

**POLITICAS DE LA EXCLUSION: PARA UN GIRO CATEGORICO DE LO
POLÍTICO A LO IMPOLÍTICO INTERCULTURAL**

DAYANA STEPHANIE ERAZO VIVAS

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO
2015**

**POLITICAS DE LA EXCLUSION: PARA UN GIRO CATEGORICO DE LO
POLÍTICO A LO IMPOLÍTICO INTERCULTURAL**

DAYANA STEPHANIE ERAZO VIVAS

**Trabajo de Grado presentado como requisito parcial para optar al título de
Licenciado en Filosofía y Letras**

**Asesor:
Mg. Mario Madroño**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO
2015**

NOTA DE RESPONSABILIDAD

“Las ideas y conclusiones aportadas en el Trabajo de Grado son responsabilidad exclusiva del autor”.

Artículo 1 del Acuerdo 324 de octubre 11 de 1966, emanado del Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

Nota de aceptación

Firma del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

San Juan de Pasto, Enero 2015.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer sinceramente aquellas personas que compartieron sus conocimientos con migo para hacer posible la conclusión de esta tesis. Especialmente agradezco al profesor Mario Madroñero Morillo por su colaboración, paciencia y apoyo, en el desarrollo de este trabajo y a lo largo de mi carrera profesional.

DEDICATORIA

Dedico este trabajo de grado a mi familia por todo que a lo largo de mi carrera me brindaron, especialmente a mis hermanos quienes representan mis mas grandes fortalezas.

A mi tía, que fue mi amiga y que siempre estuvo presta para brindarme todo su apoyo.

A mis amigas y amigos cercanos, quienes en todo momento me apoyaron.

RESUMEN

Políticas de la exclusión para un giro categórico de lo político a lo impolítico intercultural, es en primer lugar una lectura de las estructuras políticas de la historia y su relación con la exclusión a partir de sus acercamientos con la democracia, fraternidad y autoctonía, las cuales envuelven al sujeto en un discurso gerarquizado de los poderes dominantes que rigen las leyes de esta sociedad, lo anterior con el objeto de desarrollar una propuesta, sobre la cual se de el movimiento de lo político a lo impolítico intercultural, entendidos estos como aquellos que brinda al concepto de lo político, la posibilidad de liberarse de su postura hegemónica y pasar a tener una correspondencia directa con la diversidad y heterogeneidad, propias no solo de una cultura latinoamericana, sino de la cotidianidad por la cual deambulan todos los seres, en ese sentido el acto que origina tal hecho, se ve proseguido por una propuesta educativa que sustenta sus fundamentos en lo que se a denominado ofrenda del saber y pedagogía de la escucha, entendidas estas como la base sobre la cual la educación no se presta para los fines de un orden político democrático sino para un dialogo de saberes continuo donde se lleva a la praxis todo conocimiento.

ABSTRACT

Policies of exclusion for a categorical shift from the political to the unpolitical intercultural, is primarily a reading of the political structures of history and its relationship to the exclusion from their approaches to democracy, fraternity and autochthony, which involving the subject in a speech gerarquizante the dominant powers that govern the laws of this society, this with the aim of developing a proposal, on which the movement of the political to the intercultural be impolitic to, understood as those offered the concept of politics, the ability to discharge its hegemonic position and happen to have a direct correspondence with the diversity and heterogeneity, characteristic not only of a Latin American culture but of everyday life for which roam all beings, in that sense the act giving rise to such a fact, is pursued by an educational proposal that supports its foundations in what is called offering of knowledge and pedagogy of listening, understood these as the basis on which education is not suitable for the purposes of a democratic political but for a continuous dialogue where knowledge is put into practice all knowledge order.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCION.....	10
1. POLITICO	14
1.1 CONCEPTO DE LO POLITICO.....	14
1.2 EL JUEGO DE LA DISCRIMINACION: DEMOCRACIA DE LAS LUCES Y FRATERNIDAD.....	20
1.3 FRATERNIDAD, REVOLUCION Y MODERNIDAD	25
1.4 LÓGICA DE CATEGORÍA Y UNIVERSALIZACIÓN	30
2. IMPOLITICO	35
2.1 EPISTEMOGÍA DE LO IMPOLITICO	35
2.2 INTERCULTURALIDAD, DIVERSIDAD, HETEROGENEIDAD.	38
2.3. COMUNIDADES IMPOLÍTICAS, AUTÓCTONAS HETEROGÉNEAS (OTRA FORMA DE CONOCER, UNA FORMA DE REPRESENTAR LO POLÍTICO/ IMPOLÍTICO).....	41
3. POLITICA EDUCATIVA	46
3.1 OFRENDA DEL SABER Y PEDAGOGÍA DE LA ESCUCHA.....	46
4. CONCLUSIONES	50
BIBLIOGRAFIA.....	51

INTRODUCCION

Tras los fuertes acontecimientos que envuelven la revolución francesa, la fidelidad europea se inscribe en los ideales de razón, unidad, ciencia progreso, el lema “liberté égalité fraternité” (libertad, igualdad, fraternidad) simplifica estos propósitos y abre paso a una democracia política que en su apariencia asume la individualidad del ciudadano a través de los derechos humanos; pero, en sus límites lo encierra, limita y transgrede en su idea de orden, en la fuerza de la cuantificación del sujeto como como la fuerza del mayor número; en ese sentido, pensadores como Michel Foucault, Walter Benjamín, Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jaques Derrida, Roberto Esposito, Jean Luc Nancy. Sitúan sus esfuerzos en analizar las distintas formas de proceder sobre las cuales esta lógica trabaja entre nosotros.

Por consiguiente y sobre todo basándose en la idea de una propuesta que transgreda la homogeneidad y que permita ver las múltiples políticas de exclusión presentes en la estructura político democrática del momento, la libertad, el derecho, la fraternidad, la autoctonía, la igualdad y la ley, son aspectos que aparecen en el texto “entre comillas” por que en su esencia se configuran en un anclaje democrático, político, liberal y gubernamental, diseñado para despojar al otro de su diferencia; en ese sentido, el análisis [que transcurre pretende desarrollar una serie de reflexiones que buscan, estudiar, interpretar, analizar y proponer un diálogo en el que se evidencian estructuras políticas exclusionistas de la historia y su relación con la democracia, el logocentrismo, el falocentrismo y la autoctonía, las cuales repercuten en la construcción epistémica del pensamiento latinoamericano.

Una vez terminado el proceso investigativo, se obtienen resultados y se procede a realizar el giro de lo político a lo impolítico intercultural; para ello el aporte de autores como como Sousa Santos, Castro Gómez y Roberto Esposito facilitan el camino que conlleva a la reflexión de conceptos como: el de interculturalidad, diversidad y heterogeneidad, propios de la cotidianidad Latinoamérica; en este punto, la danza de las perdices^{1*} juega un papel importante en el desarrollo del texto, puesto que es sobre esta plataforma, donde existe la posibilidad de que a través la de movimiento, se pueda llegar a los diferentes espacios y tiempos

¹ MAMIAN, Dumer. Los pastos en danza del espacio, el tiempo y el poder. Pasto: U. Nariño, 2004. p 61

*La leyenda del chispa y del guanguas o de las brujas poderosas, aludido desde el texto del profesor Dumer Mamian representa la relación del como fue creado el mundo, “se aclara que estas perdices podían crear el mundo, por que ellas eran el mundo, ellas eran o contenían las cualidades esenciales o primordiales, en su oposición dual y en sus principales principios de unidad. Ellas en su poder no contaminado por el tufo de la civilización tenían los arquetipos ideales para su realización.

sobre los que se funda la estructura de una educación política, basada en lo que se ha denominado la ofrenda del saber y pedagogía de la escucha.

Considerando que la metodología hermenéutica facilita la interpretación textual, así como también y la lectura y escritura libre, esta es utilizada a través del texto, pero, acompañada del método decostruccionista, que por poseer una fuerte influencia Derridiana y de autores como Roberto Esposito, Santiago Castro Gómez, constituye parte de la estructura de esta investigación.

La propuesta pedagógica derivada de esta investigación, es un intento de pensar en una educación comprometida con lo diverso; una de las tres características que la cimentan, apela a la deconstrucción, como proceso que pasa de ser un simple método investigativo sobre el cual se pretende analizar un concepto y conocer su recorrido histórico, para llegar hacer una experiencia de apropiación de la tradición, entendida esta como una apropiación deconstructiva; es decir que proviene de entender lo propio como lo diverso inherente a cada sujeto y no en su relación con lo autóctono, aspecto que nos remitiría a una filosofía del buen linaje y por ende a la fraternidad exclusionista.

En este sentido, una apropiación deconstructiva de la tradición como experiencia, servirá para generar una educación que busca agudizar el oído, en tanto lo libera con vistas aquello que se desplaza a través de la historia; además, prepara al sujeto para asumir una postura frente a la realidad que lo circunda, de ahí, que lo impolítico transcultural, es la consecuencia de este proceso; así mismo es el responsable de la admisión de la existencia de una política determinante en los hechos que atraviesan la historia de lo político; no obstante esto no debe presentarse como limite para la propuesta de una política comprometida con lo diverso, si no por el contrario: como una realidad que existe y que debe entenderse, estudiarse y contextualizarse desde lo que ha sido y es, tanto en Occidente como en Latinoamérica.

En este orden de ideas, el concepto impolítico se diferencia de lo anti-político, en tanto el segundo es la negación directa de lo político como tal, puesto que al igual que este, su estructura se basa en una forma de poder que pretende sobreponerse y remplazar a su opuesto, el cual a través de esquemas de reconocimiento, se abre a la fraternidad y a la cuestión democrática que, al mismo tiempo que defiende la singularidad del sujeto, la infringe también en su definición como ciudadano representable dentro de un orden, donde todos son iguales.

Desacuerdo con la perspectiva anterior, la lógica categórica y universalista desarrolla un trabajo impecable, en tanto clasifica de acuerdo a una dicotomía diferencial que abarca la antagonia de lo bueno y lo malo es decir de los opuestos, tema que desde el texto Políticas de la Amistad (Derrida: 1998, 17) recorre la hostilidad frente a las nociones de amigo y enemigo y da por sentado el lugar

donde emerge la educación como arte de la disciplina; en ese sentido, es donde el concepto de fraternidad desarrolla la capacidad de comprender excluyendo, es decir que logra excluir y valerse de la educación para incluir nuevamente, cerrando así toda posibilidad con la diferencia, por ello la fatriarquia puede comprender la noción de la mujer, pero con la excepción de que dicha comprensión, neutraliza la inclusión debido a que como lo señala Derrida “ la hermana no proporcionara jamás un ejemplo dócil para el concepto de fraternidad”, de ahí que el negro, el indio, el mestizo, no cuenten con el mismo aprecio que el blanco y necesite por ende del proceso civilizatorio.

Sobre este aspecto que alude a la noción de mujer, en tanto el papel que esta desarrolla en el concepto de fraternidad, cabe anotar, que el texto en ningún momento abandona esta figura, puesto que representa el ejemplo sobre el cual la configuración del otro toma presencia; por esta razón, lo femenino es un aspecto transversal en este trabajo, debido a que es la forma de exclusión sobre la cual se constituyen las políticas que siguen un orden de fraternidad, fatriarquia y democracia republicana; de manera analógica es importante también la implicación de la figura del “ hombre nuevo, el hombre latinoamericano” que en la colonización es llevado a un proceso formativo, el cual no es mas que el llamado a la fraternidad, es decir a la democratización fraternal que educa al ser- diferente y lo limita a reduccionismos categóricos de la política, en los cuales terminan en cierta medida muchos de los pensamientos latinoamericanos. Sobre este tema el texto de Ángel Rama “La Ciudad Letrada” proporciona un acercamiento a la lectura sobre las odiseas que sufre el pensamiento latinoamericano en el proceso de colonización y asimilación de la letra escrita²

En resumen este trabajo plantea una postura educativa y pedagógica coherente con una política comprometida con la heterogeneidad, cotidianidad y con la diversidad, en esa medida, el texto recorre el desarrollo de procesos exclusionistas, con el objeto de mostrar la plataforma sobre la cual lo político se ha construido, y principalmente para proporcionar la base real, sobre la cual lo impolitico intercultural, es consiente del campo histórico en el cual lo político a trabajado; a partir de allí, es posible el movimiento que acerca la mirada a la cotidianidad, desde una instancia que desborda la uniformidad de lo homogéneo y se entrega a la complejidad del mundo, que cada vez es más marginado por las lógicas que transgreden y limitan a forma de genocidio los diferentes saberes y conocimientos que no comulgan con las ideas de progreso y de avance económico.

De acuerdo con la tesis anteriormente presentada, una política educativa, es aquella que se ofrece al otro sin la condición o distinción de la filiación, que no excluye en la diferencia; sino, que por lo contrario, sustenta una filosofía de la

² RAMA, Ángel. La ciudad letrada. Santiago de Chile: Tajarar editores, 2004

otredad, responsabilidad y ética, donde los conocimientos no son medidos en una escala de mayor a menor sino que deambulan en un diálogo permanente.

Según el portugués Sousa Santos a este proceso se lo denomina: Ecología de saberes, donde la diversidad de tiempos, espacios, y experiencias conviven construyendo no solo desde la escritura si no también desde la oralidad, la lengua Y la cultura.

1. POLITICO

1.1 CONCEPTO DE LO POLITICO

Para Derrida la deconstrucción de lo político, consiste en exponer el proceso sobre el cual el concepto se relaciona de forma excluyente con la democracia, y al mismo tiempo con la fraternidad. Derrida encuentra que estas relaciones son establecidas desde diferentes lugares de enunciación, entre ellos la expuesta por Carl Schmitt, tiene gran relevancia por que define el concepto desde una postura fundamentalista, que involucra la amistad como la dimensión política por excelencia, bajo la cual se da la cuantificación de cada uno de los amigos-sujeto que conforman la sociedad. de acuerdo con esta postura, tanto la figura del amigo como la del enemigo, juegan un rol determinatente; no obstante es el amigo el que privilegiadamente se superpone a su contrario, puesto que al hacerse política una amistad, se da apertura a la fraternidad, como lazo que admite la aprobación de la multitud en la mayoría de amigos y no de enemigos; a menos de que se ejerza sobre ellos procesos educativos que tiendan a la formación de buenos ciudadanos; en ese sentido cabe preguntarse sobre el papel de lo político en las nociones de amigo y de enemigo, de la relación entre el concepto de lo político con la fraternidad y democracia, Y de su innegable arraigo metodológico, el cual esta ligado a la clasificación jerárquica que tiene como tarea el deber en nombre del orden.

Quizá, entonces, la mejor forma de comenzar a profundizar en las estrechas relaciones que el concepto de lo político ha desarrollado en su devenir histórico, sea remitiéndonos a la antagonia de las nociones amigo/enemigo expuesta por el filosofo alemán Carl Schmitt, quien en su tesis no admite la noción del termino sin la presencia necesaria del enemigo y termina por considerar que la perdida de este, es la perdida de la esencia misma del concepto, en tanto el enemigo es entendido como el otro de la distinción de fondo, que define en si el criterio de lo político, el cual a partir de esta afirmación, se abre a una cierta simetría en un espacio de obstáculo equivalente a una discriminación, que se entiende bajo una idea de posición determinada, en la cual se da el movimiento conflictivo de la tensión.

Desacuerdo Schmitt, la hostilidad y la decisión, son medios para fundar la guerra; si esta llegase a desaparecer se perdería con ella el horizonte del estado; sobre este aspecto hay que tener es necesario tener en cuenta el carácter tan importante que Schmitt le otorga a la noción de estado, en tanto es el que presupone el concepto de lo político y no a la inversa, el estado es lo único que puede dar un estatuto a lo político, al menos si este tiene que tener alguno.³

³ DERRIDA, Jacques. Políticas de la amistad: seguido del oído de Heidegger. (Patricio Peñalver y francisco vidarte, trad.) Madrid: Trotta, 1998. PP 140

De esta manera la noción de guerra, es entendida por Schmitt como el medio sobre el cual convergen las relaciones, que precisan la diferencia entre el amigo y el enemigo y por ende proporciona el espacio sobre el cual se funda el concepto de lo político, el cual tiembla en la actividad extrema de la oposición, lugar donde el enemigo se hace presente y por ende su ser-ahí se hace efectivo, en tanto un reconocimiento de su identidad, aspecto de suma importancia en la estructura del concepto, puesto que posibilita el reconocer al enemigo y diferenciarlo consigo mismo, hecho que constituye el proyecto político de la relación de oposición y contraposición que en su excepción no excluye su proximidad con la guerra si no que se funda en ella, es decir la guerra sigue a lo político en todo su actuar a pesar de ser todo lo contrario a lo político como tal.

Schmitt distingue un aspecto importantísimo en toda esta teoría acerca de lo político, el cual tiene que ver con el hecho en que toda posibilidad real, es siempre una eventualidad del quizá, donde las cosas se mueven sobre lo que pueden llegar hacer, pero, aun no lo son en su acto; sin embargo, amenazan ya con su presencia; a este proceso, Schmitt lo concibe como el paso de la posibilidad a la eventualidad y de esta a la efectividad, por esta razón, él habla de la guerra como de una construcción a priori, en tanto su posibilidad se presenta como un evento en curso a pesar de que aun no se haya declarado: La guerra tiene lugar, ha empezado ya antes de empezar desde el momento en que se la considera eventual.(es decir, enunciada como un acontecimiento no excluido en una especie de futuro contingente).Y es eventual desde el momento en que es posible.⁴

No obstante y a pesar de que el acto no se ha consumado, para Schmitt, esta claro que el juego de hostilidades emergentes, ya sean en las guerras civiles (stasis) o en la guerra en si (polemos), la primera entendida como una lucha armada dentro de la unidad organizada y la segunda como una lucha armada entre unidades políticas organizadas⁵, pretenden desde su inscripción en la eventualidad efectiva, la domesticación del enemigo ya sea en el seno de la organización o por fuera de ella; de este modo, la tensión de los términos dada al calor de la toma de decisión, entendida como forma de separación, distinción y diferencia que actúa como posibilidad real de acontecimiento, termina por discriminar al otro, por desvestirlo desde adentro, desnudándolo desde el corazón de su ser, para así, dar paso a la función, correr el telón y por fin iniciar la obra, donde la ley del mas fuerte es la ley de la vida, acto de decisión, de dominio y de lógica que encuentra su lugar hoy en día en la igualdad de derechos, en el gusto democrático y las ideas modernas que no son mas que el lado impuro del concepto de lo político tan salvaguardado por Schmitt; “la decisión, debe interrumpir, marcar un comienzo absoluto significa, pues, lo otro en mi que decide y desgarrar. , la decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mi,

⁴ Ibíd., p. 106

⁵ Ibíd., p.142

estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mi, del otro como lo absoluto que decide de mi en mi”⁶.

Tenemos entonces, que la reflexión de Schmitt acerca de la guerra, conduce en efecto a la relación entre los términos polemos y política, no obstante los argumentos a exponerse posteriormente, permiten enfocar esta relación desde otro espacio, el cual, al tacto con lo expuesto por Derrida, logra una cierta correspondencia.

La guerra civil y la guerra en general, distinción que en otras palabras es la dada entre polemos y stasis, y que desde su inserción abre un horizonte que terminara por fundar los conceptos de autoctonía, fraternidad y democracia, con base en un hecho que se inscribe en la líneas de lo político, son los puntos de mayor confluencia entre los pensadores Jacques Derrida y Roberto Expósito. Las dos posturas tienen un enfoque sobre el cual se establecen las nociones directas del concepto de lo político en analogía con la guerra y con los términos de isonomía e isegoría⁷, propios de la construcción de una ciudad política que apela a un discurso del nacimiento y por ende a las familiaridades consanguíneas o no consanguíneas, donde se estructuran las relaciones de fraternidad, como producto de una política del juramento, de la nación y de la patria y por consiguiente de la democracia.

Derrida en la medida en que se refiere a la distinción dada entre polemos y stasis, advierte que la enunciación de los términos, nos remiten inmediatamente a la discordia entre hombres naturales y no naturales; él, en su texto políticas de la amistad, (Derrida: 1998) abre la discusión sobre esta oposición, trayendo a colación los pasajes de la República de Platón, sobre los cuales las posturas entre enemistades de griegos contra griegos son vistas como stasis, es decir como guerras dadas entre quienes tienen lazos en común ya sean consanguíneas o de origen de nacimiento y las enemistades entre griegos con extranjeros, que en República son los bárbaros, quienes generan guerras que toman el nombre de polemos, en tanto se dan fuera del estado; en ese sentido, es fácil atender a la relación que las dos formas de combate instauran con la tierra, las cuales tienen que ver con el origen de nacimiento y por ende con la naturaleza; que desde este punto, toma relevancia ya que en el análisis que prosigue su incidencia, se aborda el lenguaje de la ley y de lo político desde una perspectiva que asume también una forma de exclusión, la cual tiene cabida en la configuración de lo autóctono y lo democrático; Derrida, en una problematización deconstructiva del concepto identifica cada uno de los pasos de este proceso bajo tres nombres: La isogonía, igualdad según la naturaleza⁸, la fraternidad griega, herencia de antepasados y la democracia; las tres, en definitiva, son la estructura de lo que en la actualidad se

⁶ Ibíd., p. 87.

⁷ Ibíd., p. 127.

⁸ Ibíd., p. 119

define como igualdad de derechos humanos y políticas del ciudadano, que no son más que el lazo sobre el que se fundan cual las ideas de ciudadanía en la comunidad; Derrida, afirma que esta unión termina por hacerse obligatoria de una ley natural, mediante un privilegio otorgado por el hecho de nacer en un lugar determinado y por ende gozar de la nobleza del nacimiento “Eugenia”⁹; aspecto que más allá de abrir espacios de otredad, simplifica las nociones de política y democracia a los síntomas del etnocentrismo, patriotismo, nacionalismo y xenofobia, en tanto el carácter homofílico, selecciona de acuerdo a sus semejanzas, de ahí que el primer capítulo del texto políticas de la amistad, lleva el nombre de “oligarquías: nombrar, enumerar contar”, como referencia a lo que significa el número, que en otras palabras, es en si lo que aprueba y desaprueba en nombre de la justa democracia.

“El homenaje a la tierra y a la madre va junto con el elogio a la fraternización, mas precisamente de la democracia fraternal. Esto no excluye en lo más mínimo la aristocracia de la virtud y de la sabiduría. Y es la igualdad de nacimiento (isogonia), la igualdad “según la naturaleza” (...), la que exige necesariamente la búsqueda de una igualdad “según la ley” (...) es decir una igualdad compatible con una aristocracia fundada en una reputación de virtud y de sabiduría”.¹⁰

Por otra parte Roberto Esposito expone la postura de la relación del termino guerra, desde la yuxtaposición de los conceptos polemos/ polis, los cuales en un sentido dialéctico que abarca la esfera política, terminan por presentar al igual que Derrida, la incidencia de esta, en el campo constructivo del concepto de lo político; que a pesar de iniciar un recorrido sobre el origen del termino a partir de categorías distintas a las retomadas por Derrida y continuarlo sobre una vértice que argumenta sus orígenes en los textos homéricos y mas precisamente en la guerra de Troya, llegan a confluir simétricamente en la postura Derridiana que expone la isonomía e isegoría como fundamentos de una política de la igualdad de nacimiento: “La relación entre guerra y política no solo puede construirse en negativo, si no también en positivo, porque los conceptos correlativos de isonomía e isegoría, típicos de la ciudad política, se prefiguran originariamente en la relación entre iguales que caracterizaba a los guerreros homéricos, cuando se agrupaban en círculo para deliberar y por qué la polis asumió la idea de combate como modalidad no solo legítima, si no también necesaria para su propia organización interna”¹¹.

En esa instancia podría afirmarse que, tanto Expósito como Derrida, están a la mira del desarrollo del concepto de lo político bajo la categoría de igualdad y guerra; sin embargo, los términos expuestos por Expósito en el dialogo que

⁹ Ibid., p. 114

¹⁰ Ibid.

¹¹ ESPOSITO, Roberto. El origen de la política: ¿Hannan Arendt o Simone Weil? (Rosa Ruiz Gatell, trad.) Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1999. PP 46

presenta entre Hannah Arendt y Simone Weil, fundamentan el origen del concepto bajo su incidencia directa con la guerra, punto en el que difiere con Schmitt en tanto este, ubica todas las acciones y motivos del termino, en la antagonía amigo/enemigo, diferencia sobre la cual confluye, la lucha desde la eventualidad de la efectividad de la guerra; no obstante, a pesar de que en la tesis de Schmitt la guerra juega un rol determinante en la construcción del concepto, es en verdad el enemigo la categoría sobre la cual existe una necesidad de existencia; por su parte Expósito como porta voz de Weil afirma: “la guerra no es la herida destinada a cicatrizarse en la regularidad de la política, si no su fondo eliminable. Por ello la realidad de la guerra, es la realidad más importante de conocer porque la guerra es la irrealidad misma”.¹²

En este contexto, y al desvincular el termino guerra de la antagonía entre los amigos y enemigos y darle su lugar directamente en el origen de lo político, Expósito nos presenta una nueva posición de estas dos figuras la cual desde la perspectiva de Weil (que es la que en este instante se me trae a colación por la inevitable relación de esta con el termino hospitalidad e identificación con el otro, aspectos también analizados por Derrida cuando retoma el concepto de co-originalidad en Heidegger, como postulados hacia una filosofía de la otredad.) desborda la esfera de la relación, por cuanto los términos al peligro de la guerra terminan por unirse y entrecruzarse desde el momento en el que, el otro, enemigo odiado, se ubica en un plano sobre el cual la posibilidad de la muerte se hace latente en el palpitar de su vida y la certeza de esta en el acto del fin, terminaría por afirmar la desaparición del vencido así como también el suicidio del victorioso; por consiguiente es posible afirmar, que las categorías jerárquico diferenciales propuestas desde una lógica de la unidad, entendida esta desde una postura absolutista, son rebasadas por una actitud de hospitalidad frente al otro, la cual se refiere a un sentimiento compartido que no excluye ni limita, si no que por lo contrario asume el pronombre personal del yo, como amigo, hermano, hombre, o amo, bajo la sensación del tu, el , ella, ellos , nosotros y vosotros, en una longitud que se abre a las formas alternas de diferencia. “La muerte de Héctor, procurada por Aquiles con una determinación que supera la simple relación de enemistad, supera por otra parte así mismo la de analogía: es la misma muerte de Aquiles en su odiado enemigo: matar es siempre matarse, dos modos de matarse, suicidio o separación”¹³.

Derrida retomando a Heidegger, en Políticas de la Amistad (Derrida: 1998) y desde una postura que sitúa al amigo y al enemigo en un plano de responsabilidad, en el cual el uno asume al otro desde una especie de hábitat hospitalaria, alude en cierta instancia a la propuesta de Weil; Derrida, trae a colación la categoría de *unheimlichkeit*, entendida esta como aquella que aloja al

¹² *Ibíd.*, p.82.

¹³ *Ibíd.*, p 86.

enemigo en el corazón del amigo,¹⁴ e instituye con ella el espacio en el que el ser para la muerte es el que funda la relación intrínseca tanto del amigo como del enemigo; para weil la muerte del enemigo es la muerte de si mismo, para Heidegger, el pensarse con el otro implica abrirse a la posibilidad del Desein, del ser ahí, del ser para la muerte, donde no se requiere ni de una amistad primera¹⁵ ni de la confianza ganada, si no de una amistad que deja al otro ser en tanto su ser. “En el ser-el-uno-para-el-otro del desein, las manifestaciones a las pruebas de amistad no son requeridas”¹⁶.

Sobre esta misma medida, y atendiendo a los términos recíproco y común, Derrida habla del amor al amigo como ese carácter que apela a la necesidad de su existencia y que en cierta medida y desde enunciados imperativos le ordena que exista en una especie de fidelidad hospitalaria entre los dos, puesto que solo así, el enemigo alcanza el carácter de enemigo verdadero. Los dos conceptos se entrelazan como si se amasen el uno al otro, a lo largo de una hipérbola en espiral: el enemigo declarado: el enemigo verdadero e aquí un amigo mejor que el amigo. Pues si puede odiarme o hacerme la guerra en nombre de la amistad, por amistad, para con la amistad, por amor de la amistad, si respeta, en suma, el verdadero nombre de la amistad, respetará mi propio nombre.¹⁷

Sin embargo, a pesar de que el texto relaciona ahora la noción de la amistad, bajo un giro que plantea asumir la hospitalidad y la responsabilidad, hay que interrogarse: ¿Qué significa entonces respetar el nombre? ¿De qué clase de respeto se habla, acaso de uno que implique una nueva postura de lo político? ¿Es Latinoamérica un espacio para pensar alternativas políticas, en base a una apertura de respeto y responsabilidad frente a los diferentes espacios y tiempos posibles los cuales implican las nociones de interculturalidad y heterogeneidad?

Tras haber situado desde diferentes enfoques el concepto de lo político, y haber aludido hacia su comportamiento desde Derrida en su lectura de Schmitt, Arendt y Weil en el diálogo de Esposito y finalizar con Heidegger desde Derrida otra vez; es posible, observar como el concepto a través de su recorrido histórico, no puede salvaguardarse de procesos exclusionistas a grande escala y como en su articulación con términos como democracia y fraternidad, este termina por involucrar de manera estratégica el número, como la unidad calculable de la voz del sujeto, intención que guarda en sus entrañas la máquina devoradora de amigos, hermanos, hermanas, que se atreven a pensar por fuera de los límites sobre los cuales esta tiene ley.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 77

¹⁵ *Ibíd.*, p. 38

¹⁶ *Ibíd.*, p. 383

¹⁷ *Ibíd.*, p. 91

En ese paralelo, lo político se ve corrompido puesto que termina por dibujarse bajo una promesa frustrada del orden, el cual acaba por desvestir al otro de su diversidad, por educarlo bajo el despliegue de la unidad, la razón y la homogeneidad en el ideal del buen ciudadano; no obstante, y al dejar de lado las categorías jerárquicas, que predominan en este pensamiento y que en cierta medida pretenden desde la guerra, suponer la efectividad de lo político en lo social, a partir del revestimiento del amigo, pareciese, que en el oscuro abismo que engulle toda esta idea de conmensurabilidad entre lo democrático, político, y fraterno, se abre la posibilidad de una propuesta que involucra un giro categórico del término, en las nociones de interculturalidad, heterogeneidad y hospitalidad; algunas ya introducidas desde Heidegger y las otras prestas para su análisis.

Este proceso de giro categórico que toma en primer lugar la tarea de no excluir, tiene grandes semejanzas con la categoría que Expósito define como lo impolítico, en tanto comulga con una propuesta de pluralidad, que apela a la experiencia del tiempo como movimiento mismo y posibilidad de inscripción, la cual facilita una entrada contra temporal como alternativa de un tiempo, ser y verdad diferente, en la que se puedan mantener dos o más tiempos, dos o más saberes, dos o más sujetos al mismo tiempo que pueden adquirir la forma y figura que más se adecuó a lo que surge del llegar ser y del pasar a través de la vida; de este modo, lo político dejaría de inscribirse en la matriz de un discurso absolutista y daría apertura a la variedad de múltiples espacios donde es evidente el levantamiento de una catástrofe de inversión, entendida esta no para apaciguar las contradicciones o suspender las posiciones, sino al término de un proceso abierto a lo intercultural como forma de educación, que sería asumida desde una postura impolítica que implica estar allí donde se da la vibración de temblor de la diversidad.

1.2 EL JUEGO DE LA DISCRIMINACION: DEMOCRACIA DE LAS LUCES Y FRATERNIDAD

A propósito, el nombre democracias de las luces y fraternidad como referente del texto Canallas (Derrida: 2005), en el cual Derrida evoca el enfoque revolucionario de la palabra fraternidad y del mismo modo alude a la unión teológico-política de este término, desde su incidencia en el lema francés “liberté égalité fraternité” (libertad, igualdad, fraternidad); en ese sentido, el objeto que persigue el tema, se orienta a realizar un recorrido a través del concepto fraternidad y su inevitable articulación a la democracia y a la política en sus diferentes avatares históricos, de ahí que se puede decir que la preocupación por los términos nace de los interrogantes y sobre todo de la necesidad de definir ¿Qué es fraternidad y que relación tiene con la democracia? ¿Por qué o cual es la razón que se debe considerar para hablar de fraternidad como consigna de un ideal político-democrático? Y sobre todo ¿cómo responde la fraternidad en un contexto

latinoamericano, desde una propuesta intercultural que implique la voz del excluido, del otro?

En primera instancia, con el fin de precisar lo anterior bajo una línea investigativa que se encamina a promover el giro categórico entre lo que se ha denominado concepto político hacia la propuesta de lo impolítico, entendido este último como el devenir de la existencia de posibilidades múltiples propuesto (buscar cita el origen de la política) por Esposito, y que posteriormente se desarrollará específicamente en su apertura y articulación a la interculturalidad propia de Latinoamérica, la cual tiene horizontes analógicos con una propuesta política que apela a la diversidad y a la heterogeneidad, como medios que posibilitan la convivencia con el otro; en esa medida, se contextualiza los términos democracia y fraternidad en su aspecto histórico, con el fin de llegar a su origen, pero entendido este origen (URSPRUNG) como “lo que esta surgiendo del llegar hacer y del pasar”¹⁸ en ese sentido “el origen se localiza en el flujo del devenir como un remolino que engulle en su ritmo el material relativo de la génesis”¹⁹, no se trata entonces de reconstruir los conceptos actualmente utilizados por la ideología política, sino que se trata de leer su historia con el fin de dejar al descubierto las posibles resonancias que estos tenga en relación con las políticas de exclusión y establecer si ayudan o no significación actual a desarrollar la propuesta mencionada anteriormente.

Por fraternidad se concibe ante todo: vinculo de sangre o de consanguinidad, entendidas estas como; relación de aquellos que comparten sangre por tener algún pariente en común, en consecuencia la fraternidad tiene que ver con una maternidad, paternidad o hermandad, de ahí que sea posible sobrentender el círculo que toma como referente primordial a la familia; sin embargo, no es en este sentido donde existe una relación con los diferentes significantes que esta adopta, puesto que para corresponder con su etimología y los posteriores ideales políticos de la democracia exclusionista del siglo XVIII, el termino **fhrater**, raíz etimológica de fraternización, sufre a través del transcurrir de la historia, un cambio significativo que apela en primera instancia, a una semántica cristiana de la estructura de la fraternidad. **Frater**, posterior a la incursión del cristianismo se ve remplazado por la noción del hermano, lo que implica la adopción del significante **Frater** en la religión y con ello la necesidad en la gramática griega, de poder distinguir entre los hermanos uterinos y los no naturales, motivo por el cual la noción **fhrater** griega apela a la inserción lingüística de **adelphe y adelphos** (hermano, hermana) donde el termino hermana recae como incluido en la definición del termino hermano.

¹⁸ ESPOSITO, Roberto. El origen de la política: ¿Hannan Arentth o Simone Weil? (Rosa Ruiz Gatell, trad.) Barcelona: Buenos Aires, México: Paidós, 1999. p 40

¹⁹ Ibid., p. 40.

Derrida se refiere a este proceso de asimilación de un termino con el otro; como transformación profunda; para él, este es el paso, que sigue a la afección directa a lo que se considera como filia.

¿Si Frater ha sido remplazado por hermano y si esta es la raíz etimológica de fraternidad, ¿Qué pasa entonces con el genero femenino (no con el otro sino con la otra)? ¿Por qué nuestra cultura, nuestra costumbre, el lenguaje mismo no le reconoce un significante propio a lo femenino y lo termina por considerar como el género débil?

Quando se designa en griego a la hermana mediante la forma femenina (adelphē) del termino para hermano (adelphos), se introduce un cambio radical en el estado indoeuropeo. El contraste antiguo entre hermano hermana, descansa en esa diferencia de que todos los hermanos forman una patria que procede místicamente (...) del mismo padre, pero no hay patrias femeninas. Pero cuando en una nueva concepción del parentesco, se pone de relieve la relación de consanguineidad, y es esa la situación de griego histórico, se hace necesario un termino descriptivo, y debe ser el mismo para el hermano y para la hermana; la denominación nueva solo se distingue por medio de los índices morfológicos del genero (adelphos y adelphē)²⁰.

Teniendo en cuenta los puntos gramaticales para el giro terminológico de los términos, la Philia será entendida entonces bajo una relación de hermandad religiosa la cual implica la fraternidad, teniendo por objeto desde este postulado unir a los hombres como hermanos entre si, lo que a grandes rasgos significaría también que, además de existir hermanos naturales (hijos de un padre o de un útero en común) se agrega el término hermanos desde el significado que otorga el cristianismo. En eso sentido, tal relación presenta una “aparente” desproporción, que a pesar de apelar a la yuxtaposición de un mismo significante “hermano”, se ve diferenciada de este, en tanto su uso clasificatorio pone por un lado a la familia y por otro, a la amistad, tierra, nación, patria. Bajo esta tesis se configura la política, que más allá del principio como tal de la fraternidad, de su vinculo natural, establece una estrecha correspondencia democrática, en tanto la oligarquía cuantitativa de la proximidad de amigos se relaciona con la philiación, Philia, eros; estas dos ultimas, llamadas a intervenir de manera formal en el desarrollo del concepto, puesto que exponen una analogía aun mas profunda de la noción política del termino amigo/enemigo y su relación amistad/fraternidad, remetiéndose a hilar de manera detallada el sinnúmero de posibles aperturas que se generan desde los planteamientos aristotélicos de la amistad.

En la noción universal de la figura eros, se puede afirmar, la aspiración por el bien supremo, sin embargo el término en los clásicos genera una gran inspiración en tanto su romanticismo, por lo cual es eros o amor, un tema de variantes significados, entre los cuales se destacan mucho los diálogos Platónicos, no

²⁰ Ibid., p.119.

obstante, es Aristóteles quien directamente contextualiza eros y Philia en un ámbito congruente en lo ético – político - social -, que es válido estudiar ya que aporta indudablemente a una lectura desde los ámbitos de la fraternidad política. Aristóteles define Philia bajo dos aspectos: el primero tiene que ver con la amistad perfecta “amistad reina y señora”²¹, el segundo se identifica con la vulgaridad y lo mediocre, con las amistades corrientes y normales; tal distinción plantea de antemano un primer problema que tiene que ver con la noción de cuantidad, en tanto la escogencia de ciertas amistades, esta postura nos remite a repensar el hilo conector que la fraternidad y la democracia tienen con las lógicas de universalización, las cuales legitiman una buena amistad, que inevitablemente, tendría que ver con la ética, el derecho, los valores de igualdad, de equidad, de libertad y la mayoría de modelos políticos en los cuales se articula tanto la democracia como las nuevas repúblicas.

de acuerdo con la tesis anteriormente referida, es posible plantear un segundo postulado problematizador, que una vez expresado, cautivara al primero, puesto que sus axiomas no se distancian, si no que, legitiman la proximidad del otro en la relación de amistad, en tanto su objeto de ser se da a partir de hacer del amigo una proyección del estereotipo de buen ciudadano.

Planteadas las situaciones de esta manera, nos encontramos entonces frente a una imagen de la amistad perfecta; sin embargo, al inscribirse los ideales de fraternización y democracia bajo esa línea de perfección, el carácter filial de casi todas las relaciones toma razón de ser en un proceso exclusionista hacia el no-semejante, en tanto la prudencia de selección del otro se da siempre y cuando cumpla con un conjunto de rasgos que sean suficientes para justificar la entrega inmediata de un amor, en esta dimensión, el otro implica una proyección narcisista de la imagen ideal y cabe preguntarse aquí ¿Qué implica aceptar al otro? ¿Qué pasa con esos amigos, con esas amistades que pertenecen al régimen de las amistades vulgares, y que no cumplen con los rasgos de la excelencia para ser aceptadas? ¿Son acaso las amigas, las hermanas parte de esta clase de amistades? y de ser así ¿Qué sigue implicando la fraternidad entre nosotros?, estas, son sin duda preguntas que involucran desde su formulación un poner ahí, frente a mí, lo político, lo democrático, lo fraterno, para irrumpirles, enfrentarles, preguntarles, responderles, hablarles en su lenguaje, proponerles el mío que aun resulta indecible y dejar ver, por medio de este, nuestro diálogo, la experiencia de un ser hablante, que expone en su lengua la sensación de una exclusión que extiende sus raíces en la antagonía del amigo y del enemigo, del hermano y la hermana, del ser- amiga- del ser híbrida” y por consiguiente de las ansias de una educación en pro del querer hacerla dócil, y adecuarla al orden social establecido por el más fuerte. En ese sentido y en tantos otros que convergen de manera vertiginosa, es preciso afirmar que lo político, lo fraterno y lo democrático habitan un mismo y único paralelo, son herederos de un mismo

²¹ Ibid., p. 18.

lenguaje, homogenizante, cadente y exclusionista, en la medida en que hablar del prójimo, es hablar de la apropiación del otro, es hablar de esa pulsión apropiadora por excelencia, y esto en su sentido más religioso y capitalista. Ahora bien, la amistad tal vez signifique también un ver más allá del amor como tal, una *Philia* más allá del *Eros* diría Derrida y es precisamente en este sentido donde la amistad toma un carácter político relevante, puesto que da apertura a una posibilidad quizá del devenir en alternativa al “si” como aceptación de la heterogeneidad sin más, como acontecimiento del principio de la ruina, en tanto una representatividad de todo lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre, pero que aun así sirve para la salvación su especie; o tal vez, como siempre, a una mutilación traumática de la identidad personal, en tanto *amar es dar al otro lo que no se tiene*²², y ese es el justo significado de amar de amistad, del amor de amancia²³, del amar sin condición y de una fraternidad que no despoja al otro de su diferencia, por medio de la educación.

No obstante el llamado político se hace y con él, el de la fraternidad y la democracia en base a una necesidad de operación justificada, la cual consiste en crear la mayor cantidad posible de amigos; pero, vale cuestionarse entonces ¿Cómo ser amigo, hermano de todos? ¿Cómo dedicarles tiempo a todos para que se consideren mis amigos?; sin lugar a dudas, el lograr ser amigo del otro implica tiempo para generar la confianza, puesto que es fundamental confiar en el otro y que el otro confíe en mí, como bien lo señala Aristóteles en su libro VIII de la amistad “hace falta, además, tiempo y trato, pues según el proverbio, no pueden conocerse los hombres antes de haber consumido juntamente la sal, ni recibirse o darse por amigos antes de que cada uno se muestre al otro amable y haya ganado su confianza²⁴”; pero, ¿cómo logra la fraternidad aventajarse sobre el tiempo, la presencia y la confianza?: la fraternidad juega un rol importante en el contexto de las buenas intenciones y es precisamente bajo estas donde toma partido y legitima el discurso de la buena conciencia, haciendo pasar por verdad una distorsión creciente, entre lo que la sociedad dice y lo que en realidad es; ¿como es que la fraternización alcanza tal objetivo?: al hacerse política una amistad, proceso que nos remite a tener en cuenta la cuantificación de la singularidad y su indudable participación dentro de un conjunto social, se abre la cuestión democracia que tiene como tarea reconocer al ciudadano como sujeto de alteridad irreductible y al mismo tiempo incluirlo dentro de la comunidad de amigos; para ello, se delimita el tiempo a la linealidad y así se consigue un orden fundamentado en la aprehensión de lo fenomenológico a la categoría de fraternidad; lo anterior es necesario para privilegiar lo significativo que habría de ser el fundamento de la ciudadanía en la nación de la hermandad, pero, pensada esta como inclusión estratégica, la cual de manera inmediata invalida la esencia

²² *Ibíd.*, p. 28

²³ *Ibíd.*, p. 23

²⁴ ARISTOTELES. *Ética nicomaquea*. (Antonio Gómez robledo, versión española e introducción de Antonio Gómez robledo). México: Purria, 1995. p.186.

misma de la amistad primera²⁵ y apela a un carácter político que disimula los principios o las fuerzas de des- unión social y con ello las divisiones más amenazadoras, a fin de preservar la unión dentro del esfuerzo de conmensurabilidad ,que la democracia pretende a pesar de que sus propósitos resultan disimétricos, en tanto su virtud se ve fraccionada por el espíritu político que engañan en paraciencia, puesto que esconden en sus horizontes la fuerza en nombre del derecho, de la libertad, de la igualdad, de la republica y por tanto la razón del mas fuerte. De esta manera, se logra el cuerpo invisible de la amistad que a pesar de la im-presencia del amigo alcanza el lazo social, la comunidad y la identificación como fraternización.

Aquí conviene detenerse un momento, a fin de analizar uno de los puntos más relevantes del despliegue del concepto de fraternidad dentro de la época moderna, ya que al concebir la fraternización como identificación, esta se introduce en la construcción del yo de cada sujeto viviente, aspecto que desde épocas antiguas tenia grandes incidencias porque los griegos utilizaban el concepto para asemejarse a los hermanos no uterinos y a un cierto linaje de perfección dado por el lugar de nacimiento; en ese sentido, se consideraba hermano al hombre que cohabitaba con otros en un mismo lugar, es decir que ha sido nacido de la misma tierra y por ende comparte la realidad del lazo de nacimiento y con el, el efecto del símbolo en el discurso, que apela a los derechos de igualdad según la ley (isogonia), el cual más adelante, confluye en procesos exclusionistas que recaen en los ideales de nacionalismo republicano.

1.3 FRATERNIDAD, REVOLUCION Y MODERNIDAD

Para un acercamiento al desarrollo del concepto en el despliegue del pensamiento moderno, es imprescindible recurrir a la revolución, puesto que en ese sentido la fraternidad es objeto de reflexión teórica, en tanto que supone desde sus raíces una problemática en su devenir constructivo, que apunta a su vez tanto a la exclusión del género como a la universalización y homogenización de la humanidad por medio de la ideología, que, debido a su reiterada inclinación hacia su genealogía, nos conduce a la autoctonía, la nación, la tierra; en todo caso, a una especie de hermandad desde el lugar de nacimiento. Bajo este contexto, el sentimiento de Francia y la idea de patria serán el ejemplo de las naciones “la patria es la iniciación necesaria de la patria universal”²⁶; de ahí que sea posible hablar de fraternidad y política en una misma sincronía puesto que bajo este contexto el termino se perfila como consigna por que se articula con hechos históricos importantes* donde su relevancia, toma sentido en el discurso de patriotas y revolucionarios, que herederos de la ilustración encausan la nación

²⁵ *Ibíd.*, p. 38

²⁶ *Ibíd.*, p.225

* Referente de la revolución francesa

hacia una monarquía activa que gobernará bajo el estado de derecho jurídico, donde a menudo la fuerza prima sobre el y termina reduciendo la ética y la justicia según convenga al poder.

Así las cosas, la fraternidad parece balancearse al filo de la navaja; por una parte es heredera de toda la tradición griega y cristiana y por otra se ve impregnada de carácter revolucionario; no obstante, el aparente contraste, explica el parentesco entre el cristianismo y la revolución, puesto que a partir de ahí se puede hablar de la fraternidad en contexto con la libertad y la igualdad, para completar aquello que se asemeja a una trinidad diferente, pero que aun así está articulada a la noción de la unidad en su esencia de bien absoluto, ya que de no ser así, el libre uso de la libertad y la igualdad, podría recaer en la declaración de hombres como seres iguales y libres, sin necesidad de sentir un mínimo aprecio por los demás, lo que de antemano genera una problemática, puesto que se opone principio democrático, el cual se establece de manera firme como causa de unidad, de ahí, que se sustente la afirmación: cuando los hombres son amigos para nada hace falta la justicia, mientras que si son justos tienen además necesidad de la amistad²⁸, Sin embargo la pregunta que se reitera nuevamente tiene que ver con ¿en que ayuda la fraternidad a lo político, cuál es su responsabilidad y cuál su función social?

Francia en su apogeo revolucionario, gozó de un corpus social progresista que se inauguró bajo una excitación patriótica, la cual reclama una base ideológica capaz de reunir la mayor cantidad de amistades posibles; en ese sentido, libertad e igualdad, resuenan como ecos en la construcción de un pensamiento emancipatorio; sin embargo, a pesar de tener estas una carga simbólica exorbitante, no definen como tal un lazo social afectivo, hecho que reclama la necesidad de apelar a términos con sinónimos de benevolencia, humildad, paciencia, tolerancia, respeto, generosidad y unidad; no obstante estas palabras pertenecían al vocablo culto de los intelectuales ilustrados, por lo cual se hace pertinente llegar a un termino que en primer lugar sea capaz de unir a los hombres entre si, de conectarlos, de afiliarlos, de vincularlos, de relacionarlos; es así como el concepto de fraternité (fraternidad) en todo su giro terminológico que adopto con el cristianismo y también sus variantes influencias griegas, se presenta ante la modernidad, como factor de unidad y bandera de lucha en la revolución.

Prescindir entonces, de la fraternidad en épocas de conflicto se convirtió en ese momento en una arma de doble filo para los pensadores de la republica y de la democracia, puesto que excluir toda la simbología que había adoptado el concepto de fraternidad en su devenir, implicaba romper con las relaciones teológico – político – afectivas que de una u otra manera se habían construido entre el mundo griego y el cristiano, en pro de nuevos modelos discursivos dominantes en

²⁸ Ibíd., p.182

occidente. La libertad y la igualdad no garantiza la relación entre los hombres, relación alguna y solamente la fraternidad como bien lo señala Robespierre “cumple la tarea de unir a los individuos, ligarles o vincularles a otros, de acercarlos o unirles afectivamente por la charme de l’*amité* o por sus *doux noeuds*.”²⁹ (Por el encanto de la amistad o por sus dulces nudos) De ahí que la fraternidad sea la prolongación de los lazos de hermanos en la democracia, en tanto el término se connota en relación con la igualdad y con la libertad, en tal dimensión que se consagra jerarquizándose en el plano de los ideales supremos. Respecto a la fraternidad conviene señalar también que: al consolidar al máximo las posibles libertades e igualdades individuales en un cuerpo colectivo, que asuma la obligación que atrae el llamado a la hermandad; así como también la cadena de valores que se ven asociados al hermano y prójimo, se instala un punto diciente en el recorrido de su estudio, puesto que abre las posibilidades de construcción democrática entre el individualismo y la sociedad o la singularidad y la comunidad, las dos primeras como referente de la facultad del individuo, como propiedad de sí mismo y como identificación del otro en un semejante, a quien se le deben los derechos por fuerza de ley; aspecto de suma importancia, puesto que representa el deber adquirido y por ende una exigencia reiterada sobre la propiedad de sí y del otro. En este sentido, y con el fin de establecer un orden coherente para el desarrollo del modelo democrático que comenzaba a cimentarse, tal acto, termina por suspender la categoría de pluralidad y diferencia, reduciéndola a una contracción del presente, donde toda la realidad circundante puede llegar a verse enclaustrada en una sola condición; hecho que desde su arremetida, es negado en los procesos dados en la singularidad y la comunidad, por que es aquí donde el hombre vive desde su diversidad, la cual implica procesos tanto de heterogeneidad como de interculturalidad.

Fraternidad en el lema francés “*Liberté égalité fraternité*” (libertad, igualdad, fraternidad) equivale entonces a uno de los tres pilares de la razón, con los cuales se pretende acabar con los prejuicios propios de la religión y sustituirlos por la democracia en su justa dimensión, logrando de esta manera la correspondencia entre lo político y la religión, en ese orden de ideas, El 26 de agosto de 1789 la Asamblea Constituyente de la Nueva Republica Francesa aprobó, la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano.

“Francia a constituido la obra romana y cristiana. El cristianismo había prometido y Francia cumplió. La igualdad fraterna, aplazada a la otra vida, ella la a enseñado al mundo como la ley de aquí abajo (-). Esta nación tiene dos cosas muy fuertes que no veo en ninguna otra parte. Tiene a la vez el principio y la leyenda la idea más amplia y la mas humana y al mismo tiempo la tradición mas seguida (-).Este

²⁹ LA FRATERNIDAD EN LA TRILOGIA REVOLUCIONARIA [en línea] Disponible en internet: <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/26034/1/94678.pdf> [consultado Dic de 2014]

principio, esta idea, enterrados en la edad media bajo el dogma de la gracia, se llaman, en el lenguaje humano, la fraternidad³⁰

Sobre este contexto, la fraternidad se alza como la gran opción a elegir, en tanto consolida la estructura democrática, en base a una alianza teológica-política que desde esa instancia esta regida por la razón, como medio para fortalecer el orden social, así como también el progreso que implica el desarrollo de esta causa, la cual a partir de este momento será el ejemplar de las nuevas republicas, en ese sentido habrá que preguntarse sobre el papel que juega la mujer en esta articulación de la fraternidad, democracia y política ?.

Desde la antigua Grecia y más aun con toda la simbología que el concepto tiene a su alrededor, parece olvidarse que la fraternidad se sirve de términos tales como: hermano, paternidad y filiación, los cuales se enraízan en una lógica del más fuerte, como aquel que rige el orden sobre el cual se dan las cosas, por lo tanto, y siguiendo los parámetros dicotómicos sobre los cuales se fundan la mayoría de procesos exclusionistas, los términos contrarios como hermana, maternidad son prescindidos en los enunciados del concepto, así como también en su estructura, de ahí que se pueda inferir que la mujer o lo femenino es lo excluido, en tanto es considerado el género débil, sobre el cual al igual que en el hombre se da todo el acontecer fenomenológico de la vida, pero en la acepción y asimilación de que ella, y retomando las palabras de Hegel, seria la ironía eterna de la comunidad³¹ en tanto a pesar de representar la justicia y el derecho más allá de los limites que estos mismos se han impuesto, la mujer se anula en su contrario, y todo lo que ésta hace será así mismo entendido, es decir, ella parece a veces estar por encima de la virtudes de la nueva época. Es mas justa que justa – caballeresca, y ampliamente generosa. Pero la justicia sobrepasada destruye la justicia misma.³²

Desde su acepción etimológica, la exclusión de género es evidente desde la conformación de fatrias masculinas y no femeninas.

El contraste antiguo entre hermano y hermana descansa en esa diferencia de que todos los hermanos forman una fratria que procede místicamente (subrayando mío) del mismo padre pero no hay fratrias femeninas. Pero cuando, en alguna concepción de parentesco, se pone de relieve la relación de consanguineidad (...) se hace necesario un termino descriptivo y debe de ser el mismo para el hermano y para la hermana. La denominación nueva solo se la distingue para los índices morfológicos del genero (adelphos y adelphe).³³

³⁰ Ibid., p. 253

³¹ Ibid., p. 266

³² Ibid., p. 267

³³ Ibid., p. 119

Acontecimientos como el anterior además de producir diferentes cambios en tanto al vocabulario del parentesco y su influencia en la transformación profunda del concepto, son una de las varias formas de como la fraternidad democrática termina por discriminar no solo a la mujer si no a los sujetos considerados inferiores o indiferentes al orden y al progreso, por dichas razones los anteriores apartados se han a analizar los disimulados vacíos de la historia, sobre los cuales se ha fundamentado con fuerza la lógica que continua una razón del poder; entre ellos hemos encontrado, formas de discriminación hacia la mujer, a partir no solo de su condición en la sociedad, en la cual se ve anulada por el género de mayor fuerza, si no también desde una gramática etimológica que apela a la inserción de “ella” bajo enunciados propiamente masculinos, en los que se intuyen su presencia, más no se la especifica para tenerla en cuenta; por otra parte, se logro introducir el concepto tanto de fraternidad como de democracia y política, en la iniciación de la época moderna, con términos que la fundan bajo el desenvolvimiento de la autoctonía y su inevitable iniciación a los ideales de patria y nación propios, de las nuevas republicas que se proponen como ejemplar para las nuevos países, de este modo también se hizo posible analizar la nueva estructura teológico política propuesta desde el lema Francés y por ende el desarrollo de cada uno de los términos que la componen, sobre los cuales el concepto de fraternidad se alza como aquel que abre paso a la unión de los hombres, entre si, en ese sentido y en vista de que los conceptos estudiados a través del texto resultan incómodos ,en tanto trabajan bajo un lógica, que como se ha demostrado termina por invalidar al que no se asemeje a la idea del buen ciudadano, se propone un giro espacio-temporal de los términos, con el fin de reubicarlos sobre la multiplicidad y diversidad que hacen al sujeto lo propio de su realidad, en con ello, el presente trabajo investigativo, retoma la propuesta que de Blanchot pasa a Derrida, con el fin de surcar el camino por el que converge la posibilidad de pensar una nueva forma de democracia, fraternidad y política, la cual es posible apreciar en algunas comunidades Latinoamericanas pero sobre todo y específicamente en un ejemplo tomado de los pastos.

En este contexto tanto la fraternidad como la democracia y la política tendrán que abrirse a la posibilidad de lo múltiple, en tanto se encaminaran hacia un horizonte sobre el cual pasarían a ser pensadas en pro de mantener la disparidad misma del ser, en otras palabras lo que se quiere, es no mantener unida la disparidad como tal, sino ubicarse allí donde la disparidad misma mantiene la unión, sin perjudicar la dis-yuncion, la dispersión o la diferencia, sin borrar la heterogeneidad del otro.³⁴

³⁴ DERRIDA, Jacques: espectros de Marx (José miguel Alarcón y cristina de peretti, trad.) Madrid: trota, 1995. p.43

1.4 LÓGICA DE CATEGORÍA Y UNIVERSALIZACIÓN

El paradigma de la cuestión que se evoca y que tiene que ver en si con la noción de la verdad, con esa verdad promulgada y amada por la mayoría, aquella que no acepta al otro, en tanto este no sea su igual; esa fuerza clasificanrte, gerarquizante, homogenizarte y ordenadora del saber, de la cultura, del sujeto, de la vida y por ende de sus vivencias, es el tema sobre el cual se intenta seguir un cuestionamiento, fin de analizar el modo de proceder de esta lógica que bajo la concepción dominada por un mecanismo determinista, termina por reducir la complejidad de lo cotidiano, a una inversión categórica, donde se excluye la sustancia propia de la vida, en el momento mismo en el que la razón se otorga al discurso del poder; que a fin de cuentas, termina por considerar lo suyo como lo único válido reduciendo así la pluralidad y la diferencia del otro; entendido este, como el sujeto que asume su realidad siempre de manera discontinua, desemejante y singular, aspecto no propio para los confines de un estado nación, que pretende la igualdad, al mismo tiempo que la limita, con relación al merito y al número como condición para la cuantificación de lo individual en la construcción de una sociedad democrática, la cual hoy en día brilla por su ausencia.

En ese sentido y en concordancia con las políticas de exclusión que se han venido analizando, cabe preguntarse al respecto sobre cómo se estructura esta lógica, cómo funciona, qué papel juega el hermano, el padre, el esposo, el marido, el hombre en nombre del más fuerte y por consiguiente en nombre de su virilidad como ley de género, dónde está el excluido, qué ha pasado con el, quién representa su voz, sus saberes, sus conocimientos y tradiciones en los procesos democráticos, políticos y educativos de categoría y universalización.

En esta instancia y en muchas otras que pueden presentarse en torno a la noción de verdad, y en como esta llega a constituirse como tal, me en primer lugar se abordara la estrecha relación que mantiene con el poder y este a su vez con ella; en tanto los dos, se presentan como escenario para la desacreditación y genocidio de un conocimiento alterno al que se promueve en el canon de lo universal, por ello es indispensable remitirse a las figuras sobre las cuales hoy en día recaen la mayoría de saberes, los que por lo general son discernidos en grandes intuiciones legalmente constituidas, lo que significa que cumplen con una serie de requisitos impuestos (universidades, centros de investigación, institutos, etc.) por organizaciones de más alto nivel, que tienen la capacidad de certificarlas o no como válidas; la razón, fuente importante de verdad, dedica su esfuerzo a objetivar y justificar los términos bajo los cuales un conocimiento debe de ser visto como verdadero o no; en ese proceso, que sin lugar a dudas debe de ser lógico y pertenecer a un tiempo lineal que paulatinamente de muestra clara de el y de los procesos de desarrollo que implica su investigación. Muchos de los imaginarios sociales que giran en torno a la complejidad múltiple que atraviesa el pensar de un sujeto, terminan por ser considerados y accesorios; la concepción arraigada de una sociedad, basada en los límites de desarrollo, consagra sus capacidades a

unificar y a homogenizar al máximo los diferentes saberes, el tipo de racionalidad que recae sobre todos y cada uno de los diferentes conocimientos, termina por envolverlos e implicarlos en un orden progresista propio de una sociedad que piensa y se repiensa con relación a los nuevos estilos de vida.

Para el Portugués Boaventura de Sousa Santos, el proceder de la lógica de categoría y universalización, se relaciona directamente con los procesos de globalización marcados en la actual sociedad, “la realidad particular y global no tiene dignidad como alternativa creíble a una realidad global, universal. Lo global y lo universal es hegemónico; lo particular y local no cuenta, es invisible, descartable y desechable”, no obstante reitera el hecho de que a pesar de que lo local es visto de tal manera, es indispensable para la expansión y construcción de la globalización, pues solo valiéndose de lo particular, lo global es posible, de ahí que su utilidad radica en el echo de generar al máximo ausencias y fortalecerse gracias a la función de estas.

Por lo anterior, se infiere entonces, que existe una lógica productiva basada en un discurso que se enclaustra en la dicotomía gerarquizante de opuestos como: inferior - superior, productivo e improductivo, que como herencia del positivismo descredibilizan mucha experiencia social, para llegar a la “mono-cultura del saber” que Sousa Santos ha denominado razón metonímica; dicha razón esta obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden. No hay comprensión ni acción que no se refiera a un todo el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen. Por esa razón hay solo una lógica que lo gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes”³⁵.

Basándose en la postura que Sousa Santos expone, se hace posible hablar de lo fraterno, político y democrático en términos de inconmensurabilidad justificada, en tanto que valiéndose del modo de proceder de la lógica de categoría y universalización, tales conceptos terminan por legitimar su inadecuado desarrollo, el cual gracias a la educación basada en la formación del ciudadano con conciencia social, logra la simetría entre lo uno y lo múltiple, es decir, la cuestión del ciudadano y sujeto como individualidad contable termina por ser resumida en una sola categoría “fraternización universal”, esta cual es por excelencia, la lógica en la que toda democracia se hace posible; por consiguiente, lo que Sousa Santos entiende como la comprensión que se refiere al todo y que mira lo múltiple en partes que componen ese todo, eso, es precisamente la democracia, en tanto se abre a un deseo político en donde no puede ser pensada sin respeto a la individualidad, a la localidad, a la alteridad irreductible, pero tampoco sin la igualdad, sin la cuantificación de cada uno de los seres-ciudadanos, sin la suma de lo plural en lo universal, en la categoría y en la totalidad que como bien lo

³⁵ SOUSA, boaventura. Conocer desde el sur. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana, 2008. p 70.

señala Derrida "esconde la astucia de todos los dogmatismos"³⁶. En ese sentido, el papel del hermano, esposo, marido, del hombre, en nombre del más fuerte, se hace evidente, puesto que se configura en una noción falocentrista: término que alude a la articulación de la virilidad de hombre con el logos (como verdad absoluta), debido al privilegio que este tiene y ha tenido a través de la historia, en el culto ofrecido a la razón como eje central de todo sistema homogenizante.

Por otra parte y teniendo en cuenta el valioso análisis que ofrece este pensador, el cual cala perfectamente con el modo de proceder de lo político y lo democrático y a su vez ofrece una relación teórica entre Jacques Derrida y Sousa Santos; conviene seguir esta correspondencia, en los argumentos ofrecidos por el colombiano Santiago Castro Gómez en su texto "crítica de la razón latinoamericana"(Castro Gómez: 1999), los cuales están orientados hacia el encuentro de estructuras fundamentales y operantes en el orden del discurso moderno del saber, que contribuye a la creación y sostenimiento de la ciencia y la política en Latinoamérica y la génesis de identidades homogéneas, que insisten en presentarse como el otro absoluto de la modernidad.

en ese sentido el concepto de categoría, desde Castro Gómez, implica una mirada desde la perspectiva de conciencia moderna que empieza a cimentarse en el siglo XVII y a constituirse en ideas de fraternización y unidad que pretenden abarcar no solo los avances tecnológicos sino también las necesidades éticas, intelectuales y artísticas de la sociedad; la cual deslumbrada con por la luz de la razón, intenta reconciliar una dinámica de diferencias en un nuevo cumulo de valores representados en los estados de producción material activa. donde lo improductivo es descartado como posibilidad frente a la noción de eficacia rapidez y orden, cualidades que más allá de ser vistas como inherentes en los sujetos, son implantadas por organizaciones institucionales, en las que la voluntad del hombre pierde fuerza por cuanto se somete al rigor y a la necesidad de sobrevivir; por ello su pensamiento es educado en pro del desarrollo.

Por su parte Arnold Gehlen en su teoría de la poshistoria como crítica a la incapacidad de innovación de las sociedades industriales avanzadas, afirma que ya en este contexto social se puede observar como se radica la idea de que "lo único que avanza es la máquina técnico – institucional que garantiza perpetua satisfacción a unas masas ya incapacitadas para pensar"³⁷

En estas condiciones, el contraste con la lectura del desarrollo de las lógicas de ausencia que en primera instancia son referidas por Sousa Santos y tiene 5 formas de presentación como: el ignorante, el residual, el inferior, el local o particular, y el improductivo; no son indiferentes para el análisis que desarrolla Castro Gómez para de dar a entender como funcionan los procesos de

³⁶ *Ibíd.*, p. 64

³⁷ CASTRO, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill libros, 1999. p. 34

racionalización y como para él también tiene que ver con lo homogéneo, progresivo y dominante que sirvió para la colonización de América latina; no obstante, Castro Gómez se refiere además desde una perspectiva foucaultiana a la relación del poder, no solo a favor del estado o del capitalismo es decir de la razón del más fuerte, que es la idea sobre la cual se ha venido trabajando a través del texto, si no también como “una relación de fuerzas que atraviesa tanto a los dominantes como los dominados”³⁸, en ese sentido, el aporte de Castro Gómez, abre un espacio para la una reflexión desde el ámbito trastocado por una exigencia social, la cual implica que el sujeto avance a partir de un enriquecimiento material, advirtiendo de antemano una economía consumista, que en definitiva se convierte en una forma de vida acompañada de valores, donde el éxito ocupa el primer lugar como signo de identificación instituida a través de procesos educativos desarrollados, tanto en las elites como en los sectores y comunidades bajas.

Esta relación, seguida por los tres pensadores con cierta afinidad, termina por converger en procesos que siguen al componente que integra la fraternidad, democracia y política, bajo una lógica de categoría y universalización; pero, desde un contexto Latinoamericano. Ángel Rama en su texto “La Ciudad Letrada”, ofrece una tesis completa, En la cual expone el modo como el poder ha maniobrado en Latinoamérica a través de escrituras y letras; punto de interesante análisis, ya que para el intelectual latinoamericano, se abre el entre comillas que lo considera como el destinatario de los manuscritos que serán entendidos como aparatos de dominio y métrica, creados para establecer orden en la ciudad, los cuales en primera instancia, se denominan como la metodología en base en la que se sustentan los diferentes conocimientos y saberes como verdaderos; de esta manera, la oralidad propia de nuestras costumbres termina por ser abolida frente a su opuesto; a través del orden de los signos, cuya propiedad es organizarse, estableciendo leyes, clasificaciones y distribuciones jerárquicas

La Ciudad Letrada articuló su relación con el poder, al que sirvió mediante leyes, reglamentos, proclamas, cédulas, propagandas y mediante la ideologización destinada a sustentarlos y justificarlos. Fue evidente que la ciudad letrada, remede la majestad del poder, aunque también puede decirse que este rigió las operaciones letradas inspirando su principio de contradicción, elitismo, jerarquización. Por encima de todo, inspiro la distancia respecto al común de la sociedad. Fue la distancia entre la letra rígida y la fluida palabra hablada, que hizo de la ciudad letrada una ciudad escriturada, reservada a una estricta minoría.³⁹

Al introducirnos en alguna medida, en algunos de los procesos exclusionistas desarrollados en Latinoamérica, no resultó extraño que fuera lo político democrático y fraterno (con su tendencia a convertir lo universal en verdad), lo que

³⁸ *Ibíd.*, p.40

³⁹ *Ibíd.*, p.43

incide hacia el desenvolvimiento de una catástrofe del genocidio de lo diverso, así el hombre nuevo, el indígena, el mestizo, y con ellos sus costumbres, saberes, y formas de ser propias de Latinoamérica, instauran el eje sobre el cual descansó el proceso colonizador; entendido éste, como aquel que busca educar y civilizar; no obstante, dichos propósitos solo una forma de democratización fraternal, que educa al-ser-diferente a reducciones categóricos sobre los que la política pueda trabajar.

En ese sentido, habrá que interrogarse acerca de las comunidades que se abren hacia una forma distinta de pensar y de ser en tanto implican la apertura a una nueva democracia política, aquellas donde la noción de lo impolítico intercultural confluye sin medida, aquellas que sin disponer del tiempo en la unidad se abren la lo diverso contra temporal.

2. IMPOLITICO

2.1 EPISTEMOGÍA DE LO IMPOLITICO

Acercarse a un término, que en primera instancia pareciera evocar desde su enunciación una negación de la política como estrategia para terminar ubicándose en el lugar que esta tiene y ha tenido a través de la historia, resultaría inadecuado para una propuesta, que desde sus inicios busca abrirse a la posibilidad de lo heterogéneo e intercultural en base a la aceptación del otro, como aquel que no puede ser excluido por el echo de que su existencia implica la afirmación de una forma diferente de asumir los diversos contextos fenomenológicos; en ese sentido, el giro que se procura de lo político a lo impolítico intercultural, en vez de presentarse como lo opuesto a lo político como tal, característica propia de una postura que se declara anti-política, será entendido, como aquel que asume lo político en el su indiscutible realidad, para así mostrarlos límites en los cuales este se restringe y anticipa un camino de exclusión.

Allí entonces, donde avanza la crítica, como proceso que permite aludir al concepto de lo político en su sentido más cruel y determinante, se abre el horizonte donde el término im-político, pareciese acercarse a una lógica de la modernidad, en tanto reflexiona sobre lo otro a partir de la extracción del engullido flujo semántico que recorre la historia del término, aplicado a los mas fieros comportamientos.

Sin embargo, el recorrido que se muestra como camino por el cual lo político a dado sus pasos y dejado sus huellas, no busca nunca la imposición y difusión de un nuevo orden, como incorporación del termino en una forma de poder aun mas acaparadora; lo que realmente desea, es darle movimiento a la relación de lo impolítico, lo heterogéneo y lo intercultural, con el objeto de estudiar lo político en una vértice que no niegue la realidad bajo la cual este se ha venido pronunciando; si no por el contrario que reafirme su existencia, y a partir de ello, se introduzca en el corazón del concepto mismo, no para destruirlo si para asumirlo como un método para des- identificarlo en su determinación y abrirlo a una gama de saberes, que recorren la diversidad de mundos y tiempos a lo que éste termino se ha negando.

Al mencionar una des- identificación del concepto en sus determinaciones, la manifestación de la frase, tal vez sugiera negar la identidad de lo político; sin embargo, su propósito busca a una apertura del término, en tanto el giro categórico que le propone lo impolítico aspira a imprimirle el movimiento necesario para que adquiera la actividad suficiente para poder reconocerse, no solamente consigo mismo, si no con el otro, desde una postura que entienda a la fraternidad no como la mejor amistad, la del mejor amigo, la del mejor burgués, la del mejor linaje, si no como esa fraternidad, que apela a un lugar donde vibran las

diferencias, las dispersiones y las heterogeneidades el otro, de los otros, hombres, mujeres, negros, blancos, mestizos, afros, todos de distintas nacionalidades, porque la cuestión de la nacionalidad, ya no sería infringida por una lógica de la hermandad y de la humanización consignada en los derechos humanos internacionales, si no desde desborde de acontecimientos entregados al latido de corazón, el cual va mas allá de todas las épocas, de todas las culturas y tradiciones de hacer política, porque en el se encuentra el suspiro de la vida, su vitalidad.

Roberto Esposito desde un diálogo en el que asume los argumentos expuestos por Hannah Arendt, con relación al concepto de lo impolítico, termina por definir el término, como aquel que no se limita a generar nuevas cadenas de valores, sobre las cuales se constituyan las ideas de bien o mal, si no que se ubica donde estas se han encargado de legitimar reglas, es decir en la existencia de la vida como tal, al respecto, Arendt, retomando un diálogo abierto con Karl Jaspers en el texto de "Categorías de lo Impolítico" afirma como portavoz de este pensador: "Lo impolítico consiste en una salida fuera de si mismo, que no arriba a ninguna trascendencia, por eso forma parte de la vida, es la vida sustraída a la pura inmanencia de si misma y precipitada en el trascenderse de la experiencia"⁴⁰.

Por otra parte y habiendo dejado por sentado la diferencia lo impolítico y antipolítico, así como también las capacidades sobre las que se puede definir el término que nos reúne en cuestión y sobre el que se extiende esta propuesta; se hace necesario, y con el propósito de acercarnos al inicio de lo impolítico, cuestionarse acerca del origen sobre el cual se define; en ese sentido, se abordara el tema, partiendo del argumento que retoma Esposito a través de Arendt y que tiene que ver con el origen, entendido este como el lugar de la potencia, por consiguiente el espacio sobre el cual hay que retornar, en tanto allí están los principios de los que se ha valido la historia para definirse como lo que es, una producción de unidad hegemónica de sentido que legitima los hechos mas convenientes para hacer representable la política; de ahí que Arendt genere una discusión en cuanto a los incidentes que atrae este deseo representar las realidades circundantes que envuelven la cotidianidad de los sujetos, en tanto este deseo nos remite de inmediato a la necesidad de contraer la realidad, con el objeto de poderla hacer visible en un categoría, la cual en definitiva, determina lo político como una lógica universalista, que en primera instancia no puede negar lo diferente, heterogéneo, múltiple y diverso, por ende recurre constante y sigilosamente a organizarlo constitucionalmente, educarlo y reproducirlo en forma de orden; no obstante, a pesar de que el proceder lineal, histórico, tradicional, desemboque sin lugar a dudas en un estado unificador, lo cierto es que el origen siempre es plural⁴¹, por ende irrepresentable y todo intento que busque lo

⁴⁰ ESPOSITO, Roberto. Categorías de lo impolítico. (Roberto Raschella, trad.), Buenos Aires: Kats editores, 2006. p.135.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 36.

contrario, no es más que el afán lógico razonable de querer representar la pluralidad a partir de una exclusión de sus mismos acontecimientos; añádase además en este punto, que el pluralismo sobre el cual se fundan los orígenes del concepto de lo impolítico, al acercarse a lo político, produce en el una grieta, sobre la cual, los enunciados referidos desde la homogenización totalitaria, se ven desobedecidos, en tanto ahora, existe por parte de lo político, una apelación a lo impolítico, que termina por fraccionar la historia de un tiempo lineal y así darse apertura en el corazón de un tiempo que no mira sus proyecciones sobre el futuro, ni mucho menos sobre el pasado, si no fielmente desde una responsabilidad con el ser ahí, en la lucha y el juego de la vida, en el presente, entendido este como espacio de confluencia, de multiplicidad y pluralidad de fuerzas que se entrecruzan, algunas para delinear el tiempo espacio del progreso y otras para des-linearlo bajo una concepción de contratemporalidad, que demanda la unión y des- unión tanto de saberes como de experiencias, que apelan al desdoblamiento del presente mismo y de sus aconteceres.

Habiéndonos ubicado en el plano sobre el cual se puede observar el carácter agitante del concepto impolítico, el cual sin lugar a dudas no traiciona el presente con intentos de fugas, si no que permanece en el y en sus circunstancias; es posible traer a colación la disgregación existente entre la postura Schmittiana y Arendtiana con el objeto de que a través de su desarrollo, se pueda expandir la posición del concepto de lo impolítico, la cual se reitera como espacio de pluralidad y convergencia de infinidad de diferencias ; en concordancia con ello, el tener en cuenta el espacio lugar sobre el cual se ubica el origen del concepto de lo político, toma un carácter de importante matiz, por cuanto es sobre este aspecto donde el término como tal se encamina hacia lo homogéneo o hacia lo heterogéneo.

Como se ha referido desde un principio, lo político, desdibujado de su esencia misma, recae en el orden, como medio sobre el cual se hace posible la representabilidad de la diversidad; tal consecuencia es el resultado de ubicar el origen del termino en las dicotomías oposicionales, sobre las que obligatoriamente se determina la negatividad absoluta de uno de los opuestos; sobre este actuar, Schmitt es un ejemplo de relevante importancia, por cuanto ubica el origen de lo político en la antagonía del amigo y del enemigo y la lucha emergente entre estos dos conceptos, la cual a fin de cuentas recaen en la lógica del amo y el esclavo, que no es más que la forma gerarquizante que constituye la diferenciación entre la libertad y esclavitud, propia de una política de la servidumbre, de gobernantes y gobernados.

Distinto panorama plantea Hannah Arendt, ella desde el momento que entiende lo político en con lo plural, asume una postura del origen del termino, que desborda toda lógica del concepto, en tanto apela desde su primera inscripción, a lo impolítico como aquel capaz de con-vivir con lo político en su no- identificación y por ende desde sus acontecimientos caóticos, que antes de servirse de la

comunidad como espacio propicio para el aniquilamiento del otro, lo que procura es el horizonte sobre el cual se de la otredad y hospitalidad no en la condición de semejante, si no en el devenir singular de cualquier sujeto existente.

Ahora bien, basándose en esta propuesta, es como lo impolítico comulga con lo intercultural y de ahí que se pueda expandir el espacio sobre el cual el término pueda tocar prácticas latinoamericanas, en tanto su significante señala y figura procesos de construcción de un conocimiento y de una práctica social política comprometida con la otredad y con la voz de aquellos que hasta hora no podían hablar, en ese paralelo lo intercultural difiere a la modernidad colonial y busca por ende la descolonización; no obstante y a pesar de que lo intercultural representa en su sentido más amplio una convergencia con lo impolítico, habrá que hacer un recorrido a lo largo del término, ya que este en su atribución a la lógica progresista, es utilizado estratégicamente por la técnica propia de un concepto de lo político, acostumbrado a la unidad como forma de organización, poder y razón; en ese sentido, habrá que preguntarse acerca de los compromisos de lo intercultural con la diversidad.

2.2 INTERCULTURALIDAD, DIVERSIDAD, HETEROGENEIDAD.

Desde una medida que implique la distancia sobre la cual se extiende lo impolítico como acepción que puede desbordar la pluralidad, y con ello las diversas formas de exposición del hombre frente a la vida; lo intercultural, diverso y heterogéneo, se inscribe a fin de sustentar las practicas políticas, que se encaminan a vivificar y sobre todo a descubrir en su mayor manifestación, las diferentes experiencia fusionales, que el sujeto como ser perteneciente a la realidad, experimenta tanto en su singularidad, como en su fusión con el “otro”, como representante de “otros” paralelos epistémicos; de ahí que se haga posible hablar de una apertura de lo impolítico en Latinoamérica, en tanto es esta, el espacio sobre el cual se gestan las raíces de los hombres nuevos, que desde su mestizaje no se sienten reducidos a la pura razón, si no que por el contrario, viven la cotidianidad desde una fauna de saberes y pensamientos, que se intercalan en la intempestiva convivencia con los diferentes imaginarios sociales, los cuales en definitiva constituyen una política presta al giro categórico que implica lo impolítico.

No obstante, a pesar de presentarse el ser latino, como paradigma Occidental, por las características ya mencionadas, se hace inevitable aludir al resultado que obtuvo el proceso colonizador en Latinoamérica, en tanto puede este, presentarse como obstáculo para una propuesta, que en primera instancia busca exactamente lo contrario a un monopolio de poder, en ese sentido habrá que analizar los términos interculturalidad, heterogeneidad y diversidad, sobre los diferentes espacios en los cuales se han desarrollado, con el objeto de transgredir en su articulación a la técnica político democrática, que al parecer los ha tomado como trampolín para las nuevas exigencias del mercado semántico global.

La interculturalidad sugiere en primera instancia, un pensamiento y posicionamiento del otro desde la diferencia colonial, por ende, apela a procesos de construcción de un conocimiento otro, de una practica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política⁴², en ese sentido, y al desarrollar el termino un gran contenido significativo en Latinoamérica, pero sobre todo en el país vecino Ecuador, donde su acogida ha sido significativa, lo intercultural termina por ser definido por el movimiento indígena ecuatoriano en tanto es en 1990 cuando este concepto es referido como “un principio ideológico”⁴³, por consiguiente el termino rebosa toda institución legal posible, y entra hacer parte de las circunstancias que mueven las necesidades cotidianas de un comunidad, hecho que eleva el concepto a una simetría con lo impolítico por cuanto acelera la convivencia en la diversidad, desde un “otro” lugar de enunciación de lo político, en el cual participa tanto la presencia del sujeto, como su cultura y experiencia, de ahí que la interculturalidad apele, a una forma de saber, que no excluya las formas de poder a las que ésta ha resistido, si no que por lo contrario, a partir de conocer la lógica sobre la cual trabaja, entra a fragmentar dentro en ellas, las estructuras que tienden a una normalización de la cultura, conocimiento y saberes propios de esta tierra, para construir desde la diferencia.

No obstante, la articulación de lo intercultural a lo político, desde una perspectiva que interrumpe la naturaleza de su origen, implicado su incursión en organizaciones gubernamentales, las cuales en primer lugar apelan a la unión del poder político, como aquel que legitima la intencionalidad sobre la cual se inscribe en un principio, el propósito de este concepto y además de ello, lo estandariza en instituciones dedicadas a establecer reglas, que para la mayoría de los casos son lejanas a la sensibilidad de cada pueblo y comunidad.

En ese contexto, lo intercultural, es reducido a un mero engranaje maquinista, que trata a la interculturalidad, como una simple exigencia global, al respecto Walter Mignolo señala: el discurso de la interculturalidad es cada vez más utilizado por el estado y por los proyectos de las fundaciones multilaterales como un nuevo “gancho” del mercado⁴⁴ y de ser así, sobre lo que se estaría trabajando seria entonces, un puente en falso, porque mientras lo intercultural apela en teoría a procesos de transformación y apertura hacia la otredad, lo que realmente hace, desde una inclusión estratégica en las políticas estatales, es excluir al otro desde una postura colonial gerarquizante, que remite en primer lugar a la raza y al genero como aspectos conflictivos en la concepción de la unidad, pero también desde una perspectiva que trasciende los campos de los saberes, en tanto los conocimientos ancestrales, no tienen los mismos alcances que los sustentados

⁴² CASTRO, Santiago. Giro- decolonial. Bogotá: siglo del hombre editores, 2007. p.47

⁴³ *Ibíd.*, p 47

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 55

por occidente; en ese sentido, bajo ese limite, lo impolítico no tendría simetría alguna con lo intercultural, puesto que al contrario de abrirse al corazón de la diversidad y heterogeneidad como convivencia con la pluralidad, la mancuerna de los términos, estaría sugiriendo el mismo léxico desgastado de la democracia fraterna, a la cual hemos aludido tantas veces.

Por su parte Santiago Castro Gómez, desde un recorrido que busca la condición esencia misma de la interculturalidad, alude a la problemática que desencadena este concepto desde una perspectiva educativa; en esa medida, alcanza a subrayar los limites sobre los cuales la universidad gira en torno a lo que se denomina la estructura triangular de la colonialidad: colonialidad del ser, colonialidad del poder, y colonialidad del saber⁴⁵, en la cual el concepto de interculturalidad, es teoría utilizado para el desarrollo de procesos educativos diferentes, que tengan que ver con la creación de nuevas pedagogías inclusivas y podría decirse des- colonizan tés , como las que hoy podemos observar con la famosa ley de inclusión del ministerio de educación en Colombia,⁴⁶ la cual persigue la idea de una formación basada en el respeto hacia las diferencias del otro, pero en contextos que sin lugar a dudas limitan estas diferencias.

En este orden de ideas Castro Gómez, define este problema como la hybris del punto cero, entendido este, como el proceso en el cual la razón y el análisis tienen relevancia; sobre este aspecto Castro Gómez alude a Descartes por el hecho de privilegiar el método de razonamiento analítico como el único adecuado para entender la naturaleza⁴⁷, en esa medida, el punto cero, se refiere al espacio en el cual se puede observar desde afuera, es decir, desde un punto neutro, la panorámica del mundo; por su parte hybris es denominado como el gran pecado de occidente, pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista⁴⁸ en otra palabras ser el innegable punto de unidad y absolutismo.

Ahora bien, lo que se pretende al hablar de la hybris del punto cero, es tocar las estructuras de la universidad y por ende de la educación, en tanto estas desarrollan disciplinas conformes a la lógica de este proceso y de esta forma fragmentan conocimientos y saberes que jamás intercalan diálogos con otros saberes, si no que por lo contrario, los simplifican en la exclusión y no dan lugar a la posibilidad de existencia de un saber distinto; es decir, no admiten su contrario en el horizonte de la reciprocidad y relación, si no solo en su genocidio; aspecto que no favorece una coyuntura con lo intercultural, ya que el término desde su inicio, buscaría el espacio de la transdisciplinariedad⁴⁹ donde el juicio acepta la

⁴⁵ Ibid., p.80

⁴⁶ LEY DE INCLUSIÓN EN LA EDUCACION BASICA EN COLOMBIA. [en línea] Disponible en internet: <http://wsp.presidencia.gov.co/Normativa/Leyes/Documents/2013/LEY%201618%20DEL%2027%20DE%20FEBRERO%20DE%202013.pdf> [citado Dic de 2014]

⁴⁷ Ibid., p.86

⁴⁸ Ibid., p.83

⁴⁹ Ibid., p.86

postura de los “otros” y se abre a la ofrenda del saber, entendida esta como el medio por el cual los sujetos ofrecen sus conocimientos, con el objeto de vivificar sus experiencias; en este sentido podría inscribirse de alguna manera la oralidad, como proceso que apela a la palabra viva, hablada y asumida, no solo desde la enunciación de la lengua, si no también desde la semiótica del cuerpo, de sus gestos, expresiones, los cuales buscan el punto de encuentro desde donde contar, intercambiar historias, mitos, experiencias, conocimientos; de ahí que se pueda hablar de una diversidad y heterogeneidad paralela con la pluralidad, en tanto los sujetos se presentan en el frente a frente, en el presente, en los seres ahí, donde las fuerzas confluyen en la abundancia de culturas, anécdotas y conocimientos que en esta medida proponen una educación política entorno al giro categórico de lo impolítico intercultural.

Al comprender la interculturalidad desde su compromiso con la diversidad, ésta denota una práctica política en relación con la cultura y sus necesidades reales, las cuales no se pierden en la confusión de los fines y los medios, al contrario, cuidan de que la técnica sirva como medio para el engrandecimiento de su potencia (guerras coloniales por ejemplo) y en ese proceso, transgreden la uniformidad política, social, económica y cultural, llegando a inscribirse como un pensamiento fuera, y por ende con la responsabilidad ética frente a los enunciados que cualquier voz tiene a su cargo desde el momento de su pronunciación.

A partir de esta postura, y asumiendo la interculturalidad desde una transdisciplinariedad que apela a la posibilidad abierta hacia otros conocimientos, se menciona el texto, “Los Pastos en la Danza de Espacio, el Tiempo y el Poder en Los Andes” como ejemplo de una forma de conocer-saber diferente, en la que se expone un espacio de enunciación de lo político, distinto al establecido en el orden en el orden del progreso y la verdad; en ese sentido, se asume lo democrático y fraterno en el desbordamiento mismo de su historia, hecho que en primera instancia remite a la desarticulación de la linealidad del tiempo, con el objeto de darse su misma coordenada, “la cual desde la complejidad semántica que advierte la incorporación de este saber, fluctúa para la creación de un orden con su ritmo territorial y calendárico”⁵⁰

2.3 COMUNIDADES IMPOLÍTICAS, AUTÓCTONAS HETEROGÉNEAS (OTRA FORMA DE CONOCER, UNA FORMA DE REPRESENTAR LO POLÍTICO/ IMPOLÍTICO)

Tras haber desarrollado un recorrido de las variantes políticas de exclusión que tocan la transversalidad histórica no solo occidental si no también latinoamericana, las cuales tienen que ver con una forma de exclusión del género, de la fraternidad,

⁵⁰ Ibid., p.11

de autoctonía, de la democracia, del concepto de lo político, de los derechos humanos, de lo a-político frente a lo político mismo, de la raza y de la oralidad; es preciso hacer referencia al del profesor de filosofía Dumer Mamian Guzmán “Los Pastos en la Danza de Espacio, el Tiempo y el Poder en Los Andes, con el objeto de situar ahí en la presencia del dialogo que hasta el momento se ha establecido entre Derrida, Roberto Esposito, Sousa Santos y Castro Gómez, la muestra de un pensamiento que abarca la existencia tangente y práctica del ser ahí en la manifestación de su realidad y que además se intuye servirá para hacer una relación representativa con el mito “La Danza e Las Perdices” y el giro categórico de lo político a lo impolítico intercultural, puesto que en su simetría, los dos abordan los principios de una educación de lo diverso, en pluralidad de espacios, tiempos y territorios.

Los pastos, entonces, son muestra clara de un conocimiento diferente, que sin la necesidad de concebir saberes técnicos como los geográficos o cartográficos, desarrollan a partir de mitos y leyendas, una organización territorial sustentada en toda una lingüística y semántica de lo propio y diverso de esta tierra, es así como la agricultura, la economía, los saberes, las técnicas productivas, la organización social y política; practican la relación con lo otro, entendido este no solo como el ser humano, sino también con los diferentes seres que co-habitan con los hombres, entre los cuales están los animales, el agua, las montañas, las plantas; sobre esta visión el ser humano no es el centro de las circunstancias, si no parte de ellas. En ese orden, la leyenda del chispa y el guanguas⁵¹ o de las brujas poderosas⁵² aludida desde el texto de los pastos, representan en primer lugar, la relación del como fue creado este mundo, “se aclara que estas perdices podían crear el mundo, porque ellas eran el mundo, ellas eran o contenían las cualidades esenciales o primordiales, en su oposición dual y en sus principales principios de unidad. Ellas en su poder no contaminado por el tufo de la civilización tenían los arquetipos ideales para su realización⁵³, y en segundo lugar, dejan ver a partir de la danza, los diferentes movimientos a los que recurrieron la perdices, en los cuales se tocan las distintas dimensiones, períodos y espacios concernientes al mundo circundante y sobre todo a su inter- relación y acción con la otredad.

En ese horizonte, al hablar de comunidades impolíticas, autóctonas y heterogéneas situando a los pastos como prototipo de una de ellas, lo que menos se quiere es delinear el termino de autoctonía a la herencia de un buen linaje o igualdad de nacimiento, pues Derrida es muy claro en señalar los efectos retóricos que este concepto tiene al ser entendido así, los cuales en sus estrategias políticas, siguen un proceso de exclusión, en tanto buscan en el otro la similitud y semejanza sobre la cual sustentar el lazo de unión. cuando se habla de autoctonía después de haber hecho un recorrido sobre lo que llegaría a ser la articulación de

⁵¹ Ibid., p. 31

⁵² Ibid., p. 26

⁵³ Ibid., p. 28

lo impolítico con la interculturalidad y sobre todo el giro que esta postura le da a la política, el concepto se abre al acto de dejar al otro aquello que le corresponde como propio⁵⁴, entendido este propio como lo diverso inherente a todo ser; en ese sentido, lo heterogéneo se hace coherente en la significación de una comunidad que apela a la pluralidad de sus circunstancias, así como también de sus distintas formas de concebir saberes, que al referenciarlos desde el texto del profesor Dumer Mamian, “deambulan en la trama del ritmo, espacio –temporal donde se juega con la vida y con la muerte, ser y nada, eje centrifugo y centrípeto, por donde se va y a donde se viene siempre, como parámetro o paramento, guanga, que teje y desteje los mundos”.⁵⁵

Sobre esta analogía y antagonia, hay que aclarar que la aparente aporía de contradicciones mencionada, no significa la negación del otro de la oposición, si no la afirmación de existencia en un mismo espacio donde se juega la relación de responsabilidad frente a la construcción y reconstrucción de lo existente, de ahí que el mito de las perdices exponga las figuras de dos mujeres brujas que se convierten en pájaros de colores opuestos: Hubo dos viejas indias poderosas, como brujas, que eran pájaros, que eran perdices. “Que la una era blanca y la otra era negra⁵⁶; esta oposición dual al contrario de referirse a una escala de relación de poder y jerarquización, lo que representa es las diferentes cualidades de cada una, dicen que la negra, lo negro, representa las cualidades, es el poder del adentro, del debajo de lo que está debajo, el norte y el occidente, o el noroccidente, el mar, el fuego, el oro y la riqueza, la selva, lo oscuro, el peligro, la belleza, lo fantástico, el mundo de los muertos, la vida después de la vida, los espiritual, los auca o jambos (salvajes indios negros), la selva del pacifico, Tumaco, Barbacoas, lo femenino, lo plano, el infierno etc. y que La blanca las cualidades-poderes del afuera, arriba encima, el sur, el oriente y el suroriente, la tierra la agricultura, la pampa, lo claro, la luz, la tranquilidad, lo natural- normal, esta vida o mundo de los vivos, lo material, la sociedad- la civilización (indios, mestizos blancos) los andes, la provincia, (Ipiales y Tuquerres) lo frío, lo masculino, los cerros, la nubes, el sol, el cielo y hasta los santos y mamitas”⁵⁷.

No obstante y desde una simple vista, la dicción de opuestos persiste y podría significar en cierta medida la superposición de una perdiz sobre la otra, de lo blanco sobre lo negro (la colonización), lo de arriba y lo de abajo (sobre una escala evolutiva de progreso), lo pobre y lo rico (en una idea de poder). Sin embargo y con el objeto de relacionar la danza de las perdices con el giro de lo político a lo impolítico, y además identificar las características por las cuales se daría por entendido, que la relación de opuesto al contrario de anularse el uno con el otro se corresponden, entonces se analiza desde cierta distancia los pasos

⁵⁴ Ibíd., p. 40

⁵⁵ Ibíd., p. 12

⁵⁶ Ibíd., p. 26

⁵⁷ Ibíd., p. 28

sobre los cuales la danza se mueve; en tanto es sobre este punto, donde se da el desafío sobre el cual el sujeto del presente termina interfiriendo entre las fuerzas prepotentes que construyen por una parte la arraigada idea de progreso y por otra la propuesta que desborda la idea de pasado- futuro, de blanco y negro, de bien o mal.

Desde la tesis de Hannah Arendt, en sus aportes a lo impolítico, se ha podido llegar al origen del termino en la pluralidad, en ese sentido se ha afirmado un giro de lo político, pero no como una inversión categórica de su historia, ni tampoco como una negación, si no como una apertura hacia la mirada de lo múltiple, acto que se lleva acabo desde el acompañamiento con lo impolítico, porque es el, el que abrirá la mirada hacia la realidad circundante.

sobre este panorama, se viene a la mente, la imagen de las perdices bailando, por cuanto la plataforma sobre la cual danzan las aves, es el espacio-tiempo sobre el que se da la representación del movimiento de lo político y lo impolítico, donde lo intercultural aborda la reciprocidad del otro, en relación al instante del presente, como presencia de lo inmediato, pero sobre todo como una descomposición de la linealidad del tiempo, que desde la perspectiva de la tradición Occidental, “tiene lugar en la noción de considerar el pasado como la causa del presente cuyo presente es la causa gramatical de la intención y la preparación de nuestros proyectos de cara al futuro y cuyo futuro es el producto resultante de ambos”⁵⁸ .

En ese sentido, la danza muestra los movimientos del tiempo y el espacio en el pasado, presente y futuro, entendido el segundo, como el lugar donde chocan las escenarios y concurren los saberes, donde termina el presente, comienza el pasado – futuro y donde termina el futuro – pasado, comienza el presente; ese fin y comienzo es el centro donde se encuentran, donde se genera el caos, el cataclismo, el encanto o el desencanto, en el que un tiempo toma la posición del otro y viceversa⁵⁹; para Derrida este proceso tiene que ver con la teleiopoetica, entendida esta como la que se articula al acontecimiento, al mismo tiempo que desarticula el nexo entre causa y efecto, lo que para Arendt es la lucha de lo político contra aquel tiempo que transforma al ser en devenir y así lo aniquila ⁶⁰ y también podría decirse que esta es la muestra evidente de una contratemporalidad.

En este punto, es donde precisamente se expone, la simetría de la danza de las perdices con el movimiento al que se quiere llegar a partir del giro de lo político a lo impolítico intercultural; la danza, juego de pasos, pone el principio de movimiento y deja ver lo diverso, las verdades ocultas, las voces calladas, los

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 38

⁵⁹ *Ibíd.*, p 35

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 37

seres excluidos de la categoría, el otro, la mujer, el negro, el indio, el hermano, la hermana, el indignado, el escondido, el encapuchado, pero también el blanco, el poderoso, el de la ley más fuerte; no obstante, todo confluye: las riquezas, los mares, los cielos, los páramos, las montañas, el ser, los seres, y en ésta danza que en su origen tiene que ver con la organización territorial de los pastos, con la reciprocidad y complementariedad de la perdis blanca con la negra y de la negra con la branca, lo político es asumido desde el momento en el que lo impolítico le hace ver sus límites, entra a lo más propenso de su corazón y desde allí lo abre a lo que por tantas décadas se ha negado, lo plural, su origen, sus dilemas, sus conflictos, su presente, aquel, al que de aquí en adelante le será fiel, “al ahí” del ser y del acontecimiento, que en inclinaciones hacia tiempos y espacios, emerge en el aire de la vida, en los de arriba en los de abajo, en los blancos en los negros, en la una perdis, en la otra, en el norte, sur, oriente, es decir en el uno y en su contrario, pero desde una trayectoria en la cual ninguno es menos ni más, si no solo distintos en el éxtasis de la danza de los que ahora son protagonistas lo político, lo impolítico, lo heterogéneo, lo diverso e intercultural.

3. POLITICA EDUCATIVA

3.1 OFRENDA DEL SABER Y PEDAGOGÍA DE LA ESCUCHA

El tema de una educación y una política comprometida con la realidad y las circunstancias sociales y por ende con la diversidad, es la razón por la que se requiere de una reestructuración educativa, sobre la cual se piensen y repiensen los objetivos que debe perseguir una enseñanza que se atreva a desencastillarse de los límites impuestos; en esa medida, el camino que ya hemos avanzado nos será de gran ayuda, en tanto es sobre el giro categórico de lo político a lo impolítico intercultural, donde una educación de la ofrenda del saber, se articulara de tal manera, que lo educativo dejará de ser instrumento del viciado ideal democrático donde se funda la idea de lo político y su promesa de organización institucional, para dar paso a un compromiso directo con la realidad social, sus conflictos y necesidades existentes, es decir, de lo que se hablaría entonces sería de una educación que al contrario de normalizar al sujeto, busque explorar sus diferencias, su pluralidad y sus destrezas.

Desde esta perspectiva la propuesta educativa que se presenta, rompe los límites de las paredes institucionales, puesto que apela a una educación no solo adquirida en las aulas de clase, si no también fuera de ellas, ya que todos los contextos y espacios, son propicios para un diálogo con los saberes que circundan la cosmología de determinado lugar; en ese orden de ideas, se aborda el tema desde una propuesta Heideggeriana, que partiendo de su texto titulado “el oído de Heidegger” (Derrida: 1998) se adecua a una pedagogía que precisamente tendrá que ver con el escuchar comprendiendo, o como él la denomina, agudizar el oído: “agudizar el oído no es escuchar sensaciones auditivas y ruidos, complejos y sonoros, fenómenos acústicos que podrían dar lugar a una psicología. No, agudizamos el oído hacia aquello que esta más allá del oído, del oído abierto, allí en el mundo, junto aquello que es, por ejemplo utilizable en el mundo o junto a lo que se oye”⁶¹.

Uno de los grandes problemas, sobre los cuales la lógica de exclusión hace su trabajo, tiene que ver directamente con el negarnos a escuchar, o peor aun con el escuchar y vernos indiferentes ante lo que escuchamos, lastimosamente este fenómeno se ha visto ayudado en la actualidad por los medios de comunicación y redes sociales, que contribuyen a una educación de oídos sordos; en este contexto, innegable de la sociedad moderna, la búsqueda de una educación comprometida con la diversidad se hace impracticable, en tanto las posibilidades que se le abren, se desvanecen en los alcances de una democracia y política de las características ya mencionadas en la transversalidad de este trabajo; no obstante y al haber desarrollado la apertura del concepto de lo político desde una

⁶¹ *Ibíd.*, p.361

instancia que abarca la democracia y la fraternidad en la disparidad de lo diverso y que por ende se encuentre en la simetría de un trabajo con lo impolítico intercultural, lo educativo requiere el replanteamiento de preguntas relacionadas con, qué se enseña, por qué se enseña y a quién se enseña, debido a que estas desde su enunciación, tendrán ahora que dirigirse ya no a un grupo limitado de personas que cumplan con ciertas características, si no al otro de la singularidad, de la diversidad, de la des- igualdad entendida esta como lo diferente inherente a cada ser.

Sobre esta tesis, una educación de la ofrenda del saber en base a una pedagogía de agudizar el oído, se estructura en las siguientes características:

- Poner en diálogo los diferentes saberes (la ofrenda del saber)
 - Tomar la oralidad como método de aprendizaje y enseñanza (pedagogía de agudizar el oído)
 - Asumir la otredad en su cotidianidad (compromiso con el presente, diversidad y heterogeneidad)
- **Poner en diálogo los diferentes saberes (la ofrenda del saber)**

El haber analizado el modo de proceder de la lógica de categoría y universalización desde diferentes enfoques, entre los cuales se citan aportes de pensadores como Derrida, Sousa Santos y Castro Gómez, los cuales constituyen sustentos teóricos para poder afirmar que existe una jerarquización de saberes que limita la educación, en tanto promueve una exclusión justificada en la idea de progreso; sirve en este caso, para suscitar la propuesta de un proyecto educativo que se brinde al otro, sin necesidad de seguir el desarrollo cuantitativo sobre el que se funda una política y democracia de la mayoría, si no que por el contrario, se responsabilice y respete los distintos métodos y formas sobre los cuales se puede llegar a un conocimiento , de ahí que hablar de una ofrenda del saber, es hablar de dejarle al otro aquello que le corresponde como propio⁶²; aspecto que de una u otra forma en el recorrido del texto se ha venido haciendo alusión, y que como ya se ha dicho: el enunciado de lo propio nada tiene que ver con una idea de autoctonía fundada en el buen linaje⁶³ si no con la pluralidad existente en la singularidad de cada ser, aquella sobre la cual se conciben diferentes mundos, espacios y tiempos , que rompen con la linealidad de la historia y se articulan desde sus cosmovisiones en diferentes procesos cognitivos de saber, que a partir del diálogo superan la lógica de la unidad y se abren paso a una experiencia de interacción de conocimientos, donde el papel de una educación comprometida con lo diverso se hace posible, en tanto fragmenta la relación de poderes presente en muchos de los procesos educativos existentes y así recurre a una praxis de la palabra y del entorno.

⁶² Ibíd., p.40

⁶³ Ibíd., p.102

- **Tomar la oralidad como método de aprendizaje y enseñanza (pedagogía de la escucha agudizando el oído)**

Una pedagogía de agudizar el oído, se estructura bajo tres aspectos: el primero que tiene que ver con un aspecto deconstructivo, el segundo con el sonido de la voz y su trascendencia en la escucha y el último con la oralidad como método que simétricamente se correlaciona con las dos posturas anteriores, en tanto se construye de cada una de ellas; en ese sentido, el aspecto deconstructivo, el cual obviamente viene de una corriente Derridiana, es dado desde el momento en el que la deconstrucción más que presentarse como método que busca mostrar como se ha construido un concepto a partir de las odiseas que ha tenido que vivir a través de la historia, se presenta como una experiencia de apropiación de la tradición⁶⁴ la cual en las mismas palabras de Derrida tiene que ver con lo que se denomina heisst: abrir nuestros oídos, es decir estar atento a la voz del otro, escuchar y comprender o mejor dicho, escuchar comprendiendo⁶⁵, desde un espacio lugar donde más allá de oír la repercusión sonora de la voz, estemos atentos a lo que allí en la agitación fonética de la voz se está anunciando, puesto que nos está dando, entregando, ofreciendo una historia, una tradición, un saber, el cual desde el momento en el que flota en el discurso de un enunciando produce, el tacto sobre el cual recae la responsabilidad de convivir con la diversidad del otro y la diversidad mía.

En ese sentido, la oralidad se presenta como el método sobre el cual educar escuchando se hace posible, en tanto es sobre una educación oral donde la palabra adquiere los altibajos necesarios para ser comprendida, puesto que además de entablar relaciones interpersonales donde los diálogos de saberes pueden enriquecerse cada vez más, logra estimular a través de las sensaciones y pasiones expresadas, el sentimiento; desde esa perspectiva.

La oralidad entonces, logra la experiencia de apropiación de la tradición, como una apropiación deconstructiva, es decir que ya entiende lo propio como múltiple, por eso “educa contando” hablando, escuchando y comprendiendo las diferencias existentes entre lo uno y lo otro.

- **Asumir la otredad en su cotidianidad (compromiso con el presente, diversidad y heterogeneidad**

Asumir la otredad en su cotidianidad máxima, es decir en su presente mismo, en su pluralidad; es el compromiso que permite la estructuración de una educación de la ofrenda y de la escucha, ya que es ahí, donde se sustenta una pedagogía de agudizar el oído, que se hace efectiva en la capacidad del saber escuchar mi voz y las voces de los otros, como acto que permite que los conceptos que hasta ahora

⁶⁴ Ibíd., p.364

⁶⁵ Ibíd., p.361

habían venido presentándose como exclusionistas, por el hecho de no aceptar la innegable diversidad, inherente de una sociedad de hombres diferentes, distintos, desiguales, terminen apelando a la diversidad misma, como enriquecedora de estos dos términos y no al contrario, como el limitante para sus fines.

Por esta razón es que la plataforma de lo impolítico es la propicia para la fundamentación de una educación donde el diálogo de las diversidades al igual que la danza de las perdices⁶⁶, se ponen en movimiento y bailan en el baieng de los mundos distintos, prestos en todo momento a entender comprender sin excluir ni juzgar.

En ese sentido, una política de tal naturaleza en vez de operar como arma para el fortalecimiento de una sociedad homogénea; sirve para un desborde de esta, y de allí su compromiso con lo plural, por ende con una educación que asume a su diferente bajo la concepción impolítica heterogénea y pluralista, que implica una instancia de la diversidad y la realidad, desde la novedad de acontecimientos, dados en la coacción del presente y sumergidos en las circunstancias que lo arremeten y que no necesitan ser encapsulados en la burbuja de una categoría, que con la pretensión de direccionarlos y darles sentido de existencia, termina absorbiéndolos, en un racionalismo absolutista.

Desde ese horizonte, es factible imaginar una educación que se ofrende sin limitación alguna, que seduzca en la palabra, y que dance en la diversidad contingente de los diferentes espacios que pueden circundar en la memoria de las comunidades, no se percibe entonces, una educación humanitaria, nuestra historia reciente, apela indudablemente a la promoción de los derechos humanos, acto que contribuye de una u otra, manera a crear la conciencia del valor de todos y cada uno de los seres individuales, al mismo tiempo que los escalafona según su clase. Es posible entonces pensar en una educación de la vitalidad, es decir de la vida; la creciente humanización ha ubicado el hombre en un lugar por encima de los demás seres que conviven el cosmos y con ello se sigue la idea de una lógica de exclusión que menosprecia al otro por no gozar de una caracterización determinada, en ese sentido se demanda una educación que conviva en armonía, no solo con el hombre si no con la naturaleza, con el agua, las montañas, los árboles, las aves etc, Una educación que más allá de situar al ser humano fuera del contexto en el cual habita, lo contextualice con los demás seres, con sus necesidades, sus circunstancias y conflictos.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 26

4. CONCLUSIONES

La articulación socio política democrática del momento, exige en la actualidad un discurso gerarquizante de los poderes dominantes de la sociedad, en esa medida pareciera lejana la posibilidad de enfocar la mirada a las diferentes formas de conocer, saber y ser que circundan en la cotidianidad circunstancial de los seres humanos; no obstante, la conciencia de que frente a todos los ideales e intentos de fraternidad, unidad y orden, existe un mundo cada vez más complicado, diverso y heterogéneo; abre paso a las reflexiones que aceptan la innegable realidad sobre la cual se fundan las políticas de exclusión con el objeto de enfrentarlas desde su conocimiento; en esa medida, lo impolitico intercultural inclina sus esfuerzos en liberar a lo político de ese anclaje democrático que lo limita al mismo tiempo que lo transgrede en su esencia, con el objeto de concluir en la estructura de una pedagogía educativa, la cual es muestra clara de que es posible definirnos en espacios, actos y hechos diferentes, si, agudizamos el oído sin abandonar nuestro presente, aquel al que debemos serle fiel y en el que se encuentra la tarea de mantener viva la diversidad que define lo propio (diverso) de cada uno de nosotros.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES. Ética nicomaquea. (Antonio Gómez robledo, versión española e introducción de Antonio Gómez robledo). México. Purria. 1995.

BARCELONA, Seminario. Lengua por venir /langue a venir. Barcelona: icaria 2004

BHABHA, Homi. Interrogar la identidad. (Cesar aira, trad.). Buenos aires: manantial, 2002.

BENJAMIN, Walter. Para una critica de la violencia. (Marco Aurelio Sandoval, trad.) México. Premia editora, 1978.

CLASCO, Consejo latinoamericano de ciencias sociales buenos aires agosto, 2006.

CASTRO, Santiago. Critica de la razón latinoamericana. Barcelona: Puvill libros, 1999.

_____. Giro- decolonial. Bogotá: siglo del hombre editores, 2007.

DERRIDA, Jacques. Políticas de la amistad: seguido del oído de Heidegger. (Patricio Peñalver y francisco vidarte, trad.) Madrid: Trotta, 1998

_____. Canallas dos ensayos sobre la razón. (Cristina de Peretti, trad.) Madrid: Trotta, 2005.

_____. Espectros de Marx. (José Miguel Alarcón y cristina de Peretti, trad.) Madrid: Trotta, 1995.

_____. Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad. (Adolfo Barbera y Patricio Peñalver Gómez, trad.) Madrid: tecnos, 2006.

_____. Dar la muerte. (Cristina de peretti y paco vidarte, trad.) Barcelona: Paidós ibérica, 2006.

_____. "El mismo" y el otro". Derrida la ética de la alteridad y los modelos justificación de los derechos humanos

ESPOSITO, Roberto. Categorías de lo impolítico. (Roberto Raschella, trad.), Buenos Aires: kats editores, 2006.

_____. El origen de la política: ¿Hannan Arentth o Simone Weil? (Rosa Ruiz Gatell, trad.) Barcelona: Buenos Aires, México. Paidós, 1999.

_____. Diez pensamientos acerca de la política (Luciano Padilla López, trad.)
buenos aires: Fondo de cultura económica, 2012.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. Conocer desde el sur. Santiago de Chile:
Universidad Bolivariana, 2008.

_____. PROLOGO. Prologo. En publicación: renovar la teoría crítica y
reinventar la emancipación social (encuentros en buenos aires)
ECHEVERRIA, Bolívar. Critica de la modernidad capitalista. Quito, corporación
editora nacional.

FOUCAULT, Michel. Microfísica del poder. (Julia Varela y Fernando Álvarez Uría,
trad.) Madrid. Ediciones de la piqueta, 1991.

JAQUES, Ranciere. El dio a la democracia (Eduardo pellejero, introducción, trad y
notas) amorrtu, 2006.

LORAU, Nicole. Nacidos de la tierra. Mito y política en Atenas. (Diego tatian,
trad.) Buenos aires. El cuento de la plata, 2007

MAMIAN, Dumer. Los pastos en danza del espacio, el tiempo y el poder. Pasto: U.
Nariño, 2004.

RAMA, Ángel. La ciudad letrada. Santiago de chile: Tajamar editores, 2004.

ZIZEC, Slavoj. Arriesgar lo imposible: conversaciones con Glyn Daly. (sonia
arribas, trad.)