

# La producción *de* vida en América Latina *y el* Caribe *y* su relación con *el* diseño *y* otros campos afines: Sobre *el* desprendimiento, *la* desobediencia *y* *la* descolonización

**Cómo citar este artículo:** Corrêa, P. C. M., & Cardoso, A. L. C. (2022). La producción de vida en América Latina y el Caribe y su relación con el diseño y otros campos afines: Sobre el desprendimiento, la desobediencia y la descolonización. *Diseña*, (21), Article.3 <https://doi.org/10.7764/disena.21.Article.3>

DISEÑA | 21

AGOSTO 2022

ISSN 0718-8447 (impreso)

2452-4298 (electrónico)

COPYRIGHT: CC BY-SA 4.0 CL

Artículo de investigación original

Recepción

06 abril 2022

Aceptación

22 julio 2022

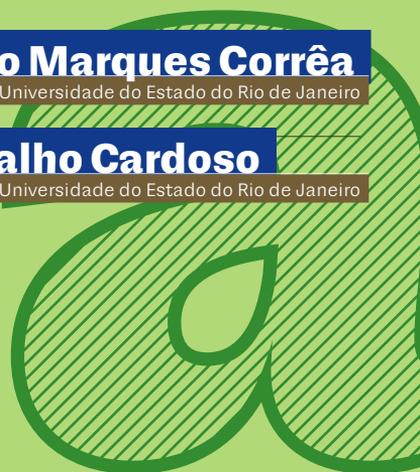
Original English Version here

**Pamela Cordeiro Marques Corrêa**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

**André Luiz Carvalho Cardoso**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro



Al trazar una breve genealogía del pensamiento social latinoamericano, se advierte que en su esencia subyace la búsqueda por desprenderse de la modernidad occidental que impuso el proyecto colonial. Así, este artículo se propone, a través de la *doble crítica* de Laó-Montes y Vásquez, iniciar una crítica inmanente de la producción de vida en América Latina y el Caribe, así como de su relación con el Diseño y sus áreas afines, para lo cual se articulan ideas de los antropólogos Arturo Escobar y Tim Ingold. También se pretende desarrollar una crítica trascendente, una interpretación subalterna de esta producción a partir de la materialidad que se encuentra en el espacio urbano de la periferia capitalista; específicamente, en el diseño espontáneo periférico, o re-existencia del diseño: la *gambiarra* brasileña y la desobediencia tecnológica cubana, entre otras, las que son consideradas como dispositivos para una “pedagogía encantada”. Como resultado, se señala que tanto el conocimiento de la realidad como el reconocimiento de la humanidad y la lucha por la emancipación, todos ellos presentes en la producción de vida a través de la historia subalterna, constituyen, en conjunto, un camino para la descolonización.

#### Palabras clave

Pensamiento decolonial

Producción de vida

Diseño

América Latina y el Caribe

Ciencias sociales aplicadas

**Pamela Cordeiro Marques Corrêa**—Estudiante de doctorado en la Escuela de Diseño Industrial de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Obtuvo un Máster en Diseño por la Universidade de Brasília. Es Licenciada en Diseño de Interiores por la Universidade Estácio de Sá, con especialización en diseño de mobiliario en la Universidade Veiga de Almeida. Su investigación se centra en el diseño espontáneo periférico, principalmente latinoamericano, y en sus problemáticas sociales y políticas. Es coautora de “O design espontâneo periférico de Brasil e Cuba na América Latina” (con M. C. Maass, *VIJUS*, n° 23).

**André Luiz Carvalho Cardoso**—Doctor en Arquitectura Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tras licenciarse como arquitecto y urbanista en el Instituto Metodista Bennett, obtuvo un máster en arquitectura por la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Es profesor asociado en el Departamento de Arquitectura y Urbanismo de la Escuela de Diseño Industrial de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro, así como en el Programa de Postgrado en Diseño. Actualmente es vicedirector de la Escuela de Diseño Industrial de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Especialista en sociología urbana, desarrolla investigaciones sobre la arquitectura autóctona y la función social del arquitecto. Es editor jefe de *Arcos Design Journal*; editó *Imersões Arte e Arquitetura* (V Artes, 2021); y es coautor de *Leituras sobre políticas públicas: O PAC Favelas como mirante de observações* (con F. Pivetta, L. Zancan, M. Bastos da Cunha, e I. Silva; ENSP- FIOCRUZ, 2018).

## **La producción de vida en América Latina y el Caribe y su relación con el diseño y otros campos afines: Sobre el desprendimiento, la desobediencia y la descolonización**

### **Pamela Cordeiro Marques Corrêa**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Escola de Design Industrial  
Rio de Janeiro, Brasil  
[correa.pamela@posgraduacao.uerj.br](mailto:correa.pamela@posgraduacao.uerj.br)

### **André Luiz Carvalho Cardoso**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Escola de Design Industrial  
Rio de Janeiro, Brasil  
[alcarvalho@esdi.uerj.br](mailto:alcarvalho@esdi.uerj.br)

---

### **DESPRENDIMIENTO**

Según Walter Dignolo (2017), fue a partir de la Conferencia de Bandung de 1955, la conferencia de los Países No Alineados de 1961 (a la que asistieron los países latinoamericanos) y la publicación del libro *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, ese mismo año, que se construyeron las bases históricas de la descolonialidad. Este proceso decolonial constituye un «desprendimiento de las principales macro narrativas occidentales» (Mignolo, 2017, p. 15) por parte de los países colonizados que hasta hoy experimentan la opresión de la modernidad/colonialidad. Este marco teórico-histórico anunciado por Mignolo (2017) surge del rechazo a las posibilidades eurocéntricas de futuro que se presentan: el capitalismo (basado en las propuestas liberales de Smith) o el comunismo (basado en Marx y Engels). La perspectiva se traslada a lo comunal.

Sin embargo, la intención de los países latinoamericanos y caribeños de *desprenderse* de Occidente (de sus diversos tentáculos: económicos, epistemológicos, ontológicos) puede conectarse previamente con el proceso de independencia de la región. Principalmente, con la Revolución Haitiana (Laó-Montes & Vásquez, 2018) —con énfasis en Makandal, el revolucionario que la inspiró, y Toussaint L'Ouverture, el principal líder del levantamiento—, pero también con el surgimiento del hispanoamericanismo, el ideal radical de Simón Bolívar y los momentos iniciales de formación del latinoamericanismo de José Martí (Martins, 2021).

En las primeras décadas del siglo xx, cabe destacar el activismo político del intelectual peruano José Carlos Mariátegui, considerado por muchos como el primer pensador marxista latinoamericano. Apoyado en la tradición crítica

y en la teoría marxista, buscó entender el lugar de América Latina en el mundo capitalista a partir de su realidad. El historiador y economista cubano Ramiro Guerra tenía la misma preocupación. Algunos años después, Caio Prado Jr. (brasileño) y Sergio Bagú (argentino) también investigaron el funcionamiento del sistema capitalista en la parte latina del “tercer mundo”. Desde entonces, han ido surgiendo —a través de diferentes lentes y en diferentes territorios (incluyendo los países que componen el núcleo del colonialismo)—, otros intentos por comprender la condición latinoamericana y la de los países de la periferia capitalista que han experimentado el colonialismo y el neocolonialismo, y que ahora experimentan el imperialismo estadounidense —ayudándonos a entender lo que Galeano expresó con el concepto de “venas abiertas”—: la teoría (weberiana) de la dependencia, la teoría marxista de la dependencia, la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teoría del sistema- mundo, el postcolonialismo, los estudios subalternos (investigadores del sur de Asia) y los estudios culturales, entre otros (Restrepo, 2015).

Los debates en el campo de las ciencias sociales aplicadas fueron conscientes de este movimiento y contribuyeron a fortalecer una mirada crítica y, hasta cierto punto, decolonial, sobre la arquitectura, el urbanismo y el diseño. Como recuerda Nilce Cristina Aravecchia Botas,<sup>1</sup> quien correlacionó las artes con un área más amplia del conocimiento en los años sesenta (la década en que la teoría de la dependencia tomó forma, con el peso de intelectuales brasileños como Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos y Vânia Bambirra), es posible mencionar los nombres de Enrique Browne, Jorge Enrique Hardoy y Gui Bonsiepe (Botas, 2020). Además, es imprescindible añadir a esta lista al diseñador estadounidense nacido en Austria Victor Papanek, quien, debido a su posición crítica pionera en el diseño y su preocupación por los países “en vías de desarrollo”, sufrió el ostracismo académico durante un tiempo. Es importante destacar que el principal debate en los ámbitos citados versaba sobre todo en torno a las consecuencias del sistema extractivo depredador y la posibilidad de un futuro sostenible, y menos sobre las estructuras de dominación, opresión y explotación.

Hacia finales del siglo xx, América Latina se insertó en el debate poscolonial con la publicación del *Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos* (ver Ballestrin, 2013, p. 94). Sin embargo, aún enraizado en la producción eurocéntrica, el grupo cayó en desacuerdos internos y se desintegró (Ballestrin, 2013, p. 96). El pensamiento decolonial cobró un nuevo impulso a finales de los noventa y en su seno surgió el Grupo Modernidad/Colonialidad, que se comprometió con un movimiento epistemológico «para la renovación crítica y utópica de las ciencias sociales en América Latina en el siglo xxi» (Ballestrin, 2013, p. 89) a través del “giro decolonial”. El colectivo, formado por varios pensadores estadounidenses y latinoamericanos, estuvo encabezado por Mignolo, ex miembro del Grupo Latino-

1 Se trata de una cita de la convocatoria de trabajos relativa al dossier temático “Estudos decoloniais na arquitetura, no urbanismo, no design e na arte” anunciado en 2020 en la revista *PosFAUUSP*. Aunque el dossier puede encontrarse en [www.revistas.usp.br/posfau/issue/viu/11884](http://www.revistas.usp.br/posfau/issue/viu/11884), dicha convocatoria no está disponible.

americano de Estudios Subalternos, quien es considerado uno de los intelectuales más esencialistas. También es miembro el antropólogo colombiano Arturo Escobar, quien investiga el potencial del diseño para la transformación social y la construcción y reconstrucción de otros mundos: los diversos mundos que conforman el pluriverso.

Es necesario destacar y reconocer algunos aportes significativos de la perspectiva decolonial. En primer lugar, que rescata el debate sobre el pensamiento latinoamericano y su radicalidad contra el proyecto moderno, colonial y capitalista, que consecuentemente expone las fragilidades actuales del modelo civilizador imperialista norteamericano en esta región (Martins, 2021). Segundo, que desentraña las relaciones sociales históricas de poder, sacando a la luz otros pilares sociales de dominación —raza/etnia y sexo/género (patriarcado)—, así como resaltando y resignificando las subjetividades que vinculan estos pilares desde una perspectiva subalterna. A veces, estos modos de dominación han sido matizados por la primacía de los factores económicos, de la lucha de clases, en teorías sociales como el marxismo (en algunas corrientes, ya que no es una escuela homogénea de pensamiento). Y finalmente, como Jórrissa Aguiar señala: «postular el concepto de colonialidad como un concepto clave para entender nuestra realidad también representa un avance en términos de análisis concreto» (2018, p. 62).

En el siglo XXI, a medida que la corriente decolonial latinoamericana conquista espacios y gana visibilidad, se plantean algunas cuestiones pertinentes. Se advierte una línea de trabajo de carácter particularista/relativista que dificulta, e incluso debilita, la posibilidad de contribuir al esfuerzo de construcción de una teoría crítica del Sur Global (a pesar de atribuirse la condición de contribuyente), debido a que se rechaza constantemente la conexión con otras teorías sociales (especialmente las europeas) y se impide la validación de sus conocimientos, demostrando sus límites como reflexión crítica. También se advierte que las cuestiones económicas, particularmente en la relación entre colonialidad e imperialismo, son tratadas con poca profundidad (Ballestrin, 2014, como se citó en Aguiar, 2018, p. 65). Esto expone aún más el carácter esencialista de este enfoque y su deficiencia para abordar los problemas estructurales, más allá de la producción de nuevos conocimientos (Laó-Montes & Vásquez, 2018). Dado que el pensamiento decolonial en América Latina está compuesto por una diversidad de estudios, muchas veces divergentes entre sí, cabe mencionar que esta generalización no puede extenderse a toda producción que se acerque o se defina como decolonial.

En consonancia con este marco crítico, Carlos Eduardo Martins (2021) señala que «el proyecto capitalista de civilización, a su vez, no solo se presenta en una forma abiertamente conservadora, colonial e imperialista, sino también en una forma liberal, emancipatoria y multiculturalista». Por lo tanto, es necesario comprender los complejos engranajes que componen el sistema para poder *desprenderse* de los modos de producción y reproducción impuestos por Occidente. También

es imprescindible estar alerta ante la facilidad con la que el capitalismo, en su actual fase imperialista de doctrina neoliberal, puede cooptar las demandas sociales y articular una narrativa legitimadora que desdibuja la raíz de los problemas, e incluso crea una competencia interna entre identidades particulares.

Otro punto problemático es la ausencia de un método de análisis en el segmento de la producción decolonial que pretenda colaborar con la teoría del Sur Global. Antes de desarrollar este tema, es importante señalar que rastrear la definición de Sur Global en la historia es un desafío. Es posible, tal como presentan Laó-Montes y Vásquez (2018) siguiendo lo que planteara Anne Garland Mahler en 2015, que dicho término haya surgido de la Conferencia Tricontinental que tuvo lugar en Cuba en 1966. Allí se formó la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (OSPAAAL): una alianza comprometida con la lucha contra el imperialismo desde una postura de colaboración y solidaridad entre los pueblos periféricos (Laó-Montes & Vásquez, 2018, pp. 311-314).

Existe consenso en que este término sustituye al de “tercer mundo”, la denominación para diversas sociedades que han sido convertidas en subalternas —como consecuencia de la experiencia colonial e imperialista— especialmente en África, Asia y América Latina, y que enfrentan dificultades para lograr su independencia económica y su emancipación social en el contexto actual de globalización neoliberal. El término Sur Global, más complejo, corresponde a un entrelazamiento de diferentes campos de conocimiento que van más allá de las cuestiones geopolíticas, económicas y geográficas: «una serie de campos que se entrecruzan de modo diferente en la producción de formas institucionales, formas de vida cotidiana y subjetividades propias» (Obarrio, 2013, como se citó en Laó-Montes & Vásquez, 2018, p. 313).

Retomando el tema referido al método de análisis en la producción decolonial, Laó-Montes y Vásquez (2018, pp. 293-296) apuntan a esta incapacidad de articular adecuadamente propuestas críticas que vayan más allá del regionalismo y que funcionen, también, como hitos de sentido, al tiempo que explican los factores que imposibilitan la reproducción de la vida en cualquier parte del mundo. Para ello, proponen la vía de la *doble crítica*: un posible método para el pensamiento crítico latinoamericano que vincula la teoría social crítica con las experiencias concretas de lucha emancipatoria en los territorios que componen Latinoamérica.

La *doble crítica* se desarrolla a partir de la *ana-dia-léctica* de Enrique Dussel. Propone construir teniendo en cuenta al Otro que fue convertido en subalterno, a la vez que exige analizar la totalidad en la que ese Otro se inserta. Es decir, implica conjugar simultáneamente la crítica inmanente y la crítica trascendente para revelar tanto la totalidad histórica como la alteridad histórica (Laó-Montes & Vásquez, 2018). De alguna manera, este método está en consonancia con la propuesta del marxismo decolonial de la socióloga Jórisa Aguiar, que busca arti-

cular los elementos no eurocéntricos del marxismo con los estudios de la colonialidad desarrollados desde la perspectiva decolonial (Aguiar, 2018).

A través de la propuesta metodológica de *doble crítica* de Laó-Montes y Vásquez e inspirado en el marxismo decolonial de Jórissa Aguiar, este trabajo pretende, modestamente, iniciar un análisis concreto (priorizando el aspecto filosófico) de la producción de vida en América Latina y el Caribe, así como de su relación con el Diseño y sus áreas afines. Además, presenta una interpretación subalterna de dicha producción a través de la materialidad que se encuentra en el espacio urbano latinoamericano. La intención es, por tanto, conjugar la materialidad y lo simbólico para un verdadero *desprendimiento* y, a través de este esfuerzo fundamentado en el pensamiento social latinoamericano (en sus corrientes marxistas y decoloniales), contribuir al fortalecimiento de una teoría crítica del Sur Global.

---

### **PRODUCCIÓN DE VIDA/RECUPERACIÓN DE VIDA/DESOBEDIENCIA**

---

Como se ha mencionado anteriormente, uno de los exponentes del grupo Modernidad/Colonialidad es el antropólogo colombiano Arturo Escobar. Él advierte una reorientación política del diseño, impulsada fundamentalmente por un creciente número de practicantes e investigadores preocupados por la manera en que se despliega el sistema actual y por los efectos de lo que describe como la «crisis de los modos occidentales, heteropatriarcales, coloniales y capitalistas de habitar, que han erosionado el modo de vida sistémico basado en la interdependencia radical» (Escobar, 2019, p. 133). Otro factor que contribuye a esta reformulación de la disciplina es el notable proceso de descolonización del diseño. Como resultado, ha surgido un campo de estudios de diseño crítico transnacional (Escobar, 2018).

Escobar también señala que existen tres obstáculos principales que impiden una buena acción del diseño ante la inminente crisis mundial. En primer lugar, la cuestión de la modernidad, que implica deconstruir la idea de que solo existe un modelo “civilizatorio” y admitir la existencia de varias otras formas de vida además de la occidental. En segundo lugar, la inclusión de factores como el posicionamiento del diseñador y el carácter situado del conocimiento, lo que exige comprender que la visión del mundo que tienen las personas está influenciada por su experiencia y sus coordenadas: no existe una neutralidad universal. Por último, la comprensión de lo comunal y la necesidad de encontrar maneras de “recomunalizar” la vida en sociedad, en respuesta al excesivo individualismo de la doctrina liberal y sus efectos socialmente perjudiciales. También hay que considerar que cada comunidad es capaz de decidir colectivamente sus mejores proyectos de convivencia (Escobar, 2018).

Escobar (2018) también considera puntos secundarios de tensión, como las disputas en torno al poder, el enfrentamiento entre las políticas de reforma y las alternativas radicales, y la incorporación de temas relacionados con los no-humanos en la agenda de debate, entre otros. Sin embargo, sugerimos destacar

también, junto a los tres asuntos principales, un cuarto elemento que organiza los fundamentos de la sociedad: el engranaje del sistema capitalista. Sin una postura crítica sobre las condiciones materiales y las formas de regulación y legitimación del capitalismo, se corre el riesgo de que cualquier iniciativa se convierta en una adaptación o un nuevo refuerzo de la estructura que se cuestiona.

Inspirado en el movimiento zapatista, Escobar (2018) propone el concepto de “diseño autónomo” o “diseño para la autonomía”: la capacidad del diseño para apoyar las luchas de las comunidades subalternas, transformando las prácticas desde dentro y de manera colectiva para construir nuevos mundos orientados a lo comunal.

La idea básica del diseño autónomo es aparentemente sencilla: que cada comunidad practica el diseño de sí misma. Este fue ciertamente el caso de las comunidades tradicionales (que producían las normas con las que vivían sus vidas, en gran medida, de forma endógena), como ocurre hoy con muchas comunidades, tanto en el Sur Global como en el Norte Global, que se ven abocadas a la necesidad de diseñarse a sí mismas frente a las manifestaciones cada vez más profundas de las crisis y la ineludible mediación tecno-económica de sus mundos (Escobar, 2018, p. 143).

De este modo, actualmente el campo del diseño dirige su teoría y su práctica hacia el significado y la *producción de vida*. Arturo Escobar y el antropólogo británico Tim Ingold comparten esta perspectiva del diseño: que está comprometido con la producción de vida, es decir, con la capacidad del hombre de intervenir su entorno para vivir. Cabe destacar que Ingold entiende el diseño como el verbo (*to design*) relacionado con el acto de proyectar y construir: acciones que se oponen a su concepto de “práctica cualificada”. Sin embargo, ambas concepciones están, en cierto modo, incluidas en esta condición.

Tim Ingold (2011) es reconocido por acercar el arte, la arquitectura y el diseño a la antropología a través de su investigación sobre la relación de la humanidad con el medio ambiente. En su empeño por devolver la antropología a la vida, identifica, a lo largo de su recorrido, cuatro fases —cuyo orden no es fijo— de este proceso restaurador, la primera de las cuales es la producción. En esta fase, Ingold trata de explicar qué significa para el hombre ser productor de su vida, recurriendo a Marx y Engels para presentar su perspectiva. La discusión comienza con la diferencia esencial entre el trabajo de los seres humanos y la actividad de los animales: la conciencia humana y la capacidad del hombre de modificar su entorno. Como afirma Engels (como se citó en Ingold, 2011), los animales solo recolectan, mientras que los hombres necesitan alterar la naturaleza para preparar sus medios de vida. Este punto de vista es compartido por Marx, quien

considera el consumo como el objetivo de la producción, y la producción misma como el punto de partida de este circuito. Sin embargo, según Ingold (2011) esta premisa acaba cayendo en una paradoja: al fin y al cabo, ¿de dónde proceden los primeros objetos que provocan la producción de otros objetos, si la producción precede al consumo y es precisamente el consumo el que genera las imágenes para la producción de objetos?

Consciente de este impedimento, el antropólogo Marshall Sahlins señala que «las finalidades de la producción están preestablecidas en las formas simbólicas de la cultura» (como se citó en Ingold, 2011, p. 5). Sin embargo, Ingold (2011) señala que, en realidad, Sahlins se ha limitado a elegir el otro polo de la paradoja: ¿de dónde provienen las primeras representaciones simbólicas que generan las imágenes para concebir un plan ejecutivo? También verifica que, en su libro *El capital*, Marx sugiere que hay una dimensión adicional en esta relación. Ya que, al realizarse la acción con diligencia y voluntad intencional, no solo se transforma la materia, sino que también el trabajador es transformado, ya que se modifica a través de la experiencia.

Ingold (2011) también afirma que esta condición ya fue señalada anteriormente en la obra conjunta de Marx y Engels *La ideología alemana*, escrita en 1846: «Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son, por tanto, coincide con su producción, tanto con lo que producen como con el modo en que lo hacen» (Marx & Engels, 1998, p. 37). Esta afirmación lleva al antropólogo a concebir que, tal vez, el meollo de la cuestión esté más en la atención y la capacidad de respuesta al proceso y a la manera en que este transforma a los hombres, que en la generación de imágenes para crear cosas.

Una adición importante al razonamiento de Ingold es lo que Marx y Engels plantean, en *La ideología alemana*, como la primera premisa de la existencia humana y, en consecuencia, de la historia:

Los hombres deben hallarse en condiciones de vivir para poder “hacer historia”. Pero la vida exige, antes que nada, comer y beber, alojarse bajo techo, vestirse y otras cosas. El primer hecho histórico es, pues, la producción de los medios para satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material misma. Y, en efecto, se trata de un acto histórico, de una condición fundamental de toda la historia, que hoy, como hace miles de años, debe cumplirse todos los días y a cada hora con el único fin de sostener la vida humana (Marx & Engels, 1998, p. 47).

Por tanto, no hay que caer en la trampa de priorizar la experiencia del proceso por sobre la satisfacción de las necesidades básicas para vivir (que corresponden a las primeras imágenes y los productos). Se trata de estratos que coexisten en la producción de vida. Sin embargo, existe un conjunto de necesidades esenciales que

aún no son plenamente satisfechas en el caso de una gran parte de la población de la periferia capitalista (o Sur Global).

Una de las conclusiones relevantes de Ingold, en particular para este estudio, es que el verbo “producir” debe ser intransitivo, es decir, un verbo que tenga un significado completo por sí mismo. De este modo, no se debe atribuir una relación determinista entre el plan (la representación previa) y el artefacto. Producir, por tanto, va «junto a verbos intransitivos como esperar, crecer y habitar», y en contra de los verbos transitivos que suelen acompañarlo: «planificar, hacer y construir» (Ingold, 2011, p. 6). A partir de este punto de transformación, se hace necesario buscar la primacía existencial deseada por Marx: devolver a la vida el acto de producir (Ingold, 2011).

En base a la complejidad y la flexibilidad de los modos de existencia y sus binomios (concreto y abstracto; material e inmaterial; objetivo y subjetivo), podría concebirse que la integración es más pertinente y fructífera que la exclusión oposicional de las acciones. Utilizando el ejemplo de la transitividad de los verbos, es bien sabido que la necesidad de complementos o su inutilidad para el significado completo de una frase dependerá a menudo del contexto. Por lo tanto, la sugerencia es entender las confluencias y desviaciones de estas acciones y, sobre todo, añadirles el verbo “cuidar”, que guía y permite la realización y la reproducción de la vida. Producir es, a través del cuidado colectivo, “esperar, crecer y habitar”, así como “planificar, hacer y construir”.

Alineando las perspectivas de Ingold y Escobar, se podría argumentar, dada esta coyuntura de reorientación política del diseño —cada vez más comprometido con la producción de vida—, que el propio campo disciplinar podría volver a centrarse en la vida. Esto significa ir más allá de apoyar las luchas de las comunidades subalternas. Significa revolucionar epistemológicamente el campo disciplinar teniendo en cuenta las estructuras de poder para repensar tanto la producción material como la reproducción social, es decir, pensar ontológicamente la producción y reproducción de la vida. Esto es coincidente, por tanto, con la propuesta de Escobar (2019, p. 133) de un rediseño ontológico del diseño: un giro hacia la interdependencia radical.

Es más, hasta que se produzca el giro onto-epistemológico, el verbo es *desobedecer*. Como propone Mignolo, «nosotros, *anthropos*, que habitamos y pensamos en las fronteras, estamos en el camino y en el proceso de desprendimiento, y para desprendernos debemos ser epistemológicamente desobedientes» (2017, p. 20). La desobediencia epistémica, sin embargo, no debe entenderse únicamente como la nostalgia por el pasado de una cultura auténtica que necesita ser rescatada. Tampoco se trata de ignorar o rechazar cualquier producción y conocimiento que provenga de los países de los centros coloniales o del norte global simplemente por su procedencia. Más bien, significa ser sagazmente antropofágico (este docu-

mento, por tanto, se aleja de cualquier posible corriente de pensamiento decolonial más intransigente).

Esta actitud es necesaria, sobre todo, al observar la producción de vida en los países latinoamericanos que, desde la invasión europea, resisten y re-existen. Los grupos marginados son herederos directos de las consecuencias de la esclavitud negra e indígena, que arrojó a sus ancestros a su propia suerte. Las prácticas de subversión, desobediencia e improvisación tecnológica en situaciones de escasez material y falta de herramientas, particularmente en los espacios urbanos, son ejemplos de la capacidad de estos grupos para lidiar con lo precario y para humanizar: cuidar, sentir, estar atentos. Esto último, para Ingold (2011), significa estar vivo para el mundo.

Así, ciertas manifestaciones sociales reconocidas en el territorio urbano latinoamericano como la *gambiarra* brasileña, la desobediencia tecnológica cubana, el *cacharreo* colombiano, el *rasquache* de los chicanos y el *rascuache* de los mexicanos, entre otras —que académicamente se definen como “diseño periférico espontáneo” (Marques & Maass, 2020, p. 126)— pueden entenderse, a partir del concepto del antropólogo colombiano Adolfo Albán Achinte, como re-existencia:

Concibo la re-existencia como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes. La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas —en este caso indígenas y afrodescendientes— las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. La re-existencia apunta a lo que el líder comunitario, cooperativo y sindical Héctor Daniel Useche Berón “Pájaro”, asesinado en 1986 en el Municipio de Bugalagrande en el centro del Valle del Cauca, Colombia, alguna vez planteó: “¿Qué nos vamos a inventar hoy para seguir viviendo?” (2013, p. 455).

2 Una traducción más literal sería algo como “encantamientos”.

Estas prácticas también pueden entenderse como *encantarias*<sup>2</sup> (que corresponden a diferentes manifestaciones religiosas dentro de las religiones de origen afroamericano); o *esculhambação criativa* (embrollo creativo) desde la perspectiva del escritor brasileño Luiz Antonio Simas, quien escribió lo siguiente: «Necesitamos otras voces, políticas en tanto poéticas, musicalizadas; la sabiduría de los maestros académicos, pero también la de las calles y los trucos de los que producen “encantarias” en la precariedad» (2019, p. 42).

Los convertidos en subalternos, a su vez, inventan a diario formas de construir dentro de los problemas que existen en sus espacios de ocio, supervivencia y sociabilidad. Muy a menudo se apropian precisamente de los espacios disciplinados por la lógica del control y redefinen, en los márgenes y en los huecos, sus usos. La historia de Río de Janeiro y la historia del fútbol brasileño tienen mucho de esta subversión, que yo llamo “embrollo creativo”: la capacidad de transformar los territorios, los espacios de control, en “terreiros” (los lugares donde los participantes de las religiones relacionadas con la *encantaria se* reúnen para sus prácticas religiosas): espacios de encantamiento (Simas, 2019, p. 61).

Es decir, se lucha por el derecho a producirse a sí mismo y a los demás colectivamente, reivindicando lo que continuamente se niega. Un camino para revertir esta condición impuesta es abordar la situación a través de un análisis concreto de los hechos dentro de la totalidad histórica. Pero también es necesario resignificar la memoria construida, trascender lo colonizador del pensamiento a través de una reflexión sobre las categorías vernáculos contenidas en el imaginario colectivo. Así, aspiramos a tomar estas prácticas espontáneas de subversión y re-existencia como dispositivos para una pedagogía encantada, ya que nos permiten leer críticamente la realidad material que compartimos. Al comprender las cuestiones existenciales inherentes a estos fenómenos sociales, estas prácticas también nos permiten construir otra historia de la humanidad, desde el punto de vista del subalterno latinoamericano.

### **HISTORIA/PARTICIPACIÓN/DESCOLONIZACIÓN**

Otra de las fases por las que pasó Ingold (2011) en su proceso de devolver a la vida la antropología está relacionada con el sentido de la historia. Al discutir la relación entre esta fase y la producción de vida,<sup>3</sup> Ingold trae al debate al antropólogo francés Maurice Godelier, quien adopta un enfoque marxista. Ingold destaca una afirmación de dicho antropólogo, inspirada en Marx, sobre la condición del ser humano, que “produce a la sociedad para vivir” (Godelier, 1986, como se citó en Ingold, 2011, p. 7). En términos prácticos: «los designios y propósitos de la acción humana sobre el medio ambiente (...) tienen su fuente en el dominio de las relaciones sociales» (Ingold, 2011, p. 7). Sin embargo, para el antropólogo británico, Marx no afirma que la humanidad produzca a la sociedad, sino al curso de la vida social, y que los seres humanos se producen a sí mismos y a los demás, no a la sociedad, como afirma Godelier.

Recurriendo al libro mencionado por Ingold, *La ideología alemana*, es posible colegir que hay una contradicción en la interpretación de Ingold. Esto se debe a que Marx y Engels también afirman, al hablar de la conciencia humana y su relación con el entorno sensible, que la conciencia tiene una capa más allá de la percepción de la naturaleza: «la conciencia del hombre de su necesidad de entablar

**3** Para esta reflexión, no profundizaremos en las cuestiones relativas a los humanos y los no-humanos, tan queridas por Ingold y el debate académico actual.

relaciones con los individuos que le rodean» constituye «el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, por lo general, en sociedad» (1998, p. 50). Vivir es producirse a sí mismo y a los demás, lo que hace de la vida, por tanto, una producción humana que se apoya, para su realización básica, en las relaciones sociales en sociedad. Suspender u oscurecer las relaciones sociales —que crean dominaciones y otros tipos de poderes— y la acción directa de los hombres en la formación de la sociedad es eliminar del análisis las opresiones y las relaciones de poder en la producción de vida.

Más adelante en esta discusión, Tim Ingold (2011) afirma que es imposible entender las interferencias creativas del hombre en el mundo sin extraerlo de él: una vez dentro, está sujeto a las determinaciones de una naturaleza humana evolucionada sobre la que no ha tenido ninguna influencia ni acción. Y simultáneamente, por el contrario, solo es capaz de dominar su destino desde una conciencia histórica desprovista del mundo material. Por ello, Ingold propone que:

Si la producción no consiste, como quiere Godelier, en transformar el mundo material, sino en participar en la transformación del mundo en sí mismo, ¿no podríamos concluir que los seres humanos se producen a sí mismos y a los demás estableciendo, mediante sus acciones, las condiciones para su continuo crecimiento y desarrollo? (Ingold, 2011, p. 8).

Sin embargo, es preciso discutir un asunto implícito en esta visión. La participación en la transformación del mundo y en la transformación de los demás sigue teniendo lugar en la materialidad, porque es en ella y de ella que el hombre vive. En otras palabras, el concepto de participación debe estar ligado a la realidad material, que es esencial para la producción de la vida humana.

En su ponencia en la Participatory Design Conference (PDC 2020) titulada “Contra el terricidio”, Arturo Escobar (2020) sugirió una asociación entre el concepto de participación tal como lo aborda el diseño, la definición de relacionalidad (o interdependencia radical) y la comprensión de la comunalidad que ha surgido en América Latina. Junto con ello, definió esta asociación como “diseño participativo relacional”: una categoría provisional para entender esta complejidad.

A partir de la concepción del diseño como producción de vida y de mundos, Escobar (2020) afirma el carácter ontológico del campo disciplinar. Sin embargo, la modernidad que se nos ha impuesto nos ha condenado a una condición mercantil, individualista y dicotómica que nos aleja de este potencial para crear formas de ser y existir. Debemos, por tanto, apropiarnos de esta condición y volver a conectar lo que el proyecto moderno ha separado. El objetivo ahora es entender la interdependencia radical, es decir, que vivimos en una red de relaciones y que, para que el todo exista, el resto también debe existir. Una forma de llevar a cabo esta relacionalidad podría estar en la propuesta latinoamericana de lo comunal: la construcción continua y colectiva de vida sin ignorar la complejidad de las relaciones

inherentes a cualquier comunidad. El diseño participativo relacional se convierte entonces en una exhortación para que nos convirtamos en «tejedores conscientes y efectivos del tejido de la vida (...) es decir, todos estamos participando en hacer, deshacer o destruir la vida» (Escobar, 2020).

En este debate se presentó un impasse: si todos están implicados e interrelacionados con la producción de vida y la construcción de mundos, la participación, en tanto requisito para el proceso productivo, pierde su sentido. En este tema, asumimos que hay una convergencia entre la intención de Ingold de llevar la participación al centro del escenario al momento de definir la producción de vida, y todo lo que está entrelazado en la manera en que Escobar comprende la participación desde la perspectiva relacional, tal como la presentó en su conferencia. Ambas propuestas suprimen en ciertos puntos, y de alguna manera, la materialidad dialéctica de sus análisis: la realidad concreta que afecta a las acciones y/o las relaciones que emergen a través de las condiciones materiales.

Todos participamos en la producción de vida: la nuestra y la de los demás, colectivamente. Es una participación relacional que trasciende las propias decisiones de los seres humanos: somos interdependientes por condiciones naturales. Y luego hay otra dimensión: la participación activa y consciente, con poder de decisión, dentro de las relaciones socio-espaciales. Una participación basada en cuestiones materiales. Al separar estas dimensiones (considerando el vínculo entre ellas), se comprenden las limitaciones de la participación en las luchas de poder.

En este momento crítico, en esta crisis global que agudiza y pone en evidencia las desigualdades existentes en el Sur Global, es necesario intentar, profundizar y diseminar una investigación etnográfica de las formas de dominación al interior de la producción de vida en América Latina y el Caribe. Ya sea a través de la perspectiva del diseño, la arquitectura u otras áreas afines, se trata de una parte fundamental del esfuerzo por *descolonizar*. Además, es necesario considerar aquellas prácticas subalternas de producción de vida que ya existen, como la *gambiarra* brasileña y la desobediencia tecnológica cubana, en tanto prácticas que nos revelan pedagógicamente otras formas de participación y otros modos de vida: una forma de diseñar la re-existencia.

Catherine Walsh, también miembro del grupo Modernidad/Colonialidad, emplea este concepto de re-existencia en su visión: «pensar lo decolonial pedagógicamente, y lo pedagógico decolonialmente» (2013, p. 56). En su planteamiento, Walsh (2013) retoma la esencia político-pedagógica del educador brasileño Paulo Freire y del psiquiatra originario de Martinica, Frantz Fanon (ambos también filósofos). Mientras Freire se centra sustancialmente en la cuestión epistemológica (conocer la realidad para transformarla), Fanon avanza en la discusión al entender que el problema existencial constituye la base de la opresión. Sin embargo, es también a través de este problema, de su reconocimiento, que es posible la desco-

lonización y la libertad de los subalternos. Se trata de una cuestión ontológica. Las pedagogías decoloniales están profundamente implicadas en este proceso. En palabras de Catherine Walsh, estas son:

Pedagogías que trazan caminos para críticamente leer el mundo e intervenir en la reinención de la sociedad, como apuntó Freire, pero pedagogías que a la vez avivan el desorden absoluto de la descolonización aportando una nueva humanidad, como señaló Frantz Fanon. Las pedagogías pensadas así no son externas a las realidades, subjetividades e historias vividas de los pueblos y de la gente, sino parte integral de sus combates y perseverancias o persistencias, de sus luchas de concientización, afirmación y desalienación, y de sus bregas —ante la negación de su humanidad— de ser y hacerse humano. Es en este sentido y frente a estas condiciones y posibilidades vividas que propongo el enlace de lo pedagógico y lo decolonial (2013, p. 31).

En este sentido, se puede percibir que esos fenómenos sociales de subversión e improvisación, como la *gambiarra* brasileña, pueden ser consideradas tecnologías políticas que catalizan el cambio social

porque tienen en su esencia la búsqueda de la emancipación. Son prácticas que tienen lugar en una situación de escasez y desigualdad social (problemas a los que se enfrentan los países periféricos debido a los efectos de la globalización extractiva) y llevan las cualidades de la lucha, la resistencia y la colectividad. Entender por qué ciertas clases sociales se ven impulsadas a improvisar para disfrutar de las funciones de ciertos bienes de consumo (algunos son incluso esenciales para vivir), mientras otras pocas tienen incluso la opción de elegir qué productos y funciones satisfacen mejor sus deseos y necesidades, es entonces una forma de educación política, ya que permite percibir algunas injusticias sociales, especialmente las materiales (Marques & Maass, 2020, p. 129).

Esta perspectiva coincide con las ideas de Freire. Sin embargo, siguiendo el estudio de Catherine Walsh, también es necesario ahondar en la subjetividad del imaginario colectivo para acceder al problema existencial descrito por Fanon. Conocer y reconocer los relatos de la materialidad cotidiana del espacio urbano (como ya hizo Luiz Antonio Simas,<sup>4</sup> de cierta manera y dentro de un contexto específico) desde el punto de vista del subalterno es reencantar la producción de vida en América Latina, para así impulsar una revolución ontológica a través de la construcción de un imaginario Otro.

4 Ver Simas, 2019.

## CONSIDERACIONES FINALES

Es posible detectar un paralelismo entre el plan metodológico de la *doble crítica* de Laó- Montes y Vásquez, apoyado en la *ana-dia-léctica* de Enrique Dussel, y la propuesta pedagógica-decolonial de Catherine Walsh, basada en las teorías de Paulo Freire y Frantz Fanon. Ambos estudiosos decoloniales entienden que, para avanzar hacia otro modo de producción y reproducción de vida, libre del colonialismo impuesto, es necesario invertir en el conocimiento de la propia realidad desde una perspectiva crítica: teniendo en cuenta su inserción en la lógica global. Asimismo, es crucial profundizar en el reconocimiento de las marcas coloniales dejadas en la subjetividad subalterna, que se han convertido en los cimientos que permiten la continuidad de las opresiones. De esta manera, es posible adoptar una postura de cuestionamiento de las estructuras dominantes de poder, teniendo como perspectiva para ello la autonomía.

A través de este estudio teórico, es posible reafirmar que el diseño periférico espontáneo (*gambiarra, cacharreo, rascuache*) —diseño de re-existencia— puede funcionar como un dispositivo de pedagogía decolonial y participativa. Asimismo, puede impulsar un tipo de creatividad que desobedezca y enfrente la unidad industrial impuesta por la tecnología de los países hegemónicos, para contribuir a la formación de una conciencia crítica de la realidad latinoamericana. Su estudio contribuye a la composición de la teoría del Sur Global: una reflexión latinoamericana sobre la producción material de vida, por el diseño del Sur Global.

También cabe destacar que, así como los estudios decoloniales rescatan la radicalidad del pensamiento latinoamericano, algunos de sus representantes, como Arturo Escobar y Enrique Dussel, que incorporaron el diseño a sus investigaciones (podría decirse que Escobar lo sitúa específicamente en su núcleo), reavivan la esencia cuestionadora y revolucionaria de un campo disciplinar que, por su cercanía al proyecto neoliberal de finales del siglo XX, pasó a ser secundaria y hasta desconocida. Además, dan pie al debate sobre el eurocentrismo en el diseño, así como a cuestionar la falta de reconocimiento histórico de la producción del Sur Global, principalmente de América Latina.

Por último, retomando una reflexión de Ingold (2011), es imprescindible considerar que la antropología comparte con las artes y la arquitectura (y desde luego, también con el diseño) el hecho de que todas estas disciplinas están implicadas en la observación, descripción y propuesta de nuevas y otras formas de vivir. Es decir, están comprometidas con la producción de vida. Como estas disciplinas también están insertas en esta dinámica compleja e híbrida de la cultura latinoamericana, sus fronteras están en constante negociación dentro del territorio: no son indiferentes a los asuntos de las construcciones sociales y sus disputas políticas.

Ampliando la sugerencia de Ingold (2011) —de considerarla un campo de estudio—, es efectivamente imprescindible que surja en América Latina

una “contradisciplina” integrada, que tenga en cuenta las especificidades de cada área —diseño, arquitectura y urbanismo, en compañía de las artes y la antropología— y pivote desde un punto central: la praxis revolucionaria. **D**

#### REFERENCIAS

- AGUIAR, J. D. N. (2018). Por um marxismo decolonial: Contribuições para a reflexão sociológica contemporânea. *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, 2(1), 67–87.
- ALBÁN ACHINTE, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Vol. 1, pp. 443–468). Abya-Yala.
- BALLESTRIN, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, 89–117. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- ESCOBAR, A. (2018). Autonomous Design and the Emergent Transnational Critical Design Studies Field. *Strategic Design Research Journal*, 11(2), 139–146. <https://doi.org/10.4013/sdrj.2018.112.10>
- ESCOBAR, A. (2019). Habitability and Design: Radical Interdependence and the Re-earthing of Cities. *Geoforum*, 101, 132–140. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2019.02.015>
- ESCOBAR, A. (2020). *Contra o terricídio* (M. C. Ibarra, Trad.). n-1 edições.
- INGOLD, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge.
- LAÓ-MONTES, A., & VÁSQUEZ, J. D. (2018). Crítica decolonial de la filosofía y doble crítica en clave de Sur. En M. Moraña (Ed.), *Sujeto, decolonización, transmodernidad* (pp. 293–344). Vervuert Verlagsgesellschaft. <https://doi.org/10.31819/9783954877003-013>
- MARQUES, P., & MAASS, M. C. (2020). Design Espontâneo Periférico da América Latina: Uma forma de participação alternativa e subversiva. *PDC 2020 Full Papers Proceedings*, 3. F1119, 121–131.
- MARTINS, C. E. (2021). Pensamento Social. *Latinoamericana: enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe*. <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/p/pensamento-social>
- MARX, K., & ENGELS, F. (1998). *The German Ideology, including Theses on Feuerbach*. Prometheus.
- MIGNOLO, W. (2017). Desafios decoloniais hoje (M. de J. Oliveira, Trad.). *Revista Epistemologias do Sul*, 1(1), 12–32.
- RESTREPO, E. (2015). Sobre os estudos culturais na América Latina. *Educação*, 38(1), 21–31.
- SIMAS, L. A. (2019). *O corpo encantado das ruas*. Civilização Brasileira.
- WALSH, C. (2013). Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Vol. 1, pp. 23–68). Abya-Yala.