. El presidente Lula da Silva siempre afirmó que las mega represas en la Amazonía no tenían impactos significativos, y el gobierno de Rafael Correa, en Ecuador, también sostenía que la gran minería era inocua (Ibíd.14).

La relación entre la teología y el extractivismo se ha evidenciado más en Colombia anunciándose de manera explícita esta relación. En el 2013, se llevaron a cabo una serie de conferencias con el título de “Cristianismo y Minería” en la ciudad de Bucaramanga Santander, en la iglesia Casa sobre la Roca. El objetivo del evento fue generar “espacios de reflexión acerca de temas económicos que pueden significar el desarrollo y futuro para cientos de comunidades” entre los asistentes se encontraba el Gerente de la Asociación de Industriales de Colombia (ANDI), el CEO de la minera canadiense Eco Oro Minerals Corporation, el Gerente de su subsidiaria colombiana, y en representación del sector estatal, el procurador ambiental y de restitución de tierras

(Gudynas, 2016:14). Cabe resaltar que, en esa región se estaba desarrollando una fuerte resistencia contra la exploración minera, específicamente de oro, en los páramos de los departamentos de Santander y Norte de Santander. El moderador de la mesa redonda era un pastor que aseguraba: “Dios iluminará a las autoridades para que acierten sobre la decisión que tomen sobre el futuro de esa actividad en el departamento” (Güesguán Serpa, 2013 cit. en Gudynas, 2016:14).

El caso de Bolivia también merece resaltarse. La celebración que llevó a cabo Evo Morales de un nuevo yacimiento de petróleo en el 2015, que significaba triplicar las reservas de crudo en su país, tuvo actos parecidos a la misa católica (Gudynas, 2016:17):

“en un momento de la celebración, Morales en un estrado ubicado en ese campo petrolero, y de frente a los asistentes, sonriente, levantó triunfante un pequeño matraz transparente que permitía ver el negro crudo en su interior. Es sobrecogedor que el sentido y la estética del acto se asemejara a las misas católicas: así como el sacerdote eleva el cáliz con el vino y llama a la oración, Morales alzaba el matraz con petróleo para adorarlo y celebrarlo”.

En este mismo evento de celebración y adoración al petróleo, Morales hizo una advertencia: “ONG que perjudique la explotación de recursos naturales será expulsada”. Aunque no era la primera advertencia que lanzaba, reforzaba la postura de que la teología extractivista no toleraría las herejías (Ibíd. 18).

Así, de acuerdo con Gudynas (2016:18,19) en las prácticas extractivistas hay toda una simbología paralela con la teología, por ejemplo, tenemos que las iglesias de los extractivismos corresponderían, a las cámaras empresariales mineras, petroleras y agrícolas en cada uno de nuestros países, ya que son las principales instituciones en defender y promover ese tipo de emprendimientos. Estas cámaras empresariales están estrechamente relacionadas con otros sectores económicos, con gobiernos, partidos políticos, y con universidades. Algunas de ellas son la Asociación Colombiana del

Petróleo (ACP), la Asociación Colombiana de Minería (ACM), la Sociedad Peruana de Hidrocarburos, la Sociedad Nacional de Minería de Chile, la Cámara Boliviana de Hidrocarburos y Energía o la Asociación Brasileira de Produtores Independientes de Petróleo (ABPIP).

La academia tiene a su vez paralelismos con los seminarios y escuelas de teología, donde se prepara a los sacerdotes y misioneros que promoverán esta doctrina. Este papel lo llevan a cabo las facultades de geología, las escuelas de negocios y las asociaciones y colegios de profesionales. Por ejemplo, el Colegio de Geólogos de Chile, la Asociación Colombiana de Ingenieros de Petróleo, o la Asociación Brasileira de Geólogos del Petróleo. Junto a ellos están organizaciones de promoción técnica y asistencia, como los institutos de ingenieros de minas, uno en Chile y otro en Perú. Los textos reverenciados serían los manuales de desarrollo o guías de crecimiento económico, donde se fundamenta la relación entre progreso y la explotación de la naturaleza (Ibíd.19).

Los profetas de los extractivismos serían los que anuncian maravillosos futuros a través de las explotaciones. Los sacerdotes lo defienden desde sus roles políticos o las cátedras universitarias, y los misioneros son los agentes que arriban a las comunidades locales para anunciar cómo la llegada de un proyecto mejoraría la vida de todos. “Uno de los más activos militantes de las profecías de bonanzas extractivistas es el presidente ecuatoriano Rafael Correa, quien repetidamente apela a imágenes tales como que el país está sobre sacos de oro que deben ser extraídos cuanto antes, y que con ello se erradicará la pobreza” (Ídem).

Anualmente, las iglesias extractivistas, los profetas, misioneros, sacerdotes y las academias realizan sus celebraciones compartiendo información, reforzando sus lazos, y recreando la fe en congresos o ferias de extractivismo, por ejemplo, Perumin, el mayor congreso minero de Perú y uno de los más importantes del continente que en el 2015 estuvo bajo organización del Instituto de Ingenieros de Minas del Perú (Ídem).

Aún con todos estos paralelismos teológicos, los extractivismos niegan su religiosidad, y se presumen como expresiones de la ciencia, de la tecnología de punta, de la razón y la objetividad. “Puede argumentarse que esa pretendida secularización, donde la razón triunfa sobre las creencias religiosas, un atributo propio de la Modernidad, es en realidad una transferencia gradual de atributos divinos a los seres humanos, las fuerzas sociales y la historia, y al mundo natural” (Gillespie cit. en Gudynas, 2016).

De acuerdo con Stark (2005), la idea de que el éxito de Occidente, ha dependido de haber superado las barreras religiosas para progresar es un completo absurdo, ya que, la teología cristiana ha privilegiado la razón durante siglos. Esto se debe a la concepción cristiana de un Dios racional al que se puede llegar mediante la razón porque todo lo ha hecho racionalmente. La doctrina de un Dios “racional” es una herencia del cristianismo, que a su vez la toma del judaísmo.

“La razón es cosa de Dios, en cuanto nada existe que Dios, el Creador de todo, no haya pensado, dispuesto y ordenado según la razón, nada que él no haya querido que pudiera un día ser entendido por la razón. Ya que entender las leyes según las cuales Dios ha creado y ordenado el universo no es fácil (aunque no es imposible, observando con atención el mismo universo), el descubrimiento de estas leyes podrá ser solamente gradual: **de aquí la idea del progreso**, y de un conocimiento que crece en el tiempo y se perfecciona” (Ídem).

En los primeros siglos del cristianismo, los sacerdotes enseñaban que la razón era un don de Dios y el medio para aumentar la comprensión de la Escritura y la revelación. El cristianismo considera a Dios un ser racional y dado que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, también se define como un ser racional. De tal manera que cuando surgió la revolución científica en el siglo XVI no fue una irrupción repentina del pensamiento secular sino que obedeció a un proceso que iniciaron los pensadores escolásticos medievales y se sostuvo por una invención cristiana del siglo XII: las universidades (Ídem).

Así, el elemento principal para el desarrollo de Occidente fue una extraordinaria fe en la razón, y esto se debe al cristianismo. La victoria fue la victoria de la razón en todos los campos, ciencia, economía, política. “Mientras que las otras religiones del mundo hacían hincapié en el misterio y la intuición, solamente el cristianismo abrazó la razón y la lógica como la principal guía hacia la verdad religiosos. Alentada por los escolásticos y consagrada en las grandes universidades medievales fundadas por la iglesia, la fe en el poder de la razón infundieron la cultura occidental, estimulando la búsqueda de la ciencia y la evolución de la teoría y la práctica democráticas” (Stark, 2005).

La libertad también es una victoria de la razón y fue apoyada por los teólogos cristianos que durante largo tiempo teorizaron sobre la naturaleza de la igualdad y los derechos individuales. El trabajo de los teóricos políticos seculares como John Locke, se basa en ideas desarrolladas por eruditos de la Iglesia. El cristianismo enseña el valor del individuo y resalta la importancia de la responsabilidad personal en las decisiones morales. A esto se vincula, el concepto de voluntad libre, lo cual significó un cambio radical respecto al pasado, evidenciándose, por ejemplo en la literatura, si comparamos las tragedias griegas -donde los personajes son cautivos del destino- con Shakespeare, donde los protagonistas son plenamente responsables de sus acciones (Stark citado en Stark, 2005).

Los derechos de propiedad, condición previa vital para el capitalismo también tiene sus orígenes en el cristianismo. La Biblia y los teólogos más importantes defienden la propiedad privada. Tomás de Aquino afirmaba que el poseer propiedades es inherente a la naturaleza humana. Stark (2005) señala que historiadores como Braudel y Henri Pirenne establecieron que los hechos históricos contradicen la noción que la ética protestante del trabajo fue la fuerza que estuvo detrás del capitalismo. En la edad media, La actividad económica no tuvo que esperar al protestantismo para prosperar, las órdenes monásticas crearon un proto-capitalismo. Estimulados por los aumentos de productividad debido a los avances tecnológicos, los monasterios desviaron la tendencia a una economía de subsistencia hacia un sistema de especialización y comercio. A su vez esto facilitó el aumento de la economía de moneda como opuesta al

trueque y la creación del crédito y el préstamo de dinero. Los monasterios también desarrollaron la ética del trabajo y el aprecio por el valor del esfuerzo económico mucho antes de la llegada del protestantismo. Los teólogos cristianos redefinieron ideas relacionadas con la carga de los intereses y los precios justos de los bienes, elementos esenciales para el desarrollo del capitalismo

La idea de que la época medieval fue un periodo de estancamiento “es una caricatura creada por los intelectuales del siglo XVIII, antirreligiosos y amargamente anticatólicos. Fue en estos siglos cuando se desarrollaron la energía del agua y el viento de forma extensa, permitiendo avances en la manufactura de bienes. Y los avances de la tecnología agrícola aumentaron los campos de cultivo que permitieron alimentar las ciudades. Lejos de oponerse a tales avances técnicos, el cristianismo les dio la bienvenida y los promovió (Stark,2005).

Hasta aquí hemos visto cómo la teología cristiana forma parte de un trasfondo que nos ayuda a entender las prácticas extractivistas. Considerando que el cristianismo encuentra sus orígenes en el judaísmo, este también está implicado a través del monoteísmo, ya que se funda en una alianza androcéntrica y exclusiva con Dios y no en una relación con la naturaleza o el cosmos. Al colocarse el pueblo hebreo en la cúspide de la creación, queda por encima de las plantas, de los animales, de las montañas, de la tierra y los planetas. Esta separación entre el “mundo natural” y el “mundo divino” fue un parteaguas en la historia, ya que, el humano se coloca por encima de todas las “criaturas”, dado que fue creado a imagen y semejanza de Dios, idea monoteísta que después la retomará el cristianismo (Lara, 2018:265).

“Una consecuencia del monoteísmo es la idea de que Dios, como señor del universo y de la historia, la entera realidad no es una prolongación de la realidad divina sino que es positivamente **distinta de Dios** y a él está subordinada en una suerte de autonomía relativa” (Garzanti, 1992, cit. en Lara, 2018, p.266).

Con esta *desacralización de la naturaleza*, el pueblo judío inicia la separación de la realidad, a partir de un Dios mono conceptual, abstracto y genérico que succiona para

sí para toda la sacralidad del universo, apropiándose de todo el respeto sumo que se le tenía a la naturaleza.

Lo anterior es clave para comprender el extractivismo en su profundidad paradigmática: el hombre -ser racional e Imago Dei- está facultado para explotar con plena libertad a la naturaleza dado que se encuentra por encima de ella, es el amo y señor de la tierra. Está legitimado por la Biblia y por la razón. Esta legitimidad divina se encuentra secularizada en la idea del Progreso.

5.11) El extractivismo y la separación metafísica de la realidad

Hay otro elemento implicado en las prácticas extractivistas: la separación metafísica de la realidad cuyo origen se remonta a los albores de la civilización occidental. Con el colapso del Mediterráneo (siglos XII al VIII a.c), los griegos se fueron alejando de sabidurías ancestrales, tales como la egipcia y la babilónica. Devaluando el vínculo que éstas tenían con la naturaleza y el cosmos, inventaron una mitología, que si bien guardaba resquicios de cosmogonías anteriores, se fue tornando antropomorfa y androcéntrica, lo cual, fue uno de los factores que propiciaron, de manera gradual, la separación metafísica de la realidad (Lara, 2018:230). Por otro lado, con el salto del mito al *Logos*, el griego continúa la tendencia de dar la espalda a la naturaleza al inaugurar un pensamiento desprendido de la *Physis*. Posteriormente, cuando se asume como *Ser racional*, se separa de los animales, las mujeres, los niños y los bárbaros por considerarlos jerárquicamente inferiores a él, marcando con esto nuevamente una separación ontológica con la realidad. Finalmente, la emergencia de las lenguas indoeuropeas más la adopción de la escritura alfabética que tomaron de los fenicios, facilitaron la escisión entre la realidad concreta y la realidad abstracta, dado que dichas lenguas y escritura son lineales, predicativas y abstractas. Por ejemplo, la abstracción de los verbos en infinitivo es tal que parecen actuar por sí mismos al prescindir del sujeto y del contexto, a diferencia de otras lenguas como el náhuatl y el aymara que no admiten verbos vacíos de referencias.

Esta separación ontológica con la naturaleza es propia del hombre occidental no se observa en los pueblos originarios, pues en su cosmovisión no hay esa escisión con el mundo natural, de hecho en algunas culturas indígenas no existe la palabra naturaleza como tal, ya que “lo que se entiende por naturaleza no es un objeto sino un sujeto que forma parte de la vida en todas sus formas. Así, dicho concepto “implica la división entre sujeto (humano) y objeto (naturaleza), donde el sujeto (humano) es el que tiene vida, y todo lo demás es naturaleza considerada como objetos inertes. Por consiguiente, sus formas de vida son inferiores a la humana y están inscritas en la lógica instrumental de medios-fines de la racionalidad occidental donde la naturaleza se convierte en un medio para un fin” (Grosfoguel, 2016:160).

Las siguientes palabras de los indígenas Mapuche muestran claramente la ausencia de una escisión con el mundo natural:

“No nos podemos quedar en silencio, siendo testigos del genocidio sobre nuestra Ñuke Mapu y toda su vida todos sus Newen. Este es uno de los motivos que nos movilizan a oponernos y a luchar en contra del desembarco de las multinacionales de la minería en nuestro territorio ancestral y a solidarizarnos con aquellos que, como nosotros, estén en esa lucha por la vida”.

Nótese cómo emplean la palabra “genocidio” para referirse al exterminio de toda la vida contenida en el planeta con la frase: “toda su vida, todos sus Newen”, aquí el uso de la palabra genocidio es equivalente y sinónimo de ecocidio, no hacen distinción, ya que desde su cosmovisión no hay una separación entre la vida humana y la no humana como ocurre en occidente vía la fragmentación conceptual de la realidad.

Por otro lado, debemos hacer una precisión respecto a estas manifestaciones de resistencia: las cosmovisiones que guían y motivan a los movimientos indígenas no encuadran en la tradición crítica eurocéntrica. Haciendo eco de lo señalado por De Sousa (2010:17), muchas veces sus demandas ni siquiera se expresan en las lenguas coloniales sino en su lenguaje nativo reclamando aspectos que no se derivan de las concepciones del socialismo, ni de los derechos humanos, la democracia o el desarrollo

y progreso sino de otras cosmovisiones que aluden al autogobierno, el buen vivir, la madre tierra o la Pachamama.

Retomando todo lo anterior, desde una mirada de conjunto tenemos que las prácticas extractivistas obedecen a los cuatro magno paradigmas de la civilización occidental: separación metafísica de la realidad, desacralización de la naturaleza, fragmentación conceptual de la realidad y antropocentrismo. A la luz de estos magno paradigmas podemos entender mejor las prácticas depredadoras del medio ambiente propias del capitalismo, ya que la esfera económica no puede desvincularse de su contexto social, que en este caso es civilizacional también.

“La vida económica está profundamente imbricada en la vida social y no puede ser comprendida separada de las costumbres, la moral y los hábitos de la sociedad en que transcurre. En síntesis, no puede ser divorciada de la cultura” (Fukuyama, 1996, cit. en Gómez, 2004:158).

Así, estamos hablando de que “no hay estructuras económicas puras y estructuras socialmente infiltradas, sino diferentes modalidades de interpenetración de las estructuras económicas y el ambiente social al que pertenecen” (Gómez, 2004:161,162).

5.12) Propuesta Inter-Civilizacional: del paradigma de la complejidad al de Holo-complejidad

El recurso metodológico para articular los distintos niveles de realidad en el campo de la Salud Colectiva ha sido tradicionalmente el concepto de la Totalidad concreta, sin embargo, este término ha sido criticado desde la perspectiva de-colonial por José Gandarilla en su libro *Asedios a la Totalidad*, señalando lo siguiente:

“La totalidad está atravesada por la contradicción capital-trabajo pero también constitutivamente por la lógica de la colonialidad, esto es, por el conflicto entre el Norte

y el Sur global, lógica en la que está comprometida la cuestión de la instrumentalización del otro y la de su periferización” (Gandarilla, 2012:172).

Así, desde esta óptica, la colonialidad sería la forma más general de dominación en el mundo actual, aspecto que a la teoría crítica de la sociedad le pasa desapercibida. Pese a que el colonialismo político ha sido superado, la relación entre la cultura euro-norteamericana u occidental sigue siendo de dominación colonial, entendiendo esta dominación no sólo en un plano de exterioridad sino de interiorización a través de la colonización del imaginario, primero a través de su destrucción, luego a través de la asimiliación del imaginario del otro anulando el imaginario propio (Ibíd.177).

La propuesta de Gandarilla se podría resumir como sigue:

“Si la epistemología de la primera teoría crítica era una que para el conocimiento de la explotación requería referirla al Todo, en los tiempos actuales y desde el pensamiento emergente del programa de investigación de lo moderno-colonial se requiere una epistemología que para explotar verdaderamente el concepto del Todo lo ha de leer desde el Sur, como metáfora del sufrimiento humano. Ya no requerimos del concepto del Todo para conocer la explotación sino requerimos de una verdadera explotación del concepto del Todo para anular la explotación” (Gandarilla, 2012:172).

Desde la meta epistemología de contextos creemos que esta nueva concepción de la Totalidad, con todo y sus innovaciones y apertura crítica, sigue obedeciendo a los cuatro magno paradigmas de occidente que la llevan a caer en un inadvertido neo eurocentrismo reproduciendo de nueva cuenta el imaginario del colonizador.

Con el uso de la categoría “Norte-Sur, Global” se evidencia una horizontalidad en la observación que aplanan la realidad al no detectar la necesidad epistemológica de abordar, desde un nivel de mayor abstracción analítica, los componentes -raciales y teológicos- de la *colonialidad* en su raíz civilizacional.

También se pone en evidencia que su crítica es lanzada desde un cómodo antropocentrismo, ya que sólo denuncia el sufrimiento humano como protagonista de “estos tiempos actuales” presuponiendo con ello que es el único que merece ser rescatado. Reflexión hecha a espaldas de la problemática ambiental y heredera de la separación ontológica de la naturaleza y de su desacralización. Cabe preguntarnos, ¿y el planeta no sufre?, ¿los animales no sufren?, ¿los océanos, con la vasta diversidad de vida que contienen, no sufren al ser contaminados con toneladas de basura y tóxicos? ¿los arboles no sufren? Se trata de ir más allá de toda definición antropocéntrica del sufrimiento porque a fin de cuentas las afectaciones de la contaminación y del cambio climático no alcanzan únicamente al ser humano, envuelven al planeta entero. Pero esto queda invisibilizado en la concepción de Gandarilla, ya que sólo cuenta la explotación humana, no la explotación de la naturaleza.

Al igual que en el extractivismo previamente analizado, aquí vemos nuevamente al Dios hombre erigiéndose, en autosuficiencia ontológica, por encima de toda la creación pero en este caso, en la construcción del conocimiento reproduciéndose un neocolonialismo oculto.

A nosotros no nos sirve partir de la categoría de la Totalidad Concreta para el problema que nos hemos planteamos, dado que, la epistemología occidental, aún en su modalidad de-colonial, es una epistemología **contra natura** que se presume laica al desacralizar a la naturaleza tornándose necesariamente antropocéntrica en aras de asumirse como un conocimiento “racional” que lo aleje del mito y lo coloque en el pedestal del Logos.

Ahora pasemos con Almeida y Paim (1999), teóricos de la Salud Colectiva quienes han hecho apuntes sobre el tema de la complejidad, señalando que el objeto salud/enfermedad/cuidado es un objeto de alta complejidad y que sólo se define en su configuración más amplia, tal como un huracán. Veamos la analogía del huracán a la que se refieren:

“¿Qué es lo que define un huracán? No es la medición de la presión barométrica, no es la velocidad de los vientos, no es la variación de la temperatura, no es nada de eso, es Todo eso, unificado en una Totalidad Integral.” (p.26).

Esta analogía es más cercana al paradigma de la simplicidad de la ciencia clásica que al de la complejidad, ya que si retomamos las mismas palabras de los autores, un objeto complejo se define en su configuración más amplia, pero no están dando cuenta de esta configuración en su máxima amplitud. No detectan que hay otros niveles de realidad, de mayor abstracción, que también configuran a ese huracán. Aunque en su texto hacen una revisión del concepto de “paradigma” omiten una de sus características: generalmente, un paradigma no se cuestiona a sí mismo, necesita un ángulo de exterioridad a él.

Sin salirnos del nivel intra-occidental podemos añadir algunas observaciones a esta analogía del huracán. En primer lugar, se supone que una mirada compleja es ver a nuestro objeto de estudio en sus interconexiones identificando los procesos por los que está atravesado, sin embargo esta analogía no da cuenta de esas interconexiones, sólo describe las características al interior del huracán: presión barométrica, velocidad de los vientos y variación de la temperatura, reduciéndolo solamente a esto.

Ampliando la perspectiva, podemos ver que los huracanes no surgen de la nada por “generación espontánea” obedecen a procesos que a su vez están interconectados con el medio ambiente. El experto en meteorología, Edward Lorenz, descubrió que pequeñas perturbaciones en la atmósfera pueden cambiar el clima en proporciones enormes. Bajo el término “efecto mariposa” afirmaba que “el aleteo de una mariposa en Brasil puede producir un tornado en Texas”. Desde la teoría del caos, Lorenz, nos ofrece una mirada mucho más compleja de los fenómenos meteorológicos comparada a la de Alemida y Paim (1999).

Ahora bien, ¿qué pasa si este mismo huracán lo ubicamos en otro contexto civilizacional diferente a occidente, como podrían ser en las comunidades de los

pueblos originarios? Desde esta otra cosmovisión, el huracán es *Sagrado* porque es parte constitutivo del cosmos y está en armonía con la vida. Los indígenas no tienen necesidad de plantearse un pensamiento complejo para articular el huracán a una “Totalidad integral” porque nunca lo desarticularon, su cosmovisión no está escindida, nunca efectuaron el salto del mito al Logos ni se separaron ontológicamente de la naturaleza, ni la desacralizaron ni mucho menos se colocaron ontológicamente por encima de ella. Es por eso que en algunas culturas indígenas no existe la palabra naturaleza como tal, ya que “lo que se entiende por naturaleza no es un objeto sino un sujeto que forma parte de la vida en todas sus formas (Grosfoguel, 2016:160).

Para dar cuenta de la naturaleza o de la realidad hay que ubicarse en un ángulo de exterioridad a ella. Por ejemplo, la pregunta ¿qué es la realidad? Aparenta ser una interrogante muy normal que cualquiera puede pensar, sin embargo, la pregunta está configurada por un pensamiento o paradigma que presupone de antemano una escisión o separación ontológica de la realidad, ya que otras culturas como las precolombinas, en el Egipto faraónico, los chinos pre-taoístas, los esquimales, o boquímanos, no se formulaban esa pregunta, no tenían necesidad de plantearse, puesto que nunca se separaron metafísicamente de la naturaleza ni la desacralizaron. Así, ¿qué es la realidad? No es una interrogante “universal” que toda la humanidad se ha planteado, es solamente una preocupación occidental (Lara, 2018:67).

5.13) Ampliando el espectro de la epistemología occidental: la apertura a los otros saberes

Hemos visto hasta aquí que todo cambia radicalmente cuando se ubica en su contexto civilizacional, por ello, nosotros preferimos partir de la categoría de Holo-complejidad en contexto civilizacional, ya que constituye un desbordamiento epistemológico que incorpora un nivel de análisis de mayor abstracción: el civilizacional. Así, sin negar el conocimiento occidental, la holo-complejidad nos permite una apertura a otros saberes gestados en otras civilizaciones sin privilegio ni racismo epistémico.

Dado que nuestra propuesta va dirigida al respeto sagrado a la vida, no podemos partir de la epistemología occidental, ya que no admite el respeto sumo al universo ni a la vida no humana, ni puede desligarse de su antropocentrismo derivado de su separación ontológica de la naturaleza.

Así, por Holo-Complejidad se entiende “el carácter holo-gramático respecto al funcionamiento interno de la civilización occidental donde convergen las teorías, la epistemología de esas teorías, los sujetos epistémicos en su singularidad étnico-existencial, la modernidad o posmodernidad. Elementos que a su vez se encuentran gobernados por los cuatro Magno Paradigmas y los Dogmas centrales del eurocentrismo”. Este paradigma parte del principio de que “el todo civilizacional está en la parte, y la parte se encuentra en el todo civilizacional” (Lara, 2018:68).

El paradigma de la Holo-Complejidad nos permite generar un nuevo conocimiento acorde a las circunstancias complejas e intercivilizacionales del presente yendo más allá de eurocentrismo, del antropocentrismo y del colonialismo en el saber instituido, además de que se propone actuar *in situ*, es decir, en el contexto civilizacional o bi-civilizacional del problema y de los individuos diferenciados culturalmente, trascendiendo con ello el idílico universalismo que recuerda a la homogeneización platónica de la realidad (Ídem).

5.14) En respeto sagrado con Tlaltikpaktli Inemilis: La vida del planeta

Ahora bien, ante esta crisis de civilización que estamos viviendo, consideramos que ya no basta con ser anti-capitalistas, necesitamos también ir más allá del colonialismo, del racismo en todas sus dimensiones, del machismo y las sociedades patriarcales, del feminismo eurocéntrico, de los ecocidios, los extractivismos, del cambio climático. En suma, necesitamos un cambio de cosmovisión que nos permita coexistir de forma más armoniosa con la naturaleza y con las demás culturas y civilizaciones del mundo. En

este sentido, nos interesa retomar las concepciones del buen vivir que tienen una base ancestral de respeto y fraternidad con el universo como pueden ser el *Sumak Kawsay* de los aymaras, el *Suma Qamaña* de los quichuas y el *Ñande Reko* de los guaraníes.

Estas cosmovisiones han ido cobrando interés y legitimidad como alternativa ya no sólo para las comunidades indígenas sino también para las sociedades occidentales. Esto supone un giro en la 'colonialidad del poder' que instaló como referentes universales el pensamiento y las políticas producidos en el Norte global (Magdalena León, 2010:107,108).

La noción del buen vivir es una concepción de armonía con la naturaleza y la comunidad donde nadie puede ganar si su vecino no gana (De Sousa, 2010:15). En diversos pueblos indígenas de México la palabra "yo" no existe, se sustituye por el "nosotros" y se antepone el bien común al individual²⁶. Esto es contrario a la visión capitalista en donde para que yo gane, el resto del mundo tiene que perder. No hay ganancia sin pérdida. Es tiempo de intentar imaginar un modelo diferente de economía y de sociedad, con otra concepción de naturaleza (ídem). Se trata de buscar una nueva reconceptualización de la economía a la luz de la reproducción ampliada de la vida, no del capital (León, 2010:8). Es necesario que la naturaleza deje de verse como un objeto, recurso, o como fuente de riqueza.

La noción de derechos de la naturaleza remite a la Pachamama, a la Madre Tierra, que es una cosmovisión de interrelaciones y está presente en varias culturas, por ejemplo en África existe también esta visión, en América del Norte los indígenas Sami, reconocen a la naturaleza como la Madre Tierra. De ahí que los indígenas Sarayacu de Ecuador o los indígenas de la Sierra Nevada del Cocuy en Colombia, digan que extraer el petróleo de sus tierras es extraer su sangre, o sea la sangre de la tierra está ligada a la sangre de las personas (De Sousa, 2010:16).

²⁶ Relatos del Subcomandante Marcos, "Los otros cuentos. El yo y el nosotros". Video disponible en <https://youtu.be/RD5eMiU53zY>

Para los indígenas la salud es un equilibrio cósmico, en donde todo gira en torno a la madre tierra, “todo mal contra la tierra se le hace también al ser humano, si se enferma la tierra se enferma todo” (Rojas, 2015).

De acuerdo con De Sousa, tenemos que “los grandes movimientos de hoy son los indígenas, los afrodescendientes, los Quilombolas en Brasil, el movimiento de lucha por la tierra, por una justicia histórica. Esta también el movimiento de las mujeres, en gran medida invisibles a lo largo del siglo XX. Esos son los invisibles de las conceptualizaciones anteriores, es lo que llamo ‘sociología de las ausencias’, son aquellos que estuvieron presentes pero no visibles. Hoy son visibles pero, aun así, la teoría persiste en no tomarlos en cuenta, se siente incómoda frente a ellos” (De Sousa, 2010:14).

De Sousa (2010:15) también sugiere que en estos movimientos hay que empezar a utilizar lenguas no coloniales. Por ello, uso el término “en respecto sagrado con *Tlaltikpaktli Inemilis* –la vida del planeta”- en náhuatl para trascender los racismos lingüísticos que han invisibilizado a sus hablantes, racializados como inferiores, y porque al igual que Ángela Davis (2017) considero que la lucha por salvar al planeta, por detener el cambio climático, por salvar la flora y la fauna, por salvar la atmósfera, es el punto cero de la lucha por la justicia social.

Estamos en una crisis de civilización, en un punto crucial que nos coloca ante una batalla que materializa dos visiones: un proyecto de vida contra un proyecto de muerte, un choque de civilizaciones²⁷. Por un lado, tenemos a la civilización opresora que es la civilización industrial “que disfraza sus fines perversos bajo los paradigmas de lo moderno, el progreso el desarrollo y la eficacia tecno económica, todos convertidos en dogmas que alimentan una falsa conciencia” (Toledo, 2015:120).

²⁷ No nos referimos al choque de civilizaciones de Samuel Huntington, sino al choque del proyecto de muerte de occidente con el proyecto de vida de los pueblos originarios.

Por otro lado, tenemos a las comunidades indígenas que son la principal resistencia ante los proyectos de muerte del neoliberalismo, ya que conforman diversos proyectos alternativos emancipatorios (Ibíd.129).

México cuenta con la sabiduría para revertir el cambio climático y los problemas sociales, ésta sabiduría se encuentra en los pueblos indígenas “en lo que queda de tradicional en el planeta, 7000 pueblos indígenas con una población estimada en 400 a 500 millones, se encuentran las claves para la remodelación de las relaciones sociales y de las relaciones, hoy convertidas en meras formas de explotación del trabajo humano y de la naturaleza” Sin embargo, no se trata un indigenismo esencialista sino de la articulación de esta sabiduría ancestral con los conocimientos del mundo contemporáneo (Ibíd.13). En suma, Toledo (2015:20,47) señala que la crisis de civilización que estamos viviendo requiere transformaciones civilizatorias, es decir, cambios profundos en la manera de mirar, vivir, convivir, conocer y compartir.

Ahora bien, de nada sirve rescatar las nociones del buen vivir, si en las universidades occidentalizadas se siguen reproduciendo los cánones de pensamiento de occidente. Coincidimos con Grosfoguel (2013:55) cuando señala que la universidad occidentalizada opera bajo el presupuesto del universalismo donde uno -hombre occidental de cinco países- define por todos, lo que es conocimiento válido y verdadero. Para la descolonización de las estructuras de conocimiento de la universidad occidentalizada el autor propone lo siguiente:

- 1.“Reconocer el provincianismo y el racismo/sexismo epistémico que constituyen las estructuras epistémicas fundacionales como resultado de los proyectos genocidas/epistemicidas coloniales/patriarcales del siglo XVI.

2. Romper con el uni-versalismo donde uno («uni») define para todos; en este caso, el uno es la epistemología del hombre occidental.

3. Llevar la diversidad epistémica al canon de pensamiento para crear un pluriverso de significados y conceptos, donde la conversación inter-epistémica entre muchas

tradiciones epistémicas produzca nuevas redefiniciones de antiguos conceptos e invente nuevos conceptos pluriversales donde todos definamos para todos en lugar de uno para todos” (Ídem.)

De esta manera, señala Grosfoguel (2013:54), pasaremos de la universidad occidentalizada a la pluriversidad trans-moderna de-colonial, pues la trans-modernidad reconoce la necesidad de un proyecto universal compartido y común contra el capitalismo, el patriarcado, el imperialismo y la colonialidad. Pero rechaza una universalidad de soluciones donde una epistemología defina para el resto lo que es la solución. Lo que se busca es una *filosofía mundial futura pluriversa*, y por ello trans-moderna.

Si bien nosotros coincidimos plenamente con trascender los universalismos y ponderar la pluriversidad de ideas y soluciones a través del dialogo entre distintos saberes, no creemos que sea posible una “filosofía mundial pluriversa”, pues sería como hablar de un “humanismo nazi” (Lara, 2018), ya que la filosofía y la epistemología occidental constituyen instrumentos de dominación colonialista y obedecen fielmente a los cuatro magno paradigmas de la civilización occidental. Con esta propuesta de la trans-modernidad se está dando por hecho que la Razón y la filosofía son universales cuando en realidad constituyen dogmas invisibles del eurocentrismo.

Coincido con Houria Bouteldja (2017) cuando señala a lo largo de su libro *Los Blancos, los Judíos y Nosotros*, que en la reproducción de este sistema capitalista e imperialista nadie es *Inocente*, todos de alguna manera -aun de modo imperceptible- contribuimos a reforzar sus dinámicas y relaciones de dominación. En este sentido, caeríamos en el absurdo si desde la academia buscamos soluciones pero seguimos partiendo de una epistemología contra natura, que le escope a la vida desde su antropocentrismo separándose ontológicamente de la naturaleza y erigiéndose, en autosuficiencia ontológica, por encima de ella, pues como bien lo señala Silvia Rivera Cusicanqui, (1997) “no podemos hablar de descolonización destruyendo a la madre tierra”.

Aunado a lo anterior, creo que “cualquier proyecto situado en el campo de la política y de la gestión del bien común -ya sea de movimientos sociales, partidos políticos o instituciones políticas- que no incorpore de forma pivotante, intensiva y transversal en todas sus propuestas cambios paradigmáticos en la relación con la naturaleza -y, por supuesto, también con todos los seres que la conformamos- no está bien equipado para gestionar los grandes retos de supervivencia que se avecinan en esta turbulenta época” (Herrero, 2017:24).

Desde la Salud Colectiva se han hecho aportes críticos muy importantes y fundamentales al sistema capitalista y a sus consecuencias en la salud y en la vida de las personas, de los trabajadores y de la población en general. Sin embargo, considero que su pensamiento crítico podría enriquecerse si adopta también una perspectiva de-colonial, extra occidental e inter-civilizacional, es decir, una observación de tercero, cuarto y quinto orden a sus niveles de análisis.

Con base en todo lo anterior, pienso que podemos transitar hacia la creación de una nueva civilización no imperial que establezca, en condiciones de igualdad para todos, un puente entre los conocimientos, saberes y sabidurías de las distintas civilizaciones que tengan como eje central el sumo respeto que le debemos a la naturaleza sin racismo ni privilegio epistémico para nadie.

Conclusiones

Como pudimos ver a lo largo de este trabajo, la problemática ambiental, que implica el cambio climático global, la acidificación de los océanos, el extractivismo, la sobreexplotación y agotamiento de lagos y ríos, y el comienzo de la sexta extinción masiva provocada por los humanos, está estrechamente relacionada con la esfera económica [en un nivel de análisis intra-occidental], ya que el modo de producción capitalista está destruyendo el equilibrio ecológico, es depredador del medio ambiente porque “no tiene paciencia en desarrollar lentamente una tecnología ecológica” (Dussel, 2014:225), ya que su planeación y desarrollo exigiría mucho más tiempo y sería amenazado por la competencia. Es desde ésta perspectiva que se configura el criterio del capital para elegir su “mejor” tecnología aún a costa del equilibrio ambiental (Ídem). El problema con el capitalismo es que no produce bienes para satisfacer las necesidades humanas sino para acumular ganancia y supedita todo el sistema para el logro de ésta ganancia, así “la intercambiabilidad (Austauschbarkeit) de la mercancía por dinero y en último término por el aumento de la tasa de ganancia es la que importa por sobre su utilidad (Gebräuchlichkeit)” (Dussel, 2014:222). El fin real de la economía se ha transformado en un medio y el medio (valor de cambio de la mercancía) se ha convertido en el fin último. *Este es el fundamento del problema ecológico*” (Ídem).

Ahora bien, desde una mirada de conjunto [extra-occidental], la problemática ambiental también obedece a los cuatro Magno paradigmas de occidente: 1) separación ontológica de la naturaleza, 2) antropocentrismo, 3) fragmentación conceptual de la realidad y 4) desacralización de la naturaleza. Estos cuatro Magno paradigmas tienen su raíz civilizacional en el monoteísmo judío y en el pensamiento griego, que a su vez constituyen los pilares de esta civilización.

La filosofía griega se fue configurando como un pensamiento desprendido de la *Physis*, con el salto del mito al *Logos*, se inauguró la tendencia de dar la espalda a la naturaleza; posteriormente, cuando el griego se asume como *Ser racional*, se separa de los animales, las mujeres, los niños y los bárbaros por considerarlos jerárquicamente inferiores a él, marcando con esto nuevamente una separación ontológica con la

realidad. Y finalmente, con la emergencia de las lenguas indoeuropeas más la adopción de la escritura alfabética que tomaron de los fenicios, facilitaron la escisión entre la realidad concreta y la realidad abstracta, dado que dichas lenguas y escritura son lineales, predicativas y abstractas. Por ejemplo, la abstracción de los verbos en infinitivo es tal que parecen actuar por sí mismos al prescindir del sujeto y del contexto, a diferencia de otras lenguas como el náhuatl y el aymara que no admiten verbos vacíos de referencias (Lara, 2018:242).

Por el lado del judaísmo, tenemos que, el monoteísmo israelita se funda en una alianza androcéntrica y exclusiva con Dios y no en una relación con la naturaleza o el cosmos. Al colocarse el pueblo hebreo en la cúspide de la creación queda por encima de las plantas, de los animales, de las montañas, de la tierra y los planetas. Esta separación entre el “mundo natural” y el “mundo divino” fue un parteaguas en la historia, ya que, el humano se coloca por encima de todas las “criaturas”, dado que fue creado a imagen y semejanza de Dios, idea monoteísta que después la retomará el cristianismo (Lara, 2018:265).

Con esta desacralización de la naturaleza, el pueblo judío inicia la separación de la realidad, a partir de un *Dios mono conceptual, abstracto y genérico que succiona para sí para toda la sacralidad del universo, apropiándose de todo el respeto sumo que se le tenía a la naturaleza* (Ibíd.269).

Así, erigiéndose desde el centro del universo, el hombre occidental adquiere la potestad para conquistar a la naturaleza y destruirla con tranquilidad de conciencia si así conviene a sus intereses (Ibíd.512). Lo anterior nos permite entender las acciones depredadoras y destructivas hacia la Pachamama, pues el hombre occidental -ser racional e Imago Dei- está facultado para explotarla con plena libertad, dado que se encuentra por encima de ella, es el amo y señor de la tierra. Está legitimado por la Biblia y por la razón. Esta legitimidad divina se encuentra secularizada en la idea del Progreso.

Ahora bien, ante esta crisis de civilización que estamos viviendo, consideramos que ya no basta con ser anti-capitalistas, necesitamos también ir más allá del colonialismo, del

racismo en todas sus dimensiones, del machismo y las sociedades patriarcales, del feminismo eurocéntrico, de los ecocidios, los extractivismos, del cambio climático. Necesitamos un cambio de cosmovisión que nos permita coexistir de forma más armoniosa con la naturaleza y con las demás culturas y civilizaciones del mundo. Por ello proponemos, desde el paradigma de la Holo-complejidad [propuesta intercivilizacional], retomar las concepciones del buen vivir que tienen una base ancestral de respeto y fraternidad con el universo, como pueden ser el *Sumak Kawsay* de los aymaras, el *Suma Qamaña* de los quichuas y el *Ñande Reko* de los guaraníes.

La noción del buen vivir es una concepción de armonía con la naturaleza y la comunidad donde nadie puede ganar si su vecino no gana (De Sousa, 2010:15). En diversos pueblos indígenas de México la palabra “yo” no existe, se sustituye por el “nosotros” y se antepone el bien común al individual²⁸. Esto es contrario a la visión capitalista en donde para que yo gane, el resto del mundo tiene que perder. No hay ganancia sin pérdida. Es tiempo de intentar imaginar un modelo diferente de economía y de sociedad, con otra concepción de naturaleza (Ídem). Se trata de buscar una nueva reconceptualización de la economía a la luz de la reproducción ampliada de la vida, no del capital (León, 2010:8). Es necesario que la naturaleza deje de verse como un objeto, recurso, o como fuente de riqueza.

La noción de derechos de la naturaleza remite a la Pachamama, a la Madre Tierra, que es una cosmovisión de interrelaciones y está presente en varias culturas, por ejemplo en África existe también esta visión, en América del Norte los indígenas Sami, reconocen a la naturaleza como la Madre Tierra. De ahí que los indígenas Sarayacu de Ecuador o los indígenas de la Sierra Nevada del Cocuy en Colombia, digan que extraer el petróleo de sus tierras es extraer su sangre, o sea la sangre de la tierra está ligada a la sangre de las personas (De Sousa, 2010:16).

²⁸ Relatos del Subcomandante Marcos, “Los otros cuentos. El yo y el nosotros”. Video disponible en <https://youtu.be/RD5eMiU53zY>

Para los indígenas la salud es un equilibrio cósmico, en donde todo gira en torno a la madre tierra, “todo mal contra la tierra se le hace también al ser humano, si se enferma la tierra se enferma todo” (Rojas, 2015).

Es necesario crear un futuro que recoja lo ancestral. La modernidad occidental nunca supo hacerlo, pues ve el futuro siempre adelante, no atrás (De Sousa, 2010:24).

Considero, al igual que Ángela Davis (2017) que la lucha por salvar al planeta, por detener el cambio climático, por salvar la flora y la fauna, por salvar la atmósfera, es el punto cero de la lucha por la justicia social. Asimismo, coincido con Houria Bouteldja (2017), cuando señala a lo largo de su libro *Los Blancos, los Judíos y Nosotros* que, en la reproducción de este sistema capitalista e imperialista nadie es inocente, todos de alguna manera -aun de modo imperceptible- contribuimos a reforzar sus dinámicas y relaciones de dominación. En este sentido, caeríamos en el absurdo si desde la academia buscamos soluciones pero seguimos partiendo de una epistemología contra natura, que le escupe a la vida desde su antropocentrismo separándose ontológicamente de la naturaleza y erigiéndose, en autosuficiencia ontológica, por encima de ella, pues como bien lo señala Silvia Rivera Cusicanqui, (1997) “no podemos hablar de descolonización destruyendo a la madre tierra”.

Aunado a lo anterior, pienso que “cualquier proyecto situado en el campo de la política y de la gestión del bien común -ya sea de movimientos sociales, partidos políticos o instituciones políticas- que no incorpore de forma pivotante, intensiva y transversal en todas sus propuestas cambios paradigmáticos en la relación con la naturaleza -y, por supuesto, también con todos los seres que la conformamos- no está bien equipado para gestionar los grandes retos de supervivencia que se avecinan en esta turbulenta época” (Herrero, 2017:24).

Desde la Salud Colectiva se han hecho aportes críticos muy importantes y fundamentales al sistema capitalista y a sus consecuencias en la salud y en la vida de las personas, de los trabajadores y de la población en general. Sin embargo, considero

que su pensamiento crítico podría enriquecerse si adopta también una mirada decolonial, extra occidental e inter-civilizacional, es decir, una observación de tercero, cuarto y quinto orden a sus niveles de análisis.

Con base en todo lo anterior, pienso que podemos transitar hacia la creación de una nueva civilización no imperial que establezca, en condiciones de igualdad para todos, un puente entre los conocimientos, saberes y sabidurías de las distintas civilizaciones que tengan como eje central el sumo respeto que le debemos a la naturaleza sin racismo ni privilegio epistémico para nadie.

La decisión en nuestra, podemos seguir alimentando el proyecto de muerte de occidente, neoliberal, antropocéntrico, depredador y desacralizador del medio ambiente o retornar al proyecto de vida de los pueblos originarios, restableciendo el contacto y el respecto sagrado a la vida y al cosmos.

BIBLIOGRAFÍA

Almeida N. y Paim J. (1999) La crisis de la Salud Pública y el movimiento de la salud colectiva en Latinoamérica. Cuadernos Médico Sociales 75:5-30.

Armstrong, K. (2008). La historia de la Biblia. Barcelona: Debate.

Aymara, Org. (2010) No hay verbo Ser en Aymara. Recuperado de <http://www.aymara.org/lengua/2010/no-hay-verbo-ser-en-aymara/>

Bachelard, G. (1976) La formación del espíritu científico. México, siglo XXI editores.

Bouteldja, H. (2017) Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario. México, Akal Ediciones.

Burton, M. (2000). Cristo y la creación de una cultura monocrática. En F. Herbert (Ed.) La genealogía del cristianismo: origen de occidente? México: CONACULTA

Cano, O. (2017) Capitaloceno y adaptación elitista. Revista Ecología Política, No.53:8-11, Icaria editorial, Catalunya.

Carballo, F. (2012). Niklas Luhmann y la barbarie: consideraciones sobre la inclusión y exclusión en la era planetaria. En M. Estrada, y R. Millán, (Ed.) La teoría de los sistemas de Niklas Luhmann a prueba. Horizontes de su aplicación en la investigación social en América Latina. México: El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Davis, A. (2017) Discurso, Women's March, U.S.A.

De Bono, E. (1995). El pensamiento paralelo: de Sócrates a de Bono. España: Paidós.

Delgado, de Luca y Vázquez, (2015) Adaptación y mitigación urbana del cambio climático en México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

De Souza, B. (2009) Una Epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. Siglo XXI editores.

De Sousa, B. (2011) Epistemologías del sur. Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía Iberoamericana y teoría social. 16 (54), 17-39.

De Sousa, B. (2010) La hora de I@s invisibles. En I. León (Ed) Sumak Kawsay/Buen vivir y cambios civilizatorios. Ecuador, fedaeps.

Deschner, k. (1986). Historia criminal del cristianismo. Vol. 1. Barcelona: Martínez Roca, S.A.

Dussel, E. (2014). 16 tesis de economía política: interpretación filosófica. México, siglo XXI editores.

Dussel, E. (2008) Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. Tabula Rasa, N° 9:153-197, Bogotá Colombia.

Dussel, E. (1980). El ateísmo de los profetas y de Marx. Filosofía ética latinoamericana V: arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista. Bogotá: Universidad Santo Tomás. Centro de enseñanza descolonizada

Dussel, E. (1994) 1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural Editores UMSA, Facultad de humanidades y ciencias de la educación.

Fernández, P. (2000) Hegel y el judaísmo. España: Riopiedras.

Gandarilla, J. (2012) Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial. México, CEIICH-UNAM/Anthropos, siglo XXI.

Gómez, M. (2004) Reflexiones sobre el concepto de embeddedness. Revista, Polis, Vol. 2:145-164. UNAM.

Grosfoguel, R. (2011) Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. Tabula Rasa, No.14:341-355, Bogotá Colombia.

Grosfoguel, R. (2012). El concepto de racismo en Michael Foucault y Franz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Tabula Rasa No.16:79-102, Bogotá Colombia.

Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismoepistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios epistemicidios del largo siglo XVI. Tabula Rasa No. 19:31-58, Bogotá Colombia.

Grosfoguel, R.(2016). Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad. Tabula Rasa, N°25:153-174, Bogotá Colombia.

Grosfoguel, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. Tabula Rasa, N°24:123-143, Bogotá Colombia.

Gualinga, (2018). Entrevista. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=F0NMQKdVx-0>

Gudynas, E. (2016). Teología de los extractivismos. Tabula Rasa, N°24:11-23, Bogotá Colombia.

Harman y Taylor, (2004). War, Languages and Gender, What New Can be Said? Framing the Issues en: Women and Language, Volume 27:2

Hegel, G. (1976). Ciencia de la lógica. Argentina: Solar Ediciones.

Herrero, F. (2015). La interpretación hegeliana del judaísmo. En Caballero, J. y Herrero, F. (Ed.) Las horas de la filosofía. Homenaje al profesor Ildelfonso Murillo (55-66). Madrid: Diálogo filosófico.

Herrero, A. (2017). Navegando por los turbulentos tiempos del antropoceno. Revista Ecología Política, No.53:18-24, Icaria editorial, Catalunya.

Islas, M. (2017). La interpretación empresarial del antropoceno. Revista Ecología Política, No.53:47-51, Icaria editorial, Catalunya

Krishna, D. (1986). La filosofía comparada: lo que es y lo que debería ser. Revista Diógenes, UNAM, N° 136, 57-67

Lara, J. (2018). Introducción a la meta-epistemología de contextos. Un nuevo paradigma en las ciencias sociales y ciencias del hombre del siglo XXI. En prensa.

Leff, E. (2014a). La apuesta por la vida. Siglo XXI editores.

Leff, E. (2014b). La complejidad ambiental: de la totalidad sistémica a la política de la diferencia. En Totalidades y complejidades: crítica a la ciencia reduccionista, CEIICH, UNAM.

León, M. (2010) El buen vivir: objetivo y cambio para otro modelo. En I. León (Ed) Sumak Kawsay/Buen vivir y cambios civilizatorios. Ecuador, fedaeps.

Lezama, J. (2016a) La magia del hoy no circula. Programa de educación digital, COLMEX, digital.

Lezama, J. (2016b) La contaminación del aire: No hay responsables. Programa de educación digital, COLMEX, digital.

Lezama, J. (2016c) La norma ambiental de emergencia y la política del aire. Periódico, El Universal, 8 Junio, 2016.

Laurell, C. (1994) Sobre la concepción biológica y social del proceso salud-enfermedad. En: Rodríguez María Isabel (coord.) Lo biológico y lo social. Serie Desarrollo de Recursos Humanos, N°101, Washintong, D.C. EUA: OPS/OMS, pp.1-13.

Maher, B. (2016). El impactante hallazgo sobre la contaminación en cerebros de personas que vivieron y murieron en la ciudad de México. Recuperado de: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-37286480>

Moreno, A. (2018). La contaminación afecta el enfoque cognitivo. Recuperado de: <http://www.unamglobal.unam.mx/?p=32261>

Moore, J. (2017) Entrevista a Jason Moore: Del Capitaloceno a una nueva política ontológica. Revista Ecología Política, No.53:108-110, Icaria editorial, Catalunya

Navajas, S. (2015). Filósofos contra judíos. Recuperado de: elmedio.io/filósofos-contra-judios/

OMS, (2015). Calidad del aire y salud. Recuperado de: <http://www.who.int/mediacentre/Factsheets/fs313/es/>

Pérez, T. (2017) Raza y construcción nacional. México, 1810-1910. En T. Pérez y P. Yankelevich (Ed) Raza y política en Hispanoamérica. México, El Colegio de México.

Reyes, M. (1998). Ilustraciones y judaísmo. En: M. Beltrán, JM. Mardones, M. Reyes (Ed), Judaísmo y límites de la modernidad. Barcelona: Riopiedras

Rivera, S. (1917). Entrevista. Recuperado de : <http://somossur.net/bolivia-politica/1989-silvia-rivera-cusicanqui-no-puede-haber-des-colonizacion-destruyendo-a-la-madre-tierra.html>

Robles, F. y Arnold, M. (2001). El lugar del sujeto en la sociedad ¿Es posible una sociología reflexiva? Revista Metapolítica, México, N°20, 68-89

Rojas, (2015) La salud de los pueblos indígenas con otro enfoque. Recuperado de: <https://www.nacion.com/opinion/foros/salud-de-los-pueblos-indigenas-con-otro-enfoque/HGR3TCEPBNDTTPHPV2ALX2IVRQ/story/>

Serna, J. (2011). Las apuestas perdidas de occidente: universales, inmortalidad y culto al presente. Barcelona: Anthropos.

Sperling, D. (1995) Genealogía del odio. Sobre el judaísmo en occidente. Editorial, Emecé.

Stark, R. (2005) La victoria de la razón: cómo el cristianismo llevó a la libertad, al capitalismo y al éxito de occidente. New York, Random House.

Taylor, A. y Hardman, M. (2004). War, language and gender, What new can be said? Framing the issues. *Women and language*, N°2. Vol. 27, 3-19

Toledo, V. (2015). *Ecocidio en México. La batalla final es por la vida*. México: Grijalbo

Toledo, V. (2016) Fidel, la economía y el futuro de Cuba. Periódico, *La Jornada*, 6 de diciembre, 2016.