

Genealogía de la Guerra Global

Julio Mantilla Cuéllar

“Vemos pues que la guerra no es solamente un acto político sino también un elemento, una continuación de las relaciones políticas, una prosecución de éstas por otros medios” (Von Clausewitz)

El conocimiento gnóstico niega la existencia de casualidades y afirma que, al contrario, lo que actúa es la ley de la causalidad, la ley del péndulo, que en nuestra cultura aymara conocemos como el **kuti**.¹ Ello parece aplicarse al estremecimiento que sufrió el mundo el martes 11 de septiembre, ante el espectacular ataque contra las torres del World Trade Center de Nueva York. De allí resulta que no fue casual que el acto bélico se produjera un día dedicado a Marte, Dios de la Guerra y que, como sino nefasto de la historia, reeditara la modalidad de iniciar los siglos con la marca de una catástrofe.²

Desde Clausewitz, es un lugar común caracterizar la guerra como una prolongación de la economía y la política por otros medios, empero, lo que aquí importa es entender la guerra en un escenario signado por la *“fiesta orgiástica de la modernidad en llamas”*, donde *“el vértigo de la disolución condensa las antípodas. Allí se alternan la angustia de la caída y el placer de la autoexpansión”* (Hopenhayn 1997).³

-
- 1 **Kuti** significa retorno, vuelco, del verbo **“kutiña”**, volverse y **“kutiniña”**, “volver hacia donde nosotros estamos”. Ludovico Bertonio, *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. 1962. Ed. IRPA, La Paz, 1993.
 - 2 Así recuerda Feinmann que el Siglo XX se inició con la catástrofe del Titanic. José Pablo Feinmann, “El Inconsciente de Occidente”, reproducido por *La Razón*, 14 de Octubre del 2001, p. 12.
 - 3 Martín Hopenhayn, *Después del Nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.

Metodológicamente, entonces, es necesario reconstruir las condiciones de posibilidad desde donde se desarrolla el teatro de la guerra, su sistema de significación lingüística, el análisis de los discursos que diseñan el campo de confrontación y la genealogía en la constitución de las identidades en pugna.

1. Guerra y Reforma Intelectual y Moral

La guerra, como violencia concentrada, acompaña el devenir histórico del modo de producción capitalista. Este, en su acumulación originaria, “*nace chorreando lodo y sangre*” y, como reflejo de las formas de creación y acumulación de riqueza, la violencia se instala también en el momento de su mayor gloria: como modo dominante en la formación económico social mundializada.

Durante 1991,.. ocurrió algo que el mundo no había visto desde hacía trescientos años: la aparición de una nueva forma de guerra que reflejaba nítidamente un sistema innovador de creación de riqueza (Toffler 1994:97).⁴

La guerra del Golfo, como nueva forma de la tercera ola, se mostraba al público globalizado mediante las pantallas de televisión, reflejando un escenario donde “*Los misiles doblaban virtualmente las esquinas y penetraban por ventanas localizadas de antemano*” (Toffler 1994:101). El triunfo norteamericano fue de tal envergadura que constituyó un nuevo capital simbólico que expresaba la hegemonía mundial de una economía basada en la revolución del conocimiento:

El conocimiento, como hemos visto, se convertía en la clave de la producción de valor económico. Lo que Starry y Morelli hicieron, sin decirlo expresamente, fue situar también el conocimiento en el centro de la actividad bélica” (Toffler 1994:104)

La caída del denominado “socialismo real” y la contundente demostración del monopolio en el uso de la violencia, repercutió dialécticamente en el escenario mundial creando las condiciones de posibilidad para la realización de un viejo anhelo del racionalismo occidental: la marcha ascendente de la historia hacia un orden superior signado por la totalización (globalización). La totalización como nuevo momento constitutivo, debía expresarse en el doble plano que compone la formación social: en la sociedad civil, con el triunfo de la economía de mercado y en la sociedad política, con el advenimiento del Estado Universal y Homo-

4 Toffler, Alvin y Heidi, *Las Guerras del Futuro. La supervivencia en el alba del siglo XXI*. Plaza & Janes, Barcelona, 1994.

géneo. Precisaba, por tanto, una nueva reforma intelectual y moral, con una enorme capacidad de emisión o infusión de nuevas creencias colectivas.

2. La Inconclusión del Momento Constitutivo Totalizador

Pese a la disponibilidad histórica mundial para asumir el reto de la totalización como epítome de la modernidad, la nueva emisión ideológica del racionalismo occidental no estuvo a la altura de las condiciones histórico concretas.

El ensimismamiento en la victoria militar se tradujo en la extrema sensualidad de un discurso económico neoliberal emitido como calca y copia de un nuevo pensamiento religioso, la teología del mercado.

En la periferia de la aldea global, que constituía la zona de realización de la nueva hegemonía, la flojedad intelectual de los reformadores se expresó en la aplicación de medidas de ajuste estructural, que no consideró la base elemental desde donde se construye el universo cognitivo del capitalismo: el sistema formal de propiedad.

Así, las reformas se realizaron *“bajo la presunción de que las poblaciones de estos países ya están integradas al sistema legal y que todos en ellas tienen la misma capacidad para usar sus recursos en el mercado abierto”* (De Soto 2000).⁵

El resultado se materializó en aquello que uno de los máximos exponentes del racionalismo liberal considera la hora de mayor crisis del capitalismo:

Para las cinco sextas partes de la humanidad, esta no es la hora del mayor triunfo del capitalismo sino la de su crisis. Para buena parte del mundo, el mercado que occidente ensalzó luego de ganar la Guerra Fría ha sido suplantado por la crueldad de los mercados, la desconfianza respecto del capitalismo y los peligros de la inestabilidad (The New York Times) (De Soto, Ob.Cit.).

Si consideramos que un momento de disponibilidad histórica precisa de algún grado de conformidad entre la nueva oferta y los requerimientos societarios, entonces el reto para alcanzar el óptimo social de un Estado Universal Homogéneo se multiplicaba en la heterogeneidad multiétnica y pluricultural que habitaba la aldea global.

5 Hernando De Soto, *El Misterio del Capital. Por qué el Capitalismo triunfa en Occidente y fracasa en el resto del mundo*. Ed. El Comercio, Lima, 2000.

La reforma, desde el horizonte intelectual, precisaba construir “logos transculturales” donde se tradujeran las matrices cognitivas y sus significantes lingüísticos y, desde el complemento moral, debía desarrollar “unidades comunes de sentido” en torno a conceptos centrales de la modernidad como desarrollo económico, libertad e igualdad.

Al contrario de ello, el factum del triunfo bélico se tradujo en la imposición de un discurso ideológico que despreció la validez de los particularismos y develó la doble moral del racionalismo al cohabitar e incluso proteger regímenes políticos que, despreciados por sus pueblos, se erguían en torno a la negación de los derechos humanos y el uso de la corrupción como mediación estatal. Tal fue el caso de los gobiernos árabes, so pretexto de proteger las inversiones en el área estratégica de producción petrolera.

Así, el Occidente tecnocapitalista instauró un Saber absoluto, un Sujeto absoluto, una centralidad absoluta y una maquinaria de guerra inédita que sostenía esos poderes” (Feinmann 2001).⁶

Empero, cuando la lubricidad histórica como disponibilidad determinativa no puede ser llenada con una nueva infusión de reconstrucción societal, cuando la nueva episteme no logra constituir un estado de fluidez en las creencias colectivas, entonces se produce un momento de perplejidad general.

La vacancia ideológica se tradujo en duda y descrédito sobre la validez del discurso que pretendió engrundir el Estado Universal como síntesis de las sociedades del mundo unificado.

Ahora queda bajo la luz de la sospecha todo discurso totalizador para aprehender el mundo, y toda Gran Razón para arbitrar las reglas del conocimiento y de la acción humanas” (Hopenhayn 1997:13).

Este es el estado de situación que precedió al despliegue de la guerra como fenómeno global, que se inicia con el ataque suicida a las torres de Nueva York.

3. La Guerra como Lenguaje

La guerra es un fenómeno de síntesis y concentración de densidades. Desde el horizonte de las temporalidades, constituye la expresión condensada del tiempo, el kairós como densificación del cronos. De otro lado, encuentra su esencia en la concentración y el uso absoluto de la fuerza que se convierte en la base de las relaciones sociales y de la multiplica-

6 José Pablo Feinmann, art. cit.

ción de la lucha por el poder: “sustituye la unificación de voluntades, y el objetivo de tal violencia es quebrar la voluntad de otros estados o grupos de estados, quebrar la voluntad del adversario o los adversarios” (Von der Heydte 1988:6).⁷

Como concentración del tiempo, uso absoluto de la fuerza y multiplicación de la lucha por el poder, devela esencias escondidas en el lenguaje de la cotidianidad en épocas de paz. De allí resulta que la guerra construye su propio sistema de significación lingüística como instrumento de subordinación y dominación (Bourdieu 1971:35).⁸

Es desde esta perspectiva que se hace posible el análisis del discurso de los sujetos en pugna.

Si es verdad que la estructura del lenguaje trasunta la estructura del inconsciente, entonces el discurso del presidente Bush convocando a una “*cruzada contra el mal*”, más allá de una precipitación angustiada, representa el afloramiento o explicitación del imaginario arcaico, subyacente en la oferta de modernidad liberal.

Desde la memoria larga, la detonación del concepto de “*cruzada*” retrotrae la oposición irreductible entre civilización cristiana y barbarie musulmana. Así, esta emisión, realizada en momentos de mayor intensidad dramática, determinará un hito constitutivo en la construcción del sistema de significación lingüística de la guerra global.⁹ De nada valdrán aclaraciones ulteriores que traten de diferenciar entre terrorismo y cultura islámica.

Empero, he aquí que el retorno al fondo arcaico del lenguaje guerrero occidental coincide y ratifica la convocatoria a la “guerra santa”, la Jihad, emitida desde 1996 por el denominado Frente Islámico Internacional para la Jihad contra EEUU e Israel, en correspondencia con lo dictaminado por el Corán:

Combatid sin tregua en el camino de Dios, combatid a quien os combate” (Versículo del Corán)

Luchad hasta que la religión de Alá prevalezca sin disputa (Segunda sura del Corán)

7 Friedrich August Von der Heydte, *La Guerra Irregular Moderna en la política de defensa y como fenómeno militar*. Edición realizada por el Gral. Lucio Añez, La Paz, 1988.

8 Pierre Bourdieu, *Lo que hablar quiere decir*. Ed. J&J, Madrid, 1971.

9 En torno a la utilización del término “cruzada”, Umberto Eco, el filósofo italiano, dirá que “lanzar una cruzada para combatir el terrorismo tal como lo anunció el presidente de EEUU...es demencial y el mayor error que se puede cometer”. Citado por Juan C. Almazán Jaimes, *En nombre de Alá JIHAD “Guerra Santa”*. El impresor s.r.l., La Paz, septiembre del 2001, p. 52.

Paradójicamente, al contrario de la incapacidad demostrada por la reforma moral e intelectual en la construcción de “logos transculturales” y “unidades comunes de sentido”, el *phatos* guerrero permite la realización de un sistema de significación lingüística que, al intercambiar convocatorias de “*cruzadas contra el mal*” y “*guerra santa por el bien*”, construye “logos transculturales” que diseñan el campo de confrontación de la guerra global.

Logos de guerra que no deja resquicios para la neutralidad: desde occidente se dictamina que “*O están con nosotros o están contra nosotros*”, “*No hay terreno neutro*” y desde el Islam se afirma que “*de un lado los fieles, el pueblo de Alá (Dar al –Islam), “la casa de los creyentes”, de otro, los infieles (Dar al –harb), “la casa de la guerra”* (Almazan 2001:13).¹⁰

De esta manera, la guerra global constituye una nueva zona de verosimilitud donde se ponen a prueba dos discursos marcados por la totalización y la exclusión. Campo de confrontación entre Yoes, entre el “Yo” y la “Otridad”, entre identidades que concurren al espacio finito de la globalización, motivadas por “*el deseo de reconocimiento*”, el thymos, que algunos augures del fin de la historia consideran “*el motor que impulsa la historia humana*” (Fukuyama 1992:231).¹¹

La guerra global, como develadora del fondo arcaico de la confrontación entre yoes, exige el uso de la genealogía para reconstruir sus génesis y leer el origen de las identidades en situación de confrontación.¹²

4. La Genealogía De Los Yoes

La religión vuelve con todo su poder de convocatoria en plena era del vacío, anunciando su culminación” (Prada 2001).¹³

Pese a que los medios masivos de comunicación han vulgarizado la idea de abismos culturales y religiosos entre el racionalismo occidental y el islamismo musulmán, la genealogía como *lectura que desanda la identidad* (Hopenhayn 1997:32) demuestra que existe una base común o raíz morfogenética en la construcción de sus logos constitutivos.

10 Ibid.

11 Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*. Editorial Planeta, Buenos Aires, 1992.

12 La Genealogía “*es el arte de interpretar las interpretaciones. Es la lectura que desanda la identidad, la disuelve en la historia, demuestra el origen inventado de todas las identidades*” (Hopenhayn, Ob. Cit.:33).

13 Raúl Prada, “Ángeles y demonios de la Guerra Santa” en *La Prensa*, 14 de octubre de 2001.

a. Las raíces comunes

El referente común radica en la utilización de la teología y la religión como pensamiento trascendente y en el supuesto esencial de la materialización del Espíritu universal o divinidad como base constitutiva de la sociedad.

Así, en Occidente, la filosofía social del siglo XIX, utilizando el evolucionismo teleológico, presupone que la perfectibilidad progresiva del Espíritu Universal encuentra su punto más alto en la materialización del Estado.

El Estado es la voluntad divina, en el sentido de que es el espíritu presente en la tierra, que se despliega para convertirse en la forma y organización real de un mundo” (Hegel 1967).¹⁴

Entretanto, para el Islam, el enfoque teológico asume la existencia de un Dios único y exclusivo llamado Alá, “*el clemente, el misericordioso*” (bismillah)¹⁵, quien desciende sobre la humanidad y reúne a los individuos constituyendo

“la umma, la comunidad de todos los creyentes” (Almazan 2001:12)

La episteme de modernidad de Occidente se construye a partir del *logos de la Razón*, que explica la unidad entre el Espíritu Universal y el mundo, donde la voluntad divina se corporeiza en la tierra como un “yo común” o Estado que, a su vez, se convierte en síntesis de los sujetos particulares. Para la cultura musulmana, el *Islam, en tanto logos*, proclama la constitución del yo societal como pneuma humano, como comunidad realizada por la voluntad de un Dios único.

La existencia de este “logos común”, como raíz morfogenética, se explica en tanto ambas culturas constituyen aquello que Spengler denominó “*pseudomórfofis históricas*”. Es decir, que son tributarias de una vieja cultura “*extraña que yace sobre un país con tanta fuerza aún, que la cultura joven, autóctona, no consigue respirar libremente y no sólo no logra construirse formas expresivas puras y peculiares, pero ni siquiera llegar al pleno desenvolvimiento de conciencia propia*” (Spengler 1935:235-36).¹⁶

14 George W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*. Oxford University Press, Londres, 1967.

15 “*Alá el clemente, el misericordioso*” (Oración o bismillah que antecede la lectura de cada capítulo del Corán)

16 Oswald Spengler, *la decadencia de Occidente*. Ed. Osiris, Santiago de Chile, 1935.

b. Las diferencias constitutivas

Si bien el logos esencial de ambas culturas parte del supuesto de una divinidad preexistente y sobredeterminante de los yoes colectivos o comunidades, las diferencias surgen en el proceso de “*interpelación y constitución*” (Althusser 1970:35)¹⁷ de las identidades como sujetos de acción histórica y moral.

La reconstrucción del origen de las identidades en pugna muestra que mientras la cultura musulmana se desarrolla en torno a la unicidad de Alá, Occidente lo hace en torno a la refracción del Espíritu Universal.

El término “*Islam*”¹⁸, como ideología, implica tanto interpelación como constitución (Ibid.) de los individuos en sujetos portadores de estructuras. El Sujeto único (la divinidad de Alá) interpela anulando la existencia de un yo singular, como fuerza libre, como yo valorante en tanto supone el “*abandono o entrega a la acción de la divinidad*” y constituye, en cuanto lo hace parte integrante de la emanación divina de un “*nosotros*”, como *pneuma humano*, un espíritu común, que expresa la sabiduría de la verdad única, “*una entrega sin voluntad, un abandono que no conoce la menor forma de yo espiritual y que siente el nosotros, contenido del cuerpo animado, como mero reflejo de la luz divina*” (Spengler 1935:301).

La episteme¹⁹ del Islam, considerada como sistema autónomo de referencias y referentes comunes, al basar su cimiento en la unicidad y el consensus unifica, sin contradicciones, los mitos de emancipación e identidad. La anulación de la voluntad individual aparece como supuesto y resultado a la vez, fundido a una comunidad de *consensus* que repercute en la identidad de la ley religiosa y la ley civil, la fusión entre el poder temporal y religioso y, al no existir la separación entre sociedad civil y sociedad política, “*en tal comunidad, el Estado constituye una unidad más pequeña de la parte visible cuya actividad pues queda reglada por el conjunto*” (Ibid.).

Al contrario, la episteme de la modernidad occidental, como sistema regulado de diferencias y dispersiones, sobre la base de la corporeización de la voluntad divina como Estado, constituye los “*yoes particulares*” por refracción especular (de espejo).

El Sujeto Estatal, emanación del Espíritu absoluto, hereda su divinidad por encima de la sociedad civil, de suerte que, como “*yo común*”, se convierte en síntesis de los sujetos par-

17 Louis Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

18 Islam “*significa entrega, abandono*” (Spengler, Ob. Cit.:302)

19 Episteme. Entendida como “*sistema autónomo de referencias y referentes comunes. Sistema regulado de diferencias y dispersiones dentro del cual se define cada obra singular*”.

ticulares. El logos de la Razón, como ordenador de la historia humana, ofrece la garantía para pasar de la esfera de la necesidad (el trabajo y la escasez) al reino de la libertad signado por el bienestar y la democracia política y social.

Es aquí cuando la religión se trasmuta en una ideología centrada en un “*Sujeto Absoluto (que) ocupa el lugar del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos en sujetos*” (Althusser 1970:35).

Mientras el Islam como religión e ideología no esconde la anulación de los sujetos singulares como yo es libres y valorantes, el racionalismo occidental pretende la explicación unificadora entre el Sujeto Estatal y los sujetos de la sociedad civil a partir de la plena libertad de sus miembros y el yo libre y valorante:

La esencia del estado moderno es que lo universal esté ligado a la plena libertad de sus miembros y a su bienestar privado ” (Hegel, Ob.Cit.)

Para la filosofía de la modernidad occidental, sobre la base de la propiedad, como condición indispensable de la personalidad humana, todos los hombres son libres y en servicio al Estado pueden encontrar idealmente la forma más elevada de autorrealización. La ideología interpela a los individuos “libres” como reflejo del Sujeto Único Central y Absoluto (el Estado) “*tal que sujeta (somete) a los sujetos al Sujeto, dándoles al mismo tiempo, en el Sujeto donde todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente o futura) la garantía que es bien de ellos y de Él*” (Althusser, Ob. Cit.:35).

De esta manera, la filosofía de la modernidad contiene en sí misma la contradicción entre un Sujeto que se pretende unitario con los mitos de emancipación e identidad de los sujetos que habitan la sociedad civil. Contradicción que, nuevamente, es conjurada por La Razón como

garante para asegurar las fuerzas emancipatorias condujeran la historia humana por el mejor de los caminos, refundando al sujeto sobre esta base” (Hopenhayn, Ob. Cit.:17)

c. La religión como retorno

Empero, la ideología, como falsa conciencia, encuentra su propio límite en la confrontación con la realidad. Así, la guerra, como escenario de esencias condensadas, exige colocar la política o ideología a su servicio: “*La guerra y la política sirven para la conservación del*

pueblo, pero la guerra sigue siendo la suprema expresión de la vida racial. Es por eso que la política debe servir a la guerra” (Ludendorff 1941:12).²⁰

Como estado de excepción, la guerra arrasa con la zona de las apariencias y retorna a la esencia de la voluntad del poder. Es en este marco que el discurso de occidente desanda la transmutación de religión en ideología, retornando al horizonte de visibilidad teológico donde el Espíritu Universal corporeizado en ÉL (el Estado) representa la única garantía de salvación. “*puesto que todo pasa en familia (la Santa Familia: toda familia es en esencia santa)*”, “*Dios reconocerá a los suyos*”, *es decir, aquellos que habrán reconocido a Dios y se habrán reconocido en ÉL serán salvados*” (Althusser, Ob. Cit.:35).

El retorno al fondo arcaico de la religión y la sobredeterminación del Estado como *voluntad divina*, como *espíritu presente en la tierra*, constituye, probablemente, una de las pocas maneras con las que se hace posible explicar el profundo desgarramiento que se está produciendo en la ideología de la modernidad occidental.

Así, el discurso de guerra no duda en desgarrar el corpus de su economía jurídica (construida sobre la validez universal de la teoría de la prueba y la presunción de inocencia) al acusar, juzgar y castigar al pueblo afgano como “*cómplice y encubridor del terrorismo*”.

De la misma manera, el fondo arcaico se refleja en un retorno a la relación maniquea entre el bien y el mal “*o están con nosotros o están contra nosotros*”, desplegando una racionalidad formal que sacrifica el ideal de un sujeto libre y valorante. La orgía guerrera se traslada al cuestionamiento de un concepto arduamente trabajado por el racionalismo: el YO substancial.

4. El Retorno a la Barbarie

Toda la savia que asciende de las profundidades del alma primigenia va a verterse en las cavidades de la vida ajena. Sentimientos jóvenes cuajan en obras caducas y en vez de erguirse con propia energía morfogenética, crece el odio al lejano poder en proporciones gigantescas (La decadencia de Occidente).

Como fenómeno histórico, la guerra global que se inicia con el ataque al centro mundial del capitalismo y la no menos brutal respuesta contra el pueblo afgano, se inscribe en la incapacidad demostrada por la cultura occidental para realizar la tesis de un orden superior signado por un Estado Universal, como síntesis de las sociedades del mundo unificado.

²⁰ Erich Ludendorff, *La Guerra Total*. Editorial Renacimiento, La Paz, 1941.

Al reconstruir el origen de los yoes confrontados en la guerra global, la genealogía comprueba que tanto el racionalismo occidental como la cultura islámica responden a pseudomórfois históricas que no lograron realizar sus propias formas de autoconciencia.

La guerra, como momento de intensidad, permite el retorno del fondo arcaico de una energía morfogenética donde las identidades son sobredeterminadas por la externalidad de una divinidad única y excluyente (Alá o el Espíritu Universal del capitalismo).

Si bien, a diferencia del Islam, que no permite la existencia de sujetos libres y valorantes, la ideología occidental proclama la existencia del sujeto libre, la guerra produce un retorno al horizonte de visibilidad teológico, donde la razón del Estado se impone y desgarrar el cuerpo doctrinal de la modernidad, sacrificando conceptos esenciales como el libre albedrío, la presunción de inocencia, el uso de la verdad y, en lo fundamental, el cuestionamiento de un concepto arduamente trabajado por el racionalismo: el YO substancial.

De esta manera, la guerra global constituye un campo de confrontación donde se ponen a prueba dos discursos religiosos marcados por la totalización y la exclusión.

Campo de confrontación entre identidades que concurren al espacio finito de la globalización, que no deja resquicios para la soberanía de los pueblos que habitan la aldea mundial.

La tecnología y la revolución del conocimiento de la tercera ola se subsumen a la lógica de la barbarie, produciendo factores de destrucción que alimentan tanto el ataque militar onanista del tecnocapitalismo como la respuesta biotecnológica de quienes propugnan una guerra santa contra *los infieles* del *Dar al -harb*.

La guerra global, como retorno a la barbarie, trasciende la dimensión física de los hechos y se ubica en la dimensión conceptual donde habita la moral como arquetipo que circula y se recrea en la conciencia de la humanidad.

Empero, el análisis o lectura de la realidad no debe concluir en mero lamento. En ello, es necesario decir que la globalización abre también las puertas para profundizar la crítica de culturas construidas sobre el supuesto de verdades incólumnas. Como zona de verosimilitud de nuevas creencias colectivas, anuncia la apertura del sujeto a la inocencia del devenir, signado por el reconocimiento del Otro-diverso, de la desenajenación del ser en especie, como fundamento de una nueva libertad para la autorecreación.