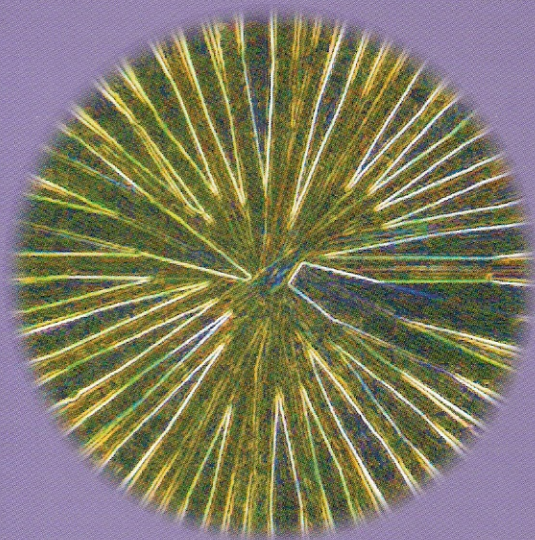


Tejiendo textos y saberes

**Cinco hilos para pensar los estudios
culturales, la colonialidad
y la interculturalidad**



Adolfo Albán Achinte
Compilador

Editorial Universidad del Cauca
Colección Estudios (Inter)culturales

Contenido

Agradecimientos	9
Presentación	11
Prólogo	13
Introducción	21
La cultura como lugar en/de disputa semiótica y política: la (im) pertinencia de los estudios culturales para el pensamiento crítico latinoamericano.	
Doris Lamus Canavate	27
Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores	
Adolfo Albán Achinte	59
Representaciones del corpus de la naturaleza. De la pre a la postmodernidad	
Patricio Noboa Viñán	83
Relaciones interétnicas e interculturales del pueblo afro en los andes del Ecuador. El arribo del pueblo negro a territorio ecuatoriano	
Ariruma Kowii	105
Un demonio feliz que habla en español y en quechua. Interculturalidad, poscolonialidad y subalternidad en José María Arguedas	
Fernando Garcés Velázquez	121
Los Autores	153

Introducción

El debate en torno a los llamados Estudios Culturales cada día adquiere más importancia, entre otras razones por los descentramientos que esta perspectiva teórica propone en las ciencias sociales. El informe de la Comisión Gulbenkian, coordinado por Immanuel Wallerstein (1996), le planteó interrogantes tanto a las ciencias sociales en términos de re-dibujar sus alcances y sus límites, como a los sujetos de la investigación y los mismos métodos.

No obstante la insistencia en la interdisciplinariedad, existen muchas tensiones y resistencias en cuanto a abrir los marcos interpretativos para realizar análisis desde múltiples ópticas de unas realidades que se vuelven cada vez más complejas. Por otro lado el reconocimiento de formas de pensamiento que se pueden considerar emergentes, configuran un espacio amplio de discusión en torno al proyecto moderno y sus implicaciones en esta "Nuestra América" como diría José Martí.

Comunidades silenciadas históricamente como los indígenas y los afros o grupos considerados actualmente como minorías sociales por sus opciones sexuales, de género, generacionales o por sus capacidades diferentes hacen parte hoy del entramado cultural en donde las diversidades, las diferencias y las desigualdades socio-culturales se encuentran en pugna por lograr el reconocimiento y/o el posicionamiento como sujetos sociales participantes.

Los procesos de globalización y el ensanchamiento del mundo cultural hacia esferas antes no imaginadas nos colocan hoy frente a una deriva que no puede escapar a los ojos de investigadores, analistas, militantes y ciudadanos/as en general, puesto que el campo de las relaciones de poder y sus permanentes re-configuraciones hacen del escenario político un espacio de disputas en diferentes órdenes que no se reducen a lo meramente electoral.

Por otra parte, la producción de conocimientos, asignada desde siempre a las academias, se encuentra problematizada por la emergencia de estructuras de pensamiento que desafían el método cientificista de la comprobación por el error y otras formas de concebir el tiempo entran en juego a la hora de concebir la historia de pueblos y comunidades que se resisten a la inclusión a sistemas productivos que, en contravía de la naturaleza, han proclamado el progreso ilimitado y el desarrollo basado en la explotación desmedida de la misma, sin medir las consecuencias y los costos ecológicos que han conllevado a una catástrofe planetaria.

Los enunciados de libertad, fraternidad e igualdad, esgrimidos desde la revolución francesa, parecen aún estar en deuda con la humanidad, sobre todo con aquella que denominaron tercermundista y subdesarrollada y llamada a asumir modelos industrializados de desarrollo como única alternativa para la superación de la pobreza y el atraso. Sin embargo la brecha entre los pobres y los ricos se ha ampliado considerablemente en los últimos 50 años, a contrapelo de quienes continúan pregonando la redención por la vía de la modernización y el capitalismo en sus más variadas manifestaciones.

El llamado a la racionalidad esgrimido como uno de los pilares del pensamiento moderno nos ha vuelto irracionales. Millones de personas en el planeta aún continúan viviendo en condiciones de miseria, mientras en los grandes centros del poder el destino de la humanidad se encuentra atrapado en las manos de las grandes potencias económico-militares que determinan el actual orden mundial. Los Estados-nacionales en sus crisis de representación le han abierto las puertas a los capitales trasnacionales que cruzan fronteras y se instalan en los lugares en donde la rentabilidad es posible gracias a nuevas formas de explotación y esclavización de contingentes humanos que se debaten en la sobrevivencia cotidiana, mientras las nuevas legislaciones van dejando sin piso las autonomías territoriales de las naciones. Las fronteras no existen para los capitales pero se constituyen en barreras casi infranqueables para las oleadas de migrantes que buscan el sueño del primer mundo a toda costa.

La manipulación de la naturaleza ha dado paso a nuevos desarrollos tecnológicos en donde entran en juego el dominio de los bancos genéticos. El control de la Amazonía se convierte en un punto fundamental en la agenda de quienes movilizan sus intereses y sus capitales a favor de las ganancias que puede ocasionar la farmacopea, la producción de esencias y perfumes, el incremento en la producción a partir de los transgénicos y la biotecnología aplicada al control de la existencia humana.

Las democracias latinoamericanas entradas en crisis deben enfrentar la emergencia de movimientos sociales e insurgentes que reclaman derechos y demandas por mejores condiciones de vida, mientras el fantasma del hambre recorre los más variados lugares del planeta. La deslegitimación de los partidos políticos tradicionales que fueron determinantes en la conformación de los Estados-nacionales ha permitido la emergencia de disímiles manifestaciones de las sociedades y lo político reclama nuevas maneras de asumir la gobernabilidad. El tránsito problemático de las democracias representativas a las democracias participativas —donde ello signifique participar en el poder, en la toma de decisiones— todavía en estado embrionario, ha llevado al re-planteamiento de las constituciones de nuestros países que entraron en cuestionamiento frente a realidades cambiantes y dinámicas y les ha exigido la transformación en los sistemas tanto de partidos como de elecciones.

La proliferación de religiones frente a la secularización de nuestras sociedades ha creado ambientes de tensión que invitan a pensar de manera diferente las implicaciones culturales de este panorama, en el que las religiones hegemónicas se han visto interpeladas por múltiples expresiones de religiosidad que no necesariamente precisan de su institucionalización para su desarrollo.

Muchos temas recorren hoy el espectro de las ciencias sociales y en cada uno de ellos la epistemología juega un papel crucial por todas las implicaciones que tiene el desarrollo de los discursos en el mundo contemporáneo. Pero igualmente las prácticas políticas, culturales, sociales, ambientales y económicas establecen rutas de reflexión que se agitan al calor de los cambios contemporáneos.

Nuestro intento como colectivo de trabajo, unido por el deseo de hacer, pensar, sentir y conversar, se fue consolidando en el desarrollo del Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, entre los años 2002 y 2003, tiempo en el cual fuimos compartiendo nuestras inquietudes y vivencias.

Surgió así la idea de tejer esta urdimbre de escritos como una forma de exponer inquietudes, contradicciones, sueños y deseos, algunos de los cuales tienen que ver con la utopía de un mundo mejor. Y éste tal vez sea el único hilo conductor de los temas elegidos por cada uno de nosotros; elecciones inevitablemente ligadas a nuestras prácticas, académicas o no, a nuestras visiones de mundo, así como también a las particulares condiciones socio-culturales y de género de unos y otra.

Doris Lamus titula su artículo *La cultura como lugar en/ de disputa semiótica y política: la (im) pertinencia de los estudios culturales para el pensamiento crítico latinoamericano*. En él se pregunta: ¿qué lugar tienen los Estudios Culturales en la tarea de formular una “teoría crítica de la cultura”? ¿Cuáles son las líneas principales de este debate? ¿Cuál es el lugar en él de lo moderno y lo posmoderno? Estas preguntas se conectan, por razones estratégicas, con otro espacio en disputa para plantearse problemas de investigación: *Lo político de la cultura en el nuevo diseño del orden mundial*, contexto en el cual avanza en la revisión de categorías y dispositivos analíticos tales como el de movimientos sociales, resistencias subalternas y políticas culturales.

Adolfo Albán se plantea el debate epistemológico en torno a conocimiento y saber, proponiendo la necesidad de mirar críticamente los espacios de autovalidación que comunidades afros e indígenas han constituido como alternativa al proyecto moderno de construcción de conocimiento. Toma como punto de partida la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos indígenas, *Amawtay Wasi*, en Ecuador, y el proyecto de Multiversidad en el Valle del Patía, en Colombia. Considera importante reconocer las epistemologías “otras” que cuestionan e interpellan la racionalidad occidental moderna/colonial y reconocer la importancia del lugar como escenario epistémico de luchas y posicionamientos socio-culturales y políticos para buscar en el abanico de colores posible— como metáfora pictórica— escenarios de vida plural y equitativa.

Una de las estrategias de la colonialidad y dominio del poder colonial-imperial-transnacional, es la construcción permanente de representaciones sobre la base de la elaboración de discursos, que han servido de soporte para legitimar sus prácticas coloniales de explotación de ser humano/naturaleza. Siguiendo una ruta de evidencias históricas de los grandes períodos denominados por occidente como pre-modernidad, modernidad y post-modernidad, el ecuatoriano Patricio Noboa Viñán, caracteriza los discursos, re-presentaciones, así como las prácticas de las relaciones ser humano—naturaleza / sociedad—territorio que sobre el *cuerpo de la naturaleza*, en cuanto entidad material o física, se han venido construyendo. Dichas reflexiones tienen como *cuerpo cierto* la Reserva de Producción de Fauna Chimborazo, una de las áreas del Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador, y la relación de los pueblos Puruwáes, habitantes ancestrales de dicho *territorio*. Desde una mirada crítica, pone al descubierto las intenciones y consecuencias de tales re-presentaciones.

Ariruma Kowii, por su parte, trabaja un aspecto poco usual en el tema de las relaciones interculturales: la relación histórica del pueblo afroecuatoriano con los kichwas de ese país. Tomando como centro de reflexión la presencia simbólica del negro en la fiesta de la Mama

Negra, el autor focaliza su atención en el común proyecto de emancipación y descolonización de los dos grupos socioculturales.

Fernando Garcés, en su artículo sobre José María Arguedas, pone en diálogo la vida y obra de este autor con las reflexiones contemporáneas referentes a poscolonialidad, subalternidad e interculturalidad. Haciendo énfasis en las relaciones inter-culturales que marcaron la vida de Arguedas y la manera como desarrolló un proyecto de subversión de la oficialidad literaria, epistemológica, lingüística y sociocultural de su época y contexto, Garcés nos ayuda a repensar las posibilidades de un proyecto descolonizador en el que imitar a alguien, desde la riqueza y complejidad de nuestra realidad, resulta escandaloso.

Somos un colectivo de amistades, de sentimientos, de reflexiones, de tensiones con las cuales intentamos tejer un poncho con hebras de vida y esperanza.

Los autores

Referencias

Wallerstein, Immanuel. Coordinador.

2001 *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.

Tejiendo textos y saberes

**Cinco hilos para pensar los estudios culturales,
la colonialidad y la interculturalidad**

Adolfo Albán Achinte
Compilador

**Editorial Universidad del Cauca
Colección Estudios (Inter)culturales**

© Editorial Universidad del Cauca 2006

© De los autores

Primera edición

Agosto de 2006

Editor General de Publicaciones Universidad del Cauca:
Jorge Salazar

Diseño y diagramación de la serie editorial:
Enrique Ocampo Castro

Copy Left

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando se cite la fuente y sean utilizados con fines académicos y no lucrativos.

Las opiniones expresadas en los documentos que componen esta publicación son responsabilidad de los autores.

ISBN: 958-9475-92-2

Impreso en _____, _____, Colombia.

Texiando textos y saberes

**Cinco hilos para pensar los estudios culturales,
la colonialidad y la interculturalidad**

Adolfo Albán Achinte
Compilador

**Editorial Universidad del Cauca
Colección Estudios (Inter)culturales**

Contenido

Agradecimientos	9
Presentación	11
Prólogo	13
Introducción	21
La cultura como lugar en/de disputa semiótica y política: la (im) pertinencia de los estudios culturales para el pensamiento crítico latinoamericano.	
Doris Lamus Canavate	27
Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores	
Adolfo Albán Achinte	59
Representaciones del corpus de la naturaleza. De la pre a la postmodernidad	
Patricio Noboa Viñán	83
Relaciones interétnicas e interculturales del pueblo afro en los andes del Ecuador. El arribo del pueblo negro a territorio ecuatoriano	
Ariruma Kowii.....	105
Un demonio feliz que habla en español y en quechua. Interculturalidad, poscolonialidad y subalternidad en	
José María Arguedas	
Fernando Garcés Velázquez	121
Los Autores	153

Agradecimientos

Agradecemos a Axel Alejandro Rojas, profesor del Departamento de Estudios Interculturales de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad del Cauca-Colombia, por su compromiso y dedicación para hacer real este proyecto. Con su apoyo en la publicación, nuestros escritos podrán tener la garantía que circularán en diversos escenarios, alimentando estos debates que no se pretenden acabados, sino en construcción permanente.

Presentación

Uno de los propósitos de la educación moderna y liberal ha sido la producción y promoción de individuos preocupados por su auto-interés y capaces de pensar autónomamente. De hecho, no estamos refiriendo aquí a cualquier «pensar», sino el pensamiento de carácter racional que obedece las reglas de correcto comportamiento; es decir, un pensar disciplinado y civilizado. Romper con este individualismo, poner en cuestión y tensión los sistemas organizados del conocimiento «legítimo» (leer eurocéntrico y occidental) que han silenciado y suprimido formas otras de ser, saber, sentir, pensar y hacer versus matrices coloniales y racializadas es, en parte, el proyecto del colectivo que a diez manos ha escrito este libro.

Fruto del encuentro, de la producción intelectual y del proceso y experiencia intensa y vivencial del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, el proyecto refleja la construcción tanto de pensamientos como de sentimientos compartidos; una relación «sentipensante» (para usar la palabra de Orlando Fals Borda) donde «pensar con el corazón» implica involucrarse tanto socialmente, políticamente y epistémicamente, como afectivamente. Es este involucramiento que el mundo académico universitario, especialmente al nivel doctoral, no ha querido concebir o considerar. No obstante, ha sido central en la práctica y en los procesos vividos de este doctorado y del conjunto de sus participantes, incluyendo especialmente los cinco que han participado en la construcción de este libro.

Con relación al pensar, sentir, ser y actuar en forma distinta, unos momentos de recuerdo de esta promoción doctoral llegan a la mente. Por ejemplo, el llanto colectivo en la aula después de la primera semana de clases, cuando todo —las bases académicas y disciplinares, el conocimiento «universal», el canon de «la cultura» y las ciencias sociales, la política multicultural estatal y transnacional y los metarrelatos incluyendo el marxismo, combinados con las nostalgias por los seres queridos,

problemas de adaptación física y emotiva y la intensidad de clases y lecturas— entraba en crisis y confrontación. O, por ejemplo, el juego de «*paper-itos*» que pasaron continuamente en clases, poniendo en diálogo y discusión conceptos, perspectivas, autores y hasta personajes de las clases de manera lúdica y crítica sin perder la seriedad intelectual. Pero también recuerdo los comentarios de los profesores invitados, todos sorprendidos e intrigados por el nivel del debate, por la emergencia de un colectivo pensar, y por el entretejido en las discusiones entre producción teórico-conceptual y procesos sociales, políticos y epistémicos.

De hecho, ha sido la relación humana, colegial e intelectual entre los participantes del doctorado (tanto de alumnos como de profesores y entre ellos) que apunta a algo poco usual: la construcción de un proyecto social, político, ético e intelectual cuyo intento es confrontar la colonialidad y los sistemas del conocimiento dominante, como también empezar a pensar, sentir, ser y actuar de manera otra. Tal proyecto, como los textos presentados aquí, pone en evidencia la necesidad de cambiar críticamente no solo los contenidos sino también los términos de la conversación; de considerar con quién queremos conversar y para qué, es decir con qué propósitos.

Más que un simple texto académico, el libro que presento aquí es una creación y construcción cuya apuesta es por la vida, por la necesidad de confrontar el individualismo y alienación cada vez más común en el mundo académico latinoamericano con el afán de contribuir en colectivo al pensamiento de mundos distintos. Para mí, es un verdadero honor presentar este texto escrito por Adolfo, Fernando, Doris, Ariruma y Patricio, amigos, colegas y co-intelectual-activistas, con quienes compartimos la lucha, la pasión y la esperanza por sociedades verdaderamente justas e interculturales.

Catherine Walsh
Coordinadora Académica,
Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Prólogo

Tejiendo textos y saberes

Hacia los años 40 del siglo XX, una mujer india ecuatoriana decía: «Natural solo, es como hebra de poncho que fácilmente se rompe. A natural unidos, como poncho tejido nadie podrá doblegar». Dolores Cacuangó sabía, como ninguna, de hilos, de tejidos, de ponchos y de chalinas.

Este prólogo está construido con las ideas y las palabras de dos mujeres afrocolombianas separadas por la vasta y azotada geografía de este país, una en el suroccidente, otra en el norte, pero situadas en lugares comunes de lucha, reflexión y pasión y en diálogo con el colectivo de autores de la presente publicación. Las dos, sin conocerse, reflexionan sobre el conocimiento, el saber, la vida de sus comunidades y las prácticas sociales y políticas; las dos se piensan en la palabra que pronuncian y en el peso de una historia colonial de negación epistémica y existencial de lo indio, lo negro, lo popular, lo femenino.

A partir de entrevistas sobre un tema común, en lugares y tiempos diferentes, Ana Amelia¹ y Anita², ponen en diálogo su experiencia como mujeres frente a su relación con el saber, el conocer, el transformar y el conservar en la cultura y en sus prácticas cotidianas.

1 Ana Amelia Caicedo, patiana, mujer afro, docente del Colegio Capitán Bermúdez del corregimiento de Patía en el Municipio de Patía, licenciada en educación, líder comunitaria, impulsora del proceso de recuperación de tradiciones culturales y fundadora e integrante del grupo de Cantaoras del Valle del Patía en el Departamento del Cauca-Colombia desde el año de 1988. Ha sido directora de la Fundación para el Desarrollo del Bajo Patía (Fundebap) y ha venido trabajando en procesos etnoeducativos. Entrevista realizada en Patía-Cauca, Colombia en diciembre de 2004

2 Anita Mendoza, cartagenera, mujer afro, licenciada en Biología por la Universidad Industrial de Santander (UIS), maestra en una escuela secundaria situada en un barrio del Norte de Bucaramanga, zona donde se concentran la mayor parte de población de pobres históricos y desplazados de la región. Forma parte de la ONG *Fundación Mujer y Futuro*, de 16 años de existencia en Bucaramanga y coordina actualmente la «Ruta Pacífica de las Mujeres». Como tal ha participado en las movilizaciones que ha concentrado miles de mujeres en sitios «calientes» como Barrancabermeja y el Putumayo, y también en Bogotá. Entrevista realizada en Bucaramanga-Colombia, en agosto de 2004

Con ellas dos, se desenvuelven los hilos de los textos escritos desde la vitalidad del encuentro de este colectivo que pretende no agotar ningún debate, sino dejar la urdimbre para que otras y otros continúen tejiendo los ponchos de la existencia.

* * *

El saber está, pongamos, en una pirámide,
está acá en el pueblo y acá está la parte científica,
yo tengo que escalar todo esto para llegar a lo científico,
entonces ellos han establecido una especie de categorías,
entre el saber y el conocimiento científico
(*Ana Amelia Caicedo*).

En la apuesta política,
a veces las mujeres, al presentarla,
no manejan el lenguaje académico
o los conceptos filosóficos
o no se la saben de memoria,
entonces son mujeres que dicen:
«yo en mi corazón siento
que esta guerra no es humana...»
Esto nos está diciendo
que ya hay un gran nivel de apropiación
y ligado a su propio sentimiento
(*Anita Mendoza*).

Sobre el conocer

Ana Amelia: El conocimiento es algo que se adquiere o se recibe de una fuente externa y ese conocimiento pues es elaborado como en la mente de cada uno y de acuerdo a la capacidad que la persona tiene; como digo, de acuerdo a la capacidad intelectual y a la formación que ha tenido; entonces, para ello el conocimiento se conceptúa, se puede decir, en esos términos.

Puede haber un conocimiento científico y puede haber un conocimiento empírico porque yo cuando recojo, por ejemplo, la tradición oral de mi pueblo, yo sé que eso es fruto de un conocimiento de más allá, que ha sido interpretado por la gente, por el pueblo a la manera de como la persona entiende. Entonces allí, en ese momento, ese conocimiento que puede haber sido más allá científico se ha transformado en un conocimiento empírico porque la gente lo elaboró a partir de su conocimiento, a partir del medio, a partir de su capacidad que tiene, de su preparación y la manera como mira la vida, la cosmovisión, se puede decir.

No estoy de acuerdo que se produzca conocimiento solamente en las aulas de clase, nosotros como maestras, cuando el niño llega, trae una serie de conocimientos, que los ha adquirido de sus padres, del ambiente, de la comunicación entre las distintas fuentes que existen en su entorno Yo difiero del concepto que tienen que el conocimiento solamente es el que viene de científicos, porque yo creo que debe haber un momento de encuentro del conocimiento científico y el conocimiento popular, si lo llamamos así, para poderse generar esa situación o ese momento yo creo que ha debido haber antes un encuentro.

Conocimiento y experiencia

Anita: Hay otros espacios donde se producen experiencias y prácticas como aquellos en que las mujeres construimos en procesos comunitarios, culturales, políticos.

A las mujeres que hemos tenido la oportunidad de ir a la Universidad, que nos ha gustado leer, nos toca hacer como un desmonte inicial de todo eso porque empieza a meterse uno por unas líneas de que el conocimiento legitimado por la academia, la ciencia, es el único que se valida; entonces en la relación con las mujeres, en el trabajo del día a día, en el conocer, uno también va aprendiendo a valorarlo, a ver que tiene un gran capital en determinados momentos en los que el conocimiento teórico y lo que uno sepa en ese momento no sirve para nada sino ese conocimiento que da la posibilidad de que se lleven a cabo acciones, o que se permitan cosas o situaciones que se solucionan a veces con ese conocimiento de la vida cotidiana, de lo práctico. Para mí eso ha sido muy importante, ir aprendiendo durante todo este tiempo de trabajo con las mujeres a reconocer esos conocimientos, saberes, habilidades y competencias de las que hoy en día se habla, que hemos ido adquiriendo por las posibilidades que tenemos en los escenarios en los que estamos, en la acción comunal, en la acción política.

Tengo un ejemplo que me parece maravilloso: cuando vamos para las marchas, las mujeres se preocupan por la comida y resulta que sobra comida porque todas comparten lo que llevan y a ninguna le falta. Ahí se trata de ese conocimiento que se tiene de las otras y de las posibilidades que tiene cada una. En la apuesta política, a veces las mujeres, al presentarla, no manejan el lenguaje académico o los conceptos filosóficos o no se la saben de memoria, entonces son mujeres que dicen: «yo en mi corazón siento que esta guerra no es humana...» Esto nos está diciendo que ya hay un gran nivel de apropiación y ligado a su propio sentimiento.

El lugar de la cultura

Ana Amelia: La cultura es parte primordial del conocimiento, sobre todo en nuestro medio, en nuestra etnia, que el conocimiento se transmite como en forma oral, entonces la cultura es riquísima en todo eso, en toda clase de conocimientos. Por ejemplo, cuando yo descubro las virtudes o las cosas que tiene una planta medicinal, eso es parte de nuestra cultura, porque los negros eso lo manejamos, lo de las plantas y todo eso.

Creo que el conocimiento cultural si le llamamos en este momento así, «conocimiento empírico», se traduce, se construye, por medio de las distintas expresiones del ser. En este caso *del ser negro*, en distintas expresiones que, ya sean adquiridas, ya sean parte de nuestras raíces, nosotros como que las afianzamos. Ese conocimiento se construye a través de las distintas expresiones culturales del ser negro y negra.

Entonces, esa cultura hace que nosotros, alrededor de todas esas cosas, por decir algo, esos dos ejemplos no más, la parte medicinal y la parte de la santería, producamos el conocimiento a partir de nuestra vivencia, de nuestras cosas que traemos dentro, porque unas cosas la traemos dentro. El ejemplo que yo le he dado del tambor, ¿por qué escogimos nosotros el tambor para comunicarnos si habemos podido escoger otra cosa, otro elemento? Porque es parte que nosotros traemos dentro y porque yo creo que fuera de que sea un elemento físico, para nosotros también es un elemento espiritual, y las cosas espirituales para el negro son más fuertes, más arraigadas. Entonces a partir de todas esas cosas se construye el conocimiento.

Puede haber diferencia entre el saber y el conocimiento científico, pero yo si pienso que para poder saber debe haber habido un conocimiento, muchísimas de las cosas que nosotros sabemos, la sabemos a nuestra manera de ser, de pensar, de entender. Para yo saber, tengo que conocer. Y deben haber habido personajes nuestros, de los nuestros, de los negros del más allá, que tuvieron un conocimiento, que en ese momento digamos, ahora, en la modernidad, podemos decir que eso no era científico, pero en ese momento sí era científico.

El saber está, pongamos, en una pirámide, está acá en el pueblo y acá está la parte científica, yo tengo que escalar todo esto para llegar a lo científico, entonces ellos han establecido una especie de categorías, entre el saber y el conocimiento científico.

Anita: No creo que el conocimiento sea privilegio de nadie; creo que todos y todas tenemos derecho al conocimiento y tenemos acceso a él y

tenemos derecho de buscarlo. Lo que pasa es que se ha compartimentalizado el conocimiento de tal manera que a veces una no se atreve a hablar de un campo del saber del que no tenga un pleno dominio porque puede cometer yerros.

Ana Amelia: Pienso que estamos en el mundo de las categorías y entonces, esa diferencia entre conocimiento científico y saber cultural, es porque la modernidad de pronto no acepta que unos saberes de un pueblo hayan servido de base para llegar a un conocimiento de un pequeño grupo de personajes que sí han explorado y sí han podido explicar ciertas cosas que el pueblo o los de acá abajo no hemos podido hacer.

Conocimiento popular y diálogo de saberes

Anita: En el caso de las mujeres y los conocimientos «técnicos», «científicos», de unas y los conocimientos empíricos, cotidianos de otras, la relación a veces es un tanto problemática, no porque creamos que esas mujeres no estén en capacidad de elaborar ese conocimiento en el sentido de entenderlo, sino que una de las dificultades, por ejemplo, es la alfabetización; los niveles de alfabetización nos pone a las otras, a las que estamos un poco más adelante, en la tarea de convertir esos lenguajes a lenguajes más sencillos de manera que las mujeres puedan introducirlo más fácilmente en sus saberes y que puedan realmente apropiarse de él.

Otra cosa es que las mujeres que estamos en ciertos grupos nos hemos acostumbrado a hablar en un lenguaje que a veces es incomprendible, ininteligible para las otras, de manera que las aparta en lugar de acercarlas, entonces estamos en búsqueda de mediadoras, de «pala-breras» que hagan ese enlace, que permita que las otras puedan, por ejemplo, hablar de feminismo aunque no citen a las grandes teóricas pero que tengan unos mínimos acerca de eso, por lo menos que tengan claro qué es el feminismo y que no se avergüencen de serlo.

El lenguaje pone unas barreras que tenemos que quitarlas permitiendo que nos acerquemos porque si nos sentimos solidarias con otras mujeres tenemos que comunicarnos de otras maneras para que aprendamos el lenguaje de las otras y ellas el nuestro de manera más tranquila.

Ana Amelia: El conocimiento popular ha ido sufriendo muchas transformaciones porque durante mucho tiempo algunas cosas tuvieron que estar como escondidas, no sacadas como a la luz, porque eran perseguidas por las personas que se decían que tenían la verdad; entonces, ahora ha habido como mezclas entre el conocimiento científico y

los saberes populares. Siempre ha habido cosas que se han ido introduciendo en la cultura y ya la cultura es una cultura, se puede decir híbrida, porque han intervenido muchísimos elementos foráneos que la han hecho que se vuelva así. Pero, sin embargo, hay una gama pero riquísima de cosas que nosotros las tenemos y las mantenemos y que todavía la parte científica no la ha tocado o no se han interesado por eso. Pero yo creo que es bien interesante que lo que se ha mantenido con nosotros sin tocarlo la parte científica, la gente la haya aceptado y la siga aplicando a las cosas.

Anita: El conocimiento popular de las mujeres ha sido muy subvalorado. No significa que el conocimiento científico no sirva y que el otro sea en grado superlativo lo mejor. Hay que buscar los equilibrios, que la gente que está dentro de un medio sea capaz de comunicar eso que tiene en ese medio a los otros que no manejan eso y que también permitan acercarse a otro lenguaje y conocimiento porque también la gente científica se aísla, empieza a producir conocimiento pero se olvida que eso tiene una finalidad y un uso porque si no se queda en la biblioteca.

Ana Amelia: Yo creo que en toda la sociedad, se ha producido este fenómeno de acercamiento entre la ciencia y el saber cultural, si no antes, ahora y en otras empezará después, pero se llegará el momento en que tiene que darse ese revivir de las cosas para poder encontrar un camino más fácil, porque ya el ser humano se ha dado cuenta que donde estaba lo que estaba haciendo de pronto no lo condujo a lo que realmente se quiere. Y entonces por eso es que hay la cantidad de prácticas y cosas de nuestros ancestros que están ahorita como en boga.

Anita: Hay muchas mujeres dentro del movimiento de mujeres y de la *Ruta Pacífica*³ que están trabajando en la producción de conocimiento y hacen cosas raramente definidas. Ahora mismo se está haciendo una investigación sobre cómo la guerra afecta el cuerpo de la mujer, pero se está haciendo desde las mujeres, con base en sus vivencias, sus experiencias, sus sentimientos y se está recogiendo en una elaboración teórica; pero yo creo que ese conocimiento que ellas tienen es el que se está

3 La *Ruta Pacífica de las Mujeres* es una de las iniciativas del movimiento de mujeres en Colombia. Es una propuesta política feminista de carácter nacional que trabaja por la tramitación negociada del conflicto armado y por la visibilización de los efectos de la guerra en la vida de las mujeres. Agrupa organizaciones de mujeres de todas las regiones del país, por lo cual recoge la diversidad étnico-cultural, geopolítica y socioeconómica de la sociedad colombiana. Véase, http://www.rutapacifica.org.co/nuevo_sitio/qs.htm

recogiendo para volverlo colectivo. En las prácticas cuando se hace algo, siempre hay evolución, no se queda en lo teórico.

* * *

Este prólogo dialogado quiere evidenciar que el conocimiento se produce en múltiples espacios socio-culturales y no solamente en las academias; es un conocimiento que está localizado, respondiendo de esta forma a los intereses, tensiones, experiencias de vida y trayectos de lucha y trabajo que en cada lugar se adelantan.

Este libro es parte de ese conjunto diverso de producciones, con el que deseamos conversar y dialogar críticamente con todos los actores sociales dispuestos a hacer del conocimiento una práctica para la vida.

Introducción

El debate en torno a los llamados Estudios Culturales cada día adquiere más importancia, entre otras razones por los descentramientos que esta perspectiva teórica propone en las ciencias sociales. El informe de la Comisión Gulbenkian, coordinado por Immanuel Wallerstein (1996), le planteó interrogantes tanto a las ciencias sociales en términos de re-dibujar sus alcances y sus límites, como a los sujetos de la investigación y los mismos métodos.

No obstante la insistencia en la interdisciplinarietà, existen muchas tensiones y resistencias en cuanto a abrir los marcos interpretativos para realizar análisis desde múltiples ópticas de unas realidades que se vuelven cada vez más complejas. Por otro lado el reconocimiento de formas de pensamiento que se pueden considerar emergentes, configuran un espacio amplio de discusión en torno al proyecto moderno y sus implicaciones en esta “Nuestra América” como diría José Martí.

Comunidades silenciadas históricamente como los indígenas y los afros o grupos considerados actualmente como minorías sociales por sus opciones sexuales, de género, generacionales o por sus capacidades diferentes hacen parte hoy del entramado cultural en donde las diversidades, las diferencias y las desigualdades socio-culturales se encuentran en pugna por lograr el reconocimiento y/o el posicionamiento como sujetos sociales participantes.

Los procesos de globalización y el ensanchamiento del mundo cultural hacia esferas antes no imaginadas nos colocan hoy frente a una deriva que no puede escapar a los ojos de investigadores, analistas, militantes y ciudadanos/as en general, puesto que el campo de las relaciones de poder y sus permanentes re-configuraciones hacen del escenario político un espacio de disputas en diferentes órdenes que no se reducen a lo meramente electoral.

Por otra parte, la producción de conocimientos, asignada desde siempre a las academias, se encuentra problematizada por la emergencia de estructuras de pensamiento que desafían el método científico de la comprobación por el error y otras formas de concebir el tiempo entran en juego a la hora de concebir la historia de pueblos y comunidades que se resisten a la inclusión a sistemas productivos que, en contravía de la naturaleza, han proclamado el progreso ilimitado y el desarrollo basado en la explotación desmedida de la misma, sin medir las consecuencias y los costos ecológicos que han conllevado a una catástrofe planetaria.

Los enunciados de libertad, fraternidad e igualdad, esgrimidos desde la revolución francesa, parecen aún estar en deuda con la humanidad, sobre todo con aquella que denominaron tercermundista y subdesarrollada y llamada a asumir modelos industrializados de desarrollo como única alternativa para la superación de la pobreza y el atraso. Sin embargo la brecha entre los pobres y los ricos se ha ampliado considerablemente en los últimos 50 años, a contrapelo de quienes continúan pregonando la redención por la vía de la modernización y el capitalismo en sus más variadas manifestaciones.

El llamado a la racionalidad esgrimido como uno de los pilares del pensamiento moderno nos ha vuelto irracionales. Millones de personas en el planeta aún continúan viviendo en condiciones de miseria, mientras en los grandes centros del poder el destino de la humanidad se encuentra atrapado en las manos de las grandes potencias económico-militares que determinan el actual orden mundial. Los Estados-nacionales en sus crisis de representación le han abierto las puertas a los capitales transnacionales que cruzan fronteras y se instalan en los lugares en donde la rentabilidad es posible gracias a nuevas formas de explotación y esclavización de contingentes humanos que se debaten en la sobrevivencia cotidiana, mientras las nuevas legislaciones van dejando sin piso las autonomías territoriales de las naciones. Las fronteras no existen para los capitales pero se constituyen en barreras casi infranqueables para las oleadas de migrantes que buscan el sueño del primer mundo a toda costa.

La manipulación de la naturaleza ha dado paso a nuevos desarrollos tecnológicos en donde entran en juego el dominio de los bancos genéticos. El control de la Amazonía se convierte en un punto fundamental en la agenda de quienes movilizan sus intereses y sus capitales a favor de las ganancias que puede ocasionar la farmacopea, la producción de esencias y perfumes, el incremento en la producción a partir de los transgénicos y la biotecnología aplicada al control de la existencia humana.

Las democracias latinoamericanas entradas en crisis deben enfrentar la emergencia de movimientos sociales e insurgentes que reclaman derechos y demandas por mejores condiciones de vida, mientras el fantasma del hambre recorre los más variados lugares del planeta. La deslegitimación de los partidos políticos tradicionales que fueron determinantes en la conformación de los Estados-nacionales ha permitido la emergencia de disímiles manifestaciones de las sociedades y lo político reclama nuevas maneras de asumir la gobernabilidad. El tránsito problemático de las democracias representativas a las democracias participativas –donde ello signifique participar en el poder, en la toma de decisiones- todavía en estado embrionario, ha llevado al re-planteamiento de las constituciones de nuestros países que entraron en cuestionamiento frente a realidades cambiantes y dinámicas y les ha exigido la transformación en los sistemas tanto de partidos como de elecciones.

La proliferación de religiones frente a la secularización de nuestras sociedades ha creado ambientes de tensión que invitan a pensar de manera diferente las implicaciones culturales de este panorama, en el que las religiones hegemónicas se han visto interpeladas por múltiples expresiones de religiosidad que no necesariamente precisan de su institucionalización para su desarrollo.

Muchos temas recorren hoy el espectro de las ciencias sociales y en cada uno de ellos la epistemología juega un papel crucial por todas las implicaciones que tiene el desarrollo de los discursos en el mundo contemporáneo. Pero igualmente las prácticas políticas, culturales, sociales, ambientales y económicas establecen rutas de reflexión que se agitan al calor de los cambios contemporáneos.

Nuestro intento como colectivo de trabajo, unido por el deseo de hacer, pensar, sentir y conversar, se fue consolidando en el desarrollo del Doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, entre los años 2002 y 2003, tiempo en el cual fuimos compartiendo nuestras inquietudes y vivencias.

Surgió así la idea de tejer esta urdimbre de escritos como una forma de exponer inquietudes, contradicciones, sueños y deseos, algunos de los cuales tienen que ver con la utopía de un mundo mejor. Y éste tal vez sea el único hilo conductor de los temas elegidos por cada uno de nosotros; elecciones inevitablemente ligadas a nuestras prácticas, académicas o no, a nuestras visiones de mundo, así como también a las particulares condiciones socio-culturales y de género de unos y otra.

Doris Lamus titula su artículo *La cultura como lugar en/ de disputa semiótica y política: la (im)pertinencia de los estudios culturales para el pensamiento crítico latinoamericano*. En él se pregunta: ¿qué lugar tienen los Estudios Culturales en la tarea de formular una “teoría crítica de la cultura”? ¿Cuáles son las líneas principales de este debate? ¿Cuál es el lugar en él de lo moderno y lo posmoderno? Estas preguntas se conectan, por razones estratégicas, con otro espacio en disputa para plantearse problemas de investigación: *Lo político de la cultura en el nuevo diseño del orden mundial*, contexto en el cual avanza en la revisión de categorías y dispositivos analíticos tales como el de movimientos sociales, resistencias subalternas y políticas culturales.

Adolfo Albán se plantea el debate epistemológico en torno a conocimiento y saber, proponiendo la necesidad de mirar críticamente los espacios de autovalidación que comunidades afros e indígenas han constituido como alternativa al proyecto moderno de construcción de conocimiento. Toma como punto de partida la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos indígenas, *Amantay Wasy*, en Ecuador, y el proyecto de Multiversidad en el Valle del Patía, en Colombia. Considera importante reconocer las epistemologías “otras” que cuestionan e interpelan la racionalidad occidental moderna/colonial y reconocer la importancia del lugar como escenario epistémico de luchas y posicionamientos socio-culturales y políticos para buscar en el abanico de colores posible – como metáfora pictórica – escenarios de vida plural y equitativa.

Una de las estrategias de la colonialidad y dominio del poder colonial-imperial-transnacional, es la construcción permanente de representaciones sobre la base de la elaboración de discursos, que han servido de soporte para legitimar sus prácticas coloniales de explotación de ser humano/naturaleza. Siguiendo una ruta de evidencias históricas de los grandes períodos denominados por occidente como pre-modernidad, modernidad y post-modernidad, el ecuatoriano Patricio Noboa Viñán, caracteriza los discursos, re-presentaciones, así como las prácticas de las relaciones ser humano–naturaleza / sociedad–territorio que sobre el *cuero de la naturaleza*, en cuanto entidad material o física, se han venido construyendo. Dichas reflexiones tienen como *cuero cierto* la Reserva de Producción de Fauna Chimborazo, una de las áreas del Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador, y la relación de los pueblos Puruwáes, habitantes ancestrales de dicho *territorio*. Desde una mirada crítica, pone al descubierto las intenciones y consecuencias de tales re-presentaciones.

Ariruma Kowii, por su parte, trabaja un aspecto poco usual en el tema de las relaciones interculturales: la relación histórica del pueblo afroecuatoriano con los kichwas de ese país. Tomando como centro de reflexión la presencia simbólica del negro en la fiesta de la Mama

Negra, el autor focaliza su atención en el común proyecto de emancipación y descolonización de los dos grupos socioculturales.

Fernando Garcés, en su artículo sobre José María Arguedas, pone en diálogo la vida y obra de este autor con las reflexiones contemporáneas referentes a poscolonialidad, subalternidad e interculturalidad. Haciendo énfasis en las relaciones inter-culturales que marcaron la vida de Arguedas y la manera como desarrolló un proyecto de subversión de la oficialidad literaria, epistemológica, lingüística y sociocultural de su época y contexto, Garcés nos ayuda a repensar las posibilidades de una proyecto descolonizador en el que imitar a alguien, desde la riqueza y complejidad de nuestra realidad, resulta escandaloso.

Somos un colectivo de amistades, de sentimientos, de reflexiones, de tensiones con las cuales intentamos tejer un poncho con hebras de vida y esperanza.

Los autores

Referencias

Wallerstein, Immanuel. Coordinador.

2001 *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.

La cultura como lugar en/de disputa semiótica y política: la (im) pertinencia de los estudios culturales para el pensamiento crítico latinoamericano

Doris Lamus Canavate

El problema de lo auténtico y de la totalidad
[de 'la verdad' y de los conceptos en general],
no es una cuestión de definiciones metafísicas
versus un sumergimiento en la absoluta indeterminación
que nos permita escapar de la angustia de qué hacer con ellos.
Es, nuevamente, la cuestión de la historicidad de los conceptos.

Es, por lo tanto, una cuestión política
en el sentido más alto y noble de ese término:
el del proceso en el cual en cada etapa histórica
la sociedad redefine sus vínculos simbólicos con la polis,
con las leyes y las normas que imponen (hegemonícamente si se quiere)
su visión del mundo a las masas.
(Grünner 2002: 66)

Introducción

Para los recién iniciados, los Estudios Culturales constituyen un campo de indagación, producción y comprensión de la realidad que no sólo se propone transgredir los cánones tradicionales de las ciencias sociales y las humanidades, lo que de entrada le imprime un carácter crítico a su propuesta, sino que parece expresar de la mejor manera la complejidad y diversidad de la época en la que el conflicto de visiones y pasiones hace cada vez más evidente “la batalla por el control”¹ de representaciones, de significaciones, de atribuciones de sentido de esa realidad.

1 Frente a la idea de «campo de batalla», de uso frecuente en los Estudios Culturales, y en mi experiencia como mujer y colombiana, prefiero utilizar la expresión que titula este ensayo. Es mi manera de eludir el lenguaje *guerrero* implicado en la forma “campo de batalla”, o de lucha. Sin embargo vale aclarar que la idea de lo semiótico y político tiene la intención de marcar el carácter agonístico de esta visión de la cultura, como campo de representaciones y atribuciones de sentido en competencia, compartida por los Estudios Culturales. El siguiente artículo fue elaborado como un “ensayo teórico”, requisito del Doctorado en Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar, que debía responder a los temas en debate en los seminarios cursados hasta entonces.

No es mi interés aquí plantear la pregunta acerca de qué son los Estudios Culturales²; no obstante, pretendiendo ser coherente con ese sentido crítico que suponen, elijo el camino de la crítica interna a los EC que emerge de algunos textos, sin desconocer que éstos no son todos los autores, ni todas las críticas. El propósito es preguntar, más bien, por el lugar que un conjunto de temas tiene frente a una preocupación frecuentemente expuesta: *el abandono de una perspectiva o pensamiento o teoría crítica de la cultura en tiempos de globalización*, por parte de los EC, asumiendo la diversidad de lecturas que de este campo se hacen.

Lo que me propongo es hacer una revisión no exhaustiva y selectiva de algunos autores que, alrededor de la crítica a los Estudios Culturales, elaboran los argumentos del *abandono*. De allí que, en principio, me plantee las siguientes preguntas: ¿qué lugar tienen los Estudios Culturales en la tarea de formular una *teoría crítica de la cultura*? ¿Cuáles son las líneas principales de este debate? ¿Cuál es el lugar en él de lo moderno y lo posmoderno? Establezco luego una conexión entre la reflexión precedente y la búsqueda de dispositivos analíticos claves para la formulación del tema de tesis, también desde los EC, conexión en la que identifico los elementos conceptuales y contextuales que puedan servir a ese fin, al tiempo que responden a los requisitos del ensayo.

Para ello creo que, siguiendo a algunos autores, (Grünner 2002, 1998, 1996; Jameson 1996) un análisis crítico sobre los EC debe ubicarse *en los límites*, ya que este asunto ha sido central en la crítica cultural contemporánea. La noción de *límite* hace referencia a *la simultaneidad de lo que articula y separa*: es la línea divisoria entre naturaleza y cultura, ley y transgresión, masculino y femenino, palabra e imagen, lo mismo y lo otro, el concepto y la cosa; lo moderno y lo posmoderno, lo total y lo particular, lo global y lo local. En esta permanente tensión abordé el desarrollo del ensayo.

Como lo sugiere el título, lo que me interesa como *objeto* central de análisis es lo cultural en un momento determinado de la historia del capitalismo: su estadio “tardío”, según la denominación de Jameson, y la cultura, entendida en este caso como campo semántico en disputa. Luego, va a ser necesario sortear fronteras teóricas, simbólicas,

2 Albergo la sospecha de que esta pregunta llevaría por múltiples caminos paralelos. Castro-Gómez caracteriza los Estudios Culturales como “espacio de articulación entre las disciplinas”; Catherine Walsh los define como “proyectos intelectuales, políticos y éticos” diversos y distópicos. Referencias importantes se encuentran en: Beverley (1996), Jameson y Žizek (1998). En adelante utilizo la sigla EC, en el lugar de Estudios Culturales.

representacionales tales como la de modernidad/posmodernidad, pero también buscar las articulaciones entre tales reflexiones teóricas y enfoques que consecuentemente me permitan abordar el problema de investigación. Es mi interés situar el debate en su contexto, así como tener siempre presente la historicidad y la dialéctica de los conceptos y de los procesos.

De esta manera, estructuro dos apartados: uno que permita problematizar las categorías implicadas en el tema de la cultura y la crítica a los EC y otro que intente plantear una reflexión consecuente, pero situada en el contexto del tema de tesis, acerca de los movimientos sociales, de los cuales me centro en los de mujeres³. No estoy interesada en una teoría crítica incorpórea, sino en tanto sea posible situarla en las condiciones económicas, sociales y políticas que vivimos en nuestros países. En este contexto, trabajar con/comprender la cultura, es moverse en el terreno de las confrontaciones ideológicas y políticas por el control/hegemonía de los significados que los actores sociales atribuyen a sus prácticas y dan sentido a éstas en unas condiciones históricas que juegan también en ese otorgar sentido.

Los conceptos en disputa

¿Qué entender por “pensamiento crítico”?

El pensamiento crítico nace con la injusticia,
con la opresión y cuando hay espacios para pensar.

Se desarrolla con los movimientos populares de
protesta,
y alcanza su auge en el momento revolucionario exitoso.

Pero con la revolución exitosa
comienza su declinación y el estrechamiento de su
espacio.

La crítica cambia de color; de rojo a azul o a negro.
El pensamiento crítico está permanentemente fuera del
poder.

Pero el poder es necesario como arma de la crítica.

Entonces, [está en] un dilema permanente.

(Therborn 2000)

El pensamiento crítico implica un ejercicio teóricamente elaborado y contextualizado de órdenes sociales, económicos, políticos o culturales existentes. En estos tiempos, el objetivo de una crítica de este tipo debe orientar la acción colectiva transformadora. Los individuos y las orga-

3 El título de la tesis, hoy en desarrollo, es *Ciudadanía y resignificación de lo político: el movimiento social de mujeres en Colombia al finalizar el siglo XX*.

nizaciones han de comprender “las conexiones entre sus actividades individuales y aquello que se logra con ellas, entre su existencia particular y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos cotidianos y las grandes ideas que ellos aceptan” (Geyer 1985. 17). Esta crítica corresponde al planteamiento de Horkheimer y Adorno, (Horkheimer 1974: 223-271) en oposición tanto a la postura positivista clásica de aceptación acrítica de lo dado o lo fáctico como a la postura moderna de la razón instrumental que justifica lo existente, sin preguntarse por los fines últimos (la felicidad, el bien común...), además de preguntarse por los medios que hacen posible la conservación de lo existente.

Quizás lo más importante de esta herencia de pensamiento crítico para el presente es la discusión de fondo acerca de la relación entre los sujetos sociales y las condiciones en que les corresponde vivir. La actualización de este debate nos conduce a las propuestas cada vez más flexibles, tanto en la sociología como en los propios EC, acerca de las transacciones entre sujeto y estructura en las prácticas políticas y culturales, en contraposición a aquellas que concebían el sometimiento a determinaciones estructurales de algún tipo. Lo que una teoría crítica propondría, desde este ámbito, sería una visión del poder no como algo dado, sino como algo que se negocia.⁴ El pensamiento crítico, y más exactamente una teoría crítica de la cultura en el estadio tardío del capitalismo, es el instrumento fundamental en las disputas por la construcción de un horizonte de sentido alternativo al que hoy parece haber conquistado la hegemonía del mercado y, en general, el pensamiento, el proyecto (neo) liberal.

Aunque la historia del pensamiento registra ejercicios de tipo crítico desde la antigua Grecia, para los efectos de este ensayo me limito al momento *moderno* del pensamiento crítico el cual, tomó a partir del siglo XVIII una orientación distinta a la precedente, centrada en la crítica de textos y se convirtió en el concepto clave de la filosofía y del pensamiento. La obra de Kant (1788), una filosofía que sometió todo a la crítica de la razón, marcó esta nueva etapa del pensamiento crítico. Son ahora los contenidos religiosos, políticos, filosóficos, el objeto de la crítica. En el siglo XIX el hegelianismo de izquierda introdujo el concepto de *crítica práctica*, punto de partida del concepto de Marx de *la crítica de la economía política*. Si bien el marxismo es el único pensamiento que ha tratado de captar las contradicciones y la dialéctica de la época moderna, tanto en contra de la simple afirmación del liberalis-

4 Santiago Castro-Gómez explora y propone esta mirada desde los EC y postcoloniales. En este sentido están las propuestas de Bourdieu, con el concepto de *habitus*; de John Beverly e Ileana Rodríguez y la actualización del concepto gramsciano de hegemonía.

mo como de la negación absoluta del conservadurismo o del anarquismo, el pensamiento crítico no se reduce al marxismo y gran parte del marxismo no ha constituido un pensamiento crítico. En el siglo XX destaca en esta línea la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, pero ésta es sólo una corriente entre muchas. Tampoco tiene el pensamiento crítico un contenido fijo: dependiendo de la situación, el contexto y la utilización que se haga de un determinado pensamiento crítico, éste puede ser incluso acrítico.

De la ponencia de Therborn (2000: 78) citada al inicio de este apartado, se pueden extraer unos elementos *metodológicos* que se refieren al proceso lógico de construcción de un pensamiento crítico: 1) el análisis del pensamiento establecido o hegemónico; 2) su deconstrucción (en el sentido que Derrida otorga al término); 3) la búsqueda de caminos alternativos de cambio, más sus estrategias para lograrlo; 4) el *diseño* de la utopía, todo ello debidamente ubicado y contextualizado históricamente, lo cual exige identificar de manera sistemática estos contextos; 5) reconocer el carácter eminentemente dialéctico del pensamiento crítico, es decir, no es posible congelarlo en algún momento o proyecto, y 6) explicitar las temporalidades en que se ubica la crítica contemporánea: la primera, situada en la discusión tradición-modernidad y la segunda, en la de modernidad-posmodernidad. Esta última, en algunos aspectos ha sido una crítica importante de dimensiones opresoras o contradictorias de la modernidad.

Therborn traza una especie de ciclo del pensamiento crítico que cierra con la revolución exitosa, tipo Revolución Francesa o Bolchevique. Sin embargo, en el ocaso del siglo XX, el fracaso de los socialismos realmente existentes ha significado la muerte del pensamiento crítico como defensor de esa causa. Luego, se podría argumentar que el fracaso de las revoluciones también ha significado *el abandono de un pensamiento crítico*, la fragmentación de los proyectos y la adquisición por parte de éstos de un carácter más localista, a lo que definitivamente contribuye, paradójicamente, una sociedad “globalizada”, colonizada por las imágenes del mercado, la competencia y sus ofertas al consumo masivo.

¿Ha habido un abandono del pensamiento crítico atribuible a los Estudios Culturales?

Es alrededor de esta pregunta que quiero explorar la hipótesis de la (im) pertinencia de un cierto tipo de pensamiento crítico, como ejercicio teórico, pero traducible en un proyecto político o viceversa, para

esta etapa del capitalismo, de globalización de las tecnologías de información y del mercado.

La idea del abandono de un tipo crítico de pensamiento parece acompañar las reflexiones, en general, en las disciplinas sociales y humanas modernas, así como en ciertas apuestas desde los EC y sus *afines*: los Estudios de Subalternidad y los Debates PostColoniales. La referencia emerge frecuentemente cargada de nostalgia, como (auto) crítica, e incluso como un fuerte señalamiento de algo que hay que *superar* aún a costa de lesionar proyectos (intelectual, práctica y vitalmente) interesantes y seductores, como en el caso de los EC.

En general, esta idea aboga por una reconstrucción, reconstitución, reinscripción, lo que sugiere una recuperación de tradiciones existentes en el pensamiento crítico histórico, aunque otros autores plantean la necesidad de un *nuevo* pensamiento crítico que, sin embargo, retoma viejos problemas, actualizándolos, a la vez que se interesa por otros, ahora sí, nuevos. Me limito a seguir esta línea de argumentación básicamente desde el campo de los EC, como crítica interna, y en una pequeña selección de autores.⁵

Pablo González Casanova (2002) recoge varias voces que abogan por un *nuevo* pensamiento crítico que retome viejos problemas (relación sujeto-objeto) y se interese por otros nuevos como el diseño de un orden alternativo al existente. Sostiene que *el nuevo pensamiento crítico* tiene que asumir como problema teórico central el de las alternativas, el de un conocimiento científico y humanístico en que los objetos de conocimiento son también sujetos y el de un pensar-hacer colectivo que requiere atender problemas de traducción, inclusión, comunicación; es decir, algunos de los problemas que habían sido excluidos por los preceptos de las ciencias sociales tradicionales

Eduardo Grüner⁶ vincula el problema del abandono del pensamiento crítico en la actualidad, a la emergencia del debate acerca de los EC y las teorías “post”, como suele llamarlas: frente a los fracasos del proyecto marxista han surgido diversas alternativas no marxistas con pretensiones críticas, dentro de las cuales “la más exitosa ha sido la de

5 Otras *pistas* en este (y otros) sentido(s) son: Richard (2002), Reynoso (2000) y Follari (2002).

6 Grüner siguiendo la idea que se recoge en el epígrafe, sostiene que “los estudios culturales son un síntoma, en el campo académico, de esas indeterminaciones y perplejidades [que caracteriza la época]. Son, de alguna manera, como la propia época que nos ha tocado vivir” (2002: 66). Un producto *histórico*: la meta-lógica teórica de la lógica cultural del capitalismo tardío. Tan contradictorios y ambivalentes como esa lógica cultural.

los estudios culturales y su sustrato teórico en lo que denominaremos filosofías post” (Grünner 2002: 36). A su juicio, la “seducción” de los EC proviene de su extrema sofisticación teórica y complejidad discursiva *no siempre en correspondencia con un inicial impulso crítico*. También, de su capacidad de otorgar un barniz progresista y de izquierda a lo que en el fondo es un progresivo abandono de las grandes cuestiones histórico-filosóficas del siglo XX, a favor de lo “micro” o la “hibridez”⁷ y en oposición a los grandes relatos. Sostiene que tanto la teoría crítica y la crítica literaria, como las ciencias sociales y humanas en general, han perdido su auténtico espíritu crítico y *político* en favor del mero registro más o menos descriptivo de los nuevos fenómenos “microsociales” o “multiculturales” (Grünner 2002: 37; 40; 66-67).

El *abandono* se sitúa, de acuerdo con su percepción, no sólo en los EC sino también en las disciplinas modernas a las cuales les reconoce haber tenido en su agenda el panorama crítico del siglo pasado. Esta crítica interna plantea que la llamada “teoría poscolonial” debería haber jugado un papel importantísimo en la reconstrucción de una teoría crítica del presente, pero esto no es posible, “a menos que *superen* su captura acrítica por “el textualismo, lo microcultural, la celebración de la hibridez y la tentación de fascinarse con los aspectos atractivos de la globalización y la posmodernidad”, aislándolos de la *lógica cultural* dominante del modo de producción.

Lo que propone Grünner es interrogar los EC hasta sus últimas consecuencias y reinsertarlos en una lógica diferente, así ello signifique volver sobre una *defensa crítica y compleja de conceptos hoy expulsados para devolverles su dimensión filosófica y política*. Tiene en mente un complejo arsenal filosófico y teórico, cuyas vetas más importantes son el marxismo y el psicoanálisis en su versión lacaniana, entre otras.

Una de las condiciones para la *superación* de los problemas que atribuye a los EC y a las filosofías “post”, es la *reconstrucción de una teoría crítica de la cultura*, que sea implacable en el análisis del modo como actualmente la cultura en tanto tal es a su juicio, *un instrumento de alienación y dominación*. Concepción que a mi entender soslaya la posibilidad dialéctica que ofrece la noción de cultura como “campo de batalla”. Esa reconstrucción supone también una teoría crítica del arte y la literatura. Lo que está proponiendo y defendiendo es una larga tradición del pensamiento crítico en occidente (eurocéntrica, según Quijano y Mignolo; ver más adelante) que se inaugura con Marx y que continúa su desarrollo hasta el presente.

7 Sobre el concepto de hibridez ver Canclini (1990), Bhabha (2002) y Beverley (1999).

Santiago Castro-Gómez se ubica en el postcolonialismo⁸ como espacio de debate en su defensa de los EC, pero además para la formulación de una crítica cultural del capitalismo tardío. En su argumento es central la idea de la recuperación del concepto de *totalidad*, del que me ocuparé más adelante.

También Castro-Gómez (2000b: 94-107), inspirado en Horkheimer⁹, aboga por una teoría crítica, pero no de la sociedad, como lo plantea la Escuela de Frankfurt sino de *la cultura*. Aunque en la práctica resulta difícil, si no imposible, disociar sociedad y cultura, tal como se evidencia en su propia propuesta: “una teoría crítica de la cultura que reconoce que su objeto de estudio no es una facticidad natural, sino una *construcción social*”.

La cultura es entendida, en este caso, como un entramado de relaciones de poder que producen valores, creencias y formas de conocimiento. La cultura no es un conjunto de proposiciones analíticas e incontaminadas por la praxis, tal como planteaba el positivismo decimonónico, sino “parte de la lucha social por el control de los significados”, afirma el autor. De este modo, quien hace teoría, construye conocimiento, se encuentra atravesado/a por las mismas contradicciones sociales del “objeto” que estudia: “sujeto” y “objeto” se encuentran atrapados en una red de poderes y contrapoderes. Lo que cuenta para la teoría crítica, a juicio de Castro-Gómez, es el tipo de transacciones, negociaciones que se dan entre *sujeto y estructura*, en una visión mucho más activa del actor social, antes atrapado en la “jaula de hierro” weberiana. Lo que él va a defender es el poscolonialismo como una teoría crítica de la cultura en tiempos de globalización.

Contrariamente a lo que sostiene Grüner, Quijano (2002: 45 – 59) atribuye el fracaso del proyecto anticapitalista al tipo de pensamiento y

8 Esta crítica se dirige entre otras cosas a señalar “la complicidad entre las ciencias sociales y las humanidades con el proyecto de legitimación ideológica del colonialismo europeo en ultramar y por tanto trabaja en la deconstrucción de las epistemologías del conocimiento moderno”. (Castro-Gómez, Guardiola y Millán 1999: 10). Sobre el tema del postcolonialismo, ver las referencias de la segunda parte de este ensayo.

9 Lo que encuentra el autor en el artículo de Horkheimer es un referente útil para dibujar un mapa de las *teorías modernas sobre la cultura*: identifica aquellas que se acercan a su “objeto” como si éste se encontrase anclado en la “naturaleza humana”, y otras que, por el contrario, “consideran la cultura como un ámbito estructurado por la praxis, es decir como una construcción social” (Castro-Gómez 2000: 93-94). Esta concepción que corresponde a las visiones críticas en la clasificación de Castro-Gómez, tiene ya un largo recorrido en la sociología y en la fenomenología (Ver Berger y Luckman 1987, entre otros textos).

teoría crítica dominante en su momento; toma la bandera de la crítica al eurocentrismo como pensamiento crítico dominante en la segunda mitad del siglo XX. Recuerda en primera instancia que éste y la teoría crítica de la sociedad, en su versión marxista y de la Escuela de Frankfurt, se constituyeron dentro de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento y del poder; que la hegemonía mundial fue ganada por la más eurocentrista de las versiones de tal pensamiento crítico y de su respectiva teoría crítica: el “materialismo histórico” o “marxismo leninismo”; y que, el fracaso del anticapitalismo se debe a una falla en la conducción política frente al poder, que fue generando un desencuentro creciente entre el imaginario crítico, la experiencia social concreta y la teoría social, desde finales de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, retoma la historia del final del siglo XX y reconoce el desarrollo de resistencias contra la llamada globalización, resistencia que, a su juicio, puede implicar la reconstitución de un *imaginario crítico*, la reconstitución de otro horizonte de futuro, diferente del que se ha extinguido. Aparte de la crítica implacable a “la colonialidad del poder” eurocéntrica en el pensamiento crítico dominante en el siglo XX y su fracaso político, su idea básica es la necesaria exploración de “un horizonte paralelo de conocimiento, una racionalidad no-eurocéntrica, que pueda también ser parte del propio horizonte de futuro” (Quijano 2002: 57).

En éste y otros autores¹⁰ (algunos muy claramente identificados dentro de una vertiente de los EC), emerge una línea crítica, ya no sobre los abandonos de los EC, sino de la modernidad definida a partir de su histórica misión civilizadora (cristianizar, desarrollar, modernizar, globalizar...), con criterios clasificadores según raza, etnia, sexo y clase, como proyecto universal fundado en una racionalidad ilustrada y su mito del progreso como itinerario necesario y único, proyecto criticado por estos autores como *dispositivo de poder/saber colonial e imperial*. Esta es también una crítica que surge en/desde América Latina y su particular historia de colonización y recolonización a lo largo de cinco siglos, en el moderno sistema-mundo (Wallerstein 1979) y su patrón de poder capitalista, *la colonialidad* (Quijano 2001: 342). Sus reflexiones van dirigidas contra los que celebran la modernidad o reclaman su incompletud y/o contra los postmodernos que critican su logocentrismo. Subrayan básicamente su eurocentrismo (Dussel 2000), la negación del patrón colonial que lo articula y proyecta hasta nuestros días (Quijano 2001) y su incapacidad para entender la diferencia colonial (Mignolo 2003).

Sus planteamientos parten pues de una visión crítica en/desde América Latina, con algunas variaciones y adiciones en cada caso; es decir,

10 Para una discusión más elaborada, véase principalmente Quijano (2000: 342); Quijano (2001); Dussel (2001); Mignolo (2000) y Mignolo (2003).

están de acuerdo en una matriz crítica de análisis, *la colonialidad del poder*, frente a la modernidad y a la visión posmodernista, en tanto perspectivas eurocéntricas. A partir de allí, desarrollan nuevos argumentos en sentido epistemológico, global o local, histórico o contemporáneo, y sus consecuencias para el pensar, el saber (académico), los proyectos intelectuales y las prácticas de organizaciones y movimientos sociales, en el contexto de *la cultura constituida ahora como lugar en/de disputa semiótica y política*.

No es difícil percibir el relativo consenso, no sólo en estos autores, acerca del notorio abandono de posturas críticas que resultan *indispensables* para una interpretación e intervención del modo de producción de la cultura contemporánea, constituido también por la experiencia colonial y poscolonial y que marca el “retorno de la teoría crítica de la cultura” (Grünner 1998: 59). Sin embargo, no es que no existan posturas críticas en estos tiempos; de hecho, casi todos los autores citados, si no todos, ejercen una crítica interna, desde dentro, de ese campo difuso y complejo que se ha dado en denominar Estudios Culturales. Tal vez, la hegemonía del pensamiento único y la poca claridad y contundencia de proyectos alternativos, opaca este sendero de búsquedas. También la fuerte distancia entre quienes producen elaboraciones teóricas y filosóficas y quienes actúan animados por ideales de transformación cultural y política, crea estos efectos. Seguir las huellas a los procesos de construcción de nuevos esquemas interpretativos de sus propios proyectos de transformación en los movimientos sociales globales, o nuevos, es una posibilidad de acercar acción y pensamiento.

¿Cuál es el sentido de la ‘totalidad’ para una teoría crítica de la cultura?

Freud podía haber explicado a los filósofos historicistas y “progresistas” (...) que la totalidad de la Razón sólo puede plegarse sobre sí misma “tapando” imaginariamente el agujero de una particularidad inasimilable, de unos desechos, de unas ruinas del yo racionalizante, cuya renegación es precisamente la condición de existencia de la totalidad. (...) que es precisamente la existencia del Particular concreto lo que constituye la condición de posibilidad del Universal abstracto, y simultáneamente la que demuestra la imposibilidad de su totalización, de su “cierre”. (Grünner 2002: 115)

La totalidad en sus muy diversas lecturas e interpretaciones tiene una larga tradición en la filosofía y la sociología, vinculada a las teorías de la sociedad como sistema o como estructura, pero también desde la concepción marxista de una *totalidad social* constituida por la estructura económica y la superestructura correspondiente. Estas concepciones de la *totalidad* han entrado en desuso e incluso en decadencia frente a los

fenómenos de fragmentación que experimenta la sociedad hoy. Pero, ante todo, por el fracaso del proyecto que acompañó propuestas políticas desde el marxismo y por el terreno ganado por los discursos postmodernistas. En este sentido, volver a considerar esta categoría (en algunas de sus versiones) es, en primer lugar, aceptar la premisa de que la *totalidad* es *irrenunciable* para una posible teoría coherente en sí misma que, en sentido enfático, pueda vincular la filosofía con una crítica radical de lo existente (Geyer 1985: 17).

En otros términos, el presupuesto general de una teoría crítica plantea la necesidad de ubicación de un contexto amplio, situado tanto teórica como social e históricamente. En segundo lugar, para algunos de los autores más críticos de la “banalización” en los EC, se trata de restituir la pregunta por las relaciones entre los *fragmentos* (culturales, sociales, textuales, de género, de identidad...) y la Totalidad; una categoría cuya devaluación actual *en abstracto* es, a juicio de Grünner, un síntoma de barbarie teórica e ideológica (Grünner 1998: 29-30). La *totalidad* se entiende en este contexto como *modo de producción*, (Jameson 1991) sin que ello remita a la separación de *base y superestructura*. El modo de producción se entiende, más bien, en un sentido dialéctico y complejo que abarca también dimensiones como la lucha de clases e instancias jurídico-políticas, ideológico-culturales y estéticas. Es decir, la visión de Jameson sobre la postmodernidad como lógica cultural de la época, es una visión *totalizadora*.

Tal como lo sostienen Jameson y Grünner, el debate entre las *totalizaciones* de la modernidad y la crítica contra la totalidad de la postmodernidad demandan tener en cuenta, en primer lugar, la situación social e histórica concreta, si me ciño al criterio de no descontextualizar el análisis. En segundo lugar, pienso con ellos que muchas corrientes *post* “anulan la posibilidad de una relectura crítica de los conflictos internos al proyecto de la modernidad, como si *todo* el discurso moderno estuviera homogéneamente comprometido con un exclusivo programa de dominación y opresión” (Grünner 2002: 17). Por último, las campañas contra los grandes relatos pierden de vista la distinción entre diversas lecturas de la *totalidad* (adorniana, sartreana, marxiana, entre otras) y las posibilidades de reconstitución de un gran relato “entendido como un permanente movimiento de retotalización que en cada momento del proyecto teórico-político permita incorporar las particularidades concretas que operan como ‘causas ausentes’ de la falsa totalidad abstracta”.¹¹

11 En este último fragmento Grünner recoge la idea de totalización como praxis, como fusión de percepción y acción de Sartre, la completud imposible de Lacan y la falsa totalidad de Adorno. Ver también Jameson (1996).

Sin embargo, si de restituir estas preguntas se trata, es pertinente también recordar con Adorno y Horkheimer que la exigencia de un todo tan sólo puede proporcionar un retículo, indicaciones e hipótesis para el uso crítico de aquellas categorías con cuya ayuda se intenta analizar el contradictorio presente. Es una insistencia en el carácter histórico y, por tanto, cambiante de los conceptos, constitutivos y constituyentes de las mismas realidades sociales, políticas y culturales: “ninguna transformación histórica o social deja de afectar el proceso de la concepción [sic]; el contexto de todas las categorías hasta las más abstractas queda afectado por ellas” (Horkheimer, citado por Geyer 1985: 42)

Adicionalmente, “el concepto de totalidad abierta de la Teoría Crítica expresa el movimiento inconcluso, inalienable, que influye en cada uno de los factores que en ella intervienen y que los modifica continuamente” (Geyer 1985: 19). Frente a un concepto de totalidad formal que pretende proporcionar un conocimiento válido para todos los hombres [y mujeres] y para todos los tiempos, la totalidad en la teoría crítica está vinculada con la investigación empírica porque cree encontrar la confirmación de sus criterios en la “conexión con las tareas que en un determinado momento histórico son emprendidas por las fuerzas sociales progresistas, y tampoco éste vale inmediatamente para toda la humanidad, sino por lo pronto para el grupo interesado en estas tareas” (Horkheimer citado por Geyer 1985: 42).

Es en este punto que percibo una *debilidad* en la argumentación de Jameson. Aunque entiendo el carácter teórico-filosófico de la discusión, pienso que deja una sensación de tan *alto vuelo*, de abstracción, que no ofrece, o no parece considerar las conexiones que pensaba la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, con las condiciones concretas en que los grupos, las clases, los movimientos, las resistencias sociales deben trazar sus estrategias políticas y culturales de apropiación, no solo de los significados, sino de los espacios físicos y virtuales por donde avanzan sus proyectos. Pero, parece que esta “sensación”, ha sido planteada ya como problema o como crítica al propio Jameson para el contexto del arte y la producción estética, desde su concepción de la postmodernidad.

La defensa de Jameson a esta crítica tiene que ver con la diferenciación entre la abstracción y la cosa: “la reconstrucción histórica, el planteamiento de las descripciones e hipótesis globales, la abstracción a partir de la caótica y ruidosa confusión de la inmediatez, fue siempre una intervención radical en el aquí-y-ahora y una promesa de resistencia ante sus ciegas fatalidades” (Jameson 1996: 323). En este sentido —y pensando en su concepto de postmodernidad— Jameson sostiene que

han de considerarse diversos órdenes de abstracción o niveles “que han de respetarse para evitar que las discusiones sobre el tema terminen siendo caóticas” (1996: 328). Son estos órdenes los que sugiere articular con las que denomina “instancias activas”:

He intentado mostrar aquí que, si bien a algunos lectores y críticos les puede parecer que mi versión de lo postmoderno [y de la totalidad, en mi caso] no deja lugar a las “instancias activas”, es posible traducirlas o transcódicarlas a una versión narrativa en la que participan agentes de todos los tamaños y dimensiones. Elegir entre estas descripciones alternativas –focalizaciones sobre niveles de abstracciones diferenciados– es una cuestión práctica antes que teórica [...]. No obstante, *cómo haya de hacerse esto nunca viene dado de antemano*, y aunque las descripciones y los análisis de este libro intentan dibujar y medir el espacio de la lucha ideológica y teórica, es posible extraer de ellos todo un espectro de conclusiones prácticas y recomendaciones políticas muy diferentes (Jamenson 1996: 331).¹²

La idea fuerza aquí es, que debemos entender estos conceptos – postmodernidad o totalidad–

no como un modelo de algo, sino más bien un punto de partida y un problema, una *exhortación a establecer conexiones*, algo tan poco dogmático como la recomendación heurística de comprender la cultura [y la teoría] en y por sí misma, pero a la vez también en relación con su exterior, su contenido, su contexto y su espacio de intervención y eficacia (Jamenson 1996 331).

He aquí la respuesta a la ausencia que antes reclamara.

En resumen, retomando las preguntas que me guían, lo que este recorrido me ha permitido precisar es que, siguiendo las huellas de una crítica al abandono de un pensamiento que cuestione los órdenes existentes, he encontrado los fundamentos de una postura totalizante de la postmodernidad como lógica cultural del capitalismo en su estadio avanzado; en esta propuesta, como en la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, el carácter histórico de los procesos, así como su contextualización, resultan fundamentales en la comprensión de aquello en lo que se pretenda *aplicar* la noción de *totalidad*; se propone también aquí la necesidad de diferenciar las representaciones categoriales

12 Los énfasis en ésta y la siguiente cita, son míos.

de los procesos empíricos propiamente tales; sin embargo, deben establecerse la conexión entre unos niveles y los otros, pero el *cómo hay que hacer las cosas no viene dado de antemano*. El contexto, en que tanto han insistido estos autores, el de este mundo *global* e interconectado, puede ser simultáneamente adverso o favorable tanto a la formulación de una teoría crítica, como a un proyecto totalizador.

Si las teorías críticas anteriores a la caída del muro de Berlín tenían la limitación de ser eurocéntricas/coloniales, hoy otras influencias pueden afectar una praxis crítica desde/para América Latina: la incidencia de la academia norteamericana en la producción *crítica* de estas latitudes, así como la evidente hegemonía que los discursos en favor de la *fragmentación* y el *todo vale*, han logrado en la disputa por el control de las significaciones.

¿Qué es lo moderno y lo postmoderno de la cultura?

La cultura que estudian los estudios culturales tiene menos que ver con los artefactos culturales en sí mismos (textos, obras de arte, mitos, valores, costumbres, etc.) como con los procesos sociales de producción, distribución y recepción de esos artefactos.

Es decir, los estudios culturales toman como objeto de análisis los dispositivos a partir de los cuales se produce, distribuye y consume toda una serie de imaginarios que motivan la acción (política, económica, científica, social) del hombre [y de la mujer] en tiempos de globalización.

Al mismo tiempo, los estudios culturales privilegian el modo en que los actores sociales mismos se apropian de estos imaginarios y los integran a formas locales de conocimiento (Castro-Gómez 2000a: 199-200)

Postmodernidad apunta a nombrar un modo de producción donde la producción cultural encuentra un lugar específico y cuya sintomatología, en mi obra, se extrae sobre todo de la cultura (Jameson 1996:328)

Durante los años ochenta y noventa, se ha producido un “renacimiento y reordenación de la reflexión antropológica sobre la cultura – ¿efectos de la postmodernidad o de la globalización?–, que ha venido a coincidir con una proliferación de los estudios sobre la cultura en disciplinas muy diversas” (Ariño 1997: 7-9). Desde una perspectiva sociológica, se enfatiza hoy no sólo la *constitución simbólica de la sociedad*, sino la importancia de no ver la estructura al margen de la cultura, lo material al margen de lo ideal; no es posible explicar el comportamiento humano sin tener

en cuenta que los actores sociales son agentes productores de significado, usuarios de símbolos, narradores de historias con las que se produce sentido e identidad. “Símbolos, significados e historias que pueden convertirse, pervertirse y subvertirse y que constituyen una dimensión o un ingrediente sustantivo de la realidad social” (Ariño 1997: 9-10). Más allá de su camaleónico poder de mimetizarse en todas partes el concepto de cultura es el objeto por excelencia de los debates y las tensiones ideológico-políticas y económicas.

Resulta de importancia señalar no sólo el cambio de *estatuto* del concepto de cultura, sino otro debate que atraviesa el precedente y que inició este apartado: ¿qué es lo moderno y lo postmoderno de la cultura? Si se tienen en cuenta los criterios metodológicos del pensamiento crítico que atrás reseñé, hay que considerar el asunto de las temporalidades y el de los *límites* en los que es preciso situar no sólo el debate sobre el concepto de cultura sino sus implicaciones tanto a nivel de imaginarios y representaciones como de las prácticas sociales de tales transformaciones discursivas o conceptuales sobre lo cultural. Como señala Eagleton,

Desde 1960, la palabra ‘cultura’ ha girado sobre su propio eje y ha empezado a significar prácticamente lo contrario. Ahora significa la afirmación de identidades específicas – nacionales, sexuales, étnicas, regionales– en vez de su superación. Como todas esas identidades se consideran a sí mismas reprimidas, lo que en un tiempo se concibió como un ámbito de consenso ahora se ve transformado en un campo de batalla. O sea, la cultura ha pasado de ser parte de la solución a ser parte del problema. Ya no es un instrumento para resolver la lucha política, ni una dimensión más elevada o profunda en la que nos podemos reconocer como semejantes, sino que es parte del propio léxico del conflicto político (Eagleton 2001:64-65).

Eagleton caracteriza la transición del concepto de cultura en el tiempo y en el contexto. Así, y de acuerdo con Jameson, la emergencia de múltiples identidades, de la homogeneidad a la diversidad, del consenso (la cultura como factor de integración social) al “campo de batalla” (la lucha por los derechos de las minorías y demás grupos subalternos) como paradigmas dominantes en la comprensión de los fenómenos culturales, estamos en presencia de cuestiones típicamente postmodernas (Jameson 1996: 240 y ss.).

El trabajo de Jameson sobre lo posmoderno desarrolla por vez primera (Anderson 1998: 100-101) una teoría de la “lógica cultural” del capital que simultáneamente ofrece un retrato de las transformaciones de

esta forma social como *un todo*. La teoría de lo posmoderno de Jameson rompe el patrón de un marxismo occidental en cuanto a su origen, sus temas y su impacto: la posmodernidad es, intrínsecamente, “el éter cultural de un sistema global que sobrepasa toda división geográfica” (Anderson 1998: 103). La tesis de Jameson es “que toda posición posmodernista en el ámbito de la cultura —ya se trate de apologías o de estigmatizaciones— es, también y al mismo tiempo, necesariamente, una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual” (Jamenson 1991: 14). En este sentido, afirma:

Considero que el único modo de abarcar y registrar la diferencia genuina del posmodernismo es mostrarlo a la luz del concepto de norma hegemónica o de lógica cultural dominante. Estoy lejos de pensar que toda la producción cultural de nuestros días es “posmoderna” en el amplio sentido que confiero a este término; lo posmoderno es, a pesar de todo, el campo de fuerzas en el que han de abrirse paso impulsos culturales de muy diferentes especies. De no alcanzar el sentido general de una pauta cultural dominante, recaeremos en una visión de la historia actual como mera heterogeneidad, diferencia, aleatoria o coexistencia de una muchedumbre de fuerzas distintas cuya efectividad es indecible (Jamenson 1991: 20-21).

El proceso de construcción de una teoría de la posmodernidad por Jameson en el que la posmodernidad deja de ser una ruptura estética o epistemológica para convertirse en señal cultural de un nuevo estadio de la historia del modo de producción dominante, es un buen ejemplo de cómo se lleva a cabo la batalla por el control de los significados, entre otros de la cultura, pero también de lo “posmoderno”.

En este contexto, la cultura, entendida en su sentido de producción, circulación y apropiación de nuevas formas de lo simbólico, lo imaginario y lo subjetivo es, actualmente, la función dominante de las relaciones de producción. No obstante, aunque el postmodernismo ha popularizado el tema de la cultura, las fuentes principales de ésta son modernas: debemos la noción moderna de cultura, al nacionalismo y al colonialismo, así como a una antropología al servicio del poder imperial (Eagleton 2001: 44-45). En el mundo posmoderno [como en la modernidad] la cultura y la vida social están estrechamente unidas, pero ahora a través de la estética de los productos del mercado, la política como espectáculo, el estilo de vida consumista, la influencia de la imagen y la integración definitiva de la cultura en la producción global del mercado (Eagleton 2001: 51). ¿La continuación del proyecto de la modernidad por los medios de la postmodernidad?

Lo político de la cultura en el nuevo diseño del orden mundial

Los microgrupos y las ‘minorías’,
 las mujeres y también el Tercer Mundo interno,
 así como segmentos del externo,
 a menudo rechazan el concepto de postmodernidad
 por considerarlo una tapadera de algo que, en esencia,
 es una operación cultural de clase mucho más reducida
 que sirve a las élites de blancos y varones de los países avanzados [...].
 Pero no es menos cierto que la “micropolítica”
 correspondiente a la aparición de todo este espectro
 de prácticas políticas de pequeños grupos,
 desvinculadas de la clase,
 es un fenómeno profundamente postmoderno,
 o si no la palabra carece por completo de significado.
 (Jameson 1996: 241)

La lucha por la hegemonía ideológica y política
 siempre es la lucha por la apropiación de términos
 que se sienten “espontáneamente” como apolíticos,
 como si trascendieran las fronteras políticas.
 (Žižek 1998: 142)

Lo que intento introducir en este apartado es un nivel de la reflexión que, sin ser propiamente referido a procesos empíricos específicos, tiene la finalidad de establecer la conexión de la que venía hablando en las líneas anteriores. Estoy explorando y sosteniendo la pertinencia de una teoría crítica de la cultura, como marco para repensar los movimientos sociales de América Latina, no sólo como expresiones culturales de particularidades identitarias sino, más bien, como expresión de procesos políticos que cuestionan/desafían las interpretaciones dominantes de la sociedad [patriarcal] al tiempo que proponen y construyen alternativas a ellas.

Esta búsqueda se inició hace ya algún tiempo, a partir de la vinculación tanto a los grupos organizados de mujeres en Colombia, como a la academia en procesos de formación e investigación. En un trayecto de cerca de veinte años, los grupos, no sólo de mujeres, adquirieron otra fisonomía y se insertaron en una dinámica distinta donde la militancia política de origen clasista dejó de ser la nota dominante. Sin que este rasgo haya desaparecido ni mucho menos, empezaron a ser cada vez más frecuentes las diferenciaciones ya no sólo por género y clase, sino por etnia, preferencias sexuales, pertenencias religiosas, entre otras. Al tiempo, nuestros propósitos específicos como mujeres empezaron a ceder terreno a los intereses estratégicos y demandas, coyunturales o no, de otros sectores sociales incluida la cooperación internacional. Todo ello en interacción con un contexto de tendencias crecientes de globalización.

Para el caso colombiano, el problema de la violencia política y las campañas de muchos sectores, no sólo de las mujeres, en favor de las salidas negociadas a la guerra que padecemos, orientó las manifestaciones pacifistas y las apuestas por allanar el terreno para una reconstrucción postconflicto. Es desde este *lugar de enunciación* que desarrollo las siguientes líneas que, sin embargo, no se ocupan del movimiento de mujeres, sino de algunos de los referentes conceptuales y contextuales que probablemente permitan enmarcar el problema. Es decir, continuo explorando los *límites* borrosos y fluidos entre lo global y lo particular, la fragmentación y la totalización. Y la pregunta por el *qué hacer* y *cómo hacer las cosas* resuena permanentemente. Pero como bien dice Jameson, esto nunca viene dado de antemano. Hay que trabajar por ello.

La globalización: ¿la continuación del proyecto de la modernidad por los medios de la postmodernidad?

Los diálogos del GATT nos recuerdan
que el cine y la televisión norteamericana están incluidos
tanto en la base como en la superestructura
al igual que el mismo GATT.

Son tanto económicos como culturales,
y son el principal producto
de exportación económica de los Estados Unidos,
una enorme fuente de ganancias netas,
junto con la industria agropecuaria y las armas.
(Jameson 1999: 82)

El término globalización es, en la última década, tal vez el más socorrido por los mas variados usuarios: un cliché, una consigna, un *slogan*, un concepto en disputa por diversas disciplinas —especialmente por la economía—, una imagen publicitaria, una representación de un nuevo orden mundial; es, además, proclamado por muchos y rechazado por otros tantos; asumido como imparable y natural pero, al tiempo, denunciado como expresión concreta de los intereses de organismos y empresas transnacionales. El mejor y el peor de los mundos posibles imaginados en estos tiempos.

En la perspectiva de Jameson, el uso «comunicativo» (1999: 76) del concepto de globalización le permite mostrar cómo el mismo se desliza, bien en un sentido cultural, bien en un sentido económico y en cada caso conduce a visiones distintas y opuestas del mismo fenómeno. Por el lado económico, conduce a subrayar procesos que se orientan por la homogeneidad (la norteamericanización de la cultura) y, por el otro, conduce a la proclamación de la diferencia y la diferenciación (la discusión posmoderna).

Estas posiciones *gemelas* de su argumentación no son fijas ni independientes, se transforman la una en la otra y de ellas surgen múltiples posibilidades y combinaciones estructurales que este ambiguo concepto ideológico pone a nuestra disposición junto con sus contenidos alternativos. Lo que Jameson está proponiendo es la comprensión de la globalización en un sentido dialéctico, en el que lo económico se torna cultural y lo cultural se torna económico sin asumirlo como negativo o positivo *per se*.

Con la certeza de que la discusión sobre los sentidos y los contenidos del término *globalización* puede dar lugar a muchas más páginas de las que dispongo, quiero asumir aquí, de entrada, una posición que critica y denuncia el carácter supuestamente *natural* de los procesos —especialmente los económicos— implicados en él.¹³ Desde esta óptica sostengo que, contrariamente a la representación construida principalmente por la ciencia económica acerca del neoliberalismo como un *orden natural* en el que la *mano invisible* del mercado actúa y regula la vida misma de mejor manera de lo que lo han hecho hasta hoy los gobiernos nacionales y sus instituciones, lo que se evidencia a partir del poder que han concentrado los organismos inter/transnacionales del comercio mundial es que instancias como la OMC, BM, FMI y el conjunto de acuerdos y normatividades instituidas alrededor del mercado (TRIPs, GATTs, TLCAN, ALCA), constituyen *el diseño del orden global neoliberal* y, por consiguiente, de un nuevo modo de vida mercadocéntrico (Lander).¹⁴

Lo que me interesa subrayar aquí es la necesaria presencia de los Estados en el proceso de diseño del nuevo orden mundial. No es posible pensar en un mercado actuando al margen de una agenda, unas estrategias, unas instituciones y unos actores que toman decisiones en el proceso de construcción del *modelo global de vida neoliberal* y estas condiciones las brindan los Estados nacionales.

Dislocaciones en los Estados, producto de una política económica centrada en el mercado, generan cambios fundamentales en el sistema interestatal: los Estados hegemónicos y sus instituciones internacionales controlan la autonomía política y la soberanía de los países económica y políticamente débiles, mermando su capacidad de resistencia y negociación. Las asimetrías no son sólo entre países centrales y periféricos, sino también entre éstos últimos. Internamente, en estos países se evidencian restricciones en sus decisiones políticas que dejan poco espacio

13 Sigo básicamente los trabajos de Edgardo Lander en esta ruta. Ver también Jameson (1999, 1996); De Sousa Santos (1999), Beck (1998).

14 Edgardo Lander, *La utopía del mercado total*, versión electrónica proporcionada por el autor, s.l., s.f., p. 11.

para la profundización o ampliación de procesos de democratización, en muchas ocasiones por efecto de los condicionamientos impuestos por los países hegemónicos y las instituciones de financiación.

En este contexto se ha de situar todo análisis que pretenda ser crítico de la *totalidad* existente. Y hay dos temas que me resultan de relevante pertinencia subrayar: primero, la perspectiva de conocimiento eurocéntrica/colonial (Lander 2000), (la colonialidad del poder/saber, según Quijano 2001) que está en el trasfondo del proyecto neoliberal. Segundo, las implicaciones de tal contexto para el desarrollo de movilizaciones sociales y formas de resistencia por parte de grupos subalternos en América Latina. Por razones de énfasis asumo la segunda como pregunta guía de esta reflexión.

En resumen, concibo la globalización, no como algo inevitable y natural, sino como proceso histórico y, por tanto, modificable, susceptible de ser intervenido por diversas formas de resistencia. Pienso también que debe ser entendida tanto en su ambigüedad como en su complejidad, distinguiendo dimensiones: el concepto o el término, de los procesos diferenciados a que alude. También como rasgo intrínseco de la postmodernidad en una nueva etapa el capitalismo, que no debe ser asumido como negativo o positivo, sin desentrañar sus lógicas en cada caso específico.

Sólo como referencia, señalo que en el caso de las organizaciones de mujeres y sus estrategias de movilización, la globalización ha tenido efectos ambivalentes y contradictorios: negativos, en cuanto se han profundizado y acelerado sus condiciones de pobreza —ésta sigue teniendo hoy rostro de mujer— y positivos, en tanto se dispone de instrumentos legales de carácter internacional, ratificados por los Estados, que sirven para exigir a los gobiernos nacional, regional y local, el cumplimiento de los acuerdos y de los derechos allí consignados. Son en este sentido un importante instrumento de *incidencia política* y, eventualmente, *medios para las transformaciones que se demandan*.

Como anota Virginia Vargas (2002), los procesos de globalización económica, política y sociocultural, con sus tremendas amenazas y en sus promesas, trajeron nuevos terrenos de disputa para los movimientos sociales y para los feminismos, nuevos terrenos para la lucha por derechos ciudadanos, evidenciando las transformaciones de los Estados así como una creciente incursión de las mujeres organizadas en los espacios globales. Es, sin embargo, mucho más compleja la cuestión en Colombia, por los componentes de violencia en todas sus formas que se desprenden del conflicto armado, de la crisis humanitaria y del incremento de niveles de pobreza por el desplazamiento forzado de población del campo a las ciudades, entre otros.

De los movimientos sociales a las resistencias subalternas

En la sociología y en la teoría política, principalmente, se ha desarrollado una línea de investigación dedicada al estudio de los movimientos sociales históricos y recientes.¹⁵ Uno de los autores clásicos, Alain Tourain, plantea que la noción de *movimiento social* sólo es útil si permite poner en evidencia la existencia de un tipo muy específico de *acción colectiva*. Un movimiento social es “aquel por el cual una categoría social, siempre particular, pone en cuestión una forma de dominación social, a la vez particular y general, e invoca contra ella valores, orientaciones generales de la sociedad que comparte con su adversario para privarlo de tal modo de legitimidad” (Touraine 2000: 99). Un movimiento social pone en cuestión el modo de utilización social de recursos y modelos culturales. No toda lucha social lleva en sí un movimiento social, pero “siempre hay que buscar en ellas la presencia de éste, es decir de un *proyecto cultural asociado a un conflicto social*”¹⁶ (Touraine 2000: 100; 110).

Si bien es pertinente una definición como la precedente, asumo que *movimiento social* es una categoría analítica para captar la acción colectiva, las demandas, los desafíos y las luchas por diversas reivindicaciones, expresadas por grupos más o menos organizados, generalmente frente a las instituciones del Estado y a la sociedad en su conjunto. Ello tiene múltiples implicaciones teórico-metodológicas y políticas para su interpretación. Desde el punto de vista empírico, caracterizar a los movimientos sociales, y el de mujeres, es igualmente desafiante. Y existen varias vías posibles: lo que los estudios al respecto dicen que son, cómo los definen sus *militantes* y activistas que se reconocen como tales y algunas combinaciones de estas dos miradas. La sola idea de *movimientos* plantea ya serias discusiones, pues no todo lo que se mueve es movimiento. En este sentido, asumo que en la

15 Buena parte de las investigaciones realizadas durante la segunda mitad de la década de los años setenta y mediados de los ochenta se basaba en enfoques de inspiración racionalista que utilizaban la categoría de “recursos para la movilización” como concepto fundamental (Zald, McCarthy). Durante la década de los ochenta comienzan a multiplicarse las investigaciones que toman como categoría central el concepto de “identidades colectivas”, siguiendo los aportes de Touraine y Melucci. Más recientemente, se ha impulsado el enfoque del proceso político, cuya categoría central es la de “estructura de oportunidades políticas” (McAdam, Tarrow, Krietsi). Hoy existe un relativo acuerdo sobre la necesidad de integración teórica entre elementos de los tres enfoques prevaletentes: las oportunidades políticas, las estructuras de movilización y los procesos sociales de interpretación de la realidad y asignación de significados (McAdam, McCarthy y Zald). Es esta última visión la que exploro actualmente en la tesis. Ver Ibarra y Tejerina (eds. 1998); McAdam, *et al.* (1999).

16 El énfasis es mío.

construcción tanto del movimiento como actor cuanto de su captura conceptual, hay un fuerte componente discursivo/representativo que constituye, da forma, transforma y orienta la acción de eso que se nombra como movimiento social, en mi caso, de mujeres. En este sentido, *lo que dicen ser* y lo que *realmente hacen* los constituye como tales. Ello no excluye el discurso de otros/otras, sobre ellos, es decir el de sus analistas.

Desde otro lugar, el de los Estudios Subalternos,¹⁷ se abre un campo de discusión que replantea la epistemología y la ontología del subalterno y que pretendo considerar como una posibilidad más de avanzar en la construcción de un contexto de referencia teórico y metodológico para la investigación de los llamados movimientos sociales. En principio, aspiro básicamente a tener esta perspectiva en mente, con el propósito de problematizar el *estatuto* del sujeto subalterno, como abstracción y como actor político.

La noción de *subalternidad* tiene su fuente en Gramsci y para el caso de los estudios de subalternidad en la India cuestiona la hegemonía colonial en la construcción institucional e imaginaria en oposición a la terminología marxista en uso y que daba cuenta del *proletariado*. Guha en 1981, definió al subalterno como quien está subordinado “en términos de clase, casta, edad, género y oficio o de cualquier otro modo” (Citado por Mallon 2001: 121). Esta definición tiene al tiempo la virtud de la simpleza (y todo “movimiento social” que demande transformaciones culturales y esté en conflicto con los valores dominantes entraría perfectamente en ella) y la complejidad de lo que contiene lo que pretende definir: una abigarrada diversidad. Hay en la noción de subalterno una doble comprensión: una, como lógica de un sistema de representación de las sociedades postcoloniales y, dos, como personificación de esta representación en toda situación de subordinación (Rodríguez 2001:3-47). Algunas de las definiciones recogen esta doble dimensión del concepto:

17 El grupo de Estudios de la Subalternidad se conformó a finales de los 70 en Inglaterra. Entre sus iniciadores se encuentran Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey y otros, círculo que se fue ampliando y reorganizando. El punto de partida de la crítica de sus trabajos fue el colonialismo británico y el nacionalismo indio y la dominación no sólo de las élites coloniales, sino de las nativas y su papel en el proyecto “civilizador”. Siguiendo esta experiencia en América Latina se conformó el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, a partir de cuya introducción se han desarrollado múltiples debates. Sobre las experiencias y los debates, tanto en los asiáticos como los latinoamericanos, entre otros, ver Saurabh Dube (coord., 1997).

debemos entender la subalternidad como una abstracción usada para identificar lo intratable que emerge dentro de un sistema dominante X, y que significa aquello de lo que el discurso dominante no puede apropiarse completamente, una otredad que resiste ser encasillada. [...] Es esta existencia parcial, incompleta, distorsionada lo que separa al subalterno de la elite. Esto significa que el subalterno presenta posibilidades contrahegemónicas no como una otredad inviolable desde el exterior, sino desde dentro del funcionamiento del poder, forzando contradicciones y dislocaciones en el discurso dominante, y proporcionando fuentes para una crítica inmanente (Prakash, citado por Rodríguez 2001: 7).

Lo que se destaca en todos estos trabajos es la multifuncionalidad del concepto: como conector o articulador de historias y estructuras, como metáfora de una o varias negaciones, como *límite* del conocimiento hegemónico (Rodríguez 2001: 8). Se refiere, simultáneamente, a posiciones sociales, es ontológico, y habla del ser, el estar y el hacer de diversos sujetos en transacción con las estructuras dominantes.

Estas diversas concepciones se traducen en opciones igualmente múltiples y combinadas de *lectura* (en reversa o a contrapelo) de lo subalterno, o de sus voces: ¿puede hablar el subalterno? ¿Cómo escuchar sus voces? ¿Debemos aprender a escuchar? ¿Es un problema de *método* para captar sus voces? ¿Quieren acaso ser *escuchados* los subalternos? ¿Cambia el *hablar* o el *escuchar* la condición de subalternidad? ¿Y la dimensión ontológica? ¿Y la praxis, la estrategia política?

Al respecto, plantea Coronil que la dominación y la subalternidad no son inherentes sino caracterizaciones relacionales y además relativas:

Hay tiempos y lugares donde los sujetos aparecen en el espacio social como actores y subalternos; así como hay tiempos y lugares en los cuales ellos desempeñan roles dominantes. Sin embargo, en cualquier tiempo o lugar un actor puede ser subalterno en relación con otro y dominante en relación con un tercero [...] La subalternidad no define el ser de un sujeto sino un estado del ser. Sin embargo, la permanencia de la sujeción tiene el efecto de fijar sujetos dentro de posiciones limitadas (Coronil 1999).¹⁸

18 Traducción mía.

Una visión relacional como ésta no condiciona al subalterno/a a las determinaciones de la estructura económica, deja lugar para el establecimiento de vínculos entre los subordinados (articulaciones, cadenas de equivalencias), pero también subraya los efectos diferenciadores e incompatibles de modalidades específicas de sujeción, como en el caso de las mujeres, en el que distintas posiciones de sujeto, por género, clase, etnia, entre otras, definen igualmente orientaciones de acción, que no siempre confluyen, lo que dibuja un cuadro muy problemático en términos de estrategias de acción colectiva.

Políticas culturales: enmarcando la actuación de los grupos subalternos

Aunque creo que el sentido y el contenido de la subalternidad como categoría de análisis puede resultar interesante para la interpretación de la acción colectiva, pienso también que algunos dispositivos ya ensayados en el contexto de América Latina, favorecen el diseño de estrategias de investigación y de intervención. Por ello, considero, para cerrar el ciclo de este ensayo, el concepto de *política cultural*.

“El concepto de política cultural surgió del intenso diálogo interdisciplinario y del desvanecimiento de las fronteras que ha tenido lugar durante la última década, animado por varias tendencias postestructuralistas” (Escobar *et al.*, 2001: 19). Lo que se está sosteniendo desde estas perspectivas es que las concepciones tradicionales de la cultura, tal como se había entendido en la antropología, y sus relaciones con la política como se ha definido desde el institucionalismo en teoría política, han contribuido a invisibilizar prácticas culturales cotidianas como terreno y fuente de prácticas políticas. Esta visión de la cultura involucra un proceso colectivo e incesante de producción de significados que moldea y reconfigura la experiencia y las relaciones sociales.

La noción de *políticas culturales* hace referencia a un *dispositivo conceptual* que da cuenta de la *puesta en marcha* de acciones orientadas a cuestionar el orden social, económico y político dominante. Una *política cultural* determina los significados de las políticas sociales; es decir, desde dónde se definen y quién tiene el poder de hacerlo.

La *política cultural* se pone en marcha cuando los grupos subalternos intervienen en debates sobre políticas; cuando intentan otorgar nuevos significados a las interpretaciones culturales dominantes de la política o cuando desafían prácticas políticas dominantes. La *política cultural* sirve para evaluar el alcance de las luchas de los movimientos sociales. Los

cuestionamientos o demandas que los grupos formulan al poder “son elementos constitutivos de los esfuerzos orientados hacia la construcción de nuevos significados y de los límites del propio sistema político por parte de los movimientos sociales” (Escobar *et al.*, 2001: 24-25). Es pues una noción que se constituye y es constituida en las prácticas, cuya puesta en marcha tiene lugar en espacios fronterizos entre el poder hegemónico y sus contradictores.

En la *política cultural* como dispositivo conceptual y expresión de la praxis de los movimientos culturales y sociales, tiene especial lugar *la palabra, el lenguaje, la construcción simbólica de la realidad*. El poder de interpretar, así como la apropiación e invención activas del lenguaje, son herramientas cruciales para los movimientos emergentes que buscan su visibilidad y el reconocimiento de los puntos de vista y las acciones que trascienden los discursos dominantes. (Franco, citado por Escobar *et al.*, 2001: 25)

Significados y prácticas generalmente marginales en relación con un orden cultural y político dominante, pueden originar procesos cuyo carácter político debe necesariamente ser apropiado. La cultura también es política en tanto desafíe prácticas políticas existentes/dominantes y busque dar nuevas definiciones, o contribuya a reestructurar el balance de poderes en la sociedad, como en el caso de los movimientos feministas/de mujeres, en el propósito de resignificar el sentido y el contenido de lo político, la democracia y la ciudadanía, así como transformar las prácticas correspondientes. Se trata de traer al centro del debate en los EC lo político de la cultura y con ello la tensión no sólo entre los significados y las prácticas, entre discurso y poder, sino entre los/las analistas y la praxis de estos movimientos.

Vistos desde el dispositivo conceptual de la *política cultural*, los movimientos sociales, en particular los de mujeres, se constituyen en escenario para intentar comprender algunas dimensiones de la dinámica de grupos subalternizados por el poder patriarcal. Adicionalmente, sugiere elementos de orden metodológico para el análisis de lo político como categoría que incluye las actividades, los espacios institucionales y las luchas de poder puestas en marcha en lo público, lo privado y en lo íntimo. No obstante, no es posible afirmar que todo espacio o toda práctica sean *per se políticos*. Una definición de lo político tiene que relacionarse o confrontarse con el poder, bien en las instituciones donde se identifican sus funciones, bien en las relaciones sociales existentes, pero muy especialmente cuando se confrontan los movimientos sociales con el Estado o sus instituciones y las decisiones que los afectan como sociedad civil.

En tal contexto, los movimientos de mujeres (también los otros) desafían *los límites de lo político* convencionalmente definido por el poder. Desde el cuestionamiento de su legitimidad, así como al carácter supuestamente normal o natural del orden político/patriarcal dominante, develan y visibilizan los significados ocultos de lo político y de la cultura política.

Con respecto a la categoría de movimiento social, creo que es importante para identificar algo que en principio puede ser entendido como tal en una abundante literatura disponible sobre el asunto y así poder seguir las huellas del debate tanto teórico como empírico. Sin embargo, es importante afinar los dispositivos analíticos y metodológicos a partir de la observación directa de los procesos y dinámicas que las organizaciones viven, situadas y contextualizadas. Así mismo, si considero los desarrollos conceptuales sobre la subalternidad, la experiencia y la resignificación de categorías analíticas a partir de las políticas culturales puestas en marcha por la acción colectiva en América Latina, ello me permite dejar planteado un horizonte de sentido, no del todo acotado, para la reconstitución de lo político a partir de la experiencia del movimiento social de mujeres en Colombia.

Por ahora, sólo algunas de las preguntas que me he planteado a partir de la reflexión precedente son: ¿Cómo los discursos y las prácticas de los grupos subalternos organizados modifican/ cuestionan las prácticas y las representaciones dominantes sustentadas en la exclusión y la subordinación, en este caso de género? ¿Cómo las intervenciones políticas de los grupos subalternos llevan más allá del Estado y la sociedad política, es decir, transgreden las fronteras de lo definido como *propriadamente político* por el poder?¹⁹

Sin concluir...

Por ahora, me interesa puntualizar algunas ideas. Existe una crítica interna muy fuerte que cuestiona el abandono de un pensamiento y una teoría críticos, asunto atribuible a los EC, como espacio desde donde

19 Las preguntas de investigación en la tesis son las siguientes: ¿Cuál es el alcance de las prácticas y los discursos de las mujeres en la transformación de estructuras y relaciones sociales patriarcales? ¿Cuáles los espacios donde se construyen y resignifican tales prácticas y discursos? ¿Cuáles son las formas organizativas dominantes? ¿Cuáles las contradicciones y articulaciones que se construyen en la movilización? ¿Cuáles los temas y los problemas que las convocan? ¿Qué pasa con las reivindicaciones propias cuando éstas son desplazadas por otras más generales como la guerra y la paz, por ejemplo? ¿Cómo articularlas? ¿Qué papel juegan en estos procesos aspectos del contexto de orden geopolítico, económico y cultural: diferencias regionales, de desarrollo socioeconómico, de clase y etnia?

se esperaba se ejerciera con legítimo derecho esta facultad intelectual. Hay en estas críticas una evidente preferencia por fundamentarse en corrientes de pensamiento de origen marxista, de indudable profundidad y solidez, con una ventaja adicional: pretendiendo reconstituir y actualizar toda esta tradición, mediante un ejercicio sostenido de crítica y confrontación con problemas del presente, visto como totalidad y con un fuerte sentido histórico; no obstante, y considerando positivo este proceso de crítica interna, hay líneas de pensamiento en los EC que ofrecen una visión crítica del eurocentrismo y de su proyecto de la modernidad, que avanza por un sendero paralelo.

Creo que todo este debate favorece la construcción o consolidación de líneas renovadas de investigación en las que, quienes saldrán mejor librados serán quienes logren situar sus reflexiones y proyectos en los espacios donde la praxis legítima y otorga sentido a aquéllos. Resulta sí preocupante el debate por el placer de debatir (rasgo al parecer moderno y postmoderno de los intelectuales, especialmente varones), la construcción eminentemente discursiva (aunque seductora) que juega con imágenes, metáforas, riqueza en el léxico y en la escritura, pero que también en ocasiones se vuelve jerga incomprensible e inalcanzable para propósitos más terrenales.

Pienso finalmente que, en este recorrido de preguntas que fueron de unas a otras, logré en muy reducido espacio, pasar por los temas propuestos que debían recoger buena parte de la literatura discutida en los primeros seminarios del Doctorado. Sin embargo, se trataba de un horizonte muy amplio y complejo que con evidentes limitaciones pude cubrir. Tampoco propició la incorporación de una discusión de corte feminista que espero abordar en su momento.

Post-scriptum

Una mirada retrospectiva de este *ensayo teórico*, me conduce por la memoria de dos años de intensos trajines, académicos y existenciales muy vitales, que confrontaron una larga trayectoria de experiencias en mi haber que creía consolidada, pero que se vio fuertemente interpelada en el Doctorado en Estudios Culturales.

El ensayo fue escrito pensando, en primer lugar, en responder a las coordenadas establecidas por la dirección del programa, lo que ya planteaba un escenario amplio y diverso de temas por relacionar. En segundo lugar, quería aprovechar este ejercicio para ir centrando algunos elementos del tema de tesis propuesto por entonces de modo muy

provisional. Además, pero muy especialmente, quería aclarar para mí, un conjunto de líneas de debate que me inquietaban. Por todo ello surgió, poco a poco, una estructura del texto que no he modificado porque es reflejo de aquello que adquirió sentido para mí en el proceso de su construcción. Seguramente, en su momento, no llevé muy lejos la identificación de otras tantas líneas de la discusión, cosa que hoy subsano con referencias al pie de las páginas con la intención de que por lo menos informen al eventual lector/a, de las fuentes respectivas.

Lo más valioso del ejercicio fue el propósito —pretendiendo ser coherente con una de las más fuertes orientaciones del Doctorado— de elaborar un ensayo en el que la reflexión crítica fuese el derrotero primordial. Con este criterio seleccioné autores y textos que planteaban una crítica interna a algunas apuestas de los propios EC. Quizás esa ruta me llevó a un lugar “otro” con respecto a lo que se esperaba del ensayo, sin embargo, en estas tareas siempre se logra un acumulado personal inalienable.

Al final, independientemente de la valoración del esfuerzo de pensar, repensar, escribir, analizar, comprender, indagar, dudar, hay una dimensión emotiva, no por ello desprovista de racionalidad —en el sentido costo/beneficio— inevitablemente imbricada en este proceso, que se ve materializada en cinco ensayos, sin hilo conductor distinto del deseo de juntar nuestros ejercicios académicos.

Bucaramanga, Colombia, Mayo 30 de 2005.

Referencias

- Anderson, Perry
1998 *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Ariño, Antonio
1997 *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona: Ariel Sociología.
- Beck, Ulrich
1998 *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós.
- Berger, P. y T. Luckman
1987 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Beverly, John
1996 “Sobre la situación actual de los Estudios Culturales”, en *Asedios a la heterogeneidad cultural*, coordinado por José Mazzotti y Juan Zevallos, Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, pp. 455-474.

- 1999 *Subalternidad y representación*, edición original en inglés: *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press.
- Bhabha, Homi
2002 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Castro-Gómez, Santiago
2000a “Reseña al texto de Carlos Reynoso *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: una visión antropológica*” en *Fronteras de la historia*, vol. 6. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
2000b “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”, en su edición *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: CEJA, Pensar, pp. 94-107.
- Castro-Gómez, Santiago; Guardiola-Rivera, Oscar y Carmen Millán de Benavides
1999 “Introducción. Poscolonialismo o la crítica cultural del capitalismo tardío”, en su edición *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar, pp. 9-19.
- Coronil, Fernando
1999 “Listening to the subaltern: poscolonial studies and the poetics of neocolonial states”, en *Postcolonial Theory and Criticism*, editado por Laura Chrisman.
- Dube, Saurabh (coord.)
1999 *Pasados poscoloniales*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.
- Dussel, Enrique
2000 *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Eagleton, Terry
2001 *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós.
- Escobar, Arturo, et al.
2001 *Política cultural & Cultura política*. Bogotá: Taurus, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Follari, Roberto
2002 *Teorías débiles. (Para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- García Canclini, Néstor
1990 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Geyer, Carl Friedrich

1985 *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Teodoro Adorno*. Barcelona: Alfa.

González Casanova, Pablo

2002 “Neoliberalismo de guerra y pensamiento crítico”, en *La Jornada*, México, 13 de septiembre, en <http://www.jornada.unam.mx/2002/sep02/020913/030a1mun.php?origen=opinion.html>, consulta del 14/05/05.

Grünner, Eduardo

1998 “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek”, en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* de Fredric Jameson y Slavoj Žizek, Barcelona: Paidós, pp. 11-67.

2002 *El fin de las pequeñas historias: de los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.

Horkheimer, Max

1974 “Teoría tradicional y teoría crítica”, en su *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 223-271.

Ibarra, Pedro y Benjamín Tejerina (eds.)

1998 *Los Movimientos Sociales: Transformaciones Políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.

Jameson, Fredric

1991 *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

1996 *Teoría de la postmodernidad*. Barcelona: Trotta.

1998 “Sobre los ‘Estudios Culturales’”, en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Fredric Jameson y Slavoj Žizek. Barcelona: Paidós, pp. 137-188.

1999 “Apuntes sobre la globalización como problema filosófico”, en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides, Bogotá: CEJA, Pensar, pp. 75-98.

Kant, Emmanuel

1988 *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

Lander, Edgardo (ed.)

2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

s.l., s.f. *La utopía del mercado total*. Versión electrónica proporcionada por el autor.

Mallon, Florencia

- 2001 “Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana”, en *Convergencia de tiempos*, editado por Ileana Rodríguez. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, pp. 117-154.

Mazzotti, José y Juan Zevallos (coord.)

- 1996 *Asedios a la Heterogeneidad Cultural*. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.

McAdam, Douglas, *et al.*

- 1999 *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo.

Mignolo, Walter

- 2000 “Diferencia colonial y razón postoccidental”, en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, editado por Santiago Castro-Gómez. Bogotá: Instituto Pensar, pp. 3-28.

- 2003 *Historial locales / Diseños globales*. Madrid: Akal.

Quijano, Aníbal

- 2000 “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, en *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall, pp. 342-386.

- 2001 “La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 201-246.

- 2002 “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwiy y Santiago Castro-Gómez. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, pp. 45-59.

Reynoso, Carlos

- 2000 *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa.

Richard, Nelly

- 2002 “Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana”, en *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, compilado por Daniel Mato, Buenos Aires: CLACSO, pp. 185-199.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (comp.)

- 1997 *Debates Post Coloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: Saphis, Aruwiwiri.

Rodríguez, Ileana

- 2001 “La encrucijada de los Estudios Subalternos”, *Convergen-
cias de tiempos*, editado por Ileana Rodríguez, Amsterdam,
Atlanta: Rodopi, pp. 3-47.

Santos, Boaventura de Sousa

- 1999 *La globalización del Derecho*. Bogotá: Universidad Nacional
de Colombia, ILSA.

Therborn, Göran

- 2000 “El pensamiento Crítico del Siglo XX”, en *Revista Encuen-
tro XXI*, N° 17, pp. 25-136, Santiago de Chile, en [http://
www.geocities.com/~encuentroxxi/XXI_17/
EXXI_17_Therborn_Com.pdf](http://www.geocities.com/~encuentroxxi/XXI_17/EXXI_17_Therborn_Com.pdf), consulta del 14/05/05.

Tourain, Alain

- 2000 *¿Podemos vivir juntos?* Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Vargas, Virginia

- 2002 “Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nue-
vo milenio (Una lectura política personal)”, en *Estudios y
otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*,
coordinado por Daniel Mato, Caracas: CLACSO-CEAP,
FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 307-315.

Walsh, Catherine; Schiwy, Freya y Santiago Castro-Gómez (eds.)

- 2002 *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Universidad Andina
Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala.

Wallerstein, Immanuel

- 1979 *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los oríge-
nes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México: Siglo
XXI, (1ª ed. en inglés: 1974), tomo 1.
- 1999 “La cultura como campo de batalla ideológico del siste-
ma-mundo moderno”, en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y
práctica de la crítica poscolonial* editado por Santiago Castro-
Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de
Benavides. Bogotá: CEJA, Instituto Pensar, pp. 163-187.

Zizek, Slavoj

- 1998 “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo
transnacional”, en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el
multiculturalismo*, Fredric Jameson y Slavoj Zizek. Barcelo-
na: Paidós, pp. 137-188.

Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores

Adolfo Albán Achinte

La gran noche en que
estuvimos sumergidos,
hay que sacudirla y salir de ella.
El nuevo día que ya se apunta
debe encontrarnos firmes,
alertas y resueltos.
(Franz Fanon)

En el presente trabajo¹ me propongo rastrear las implicaciones de la emergencia de formas de producción de conocimientos que hacen posible pensar en lógicas «otras»² con respecto al proyecto moderno (alternativas o distintas) y que no se generan precisamente dentro de los parámetros establecidos por las academias.

En un segundo momento, se problematizará la importancia del lugar en este tipo de producción de conocimiento. De igual forma, se analizarán las relaciones entre conocimiento local y mundo globalizado en el marco de las tensiones que se dan en el contexto de las dinámicas producidas por el proceso globalizador.

¿Conocimiento o conocimientos?

«¿Podemos pensar en pensar de otra manera si no están dadas las condiciones para simplemente 'pensar'?» (Palermo 2001: 97), nos interroga contundentemente Palermo al hacer referencia a la imposibilidad que tenemos de desatar las amarras conceptuales que dificultan tener una mirada distinta de nuestras propias realidades.

La producción del conocimiento ha sido parte constitutiva del debate en las ciencias sociales: ¿quién o quienes son los productores del

¹ Hago manifiesta mi gratitud con mis compañeros Fernando Garcés, Ariruma Kowii, Patricio Noboa y a la compañera Doris Lamus por sus acertados comentarios y sugerencias para con este artículo.

² En este sentido, sigo las concepciones del pensador marroquí Khatibi; quien lo precisa como «pensamiento –otro, el de no retorno a la inercia de los fundamentos de nuestro ser» y «que es diálogo con las transformaciones planetarias» (Khatibi 2001: 71-92).

conocimiento?, ¿dónde se valida y por quienes este conocimiento?, son interrogantes que nos asaltan a la hora de enfrentar el tema de la(s) cultura(s). Estos interrogantes en muchas ocasiones se tiñen de las visiones que, desde la racionalidad moderna marcada por un pensamiento occidentalizante, crean un velo lo suficientemente denso como para impedir el reconocimiento de otras lógicas y otras maneras de ver, sentir y asumir el mundo.

La dicotomía entre conocimiento y saber³ ha oscurecido la posibilidad de reconocer que comunidades como las indígenas y afros son productoras de conocimiento, tradicionalizándolas y reduciéndolas solamente al folklore o la cultura, deslegitimando el acumulado histórico que ellas poseen y que les ha permitido resistir y mantenerse en medio de los procesos actuales de globalización; esto ha ocurrido especialmente en referencia a los grupos indígenas y afros, pero también de mestizos pobres portadores de esos saberes.⁴ La *visibilización negativa*⁵ de estas otras maneras de concebir el mundo —no occidentalmente— se puede considerar como la forma en que se ha levantado la hegemonía de un tipo de conocimiento sobre estas lógicas diferenciadas.

³ El mundo occidental estableció el binarismo entre conocimiento y saber, adjudicándole al primero el estatuto de cientificidad y al segundo la producción de las comunidades consideradas bárbaras o no civilizadas. Al respecto Lander plantea que «a lo largo y ancho de la historia del sistema-mundo-colonial/moderno se han establecido o enfatizado diferentes criterios para sustentar la diferencia jerárquica entre el conocimiento válido de unos y el no conocimiento e ilusión de los *otros*. Para ello ha sido necesaria la definición de un único *locus de enunciación* (el de los colonizadores europeos) como la fuente del conocimiento legítimo» (Lander 2002: 74).

⁴ Esta discusión también se puede ampliar a los llamados grupos minoritarios como los *gay*, lesbianas, transexuales, mujeres, discapacitados.

⁵ En otro lugar discuto (Albán 2004 inédito) la utilización del concepto de invisibilización para hacer referencia a los procesos sistemáticos de negación de los pueblos afros. Considero que ha existido históricamente una visibilización negativa, puesto que desde la esclavización hasta nuestros días los pueblos afro han sido estigmatizados, estereotipados y negados tanto en su producción cultural, como en su producción económica. Sin embargo, muchas son las referencias que se encuentran en los documentos de la colonia en que los negros/as aparecen, son vistos, tienen presencia (como en la actualidad), así hayan sido considerados en su momento como *piezas*. Considero oportuno, resaltar la presencia de los pueblos negros, pues creo que reconocer la invisibilización, es hacerle el juego al discurso colonial-eurocéntrico que intenta borrar a toda costa la presencia socio-cultural, económica y política de lo afro. Los pueblos afro no han sido invisibilizados, han sido silenciados. Al respecto me parece mucho más potente, por ejemplo, la categoría de «experiencias silenciadas» que plantea el historiador afrocolombiano Santiago Arboleda Quiñones (Arboleda 2004: 4, manuscrito sin publicar).

Mignolo, siguiendo a Quijano, argumenta que es desde la «colonialidad del poder» como pueden comprenderse estos fenómenos históricos argumentando que «uno de los rasgos fundamentales de la noción de colonialidad del poder es que nos permite salir de la categoría histórica de «período colonial» mediante la cual todavía se piensa, cronológicamente, la historia de América Latina» (Mignolo 2000: 19), lo que explica de igual manera la «diferencia colonial» como las diversas rutas de construcción de poder y de saber. Este autor afirma que «la diferencia colonial permite entender la densidad diacrónica y la constante re-articulación de la diferencia colonial aún hoy, en un mundo regido por la información y la comunicación y por un colonialismo global que no se ubica en ningún Estado-Nación en particular» (Mignolo 2000: 20).

Estas categorías lo llevan a aseverar que ha existido una repartición geográfica y política de los saberes en el orden mundial a la que denomina «geopolítica del conocimiento»⁶ desde la cual se enuncia y validan los mismos, pero donde también se construyen epistemologías dominantes que desconocen y descalifican lógicas otras. Estas diferencias vienen marcadas por *matrices coloniales*⁷ que, en su larga duración, reproducen estructuras hegemónicas de dominación y sometimiento en cuanto al poder y el saber.

La tarea entonces se enuncia como la necesidad de construir, y yo diría visibilizar, epistemologías que den cuenta de nuestras realidades ancestrales, para salirle al paso al aplastante predominio de una racionalidad eurocéntrica que históricamente ha negado, para reafirmarse, la

⁶ Este autor entiende que «la ‘historia’ del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un ‘lugar de origen’. El conocimiento no es abstracto y des-localizado»; agrega que «‘América latina’ es una consecuencia y un producto, de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento fabricado e impuesto por la ‘modernidad’, en su autodefinition como modernidad. En este sentido, ‘América Latina’ se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad» (Walsh 2002a: 18). Walsh, por su parte, afirma que «por ubicación geopolítica entiendo no solo el espacio físico, el lugar en el mapa, sino también los espacios histórico, sociales, culturales, discursivos e imaginados» (Walsh 2002c: 175).

⁷ Sigo los planteamientos del antropólogo ecuatoriano Patricio Noboa Viñán al considerar que «la *Matriz Colonial* permite ver la organización y articulación de esta forma actual de dominación que tiene una trayectoria teórica e histórica, es percibida como un conjunto estructural de dominación, como una estructura de autoridad colectiva y de dominación política, se establece como un *patrón de poder* con carácter y vocación global y como resultado de la articulación de algunos elementos: la colonialidad del poder, el capitalismo, el Estado-Nación y el eurocentrismo (entendido como colonialidad del saber)». (Noboa 2003: 5, manuscrito sin publicar).

presencia de pueblos y comunidades indígenas y afros como formas no-occidentales de «estar en el mundo».

Desde esta perspectiva, Mignolo señala que:

la diferencia epistémica colonial apunta hacia otra dirección: al pensamiento a partir de los saberes relegados y subalternizados no ya como una búsqueda de lo auténtico y de lo antitético, sino como una manera de pensar críticamente la modernidad desde la diferencia colonial. Esto es, desde una epistemología fronteriza que, desde la subalternidad epistémica, reorganiza la hegemonía epistémica de la modernidad. Esta epistemología fronteriza puede pensarse como descolonización, o si se quiere, como de-construcción desde la diferencia colonial (Mignolo 2000: 8).

Esta epistemología fronteriza constituye uno de los esplendores del pensamiento crítico en América Latina, (Lamus, en este volumen)⁸ teniendo en cuenta que no es suficiente hacer una crítica al eurocentrismo, sino mostrar las rutas que modifiquen la manera como en nuestras latitudes hemos explicitado las potencialidades de un pensamiento venido desde las profundidades de los pueblos subalternizados y discriminados.

Por otro lado, Coronil, analiza la globalización a la que se ve enfrentado el mundo hoy y que produce un descentramiento desde Europa hacia los Estados Unidos y más específicamente hacia la desterritorialización y fragmentación que el mercado ha producido, haciendo que Europa ya no sea el centro del mundo contemporáneo. Problematisa el concepto de «colonialidad del poder» y propone «limitar el colonialismo al sometimiento de colonias formales y usar el imperialismo como categoría más inclusiva

⁸ Sigo aquí los planteamientos de la socióloga colombiana Doris Lamus Canavate quien sostiene que «El pensamiento crítico implica un ejercicio teóricamente elaborado y contextualizado de órdenes sociales, económicos, políticos o culturales existentes. En estos tiempos, el objetivo de una crítica de este tipo debe orientar la acción colectiva transformadora»; y en cuanto a los problemas que este pensamiento ha presentado, la autora afirma que «si las teorías críticas anteriores a la caída del muro de Berlín tenían la limitación de ser eurocéntricas/coloniales, hoy otras influencias pueden afectar una praxis crítica desde/para América Latina: la incidencia de la academia norteamericana en la producción «crítica» de estas latitudes, así como la evidente hegemonía que los discursos en favor de la «fragmentación» y el «todo vale», han logrado en la disputa por el control de las significaciones» (Lamus en este volumen).

que permite enfocar el presente, reconociendo continuidades a la vez que diferencias» (Coronil 2004: 118). Igualmente resalta que:

si reemplazamos el concepto de la colonialidad del poder por «el poder de la colonialidad» creo que resistimos la inclinación de reificar al colonialismo o concebirlo como una forma inherente del poder y designamos más precisamente a las formas de dominio históricamente relacionadas con el colonialismo, incluyendo sus legados y epistemologías (Coronil 2004: 118)

Ya sea considerando la colonialidad como re-configuración de los poderes o el imperialismo en su manifestación globalizada, se hace inminente hacer aflorar esas epistemologías ubicadas en fronteras del conocimiento que pueden contribuir con mayor eficacia a reconocer nuestros legados históricos. Quizá el concepto de lo post-occidental que induce a la desoccidentalización –en el que Coronil coincide con Mignolo– muestre con mayor claridad la ruta posible por la que debemos transitar y en la que las lógicas indígenas y afros tienen mucho que decir. En este sentido, es importante entender que lo post-occidental, debe:

forjarse en la memoria de los tres grandes genocidios de la modernidad, en los cuales las Américas están implicadas: el genocidio indígena con la llegada de los españoles, el genocidio de la diáspora africana, y el genocidio que comienza con la gestación misma de la modernidad (la expulsión de los judíos de España) y que marca la crisis del proyecto (Mignolo 1998: 42).

Evidentemente, desde la *geopolítica del conocimiento* la localización geográfica de determinados grupos humanos tampoco ha sido casual y ese reduccionismo⁹ ha establecido relaciones de poder que se ven reflejadas en la marginación, la exclusión y el abandono de amplios sectores de la población a los que se les desconocen sus particularidades idiomáticas, organizacionales, de propiedad sobre la tierra, legislativas, cosmogónicas y productivas, categorizándolos como *minorías* o más dramáticamente deshistorizándolos para anclarlos en pasados remotos: los indígenas como testigos de tiempos lejanos y los negros como

⁹ Considero que ha existido una evidente estereotipación geográfica de pueblos como los afros e indígenas, reduciéndolos a ocupar espacios predeterminados. Al respecto Michael Handelsman sostiene que «En vez de una integración, se ha producido el aislamiento del afroecuadoriano, encerrándolo en un espacio geocultural todavía distante de un centro nacional considerado andino y/o blanco-mestizo» (Handelsman 200: 21).

imposibilitados para liberarse de una esclavitud refrendada en los recuerdos de esa ignominia.

Estas reflexiones me llevan a considerar cuáles pueden ser las reales posibilidades de abrimos a escenarios distintos a los que la razón occidental nos ha impulsado, desde el proyecto de la modernidad, y bosquejar interrogantes que nos muevan a asumir una actitud crítica frente a nuestras propias miradas: ¿desde dónde construir o hacer visibles epistemologías que logren desoccidentalizar el pensamiento de América Latina?

En este mundo globalizado donde la lógica del mercado y la expansión cultural del imperialismo con sus nuevas formas de colonizar parecen imponerse sobre todos los aspectos de la vida cotidiana, ¿será posible o viable abrir nuevos espacios de pensamiento que muestren otras opciones posibles de sociedad?

Los espacios de autoreconocimiento: la multi-versidad ¿más allá de la uni – versidad?

«Sabio es aquel que conoce su propia cultura»
(Roberto Carlos Obando
q.e.p.d., educador patiano)

Dussel ha planteado que:

la factibilidad ética de la reproducción y el desarrollo de la vida de los miembros de los países periféricos empobrecidos, de las culturas destruidas, etc., consiste en poner freno a dicha globalización cuya única medida es la competitividad eficiente en el mercado (un principio de factibilidad formal, sin ningún criterio o principio ético), que por la valorización del valor está destruyendo ecológicamente la vida en el planeta tierra y en la vida concreta de la mayoría de la humanidad (Dussel 2001b: 385-386).

De esta manera, hace énfasis en la necesidad de consolidar una ética que dignifique sectores poblacionales que asuman con fuerza, y desde su auto-reconocimiento, las opciones que desde su interior se construyan y hagan del presente el espacio de resistencia para que esa auto-valoración cobre sentido.

Por otra parte, afirma que:

es en este momento que una Ética que fundamenta los motivos de los sujetos históricos que son las víctimas para tomar conciencia, se hace necesaria, pero no solo para

fundamentar la necesidad de conferencias, reuniones o discusiones para poner límites racionales y éticos a la 'eficiencia del mercado total en el proceso de globalización', sino para fundamentar materialmente (por su contenido) las normas, acciones institucionales o sistemas de eticidad que la lucha cotidiana de las víctimas comienza a realizar de tan múltiples maneras, en los llamados movimientos sociales (Dussel 2001b: 385-386).

Reconoce así la importancia que estos últimos han tenido en los procesos de transformación política y legal en los países de América Latina.

Recordemos que las nuevas Cartas Constitucionales de Colombia (1991), Ecuador (1998) y la reforma constitucional en Bolivia (1994) estuvieron antecedidas por la presión de movimientos obreros, de mujeres, campesinos, grupos ambientalistas y especialmente de la fuerza y presencia de los movimientos indígenas y afros que hicieron posible -en los casos mencionados- el reconocimiento de las naciones como pluriétnicas y multiculturales, abriendo así el espectro de participación política y social¹⁰; logrando, además, el status de comunidades autónomas con lenguas y formas de organización social diferentes.

Estos hechos, muestran claramente la emergencia de actores sociales (no «nuevos» como regularmente se afirma) deslegitimados y reducidos al ostracismo por las élites de poder -en la mayoría de los casos blanco-mestizos ricos- y reclamando el derecho ciudadano de participar en condiciones diferenciales y no necesariamente con el deseo de inclusión en los proyectos modernizantes de los Estados nacionales y abogando por el respeto a la diferencia de pensamiento; un pensamiento no-occidental construido sobre las bases de lógicas enmarcadas por la solidaridad, la propiedad colectiva, la administración de justicia comunitaria, un complejo sistema de creencias, un sentido no acumulativo de capital, unas relaciones de uso y conservación de la naturaleza y una concepción privilegiada del significado y valor de la vida.

¹⁰ No es suficiente el reconocimiento de lo *pluri* y lo *multi* en nuestras sociedades, mientras las desigualdades sociales, culturales, económicas y políticas permanezcan. La búsqueda de la interculturalidad está dada en la medida que exista una transformación en las estructuras jerárquicas como están constituidas estas sociedades. Avanzar en ese propósito significa que hay que superar el hecho de pensar que la interculturalidad es un «problema y tarea de los otros y no propia, abriendo caminos y procesos étnicamente separados que, de una manera u otra, reproducen el binarismo y la polarización: blanco-mestizo/indígena o negro» (Walsh 2002a: 133).

Si pudiéramos hablar de esplendores en el pensamiento crítico en América Latina, se debe partir por reconocer el aporte de estas comunidades con sus luchas cotidianas, sus pasados de resistencia poco tenidos en cuenta y reconocidos en su real magnitud, que han hecho extender la mirada hacia posibles formas de existir muy diferentes a las que desde Occidente –representado en su pensamiento *eurogringocéntrico* de eficiencia y rentabilidad, la visión teleológica de la historia, la noción de progreso ilimitado, la regulación y disciplinamiento del tiempo y la supremacía de la razón instrumentalizada- le han impuesto a este «planetario de infortunios», como alguna vez lo llamó García Márquez (1982).

Si solamente nos quedáramos sumergidos en los cánticos lastimeros frente al proyecto moderno, mirando únicamente desde la hegelianas cumbres o desde las foulcoltianas genealogías, seguiríamos siendo miserables en nuestro pensamiento crítico, sin avanzar en el profundo significado de lo que históricamente hemos construido con los incas, lucumíes, aimaras, carabalíes, chibchas, yorubas, aztecas, ashantis, taínos o araráes en la América Andina; con Tupac Amaru o Benkos Biojó, Manuel Quitín Lame o Rigoberta Menchú; con Guamán Poma o José Martí, Simón Bolívar o Franz Fanon; diríamos con Dussel que «no negamos la razón, en otras palabras, sino la irracionalidad de la violencia generada por el mito de la modernidad. Contra el irracionalismo posmoderno, afirmamos la ‘razón del otro’» (Dussel 2001a: 69), la cual se encuentra en *ese mundo lleno de los más variados colores*.

Quizá porque, como dice Palermo, «estamos entrenados, a la vez, desde una forma de conocimiento y con unas metodologías difíciles de entender» (Palermo 2001: 49) permanecemos tan imbuidos en una determinada racionalidad que deshacernos de ella nos cuesta demasiado trabajo para poder pensarnos en la real dimensión de lo que somos y representamos para el resto del mundo. Crear espacios que permitan el reconocimiento epistemológico de lógicas *otras* se convierte en una condición inevitable para comunidades «silenciadas» por la discursividad hegemónica.

La propuesta de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos indígenas, *Amawtai Wasi* en el Ecuador es una experiencia que vale la pena considerar con detenimiento y sentido crítico, en tanto que se constituye en un escenario político de negociación del conocimiento e irrupción de un pensamiento incluyente fundamentado en la interculturalidad¹¹, entendida como la posibilidad y la capacidad de

¹¹ Asumo aquí la conceptualización que hace Catherine Walsh al referirse a la interculturalidad como aquello que «no puede ser pensado sin considerar las estrategias políticas contextualizadas, como tampoco sin asociarlo a las políticas culturales de identidad y subjetividad. Las políticas culturales y las

establecer, desde la diferencia y la diversidad cultural, un diálogo que haga posible la coexistencia de mundos distintos donde la conflictividad, el juego de intereses y el posicionamiento deben ser pasados por el tamiz de la reflexión conciente del rol que cada individuo y cada grupo humano juegan en la constitución de la sociedad, en condiciones de equidad y justicia social.

Si, históricamente, «la ‘voz’ de los pueblos indígenas y afros está ausente en la universidad y en el mundo académico, quedando su interpretación a cargo de los ‘otros’» (Walsh 2001: 72), esta experiencia muestra la validez de alternativas que promueven, difunden y expanden los conocimientos —no solamente saberes— producidos por las comunidades en un espacio de discusión que permita el desarrollo intelectual de sujetos *subalternizados* por su condición étnico-racial y de clase social, cuyas posibilidades del ingreso al mundo académico cada vez son más remotas.

Esta experiencia ha planteado la urgencia de «revalorizar los aportes y conocimientos que durante milenios han dado coherencia y personalidad a los pueblos andinos, para incorporarlos como sustento principal de la identidad cultural indoamericana» —y afroamericana digo— y de igual manera reafirmar que «el conocimiento propio es el origen de la toma de conciencia sobre la realidad interactuante» (Macas y Lozano 2000: 12-13) en una concepción política de la producción del mismo, asumido éste como parte de las luchas sociales de resistencia y visibilización de los pueblos indígenas.

Estas emergencias epistémicas se pueden rastrear en historias regionales y/o locales, que permiten ejemplificar esas construcciones *otras* de conocimiento.

A mediados del Siglo XVIII, Juan Tumba un negro¹² cimarrón, asentado con su parentela en el caluroso Valle Geográfico del Río Patía al sur occidente colombiano, organizó una cuadrilla de hombres y mujeres que se dedicaron a la defensa del territorio patiano de las incursiones del ejército realista y de los atropellos de los terratenientes de la época. La capacidad operativa de este grupo considerado como «guerrillas» por Zuluaga (1993) convirtió al Patía en un sitio inexpugnable, pero a su vez

políticas de lugar se hayan entretejidas» (Walsh 2002a: 117-118). No obstante en la Universidad Intercultural la presencia de lo afro y otros sectores aún está ausente.

¹² Utilizo en este texto las categorías de negro/negra y/o afro de manera equivalente, entendiendo la discusión política que generan los auto-nómimos. No es este el lugar para atender dichas discusiones.

de negociación, por cuanto este valle era paso obligado en el camino hacia San Juan de Pasto en la frontera con el actual Ecuador.

Bolívar en su campaña libertadora, tuvo que negociar con los excelsos «macheteros» del Patía el paso de sus tropas hacia el sur, demostrando la capacidad organizativa y de resistencia de estos negros levantados contra todo aquello que les significaba autoridad. Esta «cuenta larga»¹³ de posicionarse en el territorio tuvo antecedentes significativos en las fugas de esclavos de las haciendas minas de Barbaocoas e Izcuandé en la Costa Pacífica colombiana en el siglo XVII y la conformación del palenque del «Castigo» ubicado en la cordillera occidental desde donde los cimarrones empezaron el proceso de poblamiento del Valle del Patía finalizando ese siglo.

Estos procesos de resistencia convirtieron esa región en un espacio libertario en donde las comunidades, se negaron a dejarse integrar en el proyecto moderno de la construcción del Estado-nación. La rebeldía de los negros y negras patianas, es aún hoy una característica de la forma de ser y actuar¹⁴ ante cualquier síntoma de sometimiento al que se vean abocados.

La participación de los patianos(as) junto a los indígenas del Macizo colombiano en la última década del siglo XX, reclamando del Estado cumplir los compromisos demandados y negociados luego de tomas de carreteras, demuestran los rasgos permanentes del cimarronaje y dan cuenta de cómo han luchado para que sus particularidades étnico-sociales sean respetadas y no sólo ser considerados como objetos de integración territorial y cultural.

Las comunidades negras de este valle interandino se plantearon desde finales de la década de los años 80's del siglo XX la puesta en marcha de un proceso de recuperación, preservación y difusión de sus valores culturales como alternativa de desarrollo socio-comunitario, en el cual los aspectos constitutivos de sus tradiciones hagan parte de un modelo que tenga en cuenta lo cultural como pilar fundamental.

En esta medida, y haciendo conciencia de la necesidad de «aprenderse» y «aprehenderse», diseñaron una propuesta pedagógica que, conside-

¹³ Noción del tiempo de los Mayas consignada en el Popol Vuhj

¹⁴ En otro lugar he planteado que «el *habitus cimarrón* adquirido en el proceso de búsqueda de la libertad, fue estructurando pautas de conducta y una manera de ver y estar de esa sociedad que le permitió resistir y fortalecerse como organización social.» (Albán 2003: 7).

rando la pluralidad cultural e interpretativa de la realidad socio-económica, política, ambiental y socio-cultural, les permitiera como comunidades afrocolombianas reafirmarse y autoafirmarse en capacidades y potencialidades que históricamente los han definido como tales.

La reflexión pedagógica partió por problematizar el concepto de uni-versidad en sentido restrictivo de un universo¹⁵, para ampliarlo a la visión múltiple de la realidad polisémica. Estas definiciones surgieron de mirar con detenimiento las lógicas de las comunidades negras, sus formas de ver el mundo en sentido integral y sus relaciones con la naturaleza. Para los campesinos y campesinas negros del Valle del Patía, la vida está constituida por una multiplicidad de acontecimientos que son imposibles de separar y actúan articuladamente en el diario acontecer. Lo multi¹⁶ es asumido como la dimensión misma de la realidad en tanto que lo productivo, lo existencial, lo cosmogónico, lo social y lo cultural no están disociados sino que se inter-relacionan en un marco de tensiones, continuidades y rupturas creando un mundo plural.

Desde esta perspectiva, el diseño de las cátedras de la Multiversidad¹⁷ del Bajo Patía consideró los siguientes escenarios del conocimiento:

1. Sistemas productivos tradicionales
2. Medio ambiente y sociedad
3. Organización comunitaria
4. Desarrollo cultural
5. Historia regional y local
6. Etnoeducación

Así, el mundo negro adquiere valor y sentido colectivo, desplegando todas sus potencialidades para reorganizar un modelo de desarrollo

¹⁵ No se debe olvidar que la expansión de Europa hacia América se fundamentó en cinco pilares: 1) una sola raza, 2) una sola lengua, 3) una sola religión, 4) una sola historia y 5) un solo género.

¹⁶ La dimensión de lo múltiple le hace crisis al pensamiento total y único, característico de la modernidad. Las posibilidades de entender la realidad en su complejidad, es parte hoy del reconocimiento, entre otras, de la diversidad y la diferencia que en esa realidad existen en condiciones de tensión. Los sistemas educativos en nuestras sociedades han sido reproductores de las visiones unidireccionales y totalizantes. Al respecto, Morin asevera que «Los pedazos de conocimiento que enseña la escuela ocultan los auténticos problemas de todos los seres humanos. Hace falta reformar la educación para que la educación transforme las mentalidades» (Morin 1995).

¹⁷ Desafortunadamente este proyecto no logró consolidarse como alternativa etno-educativa para la región por diversos factores que no hacen parte de esta reflexión.

que ha desconocido todo el acumulado histórico del conocimiento producido en el silencio de los atardeceres calurosos, pero también en los golpes festivos de una tambora acompañada por el rasgueo de guitarras en un bambuco «voltiao»¹⁸ o en los cantos lastimeros de un «alabao»¹⁹ en las noches de novenas a los muertos.

Proyectos como la Universidad Intercultural de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador y la Multiversidad del Bajo Patía en Colombia, se convierten en escenarios de legitimación del conocimiento y las prácticas culturales de comunidades históricamente marginalizadas, desconocidas y con posibilidades reducidas de que sus individuos accedan a la educación formal oficial y encuentren dentro de ésta, opciones para continuar afirmando sus identidades. Quizá, la validez de estas propuestas pedagógicas radica en que se abren espacios de auto-legitimación ya que los sistemas de educación formal estatal han dejado por fuera *otras* lógicas y *otros* conocimientos que no cumplen con los cánones del pensamiento/conocimiento de lo hegemónicamente establecido.

Epistemes desde siempre: ¿la resignificación de mundos otros posibles?

Teniendo en cuenta estas propuestas surgidas en la periferia de nuestras sociedades, cabe preguntarse si es necesario construir nuevas epistemologías para desoccidentalizar nuestras realidades o acaso la producción social de conocimientos nos señala la ruta de un pensamiento sobre el que podemos reflexionar. Al respecto sostiene Mignolo, en torno a las epistemologías fronterizas, que «la reorganización de la producción del conocimiento, desde una perspectiva posoccidentalista, tendría que formularse en una epistemología fronteriza, en la cual la reflexión (filosófica, literaria, ensayística), incorporada a las historias locales, encuentra su lugar en el conocimiento desincorporado de los diseños globales en ciencias sociales» (Mignolo 1998: 54).

Lo anterior nos conduce a pensar en la necesidad de hacer visible «Nuestra América» de la que hablaba Martí²⁰, con toda la carga semán-

¹⁸ Baile tradicional del Valle Geográfico del Río Patía.

¹⁹ Cantos fúnebres de influencia española que se entonan solamente a los muertos adultos en el velorio y la novena.

²⁰ Martí decía «¿en qué patria puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?» y proclamaba «¡Porque ya suena el himno unánime; la generación actual lleva a cuestas, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo

tica venida desde los ancestros, trascendiendo los marcos estrechos en los que nuestros ojos han caído de no leer lo que sucede en el mundo más próximo y creer que allende el mar encontraremos las respuestas a nuestras contingencias, premuras y dificultades de estas múltiples y variadas realidades.

Encontrar esas epistemologías ¿podrá significar, acaso, auscultar en el pensamiento indio, afro, de mestizos empobrecidos, mujeres, gays, lesbianas, personas con capacidades diferentes y jóvenes como alteridades de la razón instrumental de occidente hoy globalizado? De ser así quizá no tendremos necesidad de construir nada «nuevo» sino reconocer, revitalizar y seguramente «traducir» todo aquello que todavía existe como «barbarie», «exotismo», «saberes», haceres y «folklore». En la frontera de la mestización hegemónica o del blanqueamiento del pensamiento, el mundo negro o afro tiene un escenario inmenso para desentrañar, desde la oralidad, toda una fuente donde poder beber y así plantearnos otra forma más humana y feliz de vivirnos este mundo.

El «color de la razón» que construye miradas descalificadoras que han racializado la interpretación de la humanidad desde Europa ha encontrado también en el nuevo orden mundial globalizado, otras formas de discriminación que convierten a las culturas aborígenes en referentes de un mundo atrasado al que hay que civilizar. El pensamiento occidental, encarnado en sus más insignes filósofos como Kant, desarrolló una visión blanca de la diferenciación cultural como lo ha señalado Chukwudi Eze (2001: 201-251). Los negros y los indígenas han sido considerados —por las consecuencias de estas formas de ver el mundo— como indignos de un trato humano y hoy en día en nuestras sociedades de América Latina se reproduce silenciosa y soterradamente un racismo que se resiste a ceder lugar en la vida social de nuestros Estados nacionales.

Las comunidades afros no han tenido en el escenario de las representaciones de la racialidad occidental más que adjetivos despectivos para enunciar su innegable presencia, asociándolos por su color a la maldad, lo infernal y demoníaco, lo siniestro y malvado, lo perverso y satánico, además de los calificativos de *baraganes*, *perezosos* y *sucios*. En Popayán, capital del Departamento del Cauca al sur-occidente de Colombia, una ciudad que conserva aún huellas de su poder colonial, los negros patianos son vistos con reserva por su pasado cimarrón. Las

a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América nueva» (Martí 1891)

apreciaciones que aparecen en los documentos coloniales²¹ exacerbaban el odio hacia estas comunidades al representarlos como negros «asesinos», «asaltantes de caminos» y «malhechores».

El posicionamiento de los afropatianos en el contexto regional y nacional colombiano no ha sido fácil y han tenido que superar las estigmatizaciones y eliminar la vergüenza que en varias generaciones se ha formado por su condición de negros y por su pasado cimarrón, pero que a su vez —y esto puede ser una paradoja— creó un orgullo profundo de ser afropatianos y un rechazo a la «sociedad mayor blanca-mestiza» capitalina racista.

Quizá el pensamiento de Juan García,²² quien considera que «el color tiene sentido en tanto que los individuos se sientan pertenecientes a algo», traza una ruta en los procesos de visibilización de las comunidades afro. La identidad puesta no solamente en las categorías superficiales con que han sido caracterizados los negros en cuanto a la piel, la música y el baile, nos llevan a considerar otros aspectos como las maneras de relacionamiento con el mundo, las formas de organización comunitaria basadas en las mingas²³ y el trabajo colectivo, los sistemas solidarios de producción que incorporan la «mano vuelta»²⁴, el reconocimiento y respeto a la sabiduría de los ancianos, la utilización de la naturaleza con fines curativos y el sistema de creencias que fusionan lo sacro católico con la vida cotidiana, como se puede encontrar tanto en el Valle del Patía y en muchas regiones de Colombia y, en general, en la comunidades afros del mundo andino.

La producción de estos conocimientos permite pensar que las formas de aplicarlos y transmitirlos, con largas trayectorias temporales, se

²¹ Son claras las descripciones que de los moradores del Valle del Patía se hacían desde tempranas épocas. Zuluaga lo evidencia en el siguiente pasaje «...nos tenían avisado de lo que es el Valle del Patía y sus habitantes, pues ya habíamos visto en él y en ellos, que del latrocinio comen, en el amancebamiento duermen, la embriaguez es su bebida, el adulterio, el homicidio, el duelo, y el irrespeto a la justicia, son hazañas de los valientes, y de serlo precian todos (Zuluaga 1993: 54).

²² Historiador Afroesmeraldeño. Ha trabajado por más de 30 años en la recolección de información oral de las comunidades Afroecuatorianas y actualmente hace parte del Fondo Afro-andino de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito.

²³ Sistema de trabajo solidario colectivo empleado en diferentes situaciones de la vida comunitaria: construir viviendas, arreglar los caminos, cultivar la tierra, etc.

²⁴ Préstamo de fuerza física en tareas agrícolas de una persona a otra que es devuelta en trabajo y no pagada en dinero.

constituyen en epistemologías que –venidas del pasado- tendrán que ser re-significadas, re-funcionalizadas y adaptadas a las necesidades de un presente que urge de manera perentoria tener otras opciones más allá de la occidentalización para construir sentidos de vida más amables y fraternos. Sólo así, será posible evitar que se produzca la *sin razón del color* con sus manifestaciones de negación del pasado común y la pertenencia étnico-social.

Las epistemologías fronterizas propuestas por Mignolo, quizá no haya que re-buscarlas en otros lugares distantes, sino en la cercanía del pensamiento indígena, afro y de mestizos campesinos pobres y de todas las llamadas «minorías» que cada día nos roza la piel sin darnos cuenta o sin abrirnos a la posibilidad de sentirlo. Si esto es así, ¿las dinámicas de re-territorialización que el proceso global va creando, se podrán convertir en formas de resistencia local al empuje arrollador del capitalismo neoliberal?

¿Qué significa hoy la reafirmación del lugar como escenario de luchas de reconocimiento y posicionamiento de identidad cultural en un mundo virtualizado y debilitado por el capital financiero sin territorio fijo? ¿Será una suerte de esencialismo pensar que el lugar como espacio físico-social de construcción de relaciones, conocimientos y sentidos colectivos pueda ser una alternativa posible y factible en medio de tanta y supuesta desterritorialización del mundo global? ¿Aún es sensato pensar en alcanzar la(s) identidad(es) nacional(es) como parte del proceso de consolidación de los Estados-nación en América Latina cuando los oligopolios económicos transan por encima de los gobiernos a nivel mundial o simplemente será una quimera de la reflexión intelectual?

El lugar: un espacio de luchas y resistencias localizadas

Es necesario hacer un mundo nuevo.
Un mundo donde quepan muchos mundos,
donde quepan todos los mundos.
(Subcomandante «Marcos», EZLN)

En un mundo signado por el imperialismo globalizado, los espacios de resistencia adquieren sentido en tanto que se constituyen en propuestas contra-hegemónicas capaces de frenar el avance avasallador de las economías mundializadas y de los modos deslocalizados que el capital financiero ha adquirido, a pesar de que Coronil plantea –con relación a las ciudadanía– que «En este orden imperial, la ciudadanía nacional no es ya el campo determinante de formación de sujetos. Así como sus sectores dominantes incorporan en forma diferenciada a sujetos de todo el globo, sus mayorías están formadas por los también diferenciados subalternos de todas las

naciones» (Coronil 2004: 125), en una posición bastante problemática en cuanto que los Estados-nacionales en términos de sus dinámicas territoriales e identitarias todavía juegan un papel en el orden regional, como en el caso de América Latina, así sus economías dependen de esos «designios globales» de los que habla Mignolo que definen el orden mundial económico hoy.

Al respecto y, pensando en los lugares de tensión social, Mignolo argumenta que «los movimientos sociales siguen creciendo en número y diversidad, a tal punto de que ya no es posible pensar que solo el proletariado sea un movimiento con fuerza de transformación» (Mignolo 1998: 37), explicitando que el sindicalismo —por ejemplo— ya no es un ámbito en dónde se intensifican las contradicciones, pero que a mi modo de ver sí está representando un lugar fuerte de debate al interior de sus organizaciones frente al neoliberalismo y la globalización, pese a su evidente debilitamiento.

Así los movimientos sociales sean cruciales hoy, no se puede perder la perspectiva histórica de lo que han significado las luchas campesinas y obreras en América Latina, como la de las bananeras en la Costa Caribe colombiana a comienzos del siglo XX o la de los mineros bolivianos en 1985, con todos los muertos puestos por alcanzar sus reivindicaciones. En el presente vale resaltar todos los debates obreros en torno al cambio en las relaciones laborales y de contratación y el proceso de desarrollo e implementación de la «maquila» como estrategia de abaratamiento de costos de producción empleando mano de obra de los países del llamado Tercer Mundo, donde la racialización ha generado sistemas de exclusión laboral para los negros.

En este marco de globalización y de luchas por impedir la homogenización, muchos interrogantes hacen su aparición en la escena de las reflexiones, pensando en la validez y sentido que puedan tener procesos locales de resistencia:

¿Qué sentido tiene oponer el lugar, entendido como espacio de resistencia, en las actuales condiciones de globalización? ¿Podrán ser las comunidades indígenas, afros y de campesinos mestizos pobres asentadas en territorios fijos específicos con sus prácticas culturales formas de resistencia al proceso —aparentemente imparable— globalizador? ¿Si la cultura al globalizarse también se desterritorializa, qué sentido tiene la defensa del lugar como opción contra-hegemónica? ¿El *locus* de enunciación tendrá relación directa con el lugar como territorio o es tan sólo un lugar epistemológico?

Escobar ha planteado que «el lugar —como cultura local— puede ser considerado 'lo otro' de la globalización, de manera que una discusión del lugar

debería ofrecer una perspectiva importante para repensar la globalización y la cuestión de las alternativas al capitalismo y la modernidad» (Escobar 2000: 127), en una clara postura opuesta a los discursos que muestran la globalización como una totalidad que desterritorializa todo, eliminando así la pertinencia de lo particular localizado. Evidentemente, si bien el mundo globalizado crea la ilusión de no dejar espacio físico fijo es oportuno considerar en qué condiciones las comunidades rurales (por ejemplo), están viviendo estos procesos, cuando sus identidades mantienen un fuerte arraigo con su territorialidad y las relaciones intra-regionales que se dan.

Pensar el lugar como una alternativa al capitalismo y la modernidad implica el fortalecimiento de procesos sociales particulares que eleven su capacidad de relacionamiento y negociación con lo global, evitando con esto generar posturas reduccionistas y particularistas que corran el riesgo de aislarse en sus propias auto-referencias como comunidades. La capacidad de articulación deberá estar mediada por la conciencia que se adquiera de estar en un mundo global, sin que esto signifique renunciar a las dinámicas propias que establecen las diferencias. Observando el movimiento Zapatista, localizado en un área específica de la geografía mejicana y teniendo como escenario de operaciones la selva Lacandona se aprecia la resistencia desarrollada por esta insurgencia *sui generis* con respecto a la historia de los movimientos armados en América Latina. Es interesante tener en cuenta cómo han logrado que sus planteamientos y posturas ideológico-políticas hayan tenido repercusión en tantos lugares del mundo.

Podría pensarse que la globalización de la resistencia del EZLN nacida en las entrañas de grupos indígenas ubicados en regiones apartadas, le ha dado significado al lugar como escenario de construcción de pertenencias e identidades que se oponen al empuje arrollador del capitalismo globalizado y a la colonialidad del poder. A su vez, desde lo nacional se proyecta a lo mundial-planetario, posibilidad que ha estado mediada por el manejo estratégico de la tecnología y los medios masivos de comunicación. Así, la identidad se construye desde lo político, y no lo político desde lo identitario, en tanto y en cuanto la construcción identitaria se constituye en una acción y en un hecho político; las identidades construidas *per se* se pueden convertir en una suerte de folklorismo que le impide a los sujetos hacer conciencia de los significados y contenidos que de lo político tiene lo cultural.

¿Globales?, ¿locales? o ¿glocales?

Localizar lo global y globalizar lo local implica considerar que las epistemologías fronterizas han sido —si asumimos que están desde hace mucho tiempo— producidas en lugares específicos y que el conocimiento

actual de los negros, como en el caso del Patía, está cruzado también por los lugares en los que ese conocimiento es producido y legitimado.

Sin pretender plantear una radical visión de lugar, es importante tener en cuenta que el fortalecimiento de las dinámicas locales colocarán a las comunidades en mejores condiciones para una negociación y/o interpelación de lo global y el posicionamiento de sus lógicas y maneras de concebir, ver y estar en el mundo. El *locus* de enunciación se convierte de esta manera en la ubicación espacio-epistemológica desde donde se podrá producir la desoccidentalización o descolonización de los saberes y de esta forma convertir la resistencia cultural de comunidades subalternizadas y discriminadas (indígenas, afros, Rom, Lesbianas, gays, mujeres) en una oportunidad para construir opciones diferentes que contrarresten la monolítica pretensión del capitalismo globalizado de hegemonización y homogenización.

El Subcomandante «Marcos» del EZLN ha enfatizado que «la aparente infalibilidad de la globalización choca con la terca desobediencia de la realidad. Al mismo tiempo que el neoliberalismo lleva adelante su guerra mundial, en todo el planeta se van formando grupos de inconformes, núcleos de rebeldes. El imperio de las bolsas financieras enfrenta la rebeldía de las bolsas de resistencia» (Sub. Marcos 2000: 210). Muestra de esta manera la ruta de globalización de lo local como alternativa de descolonización y práctica contra-hegemónica que se debe ir reproduciendo e incrementando en una suerte de translocalización de la resistencia.²⁵

Desde esta perspectiva, las implicaciones de la relación global-local y local-local se deben discutir también en el plano de lo epistémico, en tanto que la construcción de conocimientos desde el lugar y sus posibilidades de inserción en lo global²⁶ generan tensiones pero también posibilidades de incorporar, en una dimensión transnacional, lo que los

²⁵ Para una discusión amplia y variada al respecto, ver Appadurai (2001); Canclini (1999); Mato (2001a); De Sousa Santos (1998); Yúdice (2002); Hopenhayn (1994); Ortiz (1999); Escobar (1996); Maffesoli (1990); Fuentes (1999); Restrepo y otros (1996); Martín-Barbero (1999); Martín-Barbero, López de La Roche y Jaramillo (1999) y Beck (1998).

²⁶ Mato considera que es fundamental considerar la globalización no solamente desde una concepción satanizada de la misma o desde la absoluta apologización, ya que ambas crean el «fetiche» de la globalización, sino desde las innegables opciones que este fenómeno presenta en las prácticas socio-culturales. Afirma que muchos de los argumentos al respecto «representan eso que llaman 'globalización' como si se tratara de una suerte de fuerza suprahumana que actuaría con independencia de las prácticas de los actores sociales» (Mato 2001a: 149).

pueblos, comunidades, grupos llamados minoritarios y en general todos aquellos excluidos y marginalizados están produciendo y proponiéndole al mundo, desde sus particularidades, pero también desde sus alternativas al sistema mundo colonial globalizado.

La geopolítica del conocimiento adquiere en este sentido la importancia de localizar los conocimientos para colocarlos en circulación en escenarios globales, de tal suerte que puedan ser reconocidos como opciones de vida, como prácticas reales de construir formas «otras» de existir y comprender el mundo en sus complejidades.

Desde la producción y validación de los conocimientos diversos, experiencias como la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador o la Multiversidad del Bajo Patía en Colombia son «bolsas de resistencia» que apuntan a demostrar cómo *más allá de la razón occidental hay un mundo de colores*.

¿Se podrá concluir?

La relación entre conocimiento y lugar es inseparable e impensable de manera desarticulada ya que constituye un ámbito de tensiones en el orden de lo político.

La producción del conocimiento también tiene una geografía que la legitima y la valida, al igual que hace posible que conocimientos producidos en latitudes diferentes a las de un primer mundo hegemónico y excluyente sean desconocidos y silenciados. La lucha epistémica también es una lucha por el reconocimiento territorial, todo lo que en él se produce y va más allá de las palabras, es decir, que se incrusta en la dimensión política e impide que los conocimientos se construyan en abstracto, sino en una realidad concreta y particular.

El posicionamiento del lugar y la producción de conocimientos no niegan la posibilidad de insertarse en dinámicas globales, es más, es una condición impostergable para que no se construyan *ghetos* de conocimiento que se auto-referencien desconociendo la amplitud del mundo más allá de ellos. Pero también para que se reafirmen las producciones en lugares marginalizados, desconocidos y se legitimen políticamente.

Volviendo a Khatibi, ¿se podrá construir «un mundo donde quepan todos los mundos» con estas epistemologías «otras», cuando el capitalismo globalizado arremete con más fuerza sobre todos los rincones del planeta?

Esas lógicas «otras» que se encuentran en los pueblos indígenas, afros y de campesinos mestizos empobrecidos tienen una potencia cultural a la que debemos asomarnos y, así, desde lugares de irrupción o de «insurgencia cultural» (Guerrero 2002: 88-91), poder establecer las rutas que hoy nos exige nuestra propia realidad preñada de una historia que no termina por conocerse y por construirse y en la que inevitablemente tenemos que existir y transitar. De esta manera lograremos diseñar la paleta de nuestras sociedades con la más variada gama de colores.

Referencias

Albán Achinte, Adolfo

2003 *La sociedad Afropatiana: ¿Habitus cimarrón o proyecto hegemónico anticolonial*. Ponencia presentada en el II Coloquio de Estudios Afrocolombianos, Popayán.

2004 Más allá de las borraduras: entre invisibilización(es) y silenciamiento(s). Lo afro en el debate de la existencia. (Manuscrito sin publicar)

Arboleda Quiñones, Santiago

2004 Intelectualidades afrolatinoamericanas: pasos silenciados y senderos palpitanes. Propuesta de postulación al Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. (Manuscrito sin publicar).

Appadurai, Arjun

2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Trilce, Fondo de Cultura Económica.

Beck, Ulrich

1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Buenos Aires: Piados.

Coronil, Fernando

2004 «¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas para armar el rompecabezas del presente», en *Comentario internacional*, N° 5, Tema central: *Imperio o imperialismo*, Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 103-132.

Chukwudi Eze, Emmanuel

2002 «El color de la razón: La idea de «raza» en la antropología de Kant», en *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter Mignolo, Buenos Aires: Signo, pp. 201-251.

Dussel, Enrique

- 2001a «Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)», en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Signo, pp. 57-70.
- 2001b «La globalización y las víctimas de la exclusión: Desde la Perspectiva de la Ética de la liberación», en su *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Desclée de Brouwer, pp. 359-386.

De Sousa Santos, Boaventura

- 1998 *De la mano de Alicia Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Escobar, Arturo

- 2000 «El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o posdesarrollo?», en *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, pp. 113-143.
- 1996 *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Fuentes, Carlos

- 1999 «Las dinámicas de la globalización: una visión desde la política», en *América Latina: un espacio cultural en un mundo globalizado*, compilado por Manuel Garretón. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

García Canclini, Néstor

- 1999 «La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos» en *Revista maguaré*, N° 14. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

García Márquez, Gabriel

- 1982 *La soledad de América Latina*. Discurso de aceptación del premio Nóbel de literatura, Estocolmo, en <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/ggmnobel.htm>, consulta del 01-05-05.

Guerrero, Patricio

- 2002 *La cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya Yala.

Handelsman, Michael

- 2001 *Lo afro y la plurinacionalidad, el caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito: Abya Yala.

Hopenhayn, Martín

1994 *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Khatibi, Abdelkebir

2001 «Maghreb plural», en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Signo, pp. 71-92.

Lander, Edgardo

2002 «Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global», en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez. Quito: UASB, Abya Yala, pp. 73-102.

Macas Ambuludi, Luis y Alfredo Lozano Castro

2000 «Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador», en *Universidad Intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas AMAUTAI WASI, Boletín ICCI-RIMAY*, Año 2, No. 19, editado por Pablo Dávalos. Quito, pp. 12-13.

Maffesoli, Michel

1990 *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.

«Marcos», Sub Comandante

2000 «Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial», en *Desde las montañas del sureste mexicano (cuentos, leyendas y otras posdattas del Sub. «Marcos»)*. México: Plaza y Janés Editores.

Martí, José

1891 «Nuestra América», en http://www.analitica.com/bitbliblioteca/jmarti/nuestra_america.asp. Consulta del 01-05-05.

Martín-Barbero, Jesús

1999 «Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación», en *Globalización. Incertidumbres y posibilidades. Política, comunicación y cultura*. Bogotá: Tercer Mundo, Iepri (UN).

Martín-Barbero, Jesús, Fabio López de la Roche y Jaime Eduardo Jaramillo (eds.)

1999 *Cultura y globalización*, Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.

Mato, Daniel

- 2001a «Des-fetichizar la ‘globalización’: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores», en su compilación *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización-2*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 147-177.
- 2001b *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización-2*. Buenos Aires: CLACSO.

Mignolo, Walter

- 1998 «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina», en *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, coordinado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, University of San Francisco, pp. 31-58.
- 2000 «Diferencia colonial y razón posoccidental», en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, editado por Santiago Castro-Gómez. Bogotá: Pensar, pp. 3-28.

Morin, Edgar

- 1995 *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Noboa, Patricio

- 2003 *La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad*. Ensayo teórico presentado en el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Quito (Manuscrito sin publicar).

Ortiz, Renato

1999. «Identidades, industrias culturales, integración», en *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*, compilado por Manuel Garretón. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Palermo, Zulma.

- 2001 «Políticas académicas y conflictos del saber: desafíos en la periferia», en *Comentario Internacional*, N° 2, Tema central: *Geopolíticas del conocimiento*, Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 89-99.

Restrepo, Darío y otros

- 1996 *Globalización, Estado y Nación*. Bogotá: Esap, Sinapsis.

Walsh, Catherine

- 2001 «¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena Ecuatoriano», en *Comentario Internacional*, N° 2, Tema cen-

- tral *Geopolíticas del conocimiento*, Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 65-77.
- 2002a «(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador», en *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, editado por Norma Fuller, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 115-142.
- 2002b «Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo», en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 17-44.
- 2002c «La rearticulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento», en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 175-214.
- Yúdice, George
- 2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.
- Zuluaga, Francisco
- 1993 *Guerrilla y sociedad en el Patía*. Cali: Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

Representaciones del *corpus* de la naturaleza. De la pre a la postmodernidad

Patricio Noboa Viñán

Deben enseñarles a sus hijos que el suelo que pisan son las cenizas de nuestros abuelos. Inculquen a sus hijos que la tierra está enriquecida con las vidas de nuestros semejantes (...) enseñen a sus hijos (...) que la tierra es nuestra madre. Todo lo que le ocurra a la tierra le ocurrirá los hijos de la tierra.
(Jefe Indio Seattle)

Uno de los recursos de la constitución y consolidación del sistema-mundo moderno-colonial ha sido la *utilización* del cuerpo como instrumento material que, separado de la mente, ha sido *modelado* según los intereses del proyecto de la modernidad. Esta reificación del cuerpo se relaciona estrechamente con la separación que se ha hecho también entre la cultura (asociada a la mente) y la naturaleza (asociada al concepto de cuerpo). Los discursos que configuran las representaciones acerca del cuerpo humano y, por extensión, del *corpus* de la naturaleza, han jugado un papel significativo en la construcción de actores sociales, en la orientación de sus prácticas de vida y en las transformaciones sociales (hoy de carácter global) en el marco del proceso de desarrollo de la modernidad (Mato 2003).

El momento actual de *crisis ecológica* exige develar algunos de los misterios creados en torno a las representaciones de la naturaleza, dado que este problema se impone como fenómeno social, movilizándolo imaginarios y constituyendo representaciones que aún siguen modelando nuevos y diversos comportamientos sociales. La representación social del *cuerpo de la naturaleza*, o también el “cuerpo de la tierra” (Montaldo 1994), como objeto de permanente construcción colectiva ha sufrido diversas *modificaciones* en los últimos cinco siglos.

El presente trabajo está centrado en el análisis de la representación social, marco conceptual propuesto por Serge Moscovici en Francia en la década de 1960; este enfoque parte de una noción sociológica de la psicología en la cual los grupos sociales son el sujeto de investigación. De acuerdo con Denise Jodelet la representación social concierne a la “forma en la que los sujetos aprehenden los acontecimientos de la vida diaria”, las características del medio ambiente, las informaciones, el

conocimiento de “sentido común”¹ o bien el “pensamiento natural”, en oposición al conocimiento científico (Jodelet 1984: 469-494).

Este conocimiento se constituye a partir de la experiencia, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que se reciben y transmiten a través de la tradición, la educación y la comunicación social. Así, este conocimiento es, en muchos aspectos, socialmente elaborado y compartido. Asimismo, Jodelet (2003) menciona que los procesos de una representación social son indisociables de sus contenidos. En este sentido, la dimensión histórica es un elemento clave que no se debe menospreciar en la interpretación de los fenómenos representacionales. En sus contenidos se encuentran expresiones de “valores, actitudes, creencias y opiniones, cuya sustancia es regulada por las normas sociales de cada colectividad”. Las representaciones no son estáticas por lo que están en permanente construcción, su dinámica se corresponde con la de cada grupo social (Yáñez 1990: 33) y a su vez con las condiciones de la sociedad global. “Todo nuevo objeto social que nos atañe es representado y, al serlo, moviliza el sistema de representaciones pre-existentes y lo enriquece” (Banchs 1986: 39).

En la misma perspectiva otros autores proponen que las representaciones responden a lógicas propias a las estructuras sociales y culturales, diferentes por tanto de “otras” lógicas. De allí que estas “construcciones simbólicas individuales y/o colectivas” se constituyen en elementos a los que “los sujetos apelan o las crean para interpretar el mundo, para reflexionar sobre su propia situación y la de los demás y para determinar el alcance y la posibilidad de su acción histórica” (Vasilachis 1997: 268). La teoría de las representaciones sociales nos ofrece un concepto que “operacionaliza y hace accesible el estudio concreto de las ideologías dominantes en una sociedad” (Banchs 1986: 39).

Develar dichas representaciones nos permite comprender cómo una determinada representación puede influir en los sujetos y orientar su práctica; por consiguiente, el proceso de representación es el mecanismo mediante el cual los grupos sociales significan y otorgan un sentido a su realidad, buscando la coherencia con su propio comportamiento.

¹ En relación con el sentido común, Coronil anota: “Si el conocimiento se viste de inocencia, es sólo porque oculta bajo sus ropajes las relaciones de poder que lo hacen posible. Por ello es imperativo entender las múltiples operaciones a través de las cuales formas regionales de conocimiento se universalizan, transformando el sentido de unos pocos con mucho poder en sentido común” (2004: 109).

En este trabajo vamos a hacer una aproximación al descubrimiento que nos permita *mirar* cuáles han sido los discursos y representaciones, así como las prácticas de las relaciones ser humano–naturaleza / sociedad–territorio que sobre el *cuerpo de la naturaleza*, en cuanto entidad material o física, se han venido construyendo como parte de la estrategia de colonialidad y de dominio de los sectores del poder colonial-imperial-transnacional. Para el efecto vamos a seguir una ruta de evidencias históricas que caracterizan estos grandes periodos denominados por occidente como pre-modernidad, modernidad y post-modernidad. Nuestro intento, desde una mirada crítica, es poner al descubierto las intenciones y consecuencias de tales representaciones. La reflexión va a estar apoyada, además, con el análisis de las representaciones de un *cuerpo cierto*: la Reserva de Producción de Fauna Chimborazo², una de las áreas del Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador, y la relación de los pueblos Puruwáes, habitantes ancestrales de dicho *territorio*.

Visión del *cuerpo de la naturaleza* en la pre-modernidad

El mismo término pre-modernidad nos remite a un espacio-tiempo que coincide con la llegada de los conquistadores desde España. Antes de 1492, en estas tierras de América, se sabía ya que llegarían los hombres blancos y barbados; esperaban a Wiracocha y se prepararon para ello. España por su parte, en el afán de abrir nuevas rutas de comercio que le permitiesen mejorar su economía propia de una periferia, creyó que había llegado a las Indias Occidentales en donde podía explotar nuevas especies. Europa descubrió que el mundo era redondo y no una tierra plana que estaba encima de cuatro elefantes que flotaban sobre un mar de leche. En los Andes se conocía y manejaba el espacio celeste, se sabía de los solsticios y equinoccios, y se guiaba la vida comunitaria de acuerdo a sus movimientos;³ mientras que Europa creía que la tierra era el centro del universo de igual manera que su rey era el centro de su sociedad.

² La Provincia de Chimborazo se encuentra ubicada en el centro del territorio continental de Ecuador y la mayor parte de dicho territorio pertenece a la cordillera de los Andes. La provincia tiene altitudes desde los 2950 hasta los 6310 m.s.n.m.

³ Los milenarios astrónomos andinos conocían el movimiento de precesión de la Tierra y marcaban los solsticios, equinoccios, y fechas agrícolas mediante calendarios de sombras en su arquitectura y en su geografía, en su cosmografía dibujaron constelaciones que marcaban los acontecimientos y ciclos de la vida natural y que simbolizaron en su mitología. Ver, al respecto, Milla (1992); Milla (2002); Estermann (1998); Tajxo *et.al.* (1998); Tatzo y Rodríguez (1998); Aguirre (1985); Amodio (1993); Oviedo (1999) y Mires (1996).

En la cosmovisión andina nada está separado ni excluido del todo, entendiéndose que el todo no es la suma de las partes. Por ejemplo, la ciencia, el arte, la tecnología, existen y se manifiestan en función del quehacer cotidiano; en otras palabras, no están separados de la vida sino íntimamente ligada a ella. Bajo la visión newtoniano-cartesiana se calificó y clasificó al conocimiento y sabiduría andina; todas sus concepciones y creencias fueron subalternizadas, en primera instancia, por un prejuicio según *de quiénes provenía*⁴ y, por otro lado, por su configuración simbólica, la misma que los europeos no alcanzaron a entender.⁵

Bajo la óptica racionalista, la tierra, es decir, el *cuerpo de la naturaleza*, es un ser inerte y los únicos seres inteligentes, los humanos. No se acepta que la tierra es un ser vivo con sus propias formas de inteligencia, sentimientos, espiritualidad; y que los seres humanos, al igual que los otros, son elementos de la naturaleza. La llegada de los conquistadores determinó que los saberes, visiones y prácticas de los pueblos andinos, eran *atrasadas* y por tanto pre-modernas. Todas las concepciones acer-

⁴ «Con la Conquista y la Colonia se estableció un conjunto estructural de dominación, una estructura de autoridad colectiva y de dominación política, un *patrón de poder* con carácter y vocación global y como resultado de la articulación de algunos elementos: 1) la colonialidad del poder, esto es la idea de raza como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social, referida al conjunto de la articulación estructural de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo o explotación, esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad y salario, una forma específica de control del trabajo que consiste en la mercantilización de la fuerza de trabajo a ser explotada; por su condición dominante en dicho conjunto estructural, otorga a éste su carácter central —es decir lo hace capitalista—; 3) el Estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno Estado-Nación como su variante hegemónica, como estructura de autoridad y como forma de dominación; 4) el eurocentrismo (entendido como colonialidad del saber), como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento» (Quijano 2000: 1-2).

⁵ «En 1492, en el Nuevo Mundo, los occidentales no reconocían otra razón de su economía que aquella del provecho, y por primera vez en la historia, construyeron una sociedad basada en el intercambio económico. Por el contrario las comunidades autóctonas, todas sin excepción, escogieron fundar la autoridad política sobre el valor de prestigio que engendra en don. [...] Las sociedades que se encuentran son transformadas por dialécticas inversas. Para unos el don es un gesto de reconocimiento del prójimo. Esta relación es generadora de amistad. Para los otros, todo aquello es

ca de la naturaleza se subalternizaron quedando reducidas al mito, rito, leyenda, y como tal fueron descalificadas.⁶

Se hace necesario entonces, anotar los elementos fundamentales de la cosmovisión andina, los cuales permiten comprender el discurso y representación de la naturaleza en este período. Se entiende lo *andino* como un espacio de activos intercambios e influencia recíprocas, de un devenir dinámico generador de una cultura activa que fluye con una fuerza dinámica y revitalizadora; es capaz de incorporar hasta los elementos más antagónicos en una estructura coherente de su visión del mundo. Lo andino conjuga armoniosamente la vida del hombre y los fenómenos cósmicos.⁷ Es importante señalar que la unidad en lo andino no es una unidad homogeneizadora, sino que reconoce la existencia de una multiplicidad de diversidades; lo andino muestra un claro sentido de unidad en las pluralidades y diferencias.

En esta visión totalizadora-integradora del mundo andino se percibe una integridad en el medio ambiente, los seres y el desarrollo de la vida como un Todo, el cual evoluciona, manteniendo un equilibrio constante; plantea que debe haber una fuente existencial de todo lo viviente a la que denomina *Pacha Mama*, término que deriva de *Pacha* que significa fuerza totalizadora y plena en el tiempo y el espacio, y *Mama* que simboliza maternidad, fecundidad y grandeza que cobija a todos los seres vivientes

bagatela y no tiene sentido más que para introducir su contrario: el intercambio para la acumulación, el saqueo de riquezas y la introducción de la explotación del trabajo indígena” (Temple 1997: 5-15).

⁶ Es importante precisar que “En el siglo XVI, los misioneros españoles juzgaron y clasificaron la inteligencia y la civilización humana en función de si los pueblos poseían o no una escritura alfabética. Éste fue un momento inicial de la configuración de la diferencia colonial y en la construcción del imaginario atlántico, que se convertiría en el imaginario del mundo moderno/colonial. [...], [que viene a ser] su propia descripción, los modos en que se describe a sí mismo por medio del discurso del Estado, de los intelectuales y académicos [...], mediante el dominio de la hermenéutica y la epistemología, palabras clave en el control de la conceptualización del conocimiento” (Mignolo 2003: 61-83).

⁷ Para Le Breton: “cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, su usos, sus correspondencias, etc. Le otorga sentido y valor. [...] Así muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el modo dualista al que está tan acostumbrada la sociedad occidental. En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. Entre el hombre, el mundo y los otros, se teje un mismo paño, con motivos y colores diferentes que no modifican en nada la trama común” (Le Breton 1995: 8).

y los provee de alimento. La relación con la Pacha Mama es viva, vital, vitalizadora, íntima, por eso decimos que somos parte de ella.⁸

El planteamiento de la Pacha Mama es parte de una visión cosmocéntrica, actualizada constantemente mediante ritos asociados al desarrollo de la vida cotidiana: la agricultura, la ganadería, el arte, la medicina, etc. La Pacha Mama está compuesta por una trilogía creadora

PACHAKAMAK. Esencia de la vida existente, la realidad inmanente de la vida universal. Es el absoluto Omnipresente en el espacio ilimitado. Pachakamak está en todo lugar. Es el Omnipotente pues entraña todo poder, de Él se desprende toda manifestación de energías en el universo. Es Omnisciente, de Él emanan todas las formas de sabiduría y conocimiento; en consecuencia todo conocimiento, pasado, presente y futuro, están poseídos por Él. Está siempre presente en todas partes, en ellos y alrededor de ellos que son su centro de conciencia, porque Él habita en ellos, con ellos y se manifiesta por medio de ellos. Es el centro generador de cada mundo, de cada existencia en lo tangible y lo intangible.

PACHAMAMA. Es la dimensión femenina del Pachakamak, por lo tanto es la que recibe la simiente de vida en sus infinitas manifestaciones.

INTI. Principio espiritual de vida creadora que se manifiesta desde el Astro Central de nuestro sistema solar a través de la luz física. Es el centro del Sinchi (fuerza o energía), del Samai (hálito de vida). Principio de vida creadora que guía los procesos evolutivos de la conciencia del hombre, hacia la unificación del runa con el cosmos (Rodríguez 1995: 56-58).

El *corpo de la naturaleza* como parte constitutiva de la PachaMama tiene tres conjuntos de elementos que son parte del Todo:

Los elementos del **Cai Pacha** se relacionan como sujetos de manera física y espiritual. Los hombres, animales, cerros, plan-

⁸ “PACHAMAMA es el centro vital de la existencia del Puruwa-kichwa [...] Pacha es a la vez espacio y tiempo, en su dimensión espacial es una fuerza vital de la Naturaleza, benigna, es entendida como un gran seno materno fecundo, que cobija todos los seres vivientes y da el alimento necesario a todos [...] y es la PachaMama también la que les da sus medicinas”. Testimonio de un indígena de Puruwá, en Acero y Dalle (1989: 5).

tas, etc., tienen vida, son sexuados, experimentan emociones, sufrimientos, alegrías; es palpable la generación de transformaciones de vida en sus procesos de renacimiento; cada elemento (ser) de acuerdo a su propio dinamismo, y a un orden orgánico subyacente.

En el **Jahua Pacha** se encuentran los astros que personifican y generan influencias sobre el sol, la luna, las estrellas y los fenómenos atmosféricos que producen energías benéficas (rocío, lluvia, luz, calor) o maléficas (rayos, granizo, heladas, etc.) que inciden sobre los seres en sus comportamientos, en su forma de ser.

En el **Ucu Pacha** a menudo subterráneo también se encuentran energías que influyen en el Jahua Pacha y el Cai Pacha. Este conjunto de elementos se comunican a través de las Huacas (vertientes, grietas, o grutas de las montañas y volcanes) de tal manera que producen un permanente intercambio de influencias y de equilibrios que mantienen la armonía entre los “Pachas” y sus componentes (Tatzo y Rodríguez 1998: 55-58).⁹

Esta continuidad de influjos o energías generan un movimiento permanente, expresado en los movimientos astrales, fases lunares, estaciones climáticas y ciclos agrícolas. Esta dinámica circular determina una temporalidad y el concepto de tiempo se asocia al conocimiento como experiencia vivida (pasado) y por vivir (futuro) que lingüísticamente se expresa en la palabra *ñauya* y que compuesta sirve para denominar ambas situaciones. El hombre como ser de la Naturaleza (microcosmos) es una réplica del macrocosmos y por lo tanto lleva dentro de sí los tres niveles, tanto en su psique como en su soma.

Conocimiento milenario, profundo, sagrado. Saber que trasciende a otras dimensiones y otras formas de conciencia. Va más allá de lo primario material y se enraíza en las fuentes cósmicas y telúricas. En este sentido, la tierra, la naturaleza, es más que un cuerpo o un elemento físico, es una manifestación de afectividad, espiritualidad e inteligencia de la vida; como nosotros, que también somos una expresión de ella, que somos hijos de la tierra y no como una simple prolongación humana de la naturaleza no humana, en tanto las relaciones entre sociedad, cultura y naturaleza eran en lo fundamental, relaciones de reciprocidad (Mires 1990: 88).

⁹ Ver también Lajo (mimeo, s/f, Lima).

Esta no división del hombre y la naturaleza, de *ver* al hombre como parte integral y dinámica de ella, en un solo *cuervo* se hace realidad en la práctica cotidiana. La Federación de Organizaciones Indígenas de las Faldas del Chimborazo (FOCIFCH) (Campana 2000, Campana 2001), está conformada por 17 comunidades y/o asociaciones campesinas, que abarcan 1403 familias y alrededor de 11851 habitantes, los mismos que se identifican como indígenas puruwáes y cuyo idioma materno es el kichwa.¹⁰ Su zona de influencia es el territorio de las faldas del volcán Chimborazo (6.310 m.s.n.m.), ubicado en la provincia del mismo nombre, a 30 kms de la ciudad de Riobamba, en el centro del Ecuador. Una gran parte de sus territorios se encuentran constituyendo la Reserva de Producción de Fauna Chimborazo, sus comunidades habitan entre los 3.000 a 4.000 m.s.n.m.

Históricamente el desarrollo regional de esta zona ha estado marcado por algunos modelos de organización, entre los cuáles podemos anotar el de “archipiélagos productivos” de influencia Inca. Se trató de un modelo que buscaba el autoabastecimiento total a través de la división-integración del territorio en sistemas de producción intensivos, según los pisos altitudinales; esto permitía contar con zonas especializadas de producción de sal, madera, pajonal, lagunas; la utilización de tecnologías de producción agroecológicas y apropiadas a cada nicho ecológico y donde la participación social estaba institucionalizada a través de los señorios.

Eran sociedades basadas en la reciprocidad, complementariedad y la redistribución como normas centrales de civilidad [...] que a pesar de compartir esos principios, eran también posibles diversas soluciones económicas, políticas y sociales que se ajustaban a las diferentes ecologías de un medio andino muy di-

¹⁰ El historiador ecuatoriano Jorge Carrera Andrade, basado en un estudio amplio y pormenorizado de las principales fuentes históricas (González Suárez, Juan de Velasco y los cronistas Cieza de León, Montesinos, el Inka Garcilazo de la Vega, Sarmiento de Gamboa y otros) sostiene que: «el territorio Puruwá, tenía como capital la antigua ciudad de Liribamba. Los Puruwaes habían levantado Tiocajas, Pumallacta, Guano [...] habían construido sus santuarios en el límite de las nieves del volcán Chimborazo [...]. Entre las prácticas [...] de los Puruwáes se contaban [...] el culto al dios telúrico del volcán [...] a la deidad del lago de Colta y a la deidad del arco iris, símbolo de la fecundidad. El Arco Iris era el ave [...] representada en la tierra por los guakamayos –mensajeros del sol– y que había dado origen a todos los hombres. En varios lugares, desde el volcán Chimborazo hacia el sur y el oeste, los Puruwáes habían levantado santuarios a su divinidad o ‘casas de la guakamaya’ para honrar a fuerza fecundadora del sob» (Rodríguez 2000: 112-113).

verso [...] que articulaba simultáneamente a varios pueblos que mantuvieron sus diferentes formas de acceder a los recursos (Ramón 1993a: 14).

Producto del equilibrio runa-pachamama la civilización andina desarrolló un equilibrio socio-cultural, sustentado en la comunidad y en el respeto natural y social, transmitiendo su sabiduría *escrita* en el simbolismo de sus objetos culturales. Sus sociedades agrícolas construyeron una relación armónica con la naturaleza sin depredarla, desarrollando el cultivo de plantas alimenticias y medicinales, la crianza de animales y la ingeniería de terrenos en los diversos ecosistemas que integraron, aportando a la Historia de la Humanidad con la más amplia gama de productos naturales que haya desarrollado una cultura.¹¹

De la madre tierra a... sacarle la madre a la tierra: visión moderna del cuerpo de la naturaleza

Con el descubrimiento: América descubrió el capitalismo. (...) En su diario del descubrimiento, el almirante escribió 139 veces la palabra “oro” y 51 veces la palabra “Dios” o “Nuestro Señor”. El no podía cansar de ver tanta lindeza en aquellas playas, y el 27 de noviembre profetizó: “Tendrá toda la cristiandad negocio en ellas”.

Y así fue...

(Galeano 1996: 3)

En los siglos XVI y XVII, la cosmovisión escolástica aristotélica–tomista, que se fundamentaba en una simbiosis entre la razón y la fe, fue arrasada por el movimiento renacentista y posteriormente por el movimiento cultural filosófico del iluminismo. Así surgió la nueva edad, denominada por los historiadores revolucionaria, la cual rompió definitivamente con los nexos entre lo sagrado y lo profano, argumentando que la libertad de pensamiento y la razón, son los valores fundamentales del proceso histórico del hombre, cuyo objetivo esencial debe ser la búsqueda del progreso.

La ciencia moderna con su tendencia a la cuantificación, previsibilidad y control, tuvo sus raíces en el método de investigación empírico-deductivo de Bacon, en el raciocinio analítico-deductivo de Descartes y en la física clásica de Newton. El mundo pasó a ser concebido como una máquina gigantesca y maravillosa. Se consideró que en el hombre, la naturaleza se manifiesta de dos maneras o en dos aspectos: externamente (como cuerpo) e internamente (como alma, espíritu). Estudiar al hombre en la naturaleza, o como parte de ella, es por lo tanto estudiar

¹¹ Al respecto ver Aguiló (1985), Botero (1990) y Ramón (1993b).

los dos aspectos de la naturaleza contenidos, revelados o manifestados en la entidad humana. Mientras que un aspecto humano de la naturaleza (o aspecto natural de humano) es corporal, físico y externo, el otro, es psicológico virtual e interno.

Bajo estos principios se divide a la cultura (todo aquello que es producido como consecuencia del proceso de adaptación de la naturaleza en función del hombre) y la naturaleza como ese medio ambiente que nos rodea (que existe simplemente para la satisfacción de sus necesidades); en tanto es considerado la parte externa, el cuerpo es estudiado a través del conocimiento científico y el principio de causalidad¹².

Estos principios mecanicistas y economicistas conllevaron a concebir al *cuerpo de la naturaleza* como simple fuente de materia y de energía, “la naturaleza ha sido constituida sistemáticamente en términos de maquina capitalista y de mercado” (Haraway 1991: 97), dispuesta allí con el único objetivo de servir para que el hombre la convirtiera en bienes materiales, *agregándole valor* a través del trabajo y convirtiendo todos los recursos naturales disponibles en la naturaleza, inclusive la vida, en mercancía, en *objetos* de compra-venta.¹³

En nuestra zona de estudio este discurso se hace realidad mediante la instauración del “modelo obrajero”, institucionalizado con la conquista española (s. XVI) y mantenido durante el período de la colonia (ss. XVII y XVIII). Se produjo entonces un cambio que privilegiaba la producción agrícola de modo comunitario, a otra que daba prioridad a la producción ganadera intensiva, lo cual trajo como consecuencia un impacto sobre el ambiente y la cultura del pueblo Puruwá. Así, la zona se convirtió en el centro de la producción textil a través de la

¹² Suart Hall, en sus reflexiones sobre las “prácticas de representación estereotipantes” en relación a los “negros”, pero que se aplica también a los “indios” en tanto “el otro” para los blancos, sostiene que: “La teoría racial aplicaba de manera diferente la distinción entre Cultura/Naturaleza a los dos grupos racializados. Entre blancos, ‘Cultura estaba opuesta a Naturaleza’. Entre los negros, se asumía, la ‘Cultura coincidía con la Naturaleza’. Mientras los blancos desarrollaban ‘Cultura’ para dominar a la ‘Naturaleza’, para los negros, la ‘Cultura y la Naturaleza’ eran intercambiables” (Hall Mimeo, s/l, s/f).

¹³ “La concepción moderna de la naturaleza se asienta fundamentalmente en los modos de producción espaciales del movimiento imperiales en sus diferentes fases, desde la modernidad temprana hasta el capitalismo tardío, es decir, los modos en que Occidente fue imponiendo diseños espaciales sobre el globo al organizar y dar sentido natural y social de acuerdo con principios económicos, culturales y epistemológicos que declaró universales” (Nouzeilles 2002: 17).

institucionalización del sistema de obrajes. Los pobladores puruwaes fueron obligados a ocupar las tierras altas, aquellas inservibles “para la no gente”; naturaleza que por sus condiciones agrestes (por la baja temperatura, la altura, las condiciones climáticas adversas) se la consideraba salvaje y de poco valor en la lógica de la producción-mercado.

Ya en el período republicano (ss. XIX y XX) y como alternativa a la crisis (productiva y comercial) surge el “modelo hacendatario” que orienta a la producción agropecuaria demandada por los centros urbanos de Quito y Guayaquil (Vinuela 1996); estuvo caracterizado por una estructura piramidal en la que los indios ocupaban la parte inferior y eran sometidos por la fuerza a la voluntad de los terratenientes. El “peón” constaba dentro de los activos de las haciendas, se los denominaba “naturales” y, como tal, eran considerados naturaleza salvaje a la que hay que dominar en favor del progreso.

Con el crecimiento de la población indígena y la negación del acceso a la tierra, se produce una nueva crisis y se configura el “modelo comercial diversificado”, que en 1969 dio lugar a un largo y conflictivo proceso de Reforma Agraria que desaparece a las grandes y medianas haciendas, lo que da lugar, además, al surgimiento de la propiedad comunal y el crecimiento de las organizaciones y comunas campesinas (Andrade y Rivera 1996: 123). En esta realidad, con enormes esfuerzos y complicados procesos de lucha, se consiguen las escrituras de compra-venta de las propiedades de las faldas del Chimborazo, entre los hacendados y las nacientes organizaciones indígenas (cooperativas, asociaciones y comunas), que definen sus propiedades como “cuerpo cierto”¹⁴ que colinda con las nieves del Chimborazo.

Durante este período el discurso del *cuerpo de la naturaleza* como fuente de ingresos y proveedora de recursos para la acumulación de capitales creó desiertos donde habían bosques, grandes cloacas en vez de ríos, inmensas extensiones dedicadas a monocultivos a costa de la desaparición de la diversidad biológica, extinción de especies animales y vegetales (muchas de ellas consideradas “malas hierbas”), todo esto en nombre del progreso y la modernidad.¹⁵

¹⁴ En los originales de las escrituras de compraventa consta así literalmente como “cuerpo cierto”.

¹⁵ Al final de la II Guerra Mundial y con el establecimiento del patrón de desarrollo occidental como modelo, se produce la invención del *desarrollo*. “La premisa básica era la creencia del papel de la modernización como única fuerza capaz de destruir supersticiones y relaciones arcaicas, sin importar el costo social, cultural y político. La industrialización y la urbanización eran consideradas rutas progresivas e inevitables hacia la modernización” (Escobar 1998: 86).

La postmodernidad: entre la sobre-vivencia y la super-vivencia

Los conceptos ortodoxos de desarrollo, progreso, crecimiento económico, neoliberalismo, privatización, apertura económica, que caracterizan a este período han traído como consecuencia un repensar acerca del *cuerpo de la naturaleza*. Ya que hemos devastado la extraordinaria riqueza biológica de nuestras florestas, hemos perdido toneladas de suelos por erosión, los otros suelos, los no perdidos, los *mejoramos* con insecticidas, plaguicidas, funguicidas, herbicidas, todos los biocidas disponibles en el mercado, para, al final, obtener como resultado de esta “revolución verde” la caída absoluta en la producción de alimentos, el encarecimiento de los mismos, el envenenamiento de la naturaleza. Pero, ¿puede envenenarse a *algo* que es solamente material, sin vida? Esta interrogante exige una toma de conciencia sobre la importancia que tiene la naturaleza como un *ser vivo* que debe ser cuidado y protegido; llegamos así al discurso del desarrollo sustentable.¹⁶

La década de los años 60 se caracterizó como una fase preparatoria para la realización de la Conferencia de las Naciones Unidas para el medio ambiente, realizada en Estocolmo en 1972, en la cual, por primera vez se concibió la problemática del medio ambiente como causante de desequilibrios a nivel planetario, afectando la calidad de vida de todos los habitantes, pobres y ricos. En el informe de la conferencia: “Una tierra solamente”, fueron definidas las estrategias fundamentales para empezar a estructurar una política planetaria, desde la revisión de tres principios responsables de la crítica situación vivida en ese momento: 1) la necesidad del conocimiento, la educación, la investigación; 2) el enraizado sentimiento de soberanía de las diferentes naciones sobre la tierra, dificultando la idea de una comunidad planetaria, con responsabilidades e intereses comunes; y, 3) la fuerza imperativa de los mercados orientados por los principios del paradigma económico. De

¹⁶ Recordemos que la representación que los pueblos originarios tenían —y que subsiste hasta la actualidad— sobre la naturaleza como un *ser vivo* fue considerada como un mito; es decir, sin valor alguno respecto del conocimiento de occidente. Hoy, Occidente se refiere a la naturaleza ¡¡como un ser vivo!! ¿Contradicciones de Occidente? Seríamos considerados ignorantes si así lo creyéramos. Que Occidente hoy *vea* a la naturaleza como un ser vivo no significa un reconocimiento del saber de los pueblos andinos; su discurso se sostiene nuevamente en su mito de la *razón instrumental*, ya que esta *visión* es el resultado del desarrollo del conocimiento y la tecnología, por la vía de la *investigación científica* y la *experimentación* confiables que se manifiesta en un uso *racional* de los recursos de la naturaleza. Es la colonialidad del saber la que apuntala la construcción de esa nueva (¿?) *representación* de la naturaleza ¡¡como un ser vivo!!

esta manera se propone que los gobiernos, los países, las naciones se convenzan y acepten la necesidad de investigar más sobre la estructura, la dinámica y las funciones de los sistemas ecológicos naturales, para así entender cómo las actividades humanas los afectan y cómo pueden ser *utilizados, manejados, racionalmente*.

Como respuesta a los conceptos tradicionales de desarrollo y progreso y en la búsqueda de nuevas soluciones que permitan entender las estrechas relaciones entre la dimensión socio-económica y la dimensión ambiental (nótese que sigue vigente el discurso que separa cultura y naturaleza), entendido esto como la esencia de las interacciones entre el hombre y la naturaleza, surgió el concepto de ecodesarrollo. Lo que realmente está en juego es la *gestión* racional de los recursos naturales, el manejo de medio ambiente. En 1983, dentro de las Naciones Unidas, se crea la Comisión del Medio Ambiente y Desarrollo. El objetivo de la Comisión (conocida como Bruntland) fue proponer soluciones concretas a las causas de los problemas ambientales y no continuar más, como históricamente ha sucedido, especulando con los efectos o impactos negativos del desarrollo industrial y de los programas de desarrollo.

En su informe, la Comisión Bruntland, enfatiza la necesidad de un nuevo orden económico y social, un nuevo orden entre los seres humanos y la naturaleza en el que la base fundamental sean los principios políticos, económicos, sociales y ecológicos que garanticen un manejo sostenible de los recursos naturales. Una tierra para un mundo, en donde la columna vertebral de la propuesta es el moderno concepto del Desarrollo Sostenible en el cual se considera a las especies y ecosistemas como recursos para tal fin, ya que la biodiversidad es fundamental para el normal funcionamiento de los ecosistemas de la tierra como un todo (¿?). El material genético existente en estado *natural* produce billones de dólares en la economía mundial, a través de principios farmacológicos, cosméticos, alimentos, especies, para enriquecer y fortalecer cultivos comerciales, aceites, fibras, resinas, maderas, perfumes, esencias, etc. Pero independientemente del lado utilitario, existe también el lado *ético, moral, cultural, estético y científico* como poderosas razones para conservar los ecosistemas naturales.

En 1992, la conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo realizada en Brasil es uno de los últimos acontecimientos mundiales sobre el tema. El espíritu que caracterizó la Conferencia de Río, fue la necesidad de conciliar el desarrollo económico y la producción industrial con la preservación, conservación y manejo de los recursos naturales, y en este contexto introducir la variable ambiental como instrumento de planificación, dando a entender que el interiorizar las externalidades de la economía no significa

encarecer los proyectos de desarrollo, sino realizar una inversión para el futuro. Uno de los avances conceptuales más significativos fue el de proyectar el concepto del Desarrollo Sostenible, más allá de la visión regional, localizada, y situarlo a nivel de política nacional y de relaciones internacionales, al entender que los efectos globales¹⁷ no tienen fronteras políticas.

En este contexto, nos encontramos inmersos en un proceso de construcción discursiva en el que tienen cabida las posiciones ignoradas en el pasado como, por ejemplo, las agraristas, las panteístas, las románticas, las indigenistas, y por cierto, las ecologistas. Pero tampoco se trata de la simple *reactivación* de elementos culturales *superados* por la modernidad.

Lo tradicional tiene, desde luego, un lugar asegurado en la nueva construcción discursiva, pero únicamente un lugar y no una proyección de trascendencia, lo cual no sucede con la ecología, pues es justamente esa enorme proyección la que ha abierto posibilidades para que la ecología comience a desplazarse desde el campo de las ciencias naturales *puras* al campo de la *social*. Desde la perspectiva ecológica, sumada la visión del desarrollo sustentable, el *corpo de la naturaleza* debe ser protegido, conservado y apreciado. A nivel de los países con enorme biodiversidad (aquellos que en otra época fueron marginados por su “naturaleza salvaje”¹⁸ se les conmina a la creación de sistemas nacionales de áreas protegidas,¹⁹ cuyo objeto principal es la investigación y la educación para la conservación.

¹⁷ Lo global tiene fundamento en la idea de *globalización* que propone Santiago Castro-Gómez. En su análisis parte de conceptualizar la modernidad como “una serie de prácticas orientadas al control racional de la vida humana” en el que destaca “la configuración jurídico-territorial de los estados nacionales” como instancia central. Cuando lo social empieza a ser configurado por otras fuerzas —*corporaciones que no conocen territorios ni fronteras*— que escapan al control del Estado-nacional, la modernidad llega a su *fin*, deja de ser operativa como proyecto ya que el Estado-nacional pierde la capacidad de organizar la vida social y material de las personas, lo cual implica la configuración de un nuevo marco de legalidad y por tanto una nueva forma de ejercicio del poder y la autoridad, así como de la producción de nuevos mecanismos punitivos que garanticen la acumulación de capital y la resolución de conflictos necesario. “Es, entonces, cuando podemos hablar propiamente de globalización” (Castro-Gómez 2000: 155).

¹⁸ Una reflexión profunda sobre la contradicción de occidente de “mirar” a la naturaleza a la vez como amenaza y como recurso y la necesidad de producir conocimiento sobre ella, tanto para el dominio como para la explotación, la podemos encontrar en De Sousa Santos (2003).

¹⁹ “La concepción de esas áreas protegidas proviene del siglo XIX, creada primeramente en EEUU con el fin de proteger la *vida salvaje (wilderness)* amenazada, según sus creadores, por la civilización urbano-industrial

En la zona de este caso de estudio, nos situamos en 1987, fecha en la cual el Estado ecuatoriano involucra territorios de organizaciones indígenas para crear el Área Protegida denominada “Reserva de Producción de Fauna Chimborazo”, cuyo propósito esencial es la reproducción silvestre de camélidos andinos (vicuñas y alpacas). En septiembre de 1982 se crea el Instituto de Áreas Naturales y Vida Silvestre – INEFAN (hoy Ministerio del Ambiente), y se publica su “Plan de Manejo”. Esta situación provoca conflictos de carácter socio-ambiental, pues surgen amenazas de expropiación de las tierras comunales y la prohibición de las actividades agrícolas y pastoreo por la fragilidad del área. La situación no es muy fácil de enfrentar cuando las condiciones de vida de las comunidades que integran la FOCIFCH están en franco deterioro, las limitaciones de uso del recurso suelo disminuye la productividad y por supuesto sus rentas, lo cual trae como consecuencia la migración de adultos y jóvenes a las ciudades para ocuparse en calidad de jornaleros, obreros de la construcción, empleos domésticos, a lo cual se suma la desestructuración de las familias y otras complicaciones de carácter socio-cultural.

Los problemas socio-económicos y culturales de las comunidades de la FOCIFCH, caracterizados por una alta mortalidad infantil, analfabetismo, migración, falta de atención primaria de salud, desnutrición, ausencia de fuentes de empleo, déficit de vivienda, entre otros, a lo cual se suman los problemas de carácter ambiental como la baja productividad de los suelos, la quema de los páramos, la deforestación, el sobrepastoreo, el uso indiscriminado de agroquímicos, la contaminación de las fuentes de agua, han obligado, tanto a los comuneros como a las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, a interesarse en este *cuero cierto*. Y no necesariamente para ayudar a los comuneros, sino, en consideración a la importancia que tiene este territorio de páramo como fuente de agua para las provincias centrales del Ecuador y porque en su parte central se encuentra, como ya anotamos anteriormente, el nevado más alto del país, el mismo que, además, se considera un atractivo focal para el turismo de montaña.²⁰

destructora de la naturaleza. La idea subyacente es que, incluso si la biosfera fuese totalmente transformada, domesticada por el hombre, podrían existir pedazos de *mundo natural* en su estado primitivo, anterior a la intervención humana. [...] La existencia de un mundo natural salvaje, intocado e intocable, forma parte del neomito o mito moderno [que] fue transpuesto de los EEUU a países del Tercer Mundo [...] donde la situación es ecológica, social y culturalmente distinta” (Diegues 2000: 13-14).

²⁰ “La nostalgia por el equilibrio ecológico perdido en el camino al progreso y la demanda creciente por experiencias menos artificiales, no mediadas, de lo natural han alentado también variantes híbridas de turismo tales como el turismo de aventura, el agroturismo, el etnoturismo y el ecoturismo, que seducen a ciertos sectores sociales con promesas de inmediatez exclusiva,

El interés del Estado ecuatoriano por este *cuerpo cierto* se traduce en el desarrollo de infraestructura, que busca *ordenar* la naturaleza del lugar, mediante la construcción de senderos de ecoturismo, que permitirán poner al área dentro del circuito de consumo turístico del país; la naturaleza se transforma, entonces, en paisaje que invita a acercarse a ella, a ser parte de ella.

Una de las últimas estrategias de *organizar* este cuerpo tiene que ver con el *ordenamiento territorial* asociado al criterio no solo de sostenibilidad sino el de competitividad, de allí que la región es considerada como plataforma sistémica en la que surgen los procesos productivos y, por tanto, en las que se materializan los procesos de competitividad.

¿Cual es realmente la intención? ¿Proteger el *cuerpo de la naturaleza* para asegurar nuestra sobre-vivencia o proteger los recursos naturales que significan ingresos económicos para la super-vivencia de los cuerpos blancos, europeos, letrados, con renta, cristianos y libres?

Más allá de las conclusiones

Han sido más de 500 años de presentar al *cuerpo de la naturaleza* de diversas formas: la no distinción entre cultura y naturaleza que mantenían los habitantes del pueblo Puruwá, la idea de la Pacha Mama, fue considerada por los colonizadores como discurso atrasado y por tanto premoderno. La modernidad en cambio, que sí hace distinción entre la cultura y la naturaleza como *cuerpo cierto*, como materia física, la presenta como la fuente de recursos y energía que aportan al progreso. La visión postmoderna, frente a la evidente destrucción del *cuerpo de la naturaleza*, lo renombra de diferentes maneras: espacio, medio ambiente, territorio, planeta, tierra, sistemas ecológicos, ecosistemas, biodiversidad,²¹ en el afán de asegurar el aprovechamiento *racional* de

en oposición al carácter masivo del turismo tradicional (...) Entre las funciones culturales producidas por el imaginario geográfico del capitalismo tardío, América Latina representa uno de los últimos refugios de lo natural, y se ha vuelto por ello objeto de todo tipo de fantasías, muchas de ellas ligadas al consumo” (Nouzeilles, compiladora, 2002: 12-13).

²¹ “El estudio de la diversidad biológica se hace a través de la bioprospección, con el fin de descubrir recursos biológicos con aplicabilidad comercial. La bioprospección ha sido llevada a cabo en forma ilegítima desde hace muchos años. Muchas han sido las estrategias desarrolladas por empresas para tener acceso a los componentes de la biodiversidad, especialmente de los países tropicales. Una herramienta útil para la bioprospección es la ‘investigación científica’” (Bravo 1996: 83).

estos recursos, obligando a proteger a unos (los más pobres) los recursos que sirven a otros (los más ricos).²²

En este texto hemos descrito dos situaciones y concepciones del mundo y de la vida, distantes y difícilmente reconciliables. Además de poner en evidencia los principios epistemológicos que fundan tal abismo, queda la tarea ineludible de pensar y formular las categorías que permitirían no sólo un diálogo, sino también acciones y desarrollos del conocimiento capaces de concebir y convivir con *nuestras diferencias*.

Los pueblos originarios de lo que hoy es América asumimos una postura *diferente* frente a la globalización neoliberal y al libre mercado. Nuestras formas de concebir el mundo y las múltiples formas de vida, nos llevan a rechazar el modelo que explota al hombre y la naturaleza, que se manifiesta irresponsable frente a las futuras generaciones. Son las *ancestralmente nuevas* representaciones sobre el “cuerpo” de la naturaleza las que permiten articular estrategias para enfrentar el saqueo y colonialidad de poder, del saber y del ser.

Afirmamos el amor, respeto y veneración por nuestra Pachamama, por nuestra madre Tierra y desde ella, amor y respeto para todos los seres vivos. [...] queremos conservar nuestras formas de manejo de los recursos naturales y la vinculación cercana que mantenemos con la Madre Tierra y con sus espíritus que son una garantía no sólo para nosotros, sino también para todos los seres vivos, para toda la sociedad occidental que ya se olvidó de donde vino. [...] Como pueblos indígenas no admitimos las patentes y otros derechos de propiedad privada sobre la vida y los conocimientos tradicionales porque para nosotros son de carácter colectivo, inalienable e intergeneracional y se hallan vinculados a la noción de territorios ancestrales. [...] Reafirmamos el respeto de la tradición y cosmovisión aprendida de nuestros abuelos: el concepto de propiedad sobre la tierra no existe tal como se entiende en el lenguaje

²² Un trabajo interesante que deja clara la relación entre disponibilidad de recursos naturales, disminución/crecimiento demográfico y desarrollo es el de Edgardo Lander, el mismo que hace un análisis de las concepciones del desarrollo, de la concepción liberal de la riqueza y el supuesto de que es posible un crecimiento sin límite de la producción material. Este supuesto de la posibilidad del crecimiento sin límite tiene dos implicaciones para el mundo contemporáneo: “hace abstracción de los límites de los recursos y de la capacidad de carga del planeta, [y] se obvia por completo el asunto de las relaciones entre los que tienen y no tienen, la apropiación desigual de los recursos” (Lander 2002: 7).

de los no indígenas; nosotros más bien hablamos de que la madre naturaleza nos provee de los frutos que provienen de la tierra, la montaña, los valles, la selva, las vertientes, las lagunas. Este derecho se gana una comunidad frente a otra, o un pueblo frente a otro por el grado de conocimiento y familiaridad que tiene sobre los secretos de su territorio. Esto requiere primero entrar en armonía con las fuerzas y espíritus que lo animan (ICCI, 2002: 21-22).

La puerta abierta de los pueblos originarios desde su propuesta de interculturalidad es una de las rutas trazadas, su base es simple y profunda a la vez, implica el reconocimiento de un *otro*, de un mundo culturalmente diferente, no subalterno, simplemente diferente, que sintiéndose naturaleza y humanidad a la vez, en un solo *cuerpo*, propone desde una *racionalidad otra* construir sociedades que fructifiquen en la armonía de la vida social.

Referencias

- Acero, Gloria y María Dalle
1989 *Medicina Indígena, Cacha Chimborazo*. Quito: Abya Yala,
- Aguiló, Federico
1985 *El Hombre de Chimborazo*. Quito: Abya Yala,
- Aguirre, Boris
1985 *Cosmovisión Andina*. Quito: Abya Yala,
- Amodio, Emanuele
1993 *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Colección Tierra Incógnita, N° 6. Quito: Abya Yala.
- Andrade, Xavier y Fredy Rivera
1996 “El movimiento campesino e indígena en el último Período”, en *Nueva Historia del Ecuador*, Volumen 11, Época Republicana V, editado por Enrique Ayala. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Banchs, María
1986 “Concepto de representaciones sociales: análisis comparativo”, en *Revista Costarricense de Psicología*, N° 8-9.
- Botero, Luis
1990 *Chimborazo de los indios*, Colección Antropología Aplicada No. 1. Quito: Abya Yala.

Bravo Elizabeth

- 1996 “La bioprospección una actividad poco inocente”, en: *Biodiversidad y derechos de los pueblos, amazonía por la vida*, editado por Acción Ecológica. Quito: Acción Ecológica.

Campaña, Víctor

- 2000 *Plan de Desarrollo Local*. Riobamba: FOCIFCH-PRODEPINE.
- 2001 *Desarrollo, Conocimiento y Participación en la Comunidad Andina*. Riobamba: FOCIFCH-Prodepine-CCLA, Editorial Pedagógica Freire.

Castro-Gómez, Santiago

- 2000 “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, compilado por Édgaro Lander. Buenos Aires: CLACSO, pp. 145-161.

Conferencia Continental preparatoria de la Segunda Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas.

- 2002 *Mandato desde los pueblos de Abya Yala*. En: Boletín ICCI-RIMAY, Año 4, No. 44, Quito.

Coronil, Fernando

- 2004 “¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas para armar el rompecabezas del presente”, en *Comentario internacional*, N° 5. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, pp. 103-132.

De Sousa Santos, Boaventura

- 2003 *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una práctica política*. Bogotá: ILSA, Universidad Nacional de Colombia.

Diegues, Antonio

- 2000 *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Quito: Abya Yala.

Escobar, Arturo

- 1998 *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Estermann, Josef

- 1998 *Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya Yala.

Galeano, Eduardo

- 1996 *Cinco siglos de prohibición del arco iris*. Lecturas urgentes N° 1, Cajamarca: AckuQuinde.

Hall, Stuart

s/l, s/f. *Representaciones culturales y prácticas significativas*. Mimeo, Traducción de Carmelo Arias Pérez.

Haraway, Donna

1991 *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Jodelet, Denise

1984 “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, en *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, coordinado por S. Moscovici. México: Paidós, pp. 469-494.

Jodelet, Denise

2003 *Memoria y pensamiento social*. Buenos Aires: CFA.

Lajo, Javier

s/f. *Qbapaq Kuna ... más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena*. Mimeo, Lima.

Lander, Edgardo (comp.)

2000 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

2002 *Progreso, conocimiento, naturaleza y pobreza: la búsqueda de opciones a la cosmovisión liberal*. Mimeo, s/l,

Le Breton, David

1995 *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Mato, Daniel

2003 “Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en al producción de representaciones de ‘cultura y desarrollo’”, en *Políticas de identidades y Diferencias sociales en tiempos de globalización*, coordinado por Daniel Mato. Caracas: FACES-UCV.

Mignolo, Walter

2003 *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos fronterizos y pensamiento subalterno*. Madrid: Akal, Madrid.

Milla, Carlos

1992 *Génesis de la cultura andina*. Lima: Amaútica, 3ª ed.

Milla, Carlos

2002 *Ayni, ley de la reciprocidad. Introducción a la paleosemiótica*. Cochabamba: Asociación Cultural Amaru Wayra, UNIIK-KAWSAY.

Mires, Fernando

1990 *El discurso de la naturaleza, ecología y política en América Latina*. Buenos Aires: Espacio.

1996. *Lo que cuento no es mi cuento. Cultura andina y tradición oral*. Cajamarca: Acku Quinde.

Mires, Alfredo (comp.)

1998 *Fragmento de la carta del Jefe indio Seattle, 1854*. Cajamarca: AckuQuinde.

Montaldo, Graciela

1994 “El cuerpo de la patria: Espacio, Naturaleza y Cultura en Bello y Sarmiento, en *Esplendores y miserias del siglo XIX, Cultura y sociedad en América latina*, compilado por Beatriz González *et al.* Caracas: Monte Avila Editores Latinoamericana.

Moscovici, S. (coord.)

1984 *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, México, DF: Paidós.

Nouzeilles, Gabriela (comp.)

2002 *La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América latina*. Buenos Aires: Paidós.

Oviedo, Atawallpa

1999 *Los hijos de la tierra. Apuntes para re-leer América*. Quito: Tierra nueva.

Quijano, Aníbal

2000 *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*. Caracas: Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos «Pedro Gual».

Ramón, Galo.

1993 (a) *El regreso de los runas. La potencialidad del proyecto Indio en el Ecuador*, Quito: COMUNIDEC

1993 (b) *Tierras y manos indias. La recuperación del suelo en las comunidades andinas de Chimborazo*. Quito: COMUNIDEC

Rodríguez, Germán

1995 *La faz oculta de la medicina andina*. Quito: Abya Yala.

Rodríguez, Germán

2000 *La Nueva Historia de Los Andes*. Tomo I. Quito: América Ecuatorial.

Tajxo, Alberto *et. al.*

1998 *El retorno del hombre rojo, conversando con 6 “hombres de sabiduría”*. Quito: Gaia, Abya Yala.

Tatzo, Alberto y Germán Rodríguez

1998 *Visión Cósmica de Los Andes*. Quito: Abya Yala.

Temple, Dominique

1997 *El quid pro-quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*. La Paz: Taller de Historia Oral Andina, Aruwiyiri.

Vasilachis, Irene

1997 *La construcción de representaciones sociales. Discurso político y prensa escrita*. Barcelona: Gedisa.

Vinueza, José

1996 «Luchas campesinas del siglo XX (primera parte)». En: Enrique Ayala, editor *Nueva Historia del Ecuador*, Volumen 10, Época Republicana IV, Corporación Editora Nacional, Quito.

Yáñez, Consuelo

1990 *Representaciones y conceptos estructurantes*. Abya Yala: Quito.

Relaciones interétnicas e interculturales del pueblo afro en los andes del Ecuador. El arribo del pueblo negro a territorio ecuatoriano

Ariruma Kowii

Un negro de inspiración.
(Kleymer, 2000: 90)

Era hijo de africanos
Que a barbacoas vinieron
Esclavizados por blancos
Que a las minas los metieron
Allí nació el muchachito
Que será el gran guerrero
En la espalda siempre látigo
En las manos barreton
Esta es la historia del negro.
(José María Ocoró)

El espacio, la transición, el itinerario desconocido que el pueblo negro se ve forzado a realizar es un espacio, un tiempo, una distancia fraguada de voluntad, de esperanza emancipatoria; sin esa voluntad y ese espíritu emancipatorio, su razón de ser, su existencia física hace mucho que hubiese desaparecido. En esta experiencia de la diáspora si bien el negro es arrancado de su territorio madre, su espiritualidad en cambio ha venido acompañándole como un aura que ha logrado estar presente en todo este trajinar histórico, cruzado de injusticias e inhumanidades; injusticias pre-determinadas, pre-concebidas, que fueron enmarcadas en objetivos “de universalización de civilización capitalista” (Quijano 2001: 119), es decir en la colonialidad del poder o, dicho de otra manera, en la “dependencia histórico-estructural (Quijano 2001: 123). En estos sistemas fueron sometidas las poblaciones india y afro; en estos sistemas que si bien difieren en el origen del proceso de opresión y sometimiento, los pueblos indios y negros compartimos consecuencias similares que constantemente pusieron en vilo nuestra existencia.

La presencia afro en la historia, en el continente y en territorio ecuatoriano se ha caracterizado por una movilidad y contribución en los procesos de independencia y modernización. Su presencia en América

data de 1527¹; más tarde, el mismo Pizarro, mediante una capitulación del “26 de junio de 1529, obtuvo la licencia de la corona española para traer 50 negros de Guinea, la mitad hembras, los cuales no llegó a recoger al no pasar por Jamaica (del Busto 2002: 105). En el caso del Ecuador la presencia del pueblo negro data desde el siglo XVI. Al respecto algunos investigadores anotan lo siguiente:

Unos cuantos años después del descubrimiento europeo, a principios del siglo XVI, 17 negros sobrevivieron a un naufragio frente a la costa de Esmeraldas. Tomando mujeres de los indígenas, en poco tiempo fueron capaces de consolidar el control político de toda la provincia. Su dominio perdura durante varias décadas, tiempo durante el cual los españoles no fueron capaces de conquistar la zona (Whitten 1997: 40-41).

En este mismo sentido se anota:

De acuerdo con la obra del cura viajero Miguel Cabello Balboa escrita originalmente en 1583 y reimpresso en 1945, quien visita la provincia de Esmeraldas, Ecuador, en las postrimerías del siglo XVI, un barco cargado de esclavos encalla cerca de la actual ciudad de Esmeraldas a mediados del siglo. Un grupo de 23 africanos (17 hombres, 6 mujeres) de la costa de Guinea, ‘siendo caudillo un valiente negro llamado Antón’, huyeron de los esclavistas, y procedieron, valiéndose de muchas suertes y artes, a dominar la región bajo el mando de su sucesor el ladino Alonso de Illescas. A fines del siglo XVI se consideraba a la provincia de Esmeraldas como una ‘Republica de Zambos’ (Pelan 1967:8), siendo zambo la expresión que señala la mezcla negro-indio (Whitten 1992: 45).

Al respecto otros historiadores, como Jijón y Caamaño, anotan: “17 hombres negros y seis mujeres negras, propiedad de un ladino llamado Alonso de Illescas, tocaron tierra cerca de Esmeraldas” (Whitten 1992: 41). Esta situación de naufragio dio lugar a que se produzcan confrontaciones con la población indígena oriunda de estos lugares, como los Chachis, así como inaugurar relaciones de carácter interétnico toda vez que establecieron uniones entre indios y negros, los cuales fueron etiquetados con la denominación de *zambos*.

1 José Antonio del Busto, historiador peruano, afirma que el primer negro llegó con Pizarro entre los meses de noviembre y diciembre de 1527 (Citado por Sanguinetti de Serrano 2002: 105).

Estas circunstancias, así como el espíritu libertario que imperó en toda la población, dio lugar a que estos espacios se resignifiquen, innoven sus códigos culturales, inauguren lo que hoy denominamos relaciones interétnicas e interculturales, al punto que fueron considerados como una República que la colonia no logró mantener bajo su control. Será ya para fines del siglo XVI que un grupo de zambos viaja a Quito, para ser reconocidos como “súbditos de España” (Whitten 1992: 45).

La presencia del pueblo afro se concentra principalmente en las zonas cálidas, como el caso anterior, en la costa de Esmeraldas; sin embargo, existiendo zonas cálidas al interior de la región andina, la población afro también fue recluida en estas zonas, una de ellas constituye la cuenca del Chota o Coangue. Esta zona históricamente fue importante por la producción de productos como el algodón y la coca, cuya responsabilidad estaba en manos de los señorías étnicos del norte.

En el incario, esta zona mantendrá la producción de los mismos productos y posteriormente pasará a posesión de los invasores, quienes haciendo uso de su derecho de conquista se posesionan y distribuyen dichas tierras. Al respecto, Rosario Coronel anota que pese a que el derecho de conquista “garantizó a la Corona la apropiación de tierras para entregarla a los españoles, las tierras de la coca y algodón pasaron tardíamente a manos de estos”. A fines del siglo XVI e inicios del XVII, el Cabildo y la Real Audiencia asignaron tierras a estancieros y hacendados vía “mercedes de tierras” (Coronel 1991: 56).

Los siglos XVI, XVII y XVIII, serán testigos de la disputa y competencia por la tierra. Al respecto, Coronel anota: “Entre, 1680-1740, continúa el proceso de expansión de tierras Jesuitas pero en mayor escala, caracterizado por la compra de grandes estancias por la Compañía de Jesús a los particulares en las tierras bajas del Mira” (Coronel 1991:65).

La concentración de la tierra así como los procesos de urbanización de los poblados ocupados por los españoles, las mitas, los obrajes, etc., demandarán la concentración y explotación de la mano de obra de la población indígena; esto motivará tanto la disminución de la mano de obra en las haciendas alejadas de los centros urbanos como que las autoridades coloniales consideren la necesidad de incrementar mano de obra esclava. Al respecto Coronel señala:

Ya en 1584, Venegas de Cañaverl redactó algunas provisiones para el buen gobierno de los indígenas, sustituyendo a éstos con esclavos de procedencia africana, ‘única manera de conservar la salud de los indios...desde entonces, empezó la importación masiva de negros al Valle del Chota’ (Coronel 1991: 81).

La realidad de los pueblos indígenas, así como la presencia negra en los Andes, se subordinan a los objetivos económicos y a la visión eurocéntrica de los invasores. La identificación de minas, plantaciones, etc., determinará la necesidad de distribuir la fuerza de trabajo indígena y negra en los sitios de explotación que genere utilidades. Así, en el caso de la misma sierra,

A comienzos del siglo XVII, el Asiento de San Vicente Mártir de Latacunga cobró gran impulso y muchos españoles se radicaron en estos territorios, incentivados por el descubrimiento de ricas yacijas de oro y plata en Angamarca y Sigchos, en este último sector fueron famosas las de Gualaya y Sarapullo; ‘Cuando la explotación minera...los españoles afincados en estas comarcas trajeron a sus estancias esclavos negros y mulatos para que realicen el trabajo en el regazo de fabulosas minas, toda vez que los aborígenes fueron utilizados más bien en las faenas agrícolas y ganaderas, la fuerza mayor de trabajo de la raza morena en parcelas andinas dio auge a la minería’ (Ortega 1980: 40).

En este breve relato podemos notar que desde el primer contacto la relación pueblos indios y afros, si bien no estuvo exenta de conflictos, la solidaridad y los niveles de alianza por la emancipación son importantes. Al respecto cabe recordar los siguientes hechos:

- En 1529, Santa Marta, la primera ciudad del continente americano, fue quemada hasta sus cimientos por los esclavos africanos que se rebelaron (Ortega 1980: 49).
- En la segunda mitad del siglo XVIII, la rebelión del cimarronaje y la proliferación de palenques pusieron en vilo a la Colonia². Estas rebeliones estarán presentes hasta el siglo XIX.
- Entre 1780 y 1781, “José Gabriel Tupac Amaru...en el Santuario de Tungasuca proclamó la libertad de los esclavos” (Sanguinetti de Serrano 2002: 107).
- La participación del pueblo negro en los procesos de independencia junto a Bolívar es crucial; esto motivó a que “En 1821, la

2 El autor en su texto *Saludo y despedida a la negritud* manifiesta: “el cimarronaje fue el proceso por el cual algunos esclavos abandonaban la plantación y buscaban refugio en las montañas para preservar en lo posible su identidad” (Depeste 1996: 345).

Gran Colombia, pasó una ley liberando a los esclavos nacidos después del 21 de julio de 1821, tan pronto cumplieren dieciocho años... (...) en 1852 las presiones de las guerrillas negras logran la liberación de los esclavos” (Whitten 1992: 51).

La historia homogenizante ha reconocido los créditos de ideas libertarias a la Gran Colombia y a sus protagonistas, no a sí a los esfuerzos que ha realizado cada pueblo o en su defecto los proyectos libertarios que lideraron personajes como Antón y Alfonso de Illescas o el proyecto libertario de la Revolución de Tupac Amaru. Una vez más esto nos permite refrendar la hostilidad y el blanqueamiento de la historia en su afán de desconocer e in-visualizar a nuestros pueblos.

Pese a esta situación es importante resaltar que la familiaridad entre pueblos indios y negros se ha construido dentro de un marco de solidaridad y aprendizaje mutuo, un aprendizaje que podemos decir se ha dado dentro del marco de la interculturalidad. En el caso de Esmeraldas, las circunstancias que se generan a raíz de la presencia del pueblo afro en territorio indio, da lugar al nacimiento de innovaciones espaciales y culturales; se producen modificaciones, cambios, no solamente por el hecho de la convivencia entre negros e indios por el emparejamiento que se produjo, sino también por la adopción, aprendizaje y acomodamiento de expresiones culturales que fueron institucionalizándose en cada una de las culturas. Así por ejemplo, el aprendizaje de la marimba constituye un factor innovador en la realidad de la cultura afro esmeraldeña, la marimba originaria del Pueblo Chachi es aprendida y adoptada como suya, como parte de su identidad cultural.

Situación similar se vive en el caso de la sierra, en los asentamientos del Chota de la cuenca de Coangue. En este caso, el ensamblaje de los ritmos de la bomba o el fandango –en la provincia de Imbabura en la relación pueblo negro del Chota y población kichwa– reflejan la influencia mutua que se ha dado entre los ritmos indios y los ritmos del pueblo negro; un sincretismo cultural que ha dado lugar a nuevas formas de expresión cultural que subsisten hasta la actualidad.

Esta dinámica histórica a pesar de las adversidades que nuestros pueblos han tenido que vivir en este trajinar, no se ha dejado vencer y más bien ha logrado construir nuevos referentes simbólicos que, imbuídos en la “tradicción”, han logrado mantenerse vigentes en la modernidad actual. Un ejemplo de esta experiencia lo constituye la realización de la Mama Negra en la Provincia de Cotopaxi y el Negro Capitán en la comunidad de Peguche de la Provincia de Imbabura.

La Mama Negra como generadora de la Interculturalidad

Los antecedentes históricos hacen referencia a que a comienzos del siglo XVII en Sigchos y Angamarca de la Provincia de Cotopaxi, se descubrieron unas minas de oro y plata, lo que dio lugar a una mayor demanda de mano de obra. Esta necesidad es la razón para que en aquella época se haya pensado en la necesidad de concentrar mano de obra negra que facilite la explotación de dichas minas. La necesidad efectivamente fue cubierta y este acontecimiento histórico, que trastoca la memoria colectiva de la población originaria del lugar, permite institucionalizar el fenómeno social, con la representación de la fiesta denominada Mama Negra.

Considero que el surgimiento y la celebración de la Mama Negra es un caso *sui generis* y muy importante por las siguientes razones: por una parte, las poblaciones ubicadas en Sigchos y Angamarca, históricamente han sido ocupadas por población kichwa, incluso anterior a la misma presencia del incario; por otra, el traslado de la población negra a estos lugares, a diferencia de Esmeraldas y Chota en donde logran enraizarse y levantar su territorialidad, parece ser temporal, no continua; esto seguramente por el hecho de que toda esta región se encuentra en altitudes cercanas a los tres mil metros sobre el nivel del mar, situación que probablemente resultó inadecuada para la población negra y razón por la cual no se dieron las condiciones necesarias que permitan la existencia de un asentamiento negro.

Esto, sin embargo, no ha constituido ningún obstáculo para que la dinámica de nuestros pueblos, su movilidad y habilidad en registrar e institucionalizar las relaciones interétnicas que se produjeron y siguen produciéndose, permitan traducir el hecho histórico en una expresión cultural y religiosa que reivindica y fomenta la diversidad cultural; una reivindicación que si bien es aprovechada por la iglesia en función de sacar réditos de la celebración, lo importante es que en ella se reivindica y reconoce la presencia histórica y cultural del pueblo negro, fomentando una conciencia que reconoce la diversidad cultural y la solidaridad.

El hecho significativo que sucedió en esta celebración y que debe motivarnos a estudiar este fenómeno cultural y religioso, es que al no existir una comunidad negra que sostenga esta tradición, han sido las comunidades kichwas, inicialmente, y la población campesina posteriormente, quienes han fomentado y se han convertido en los custodios de la celebración; son quienes al haber logrado su resignificación se han apropiado del valor simbólico y espiritual de la fiesta, esto desde

luego acompañados de la influencia de la iglesia, que siempre estuvo atenta a beneficiarse de los ingresos que reportaba la misma.

A esto se suma el hecho de que en los últimos años, los políticos de la provincia —mestizos autodenominados blancos— se apropian de la celebración con fines electorales políticos y turísticos, lo que ha dado lugar a que la celebración se constituya en uno de los referentes culturales más importantes de la provincia y del país. Este fenómeno aparentemente podría entenderse como una superación de los prejuicios sociales y culturales, por cuanto hasta hace algunos años este sector, lo rechazaba por su origen indio y popular, en la actualidad en cambio, lo instrumentalizan con fines políticos y económicos; en suma, se da una suerte de usurpación, apropiación y folklorización de los bienes culturales de las comunidades, el cual es fortalecido con financiamiento provenientes del Estado.

La fiesta de la Mama Negra es una fiesta religiosa que se celebra el 23 y 24 de septiembre en la ciudad de Latacunga. En la práctica se realizan dos fiestas, una apadrinada por los vendedores del mercado y otra apadrinada por los políticos. La fiesta,

llamada también de la Santísima Tragedia o de la Capitania, constituye un hecho cultural quizás único, pues tan solo se celebra, con esas características, en Latacunga, a pesar de que muchos de sus personajes son parte de las celebraciones de otras fiestas; pero en la Mama Negra adquieren un rol particular (Guerrero 1991: 65).

Origen y Referencias históricas de la Fiesta

Vicente de las Rosas, descubridor de las minas de Sarapullo conformó un verdadero equipo de trabajadores mineros, para el efecto adquirió en propiedad un grupo de esclavos ‘negros’, quienes venidos de la costa conformando una verdadera caravana, original por cierto, llegaron primero a Latacunga para luego dirigirse a la parcialidad de Sigchos, en este equipo humano, vinieron hombres y mujeres de la raza negra sin faltar uno que otro infante, nuestros aborígenes imitadores por excelencia impresionaronse con este singular acontecimiento y lo trasladaron a escena dramatizándose así la llegada de los negros al Asiento de ‘Tacunga’, cosa que desde entonces se puso en práctica en todas las celebraciones indianas vinculadas ya con la religión católica; Indígenas y negros recién llegados, fueron hábilmente adoctrinados por los Padres Mercedarios los cuales tenían

su casa de hospedaje en Latacunga desde el 10 de diciembre de 1640 (Paredes 1980: 40).

Marco Karolis, citado por Guerreo, estudioso de la fiesta, considera que ésta

puede tener raíces en épocas precolombinas para luego adaptarse a los valores que impuso la colonia. Se encuentra también una marcada influencia morisca a causa de la invasión de los moros a España, cuya presencia se manifiesta en el Rey Moro, personaje importante de la fiesta. Esta afirmación es negada por Paredes, quien manifiesta que la fiesta no puede tener ni origen moro ni haber sido traída por los españoles, pues ésta solo se celebra así en Latacunga y al ser originaria de España, podría haberse extendido como otras celebraciones traídas que se dan en toda América. Señala además que ya los cronistas españoles registraron comparsas de indígenas que se pintaban el rostro de negro, lo cual mostraría su raíz anterior a la conquista. Carvalo Neto señala un origen más cercano ligado a una celebración por la liberación de los esclavos. Se habla también de que ésta se realizó a través de la última irrupción del Cotopaxi para dar gracias a la Virgen de las Mercedes, patrona de la ciudad, lo que significaría un origen más tardío, apenas un siglo (Guerrero 1991: 78).

En indagaciones recientes en la memoria de la población actual personas como Cecilia Velasque Oriunda de Planchaloma, perteneciente al Cantón Latacunga de la Provincia de Cotopaxi, al ser entrevistada al respecto manifestó “que la fiesta de la Mama Negra, se realiza recordando la gesta libertaria de una Negra que liberó a los trabajadores – negros e indígenas– que trabajaban en la región” (Kowii 2003).

En lo personal y por los hechos históricos que se han producido considero que la tesis más cercana al origen de la fiesta es aquella que hace referencia a la resignificación de la presencia negra en esta localidad, la cual está ligada a su vinculación al trabajo de las minas de Angamarca y Sigchos y a las relaciones interétnicas que se produjeron con la población Kichwa.

Breve Descripción de la Fiesta

Personajes Principales:

- Prioste mayor que hace de Capitán. Simboliza autoridad, es el único que puede bailar con la Mama Negra. El capitán deberá

devolver visitando a los jochantes después de ocho días de terminada la fiesta.

- El ángel de la estrella, viste de blanco y va en caballo blanco.
- La mama Negra: Es un hombre vestido de mujer, con follones, polleras, camisa bordada de colores vistosos y con hermosos pañolones, (...) tiene una careta negra que muestra una gran sonrisa y una dentadura blanquísima (...) hace bailar una pequeña muñeca negra y de vez en cuando lanza de un chisguete leche de burra a los espectadores. Sobre las ancas del caballo van dos alforjas con dos niños pintados de negro que simbolizan sus hijos; su caballo es seguido de un negro trotafrenero.
- Los ashangas o tiznados. Se les considera como maridos de la Mama Negra, cargan las jochas que serán consumidas por los participantes.
- El Rey Moro. Algunos lo relaciona con los moros, otros en cambio consideran que es una expresión de los orejones, en ambos casos los personajes están dotados de poder.
- Los Engastadores: recuerdan a los sacerdotes y nobles del imperio inca (...) cada dos cuadras en honor al capitán realizan disparos con sus escopetas.
- El abanderado: recuerda a las banderas utilizadas por lo incas, así como los Panzaleos y Tacungas, las flamean en homenaje al Capitán.
- Los yumbos: recuerdan a los indígenas que vinieron de la amazonia y establecieron lazos de parentesco con los habitantes de esta tierra, por eso visten según su usanza.
- La Prioste y las Ofrendas: es la mujer del capitán a la cual acompañan las mujeres de los participantes llevando lavacaras adornadas con varitas de colores llenas de frutas, pan, etc.
- La Banda: es la Thika banda de pueblo.
- Los Negros Champuceros que se encargan de mantener el orden en los espectadores; llevan un balde lleno de champús, que es una mazamorra de harina de maíz con raspadura, jugo de

frutas y mote que riegan en la cabeza de la gente para que se mantenga en las aceras.

- Los Loantes o Monos Loadores: son los poetas populares: a través de los versos ridiculizan al poder dominante, a la autoridad y reivindican su condición social diariamente despreciada, (...) su cara pintan de negro y usan gafas oscuras.
- Los Huacos: nos recuerdan a los antiguos brujos.
- Las Camisonas o carishinas: acompañan y cuidan a todos los personajes, van vestidos de mujer con una peluca de pelos, desordenados, descachalandrada.
- Los urcu yayas: personajes que han nacido de los cerros.
- Los curiquingues: ave mitológica adorada en el incario.
- Palafreneros o guioneros: son los que guían los caballos del ángel de la estrella, del rey moro y de la Mama Negra. Son también loadores.
- Volatineros: encargados de hacer reventar las camaretas.
- Los Capariches: son los encargados de ir barriendo las calles (Guerrero 1991: 82-99).

Al respecto cabe resaltar los siguientes aspectos:

La Mama negra, constituye el personaje principal, es un hombre que viste de mujer y lleva consigo tres muñecos negros que simbolizan a los niños, en ambos casos considero que tanto la Mama Negra como los niños simbolizan fecundidad, nacimiento, presente y futuro, en este caso, podríamos deducir que en el lenguaje simbólico se inscribía la importancia de la diversidad cultural, una diversidad que no era consecuencia de una temporalidad fugaz, sino que esta tenía la posibilidad de proyectarse hacia el futuro, su simbolismo por lo tanto cumplía con este mensaje que en la actualidad cada vez más va logrando filtrarse en la sociedad, una proyección que además debemos verla como un proceso en construcción y reafirmación.

Los personajes que conforman el séquito de la Mama Negra, son personajes que están presentes en diferentes fiestas indígenas, visten de manera similar y los roles que cada uno debe cumplir son los que por

lo general suelen ser representadas en las fiestas de las comunidades, un ejemplo de esto es el personaje de la Kurikinka que tiene un fuerte simbolismo en las fiestas de las comunidades kichwas, un ser mitológico sagrado que acompaña fiestas como las del niño en el caso de los Saraguros o la fiesta del Hábeas Cristi en del Salasaca; otro elemento importante constituye su organización, su esquema, la forma como se compromete a los que deben acompañar en la fiesta, que responde a parámetros de reciprocidad de la comunidad kichwa.

Otro elemento que se integra a la fiesta es el maquillaje que utilizan sus personajes, varios de ellos, maquillados de negro cumplen con su papel de simbolizar la presencia y la herencia del pueblo negro en los andes, no como una mera instrumentalización sino como un proceso de diálogo y solidaridad en donde todos somos necesarios. En suma se considera fundamental la sabiduría de nuestros pueblos en su capacidad de resignificar e institucionalizar los hechos sociales, culturales que han sucedido en determinadas épocas y transformarlas en textos históricos que se mantienen vigentes en la memoria viva de la población.

La Mama Negra como afianzamiento de la diversidad cultural

Lo racial y geográfico
ocupan un sitio privilegiado
en lo que respecta a la idea
de identidad nacional;
la mezcla entre blancos e indios
junto a la omnipresencia de los Andes
parecen ser la esencia misma de la Nación.
Este concepto del Ecuador como
país andino, sin embargo,
es un espejismo que hace falta cuestionar
y hasta combatir
Handelsman (2001: 101)

Como he anotado al inicio de la presente reflexión, una de las características de nuestros pueblos la ha constituido el afán emancipatorio de nuestras comunidades, un afán que ha estado inyectado por un sentido de descolonización³ del proceso histórico y de los saberes que fueron distorsionados por la Colonia y la República. Sus acciones y propuestas políticas fueron orientadas a superar el modelo homogenizante y la política integracionista, de asimilación, que tanto la colonia y la república han

3 Edgardo Lander en referencia a la colonialidad manifiesta: “Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino –simultáneamente– la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (Lander 2000: 16).

fomentado en estos quinientos once años de invisibilización de los pueblos indígenas y afro ecuatorianos.

La experiencia de lucha de los dos pueblos indígenas y negros, se ha caracterizado por el nivel de solidaridad que se ha expresado en diferentes momentos de la historia, así como por confrontaciones y tensiones que se han producido como consecuencia del colonialismo interno que hemos tenido que vivir. Propuestas, tensiones, que se han desenvuelto en medio de construcciones discursivas que se han originado desde la visión de quienes detentan el poder; de sectores de izquierda que han reivindicado los derechos de los pobres del país y de nosotros, los indios y los negros que, en mi criterio, nos encontramos en procesos de definición y re-afirmación de lo que hemos sido, de lo que somos y de lo que queremos ser.

Cabe recalcar que el proyecto de la construcción del Estado Nacional bajo una visión homogenizante se ha debilitado y diluido. La emergencia de los pueblos indios y negros del país es la razón para que este proyecto se haya devaluado y en la actualidad sea sujeto de análisis, de reformas orientadas a transformar la estructura y superestructura del Estado homogenizante, por un “Estado Pluricultural, Multiétnico e Intercultural.”⁴

El debate, las definiciones, apenas inician, al respecto es necesario que las construcciones discursivas, la implementación de conceptos y categorías que se utilizan desde los grupos de poder, de la academia sean reconsiderados, reorientados y reconceptualizados. Propuestas como las de mestizaje, lo andino, que con mucha certeza cuestiona Michael Handelsman en el sentido de que lo mestizo, lo andino, lo indígena “ocupan un sitio privilegiado” en la concepción del Estado pluricultural, resulta muy oportuno y acertado por cuanto dichas categorías son ambiguas en su propia concepción y no responden de manera alguna a la misma realidad de los pueblos indios; así por ejemplo, considero que el mismo concepto de mestizaje, si bien su tratamiento emerge desde reflexiones de la intelectualidad ecuatoriana, en el imaginario de la gente lo que prevalece es la idea de ser “blancos”. El último censo realizado en el país el año 2001 es un reflejo de esta situación: algunos se identifican como blancos, no asumen su mestizaje; en suma, podemos decir que la fuerza ideológica colonial subsiste y aun es muy fuerte. En estas circunstancias el proyecto de lo mestizo no puede ser visto como un proyecto que puede convertirse en la columna vertebral del Estado Plurinacional.

4 La Constitución Política del Ecuador en su artículo primero menciona: “El Ecuador es un estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico. Su gobierno es republicano, presidencial, electivo, representativo, responsable, alternativo, participativo y de administración descentralizada”.

En este mismo sentido, la definición de lo andino es una construcción que no logra reflejar la realidad de la población kichwa; en este caso, la presencia de la nacionalidad Kichwa no se concentra únicamente en los Andes, sino también en la Amazonía en cuya región constituye la población mayoritaria. Por último, los procesos de migración de los últimos años han contribuido para que, en el caso de la costa, la comunidad kichwa constituya asentamientos en los centros urbanos como Guayaquil; además, varias comunidades de la sierra central han adquirido bienes raíces en la zona subtropical de cada una de sus provincias. En estas circunstancias la concepción de lo andino no cabe, no responde a la realidad social, cultural que viven nuestros pueblos.

Handelsman plantea que la idea de lo andino y lo mestizo, debe ser “cuestionada, combatida”, es decir innovada. Al respecto el mismo autor contribuye al debate al mencionar que la emergencia del pueblo afro ecuatoriano, permite “complementar” o ir armando de mejor manera la propuesta del Estado Plurinacional.

Un aspecto adicional que es necesario superar son las viejas concepciones que la Colonia y la República han venido utilizando para identificar y estratificar a la sociedad. Denominaciones como blanco, mestizo, indio y negro, son conceptualizaciones que han estado y siguen impregnadas de un fuerte contenido ideológico de discriminación racial. En el caso de lo indio y lo negro se hace referencia a su origen, al color de su piel y sobre todo a la pobreza, como sinónimo de indio o de negro. Esta visión que se reduce a un criterio meramente clasista y “racial”⁵ debe ser superada y en su lugar caracterizarla desde una perspectiva de pueblo y cultura, concepción que permitiría reconocer en su real dimensión la presencia de nuestros pueblos como entidades políticas y culturales que deben ser reconocidas como tales. Esta dimensión contribuiría a esclarecer y a proyectar de mejor manera la concepción del Estado plurinacional.

5 La concepción de la raza en nuestro país y en Latinoamérica es muy compleja, al respecto Norman Whitten, anota lo siguientes: “La mezcla inicial generó el desarrollo de tres conceptos que sugieren tanto el fenotipo (el aspecto físico) como la descendencia (el supuesto linaje de una persona). Sencillamente, la unión de negro y blanco produjo una población de mulatos; la unión de negro e indio produjo una población de zambos; la unión de indio y blanco produjo una población de mestizos. Durante la época colonial los hijos que resultaron de las varias mezclas de mulatos, zambos, y mestizos fueron clasificados en muchas categorías raciales. Por ejemplo, el hijo de una pareja mulato-blanca eran clasificados como “quinterno” (cinco partes blanco), “cuarterón” (cuatro partes blanco) y “tercerón” (tres partes blanco) (Whitten 1992: 204-205).

En este sentido, la presencia de la celebración de la Fiesta de la Mama Negra en pleno centro andino permite trastocar estas concepciones y al mismo tiempo contribuye a que, en el imaginario de la colectividad, el reconocimiento histórico y actual que representa la presencia del pueblo afro ecuatoriano, su celebración en pleno centro de los Andes, sea como un repique constante de su sentido emancipador y su obligación de contribuir en la construcción de una sociedad más justa y digna para todos. La Mama Negra, una fiesta que hace no muchos años era discriminada por la sociedad “blanca” de Latacunga, en la actualidad, ha logrado posicionarse y ser reconocida como una de las fiestas nacionales del país.

Bibliografía

- Botero, Luis Fernando (comp.)
 1991 *Compadres y Priestes. La Fiesta Andina como espacio de memoria y resistencia cultural*. Quito: Abya Yala.
- Coronel Feijoo, Rosario
 1991 *El Valle Sangriento. De los Indígenas de la Coca y el Algodón a la Hacienda Cañera Jesuita: 1580-1700*. Quito: Abya-Yala.
- Depestre, René
 1996 *Saludo y despedida a la negritud*. México: UNESCO - Siglo XXI.
- Guerrero, Patricio
 1991 “La Fiesta de la mama Negra, sincretismo, cambio cultural y resistencia”, en *Compadres y Priestes. La Fiesta Andina como espacio de memoria y resistencia cultural*, compilado por Luis Fernando Botero. Quito: Abya Yala.
- Handelsman, Michael
 2001 *Lo afroecuatoriano como discurso alternativo de lo nacional y lo andino*. Quito: Abya Yala.
- Kleymer, Ana María
 2000 *La Décima. Fusión y desarrollo cultural en el afro pacífico*. Quito: Abya Yala.
- Lander, Edgardo
 2000 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 11-40.
- Paredes Ortega, Eduardo
 1980 *Tradiciones de Cotopaxi*. Latacunga: Litográficas “Andrade Hnos”.

Quijano, Aníbal

- 2001 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, compilado por Walter Mignolo. Signo: Buenos Aires, pp. 201-246.

Sanguinetti de Serrano, Nancy

- 2002 “Negros y Andinos en un país mestizo”, en *Revista Diáspora*, N° 12, Birmingham-Pokorny.

Whitten, Norman E

- 1992 *Pioneros Negros. La Cultura Afro-Latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Edición Centro Cultural Afro Ecuatoriano.
- 1997 *Los Negros de San Lorenzo: Clase, Parentesco y Poder en un Pueblo ecuatoriano*. Quito: Centro Cultural Afro ecuatoriano.

Un demonio feliz que habla en español y en quechua. Interculturalidad, poscolonialidad y subalternidad en José María Arguedas

Fernando Garcés Velázquez

El propósito del presente trabajo es mostrar la figura de Arguedas en el contexto de dos ideas fuerza que marcan la reflexión de la teoría crítica de los últimos años; esto es, en el contexto de las ideas de subalternidad y poscolonialidad. Me interesa ver la figura de Arguedas desde dos perspectivas: en primer lugar, desde la complejidad de sus relaciones “inter-culturales” (en el sentido etimológico de estar “entre”), ejemplificada lingüísticamente en su uso y concepción de las relaciones entre quechua y castellano; y en segundo lugar, desde su posición de una subalternidad poscolonial que subvierte críticamente la oficialidad literaria, epistemológica, lingüística y sociocultural.

Para ello, desarrollaré el siguiente esquema de trabajo: daré algunos datos generales de su vida y obra; mostraré el peso y la importancia de la íntima interrelación entre vida y obra en Arguedas; me acercaré a la comprensión que otros autores han hecho de la figura de Arguedas en cuanto expresión del fenómeno de la transculturación en América Latina, al tiempo que intentaré acercarme a su autocomprensión de hombre parte del mundo quechua y del mundo occidental; intentaré comprender los fenómenos previamente citados en el uso y la percepción de Arguedas en referencia a los dos códigos lingüísticos que manejaba: el quechua y el castellano; y, finalmente, reflexionaré sobre lo que podemos aprender de su pensamiento, vida y obra en cuanto proyecto crítico poscolonial.

Algunos datos sobre la vida y obra de Arguedas¹

José María Arguedas nació el 18 de enero de 1911 en Andahuaylas. Su madre fue Victoria Altamirano Navarro de Arguedas, nacida en Andahuaylas; su padre, el abogado Víctor Manuel Arguedas Arellano, nacido en Cuzco, era Juez de Primera Instancia. A los 3 años Arguedas

¹ Esta sección la he construido sobre la base de los datos proporcionados por Zúñiga (1994: 13-81) y por Fell (1996).

pierde a su madre y en 1917 su padre se vuelve a casar. Lo hace con una acaudalada matrona de San Juan de Lucanas: Grimasea Arangoitia viuda de Pacheco, la cual tenía 3 hijos de su primer matrimonio. La poca simpatía que su madrastra y su hermanastro Pablo muestran hacia José María hace que éstos prácticamente lo envíen a vivir con la servidumbre india de la casa. Esta es la vinculación primaria de Arguedas con el quechua y con el mundo quechua andino.

Entre 1921 y 1925 vive en algunas haciendas cercanas en casa de familiares. Ya en 1926 escribe un cuento titulado “Los Gallos”, que habla de la crueldad y los *extravíos* de su hermanastro Pablo. Para 1928 ya escribe en la publicación estudiantil *Antorcha* de Huancayo donde radica con su padre.

Llega a Lima en 1931 e inicia sus estudios de Humanidades en San Marcos. Estudia literatura y a partir del año siguiente, hasta 1937, se gana la vida como auxiliar de correos. En 1936, con unos amigos, funda *Palabra*, revista estudiantil de la Facultad de Letras de la UNMSM (Universidad Nacional Mayor de San Marcos). En 1937 es encarcelado en El Sexto, durante casi un año, como militante antifascista.

En junio de 1939 se casa con Celia Bustamante Vernal. Trabaja como profesor de castellano y geografía en el colegio Mateo Pumacchua de Sicuani, provincia de Canchis (Cuzco).

En 1941 regresa a Lima para colaborar en la reforma de los programas de Educación Secundaria y en 1944 sufre por primera vez una “dolencia psíquica” que le impide escribir por varios años.

Se matricula, en 1946, en el recién creado Instituto de Etnología de San Marcos. A este respecto, dice Zevallos-Aguilar que “Decidió convertirse en etnólogo con el propósito de utilizar el prestigio y la autoridad de esta ciencia para respaldar sus ideales de defensa y divulgación de la cultura indígena” (1998: 198).

Entre 1947 y 1958 ocupa diversos cargos relacionados con la conservación del folclor y la difusión cultural.

En 1957 recibe su bachillerato en Etnología y al año siguiente reside en España con una beca de la UNESCO, preparando su tesis doctoral sobre el origen hispánico de las comunidades indígenas. Desde 1959 empieza a dictar un curso de Introducción a la Etnología en San Marcos y, a partir de 1962, cursos de quechua en la Universidad Agraria. En 1963 presenta su tesis doctoral en el Instituto de Etnología de la UNMSM.

Desde 1965 comienza a compartir su vida con Sybila Arredondo, casándose por segunda vez en 1967. En 1966 realiza su primer intento de suicidio con el que su salud quedará gravemente afectada.

En septiembre de 1968 pide a la Universidad Agraria una licencia sin sueldo de diez meses para escribir su novela *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*. En octubre de 1969 se reincorpora a la universidad y el 28 de noviembre se dispara dos balas en su despacho de la Universidad Agraria. Muere el 2 de diciembre y es sepultado en el cementerio “El Ángel” de Lima.

Enlistaré ahora algunas de las obras más conocidas y relevantes de Arguedas tanto en el ámbito literario como en el antropológico y la ensayística: *Agua, Los escolares y Warma Kuyay* (1935), *Canto kechwa. Con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo* (1938), *Entre el quechua y el castellano, la angustia del mestizo* (1939), *Yamar Fiesta* (1941), *Los ríos profundos* (1958), *El Sexto* (1961), *La agonía de Rasu-Niti* (1962), *Todas las Sangres* (1964), *El sueño del pongo* (1965), *Formación de una cultura nacional indoamericana* (1966). La novela póstuma *El zorro de arriba y el zorro de abajo* se publicó en 1971.

En primera instancia creo necesario destacar dos notas sobre su obra que resultan de suma importancia: primera, la actividad escrituraria de Arguedas se mueve permanentemente entre el quehacer literario y el antropológico. Como ya se dijo, nuestro autor se convirtió en etnólogo con la finalidad de respaldar con autoridad científica sus ideales de defensa y divulgación de la cultura indígena. Segunda, hay que notar que es muy poco conocida y difundida su obra poética por estar escrita ésta en quechua (Rebaza-Soraluz 1998: 184), quedando incluso pendiente un trabajo de estudio y análisis de su obra en esta lengua.

En segunda instancia es necesario destacar una de las características fundamentales que se suele atribuir al trabajo de Arguedas: la inclusión de lo autobiográfico en su obra. En sus novelas y en su trabajo etnológico, Arguedas no deja de incluir su subjetividad y emocionalidad experiencial (Armando Muyulema, comunicación personal, agosto 2002). Ello ha llevado a exaltar los límites difusos entre su vida pública y su vida privada que apenas se pueden atisbar en su obra. Sin embargo, autores como Landreau plantean la necesidad de “leer el espacio autobiográfico arguediano no como la representación transparente de una experiencia sino como una mediación compleja que legitima un proyecto literario y cultural” (1998: 211). Y es que

Para Arguedas [...] contar adecuadamente una historia andina requiere el lenguaje híbrido de la traducción donde diversas

voces y lenguas se interaniman. [...] Arguedas se aprovecha de múltiples fuentes de saber y autoridad en sus textos – *incluyendo la autobiografía*– a propósito de un proyecto ambicioso y enormemente complejo de traducción cultural y literaria. (Landreau 1998: 219).

Lo dicho tiene su fundamento en un conjunto de cartas que habrían sido entregadas por su segunda esposa, Sybila Arredondo, al conocido antropólogo andino amigo de Arguedas: John Murra. En dichas cartas se encuentra un cuerpo de correspondencia que nuestro autor mantuvo con su psicóloga, la doctora Lola Hoffmann.

Gonzales (1997: 6-7) afirma, a partir de dicho *corpus* epistolar, que Arguedas sentía el peso de la responsabilidad que significaba el mantener una imagen pública. Había que mantener la imagen del Arguedas defensor de la cultura quechua y este esfuerzo de representatividad lo acompañó incluso hasta el momento del suicidio.² Hacia 1944 comienza a manifestarse en Arguedas una tendencia maniaco-depresiva que lo acompañará hasta el día de su muerte. Para entonces ya se había convertido en símbolo de portavoz del mundo quechua y sus acciones y discursos buscaban representar el papel que él se había autoasignado y que los otros le habían asignado.

Visto como símbolo de una cultura que desaparece no es arbitrario sospechar que el peso de esa representatividad ahogaba la realización de la individualidad de Arguedas: tenía que escribir y vivir soportando este peso (Gonzales 1997: 11).³

Lo dicho por los autores precedentes que he recogido a fin de dar cuenta de la manera cómo entra lo autobiográfico en la obra de Arguedas, tiene el propósito a ayudarnos a un acercamiento a su proyecto literario y cultural en función de una mejor interpretación de su trabajo (Landreau 1998: 219)

² Uno de los casos que cita Gonzales es el de la disputa entre Arguedas y Mario Vargas Llosa a propósito del *provincialismo* arguediano. Arguedas le reclama a Vargas Llosa su metropolitanismo y el hecho de ubicarlo a él como un escritor provinciano. Sin embargo, en una de las cartas a su psicóloga, Arguedas confiesa estar enamorado de una mujer francesa con quien desea *escapar* a París y olvidarse de todos los problemas del Perú.

³ Este dato es análogo a lo que alguna vez me comentó Rodolfo Cerrón-Palomino, allá por 1994, a propósito de Arguedas: efectivamente una de las cosas que más lo deprimían era la presión de los editorialistas al preguntarle permanentemente qué estaba escribiendo en un determinado momento. Cerrón-Palomino aseguraba que dicho *asedio* era motivo de enorme intranquilidad en el autor andahuaylino.

“No soy un aculturado”

Arguedas, ya lo sabemos, caminó por una situación particular de vida que le permitió moverse culturalmente entre dos o varios mundos. Ello ha llevado a plantearse la pregunta de cómo se realizan en su persona las múltiples y complejas relaciones “inter-culturales” que reflejan la realidad latinoamericana, en general, y andina, en particular.

El crítico literario Ángel Rama, en su conocido estudio *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), dedica abundante espacio al estudio de Arguedas como modelo de transculturación. Su manejo del concepto *transculturación* viene de la formulación que hiciera el cubano Fernando Ortiz (1940).

Ortiz crea el neologismo *transculturación* como alternativa al término *aculturación*, entendido éste como “el proceso de tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones sociales de todo género” (1940: 93). Para el autor cubano el concepto de *transculturación* da cuenta de mejor manera de, los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejíssimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican sin conocer, las cuales es imposible entender la evolución del pueblo cubano, así en lo económico como en lo institucional, jurídico, ético, religioso, artístico, lingüístico, psicológico, sexual y en los demás aspectos de su vida (Ortiz 1940: 93).

Y es que a diferencia de la idea que transmite el concepto de aculturación, donde pareciera darse un paso instantáneo de dejar la propia cultura y tomar la otra, el vocablo transculturación “expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra” (Ortiz 1940: 96); en tal sentido, se trata de un proceso que “implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*” (Ortiz 1940: 96).⁴

Bronislaw Malinowski, el antropólogo más importante del momento en que Ortiz escribe su obra, elabora de manera entusiasta la introduc-

⁴ Una nota interesante del trabajo de Ortiz, más allá de las propias definiciones que intenta, es que su trabajo *Contrapunteo...* es una muestra de cómo el fenómeno de transculturación cruza aspectos sociovitales de todo tipo: económicos, de *habitus*, “morales”, políticos, etc. Es decir, su trabajo es un esfuerzo no sólo descriptivo y conceptual sino performativo, al narrar la historia del tabaco y el azúcar, mostrando sus cruces, acercamientos, utilizaciones y cambios, está dando cuenta de la idea que quiere expresar con el concepto transculturación.

ción al *Contrapunteo*, bendiciendo el neologismo creado por el cubano y definiéndolo en términos de un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces trans-culturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización (Malinowski, citado por Ortíz 1940: 5).

Al mismo tiempo, en estrategia similar, Ortíz se apoya en Malinowski para definir a manera de parábola el concepto de transculturación:

Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (Ortíz 1940: 96-97).

Para Rama, por su parte, el uso del término transculturación “Revela insistencia a considerar la cultura propia tradicional, que recibe el impacto externo que habrá de modificarla como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna clase de respuesta creadora” (1982: 33). De esta manera acepta el concepto de Ortíz en la perspectiva de dinamicidad que ofrece; sin embargo, critica la formulación realizada por el cubano sobre la base de tratarse de una “visión geométrica según tres momentos”, a saber: 1. parcial desculturación; 2. incorporaciones procedentes de la cultura externa; y, 3. esfuerzo de recomposición manejando los elementos supervivientes de la cultura originaria y los que vienen de fuera (Rama 1982: 38).

La crítica de Rama se basa en que

Este diseño no atiende suficientemente a los criterios de selectividad y a los de invención, que deben ser obligadamente postulados en todos los casos de “plasticidad cultural”, dado que ese estado certifica la energía y la creatividad de una comunidad cultural. Si ésta es viviente, cumplirá esa selectividad, sobre sí misma y sobre el aporte exterior, y, obligadamente, efec-

tuará invenciones con una “ars combinatorio” adecuado a la autonomía del propio sistema cultural (1982: 38).

En tal sentido, en todo proceso de transculturación se efectuarían, concomitantemente, pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones. Éstas son operaciones que “se resuelven todas dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante” (Rama 1982: 39).

Aplicando específicamente el modelo transculturante a José María Arguedas, Rama piensa que, con su obra, Arguedas busca resguardar la tradición andina quechua y reinsertarla dentro de las culturas modernas de la dominación (1982: 172). En este sentido, dice este autor, a Arguedas lo rige un enfoque transculturante: no construye su obra para los indígenas sino para los lectores del “otro bando”. Entre ellos intenta reinsertar, persuasivamente, valores indios tenidos por inferiores o espurios. En vez de compadecer al indio o de pretender que se integre a los valores de la cultura dominante, busca, a través de la literatura, conquistar la admiración de esa misma cultura dominante (Rama 1982: 205).⁵ Si hubiera que seguir usando el concepto aculturación, Arguedas sería un aculturado “al revés”; es decir, con Arguedas ocurre lo contrario de lo que habitualmente pensamos es la norma: Arguedas era un blanco aculturado por los indios (Rama 1982: 209).

En términos más cercanos en el tiempo, Alberto Moreiras también cree que el concepto de transculturación se aplica convenientemente a Arguedas, pero lo entiende desde otra perspectiva. Para Moreiras (1997), Arguedas es un transculturado sí, pero en el sentido de que al final de su vida descubrió que la transculturación no se daba de manera conjuntiva y conciliadora sino en medio de variados procesos de dominación.

Moreiras afirma que habría dos horizontes de comprensión del concepto transculturación, uno antropológico (en la línea de Fernando Ortíz) y otro crítico (en la línea de Ángel Rama). A partir del análisis de Rama, afirma Moreiras que la transculturación crítica insiste en la conciliación, la conjunción o la unificación dialéctica del campo cultural

⁵ Sobre este aspecto, Beverley observa la aplicación del concepto de transculturación hecho por Rama a Arguedas en el sentido que “Aunque en principio culturas orales y cultura letrada tienen una posición igual en el proceso de transculturación, ya que la literatura también es modificada por su contacto con lo no letrado (como en el caso del estilo literario de Arguedas), de hecho la literatura es el polo superior, el lugar desde donde se efectúa la transculturación. La novela se privilegia por sobre las formas narrativas indígenas; el español sobre los idiomas indígenas” (Beverley 1998: 269).

global. Se trata de una propuesta de modelo productivo, pero también de un modelo que funciona a costa del borramiento sistemático de lo que no entra en él. La transculturación funcionaría como una máquina de guerra que se alimenta de la diferencia cultural pero que tiene por función el reducir la posibilidad de heterogeneidad radical. Debe entenderse, entonces, como parte sistémica de la ideología o metafísica produccionista occidental que tiene aún un fuerte poder colonizante (1997: 218-219).

Desde esta perspectiva, la novela póstuma de Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, es una suerte de manifiesto contra la transculturación, “trazado desde el límite mismo de la indagación transculturante: al devolver la heterogeneidad a su pertinencia, Arguedas desenmascara la táctica reconciliadora de la transculturación como cura sintomática”. La transculturación, para Arguedas hacia el fin de su vida “no podía ser más que una terapéutica aplicada tras el triste hecho de la aculturación”. Y es que, mediante la escritura, “Arguedas hace manifiesto su rechazo de la ideología de conciliación cultural diciendo que, al nivel cultural, no puede haber conciliación sin subordinación forzosa” (Moreiras 1997: 219).

Después de este recorrido por el concepto *transculturación*, frecuentemente aplicado a José María Arguedas, conviene acercarse a un intento de comprensión de lo que Arguedas pensaba de sí mismo, a su autopercepción de hombre de dos mundos. Para tal cometido usaré uno de los textos más conocidos de su autoría: el discurso que pronunció al momento de recibir el *Premio Inca Garcilaso de la Vega* en Lima, en octubre de 1968.

El texto, publicado junto a su novela póstuma, tiene por título “No soy un aculturado” (Arguedas 1968) y con ello quiere decir que no se trata de un individuo que ha dejado su cultura y ha tomado otra. Para Arguedas, el pueblo quechua ha llegado a ser debilitado e impenetrable por el desprecio social y la dominación político-económica. Se trata de una nación que ha sido acorralada y aislada con el fin de ser mejor y más fácilmente administrada. Sin embargo, los muros de separación que se han impuesto a esta nación no han apagado “la luz de la razón humana y mucho menos si ella ha tenido siglos de ejercicio” (Arguedas 1968: 234). Y es que dentro del muro aislante el pueblo quechua seguía concibiendo ideas y creando cantos y mitos.

Para Arguedas era posible y necesario destruir el muro aislante con el objetivo de unir el caudal de las dos naciones, con el objetivo de crear un vínculo con capacidad de extenderse y universalizarse:

el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture (Arguedas 1968: 234).

Aquí es donde Arguedas se autodefine en función de dichos proyectos de construcción-destrucción del muro aislante: él es un individuo quechua moderno que tiene conciencia del valor de su cultura y que pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento y la asimilación del arte creado por otros pueblos. Él, echado por sobre el muro hacia el lado de los quechuas, contagiado de cantos y mitos, llevado por fortuna hasta la Universidad San Marcos, hablante de por vida del quechua, incorporado al mundo de los cercadores, visitante feliz de grandes ciudades extranjeras, él, intentó convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo y fuerte, de la nación cercada y de la parte generosa y humana de los opresores, un vínculo capaz de universalizarse.

Por ello afirma que no es un aculturado, él es “un peruano que orgullosamente como demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua” (Arguedas 1968: 234). Y por ello considera que ha logrado conquistar su ilusión de juventud: volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría del pueblo quechua. Deseaba convertir en realidad esa posibilidad de vincular las dos naciones separadas por el muro aislante; intentó crear ese vínculo mediante el lenguaje artístico y siente haberlo conseguido.

¿Cómo ha logrado conseguir su ideal de juventud? Mediante dos principios que alentaron su trabajo desde el comienzo. El primero es el socialismo, mediante el cual encontró un orden permanente en las cosas; la teoría socialista le dio cauce a su porvenir, a lo que había en él de energía, le dio un destino y lo cargó de más fuerza por el mismo hecho de encauzarla. Y ello se dio sin que el socialismo mate en él lo mágico vivido en el mundo quechua. El segundo principio que guió su vida fue el considerar siempre el Perú como una fuente infinita para la creación, perfeccionar los medios de entender ese país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos. Por eso, su discurso de recepción del *Premio Inca Garcilaso de la Vega* termina con una afirmación de independencia: “Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso. En técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo” (Arguedas 1968: 236).

Podemos ver que en su propia autopercepción, Arguedas no se define como un aculturado. Para él la cultura indígena ha adoptado y adopta, ha adaptado y adapta aquello que es fruto de su contacto con la cultura hispana:

durante el período colonial el pueblo nativo asimiló una ingente cantidad de elementos de la cultura hispánica, aparte de las que las autoridades les impusieron. Ocurrió lo que suele suceder cuando un pueblo de cultura de alto nivel es dominado por otro: tiene la flexibilidad y poder suficientes como para defender su integridad y aun desarrollarla mediante la toma de elementos libremente elegidos o impuestos (Arguedas 1965: 330).

No se trata, entonces, de un proceso de aculturación sino de un proceso en el que se han conservado y han triunfado algunos rasgos característicos surgidos del contacto, dominación y/o choque entre la cultura hispana y quechua. Personificando en sí la cultura quechua de la que se siente representante y portavoz, considera que en ésta no hay

una ineludible y hasta inevitable y necesaria “aculturación”, sino [...] un proceso en el cual ha de ser posible la conservación o intervención triunfante de algunos de los rasgos característicos, no ya de la tradición incaica, muy lejana, sino de la viviente cultura hispanoquechua que conservó muchos rasgos de la incaica (Arguedas 1965: 336).

Por ello mismo, tal vez, prefiere el uso del término “integración” para referirse a dicho fenómeno de relación inter-cultural:

Creemos que la integración de las culturas criolla e india, que evolucionaron paralelamente, dominando la una a la otra, se ha iniciado por la insurgencia y desarrollo de las virtualidades antes constreñidas de la triunfalmente perviviente cultura tradicional indígena mantenida por una muy vasta mayoría de la población del país. Tal integración no podrá ser condicionada ni orientada en la dirección que la minoría, todavía política y económicamente dominante, pretende darle (Arguedas 1965: 338).

Desde esta perspectiva se entiende por qué no se identificaba con la corriente indigenista. Arguedas consideraba que no existía una cultura indígena pura. Se interesa en cambio por entender y trabajar sobre la idea del mestizaje. Frecuentemente recurre al uso de la categoría “mes-

tizaje” para referirse a las mayorías de la población peruana de la sierra. Sin embargo, también hay que decir que las categorías que usa Arguedas para dar cuenta de la variedad cultural del Perú están marcadas por su “necesidad política” de defensa del mundo y la cultura quechua; así, como dice Zevallos-Aguilar, “Aunque Arguedas había insistido muchas veces en sus escritos que no había una cultura india pura, en este cuento [La agonía de Rasu-Ñiti] lleva a cabo la esencialización de una cultura quechua con el propósito de defenderla en una coyuntura social y política adversa” (Zevallos-Aguilar 1998: 199).⁶

Entre la traducción y la subversión lingüística

Una de las dimensiones en la que más probablemente Arguedas pone en ejercicio su concepción de la forma como se dan las interrelaciones socioculturales en el Perú, es en la de la lengua. Como se sabe, nuestro autor, por las circunstancias de haber pasado su infancia entre la servidumbre de su casa, era hablante de quechua como lengua materna. Su carácter bilingüe le llevará luego a ensayar, en su obra, estrategias varias de interrelación lingüística entre el quechua y el castellano.

Arguedas tiene como destinatarios e interlocutores de su escritura a los no quechuas, a los que podían leer su obra. Es a ellos a quienes pretende difundir y contagiar del mundo cultural quechua. Habla y escribe para los no quechuas. Traduce del quechua al castellano pero no al revés. Aunque el quechua le sirve para enriquecer el arte de la cultura criolla, es claro que su deseo es “contaminar” el castellano de una serie de recursos expresivos quechuas.

Utiliza el quechua procurando encontrar una equivalencia dentro del español, forjando una lengua artificial y literaria que, sin quebrar la tonalidad unitaria de la obra, permita registrar una diferencia en el idioma (Rama 1982: 41). Ello hace que se mueva entre un hemisferio lingüístico y otro. Lingüísticamente busca apropiarse del castellano como lengua extraña, forzándola a expresar otra sintaxis (quechua). Busca “imponer en tierra enemiga su cosmovisión y su protesta; simultáneamente está transculturando la tradición literaria de la lengua española llevándola a apropiarse de un mensaje cultural indígena en el cual deberá haber tanto una temática específica como un sistema expresivo” (Rama 1982: 207).

Durante sus primeros años de escritor, la idea central que manejaba Arguedas era que el quechua era “la expresión legítima del hombre de

⁶ Este caso citado por Zevallos-Aguilar recuerda la adhesión estratégica a una noción esencialista de conciencia de la que habla Spivak (ver 1997: 260).

esta tierra” (1939: 28). Con el quechua el hombre andino podía dar cuenta de su mundo social y natural. Sin embargo, debido a la presencia del castellano, se vivía al momento un conflicto que era el mismo vivido por Guamán Poma de Ayala: el de expresarse, por necesidad y sin dominarlo, en castellano y el no poder escribir en quechua por carecer éste de legitimidad expresiva. De tal forma que “El hombre del Ande no ha logrado el equilibrio entre su necesidad de expresión integral y el castellano como su idioma obligado” (Arguedas 1939: 29).

Este conflicto lograba que el hombre andino sienta desesperación y ansia por dominar el castellano. Según el andahuaylino, cuando lo consiga,

ese castellano ya no será el castellano de hoy, de una insignificante y apenas cuantitativa influencia kechwa, sino que habrá en él mucho del genio y quizá de la íntima sintaxis kechwa. Porque el kechwa, expresión legítima del hombre de esta tierra, del hombre como criatura de este paisaje y de esta luz, vive en el mestizo como parte misma, y esencial, de su ser y de su genio (Arguedas 1939: 30).

Se ve claramente, entonces, que la postura de Arguedas caminaba por la senda de un quechua perviviente en el castellano andino antes que por un proceso de expansión y legitimación social del quechua.⁷ No obstante, esta postura manifestada con relativa frecuencia por Arguedas, no impedirá que él mismo experimente la escritura quechua en la poesía, la parte de su obra literaria menos conocida y estudiada.

Esta perspectiva arguediana sobre las posibilidades del quechua en el contexto peruano cambiará en su última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Martín Lienhard ha estudiado con detenimiento los usos, funciones y representaciones del quechua en dicha novela. Según Lienhard (1981: 180) en *El zorro* se da una suerte de indigenismo al revés, esto es, la presencia de un “no tradicional escenario costeño, y la instauración de una instancia narrativa que proyectó sobre tal escenario una cosmovisión andina”; este aspecto será un lugar nada frecuente en la literatura indigenista peruana del momento. Dice Lienhard que “Al contrario del indigenismo tradicional (paternalista), que aplicaba al mundo andino una visión ajena, costeño-occidental, el narrador de este nuevo modo de producción lo ‘indigeniza’ todo” (1981: 180).

Lienhard intenta una explicación de la postura de Arguedas de los años 40 marcado por el contexto específico:

⁷ Por contrapartida, en Arguedas (1965) se puede ver cómo el autor aspira a que el quechua pueda convertirse en el segundo idioma oficial del Perú.

Para un escritor serrano bilingüe deseoso de evocar el mundo rural por medio de una narrativa impresa, no quedaba otro remedio sino el de aceptar en sus grandes líneas el ‘modo de producción indigenista’ clásico: escribir en español sobre el mundo serrano, para un público compuesto por los estratos cultos (y prósperos) de las grandes ciudades de la costa. Como este público ignoraba casi todo del mundo andino, no cabía tampoco la posibilidad de introducir masivamente códigos del mundo quechua, a menos de agregarles un discurso explicativo casi antropológico. En tales circunstancias nace la escritura indigenista de José María Arguedas. Ya en los cuentos del año 1935, Arguedas exige de los lectores ‘indigenistas’ un esfuerzo de autotransculturación mayor que sus ‘colegas’ peruanos o andinos en general (1981: 182).

Con los años venideros, ante los fenómenos “modernizadores” (carreteras, penetración capitalista en la sierra) y migratorios que sufren las comunidades andinas cambia el contexto sociocultural y Arguedas va cada vez más “quechuízándose” (Lienhard 1981: 183-185). Ello se puede ver con nitidez en *El zorro* donde se presentan efectos claramente anti-indigenistas. Un ejemplo de lo dicho se puede rastrear comparativamente al ver que en el cuento *Los escoleros* de 1935 se muestra la opresión de la cultura quechua que sólo puede expresarse en ausencia del terrateniente: “La alternancia de los dos universos, el quechua y el no quechua, señala metafóricamente la imposibilidad histórica de imponer el primero; señala también los límites de la narrativa arguediana de aquella época: la cosmovisión quechua no se puede todavía proyectar sobre el conjunto del universo” (Lienhard 1981: 186). En cambio, al final del primer capítulo de su novela póstuma los zorros hablan en quechua de tal forma que el que no conoce el horizonte cultural de esta lengua no entiende lo que ahí se dice (1981: 186-187).⁸ En tal sentido,

El hecho de haber intuido en los sociolectos ‘bárbaros’ del Perú actual una fuente para la creación literaria es sin

⁸ Este giro arguediano al final de su vida me recuerda la propuesta “expansionista” esbozada por Armando Muyulema en un reciente artículo (2001). Partiendo de la voz de *Mama Dulu* [Dolores Cacuango], “*pitishka urku uksha shina, kutin miñakmi kanchik, shinami, urku ukshashinawan pachamamata katachishun?*” [como paja cortada del cerro, nuevamente volvemos a crecer, así mismo, como con paja de cerro cubriremos el mundo], Muyulema construye un discurso en el que plantea dejar de pensar lo indio como una esencialidad defensiva para pasar a un proyecto expansionista de humanidad desde lo indígena andino.

duda uno de los méritos principales del autor de *El Zorro*; atestigua una rebeldía ‘india’ contra las normas fijadas por un *establishment* literario costeño que ignora la riqueza real o potencial de los sociolectos hablados en las barriadas ‘serranas’ (Lienhard 1981: 188).

Lo interesante a notar en este cambio posicional lingüístico es que dicho proceso anti-indigenista no se da de una manera esencialista. En *El zorro*, Arguedas juega con las oposiciones del quechua y del castellano en medio de las oposiciones de la misma novela; es decir, en la novela el quechua es arriba y se opone al español que, como idioma del invasor, es abajo. Pero, al mismo tiempo, el castellano del narrador de los *Diarios* de la novela, capaz de expresar el mundo andino, es de arriba, frente al quechua del “zorro de abajo” que es de abajo: “Para decirlo en términos generales, ciertos elementos ‘de arriba’ pueden convertirse en elementos ‘de abajo’, pero su calidad primitiva no deja de repercutir en su calidad nueva que incluirá, contradictoriamente, los dos aspectos. Este mecanismo proporciona una cierta movilidad a varias instancias del texto” (Lienhard 1981: 193).

Como hemos visto, en el trabajo lingüístico de Arguedas tenemos mucho que aprender aún en referencia a la forma cómo plasma su concepción y vivencia inter-cultural. Detrás de sus ideas y prácticas hay una intención de ruptura con el sistema escriturario y social. Es necesario, entonces, para finalizar este trabajo, reflexionar sobre los aportes de José María Arguedas de cara a las posibilidades de un proyecto descolonizador para América Latina y para el mundo andino.

Un triángulo reflexivo para pensar desde y con Arguedas

Quiero reflexionar ahora sobre la figura de Arguedas de cara a tres temas centrales que creo pueden servir para ofrecer un marco comprensivo en el debate de la teoría crítica contemporánea:

a) El primero tiene que ver con la discusión en torno a la geopolítica del debate de la poscolonialidad y la subalternidad. Hay que recordar que hacia los años 60 y 70 del siglo XX, el problema del colonialismo se lo veía desde la perspectiva de la oposición Estado metropolitano vs. Estado nacional-popular. Hay un momento, sin embargo, en que ello cambia: los subalternos comienzan a formar parte de redes globales que los vinculan tanto a la metrópoli como a la periferia (Castro-Gómez y Mendieta 1998: 17). Contemporáneamente, especialmente en Inglaterra y Estados Unidos, hacia los años 70 comienzan a aparecer los estudios poscoloniales en varias universidades. Ello se da por el acceso

a las universidades metropolitanas de inmigrantes de las antiguas colonias del mundo anglosajón. Se trata de:

Personas que fueron socializadas en dos mundos diferentes en cuanto a su idioma, religión, costumbres y organización político-social: el mundo de las naciones colonizadas, que ellos o sus padres abandonaron por una u otra razón, y el mundo de los países industrializados, en donde viven y trabajan ahora como intelectuales o académicos. Tal situación, de saberse ‘intelectuales tercermundistas del Primer Mundo’, definió la forma en que estas personas empezaron a reflexionar sobre problemas relativos al colonialismo, justo en el momento en que la posmodernidad, el estructuralismo y la teoría feminista gozaban de gran coyuntura en el mundo intelectual anglosajón (Castro-Gómez 1998: 171).

Estos migrantes que conceptualmente se mueven entre el centro y la periferia, hacen referencia, sobre todo, a la línea de trabajo desarrollada por el Grupo de Estudios Subalternos y Postcoloniales (Guha, Spivak, Chakravarty, Prakash, entre otros).

Sin desconocer el aporte de este Grupo, hay que decir que la reflexión en torno a la colonialidad, la poscolonialidad y la subalternidad en América Latina ha sido prácticamente desconocida desde los palacios del Primer Mundo académico.⁹ Ello lo hace notar muy bien Hulme cuando analiza la producción de Said y muestra cómo este autor ubica en 1947 la fecha de inicio del poscolonialismo en referencia a la disolución formal de los imperios coloniales y deja fuera a importantes autores americanos. La obra *Orientalismo* de Said fue la que inauguró el discurso postcolonial y él situó el foco de atención en el Medio Oriente. Entonces la pregunta es “¿por qué tomar *aquel* modelo de colonialismo y decidir que, puesto que América no encaja en él, no puede entonces hablarse de descolonización, discurso colonial o teoría poscolonial?” (Hulme 1996: 5).

Hulme enfatiza entonces que “el ‘pos’ en la teoría poscolonial [...] no es principalmente una marca temporal, aunque hay un obvio y estrecho vínculo entre el uso de la palabra ‘poscolonial’ en ese registro político

⁹ Como ejemplo de lo dicho, Mignolo señala que Chakrabarty, en comunicación personal, le habría confesado que hasta hace poco desconocía de la filosofía y la teología de la liberación y sus aportes desde el ámbito latinoamericano (ver Mignolo 2001: 14). Bustos también señala lo propio en referencia a la extensa bibliografía producida en América Latina sobre grupos subalternos, la cual es desconocida por los que realizan estudios de la subalternidad desde Estados Unidos (ver Bustos 2003: 217-218 y 226-227).

formal para referirse a las naciones que alguna vez fueron colonias” (*Ibid.*).¹⁰ Pero “Nada en la palabra ‘poscolonial’ implica un *divorcio* logrado del colonialismo, más bien implica el *proceso* de liberación de los medios coloniales de pensamiento” (Hulme 1996: 6).¹¹

Estas ideas iniciales nos permiten acercarnos al planteamiento de la pregunta sobre si pueden ofrecer algo los estudios subalternos y poscoloniales como herramientas de análisis de la realidad latinoamericana. Creo que de hecho hay valiosos esfuerzos de incorporación de las reflexiones en torno a la subalternidad y la poscolonialidad en Latinoamérica que han ayudado a afinar elementos de análisis de las realidades de nuestros países. Sólo a manera de ejemplo, me parece útil citar el trabajo de Silvia Rivera (2000) en el que muestra cómo las sociedades andinas, especialmente en el caso boliviano, se mueven dentro de una matriz colonial de dominación de largo alcance, de manera que las formas actuales se fundan en formas coloniales de dominación. En tal sentido, se pueden rastrear históricamente varios “pactos” de sobrevivencia adaptativa y de dominación: el colonial, el liberal, el populista y el neoliberal.

En el contexto de estos pactos de matriz colonial se ha ido dando un proceso de configuración colonial de identidades colectivas definidas como lo criollo-blanco (*q'ara*), lo mestizo, lo cholo y indio. Para Rivera estas identidades colectivas se mueven en una suerte de continuidad-discontinuidad que localiza lo mestizo como cercano a lo criollo-blanco y lo cholo como cercano a lo indio. La abigarrada sociedad boliviana estaría marcada, entonces, por un colonialismo interno, en el que el racismo se organiza en torno a la pigmentocracia. Así, el discurso sobre la ciudadanía, campeante en la narrativa oficial, funciona como paquete cultural civilizatorio de dominación.

Pero también se puede plantear lo propio en el camino de regreso: el pensamiento latinoamericano ha aportado de diversas maneras a la reflexión desde/sobre la poscolonialidad y la subalternidad, aunque las sorderas coloniales de la academia del Primer Mundo no siempre hayan escuchado dichos aportes. Fernando Coronil, por ejemplo, analiza el hecho que los autores que han definido el campo de estudio de lo postcolonial, se han centrado en el período colonial; han puesto el énfasis en la cultura imperial del pasado, pero “esa mirada al pasado [...] hace que los modos de dominio en la era literalmente post-colonial permanezcan sumidos en una cómoda oscuridad. Como resultado de

¹⁰ Coronil (2004) también afirma que el “post” de lo postcolonial hace referencia a un nuevo enfoque antes que a una marca temporal.

¹¹ Ver también Castro-Gómez (1999: 79).

esta tendencia, no solo la relación entre el colonialismo y el neocolonialismo o entre el imperialismo colonial y el nacional han dejado de ser tópicos centrales, sino también la economía política del imperio y la política misma” (Coronil 2004: 109).¹²

En América Latina hay una tradición que se ha caracterizado por establecer la relación “entre el colonialismo y el neocolonialismo, entre el dominio político directo ejercido por España y Portugal y el control económico ejercido por Inglaterra, Estados Unidos y otros centros metropolitanos” (Coronil 2004: 110). Sin embargo, esta literatura brilla por su ausencia en los estudios postcoloniales metropolitanos, lo cual ha contribuido a mantener en la oscuridad de los márgenes a la investigación sobre formas de domino postcolonial. Aparte de haber dejado de lado una compleja y amplia área geopolítica que estableció modelos de expansión colonial europea para otras zonas, se ha dejado de lado una riquísima tradición de reflexiones sobre las persistentes relaciones de sujeción colonial que han incluido estudios sobre neocolonialismo, colonialismo interno, dependencia, invasión cultural, etc.

Un ejemplo de lo dicho se podría tomar de la crítica hacia la modernidad proveniente desde la categoría de *colonialidad del poder*. Para autores como Dussel (2000), Lander (2000), Quijano (2000) y Mignolo (2000) no es posible hablar de modernidad sin hablar de colonialidad; se trataría de una realidad de doble cara (Mignolo 2000). Estos autores ponen el énfasis genético de construcción de la modernidad en su vinculación con la colonialidad inaugurada en la conquista de América y no en la visión eurocéntrica que considera a Europa como la gestora de un proceso de racionalización inmanente iniciado en el siglo XVIII. Para Dussel, es la conquista de América la que permite, por primera vez, hablar de una *historia mundial* ya que antes lo que se puede encontrar son sistemas interregionales en los que Europa central sólo habría sido el lugar más periférico del sistema regional más importante del momento, localizado en Bagdad. Para Quijano, por su parte, el eje fundamental del patrón de poder que se instaura con la conquista es la idea de raza (1999a; 2000), una construcción mental que organiza la distribución de poder de manera asimétrica y que se rearticula permanentemente a lo largo de la modernidad. Esto es lo que Quijano ha llamado colonialidad del poder y

¹² Véase, sobre este mismo punto, la crítica de Ahmad (1999: 128): “Mientras se perfecciona el régimen de finanzas transnacionales en la India, ni los poscolonialistas ni los subalternistas pueden opinar de manera racional sobre los medios de resistencia a este régimen, y seguramente no harán nada para resistirlo; la denuncia de la Razón Kantiana se ha convertido en un tipo de encantamiento que los libera del deber de comprometerse por completo con las racionalizaciones actuales del imperialismo a través del mercado”.

que en su momento constitutivo se dio mediante dos mecanismos indisolubles: 1. la práctica de clasificación e identificación social (utilizando la idea de raza) como mecanismo de subordinación del *otro* diferente del colonizador y dominador; y, 2. las formas de explotación y control del trabajo a partir de la subalterización producida mediante la clasificación socio-racial (Quijano 1999b: 102). La simultaneidad del proceso de clasificación racial y de una nueva distribución del trabajo en la explotación colonial de las Américas constituye un proceso de diferenciación colonial que se rearticula en el capitalismo contemporáneo como diferenciación imperial y que cruza la estructuración geopolítica tanto social como epistémica (Mignolo 2001). A partir del fenómeno de la colonialidad del poder y de la diferenciación colonial impuesta en las Américas, el trabajo, el sudor, las relaciones sociales y la misma razón tienen color (Chukwudi 2001).

Entonces, “sobre la base de estos estudios, la mucho más larga experiencia postcolonial de las Américas hace que su inclusión en los debates postcoloniales permitiría repensar el colonialismo y el imperialismo. El propósito de extender el horizonte histórico no es solo ampliar el campo de discusión sobre estos temas, sino refinar los términos en que se ha llevado a cabo” (Coronil 2004: 111).

b) El segundo tema central a destacar, y que también tiene que ver con la articulación entre las reflexiones del Grupo de Estudios Subalternos y Postcoloniales y las de los pensadores latinoamericanos, es el de la representación del subalterno.

Según Prakash la crítica poscolonial “ha obligado a repensar radicalmente el conocimiento y las identidades sociales autorizadas y creadas por el colonialismo y el dominio Occidental” (Prakash 1997: 293). Pese a sus críticas al imperialismo y al colonialismo, “ni el nacionalismo ni el marxismo han roto amarras con los discursos eurocéntricos” (*Ibid.*). En cambio la crítica poscolonial “busca revertir el eurocentrismo que ha traído consigo la institución de la trayectoria de Occidente y su apropiación del otro como Historia” (*Ibid.*). Y ello lo hace dándose cuenta que habita las mismas estructuras de dominación occidental que busca revertir. En tal sentido, los estudios de la subalternidad se lanzan a “la contienda historiográfica en torno a la representación de la cultura y la política del pueblo. Al cuestionar las interpretaciones colonialistas, nacionalistas y marxistas por expropiar a la gente común de su iniciativa histórica, estaban anunciando un nuevo enfoque, que permitiría restaurar la historia de los subordinados” (Prakash 1997: 296).

En mi opinión, uno de los aportes más interesantes del grupo de estudios poscoloniales y de la subalternidad es el que proporciona Gayatri Chakravorty Spivak. Ella plantea como problema central de

los estudios de la subalternidad el de la representación del subalterno. El investigador e intelectual generalmente buscan representar al otro, al subalterno, en términos de su apoderado, en términos de alguien que puede hablar en lugar del otro (*vertreten*). Spivak plantea que la tarea del intelectual es en realidad re-presentarse a sí mismo (*darstellen*) en cuanto al lugar privilegiado que ocupa en los palacios del saber de la academia. *Darstellen* hace referencia justamente a la necesidad de ponerse en escena, de realizar una actuación intencional (Spivak 1998).

Esto lleva a que no siempre esté clara la relación sujeto – objeto, como ocurre en su mismo caso (Spivak 1997: 274).¹³ Pero además, como ya adelanté, ello plantea el hecho de que el mismo grupo de estudios de la subalternidad tenga que adherirse “*estratégicamente* a una noción esencialista de conciencia –que sería vulnerable a la crítica antihumanista–, pero desde una práctica historiográfica que extrae muchas de sus virtudes de esa misma crítica” (Spivak 1997: 260).

Es clásica, además, la pregunta de Spivak sobre si el subalterno puede o no puede hablar y su respuesta conclusiva en el sentido de que no puede hacerlo (Spivak 1998). Su artículo ha despertado comentarios e interpretaciones diversos y ha suscitado, a la vez, nuevos planteamientos desde distintas fuentes. Quiero hacer referencia rápidamente a tres autores: 1. la lectura de Beverley es que la respuesta de Spivak debe ser entendida en el sentido de que el subalterno, en cuanto subalterno, efectivamente no puede hablar (Beverley 1993: 16); 2. Coronil (2000: 44), por su parte, recuerda que la categoría de subalterno debe ser entendida en términos relacionales y relativos; y, 3. Silvia Rivera (2003: 56) retoma la pregunta de Spivak para enfatizar que en la estructura colonial de nuestros países se trata más bien de que el subalterno no puede ser escuchado por las élites dominantes.¹⁴

¹³ Aquí la autora afirma que, a lo largo de su ensayo, su propósito “ha sido el de mostrar la complicidad entre sujeto y objeto de investigación; es decir, entre el grupo de Estudios de la Subalternidad y la subalternidad”. Y más adelante (Spivak 1997: 278), en referencia a ella misma dice: “Como sujeto de la investigación, mi papel en este ensayo ha sido enteramente parasitario, ya que mi único objeto han sido los mismos *Subaltern Studies*. Sin embargo, también yo misma soy parte de su objeto. Situada dentro del actual escenario académico del imperialismo cultural, con una cierta *carte d’entrée* a los talleres teóricos de élite en Francia, traigo noticia de las líneas de poder desde dentro del palacio. Nada puede funcionar sin nosotros, pero la parte que nos toca es por lo menos históricamente irónica”.

¹⁴ Dice Rivera: “En un país de sorderas coloniales, quizás valdría la pena invertir la pregunta: ¿pueden escuchar las élites dominantes lo que dicen los subalternos cuando hablan? Quizás aquí reside el por qué de la lucha simbólica, y de la propia violencia como lenguaje”.

Con respecto a las dos últimas posiciones, que son las que considero más plausibles, creo que efectivamente es necesaria una comprensión más dinámica de la concepción de la subalternidad a fin de no convertirla en una nueva categoría esencialista, tal como señala Coronil. El concepto de subalternidad ha cobrado gran vigor y potencialidad en los últimos años. Se usa mucho porque ayuda de mejor manera a dar cuenta de las dinámicas de dominación, que funcionan a distintos niveles y en diferentes formas y agentes en estos tiempos de globalización y exclusión diferenciada. El concepto de subalternidad es mucho más rico que su reducida versión marxista de “proletariado”. Le debemos a Gramsci el término, sin embargo, en perspectiva de estudios poscoloniales, fue Guha quien lo definió como “denominación del atributo general de subordinación [...] ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación o en cualquier otra forma” (Guha 1982a: 23).¹⁵ En este sentido la figura de la subalternidad se muestra como dinámica, flexible y hasta ambigua.¹⁶

Pero así mismo, pareciera que no siempre se lee con detenimiento el mismo artículo de Spivak donde afirma, antes de su respuesta final, que el subalterno “no puede ser escuchado o leído” (1998: 227), en la misma línea de Rivera; es decir, el subalterno no puede ser escuchado por el intelectual que ha asumido para sí mismo la tarea de representarlo (*vertreten*).

c) El tercer tema central de reflexión tiene que ver con la noción de interculturalidad frente a los postulados de transculturalidad de Ortíz y Rama. El término interculturalidad se usa mucho y cada vez con más frecuencia en el ámbito latinoamericano. Rápidamente se puede decir que son cuatro las concepciones más comunes que rodean al término interculturalidad¹⁷: 1. como simple interrelación cultural o como encuentro de culturas, es decir, en su versión literal de inter-culturalidad; 2. como cohabitación de culturas en cuanto constatación de la presencia de varios grupos culturales en un determinado territorio a la manera como se entiende el multiculturalismo en la literatura estadounidense liberal (Albó 1999: 84; Walsh 2002: 2); 3. como las actitudes tanto positivas o negativas en las que pueden estar insertas las interrelaciones culturales (Albó 1999: 84); y, 4. como reconocimiento de la diversidad cultural pero desde los espacios y la óptica de la cultura dominante (Walsh 2002: 3).

En todas estas concepciones nos encontramos ante una visión esencialista y recipientista de lo cultural; es decir, se ve la cultura como una

¹⁵ Véase además Guha (1982b) donde establece las distinciones entre “élite”, “pueblo” y “subalterno”. También la referencia a este texto en el artículo de Coronil (2000).

¹⁶ Para esta última caracterización, véase Mallon (2001).

¹⁷ He desarrollado este punto en Garcés (2005).

entidad fija, esencial, como un recipiente lleno de cosas que, en el mejor de los casos, pueden importar y exportar elementos de y hacia otros recipientes-culturas. Creo, en cambio, que resulta más políticamente y éticamente útil ver la cultura y la interculturalidad desde una perspectiva crítica (Castro-Gómez 2000; Walsh 2002). Ello, en mi concepción, significa reconocer que no existe un concepto de interculturalidad sino que hay discursos sobre ella; estos discursos se mueven en el juego representacional que he citado arriba y, por tanto, responden a intereses de control de los sujetos subalternos o a esfuerzos de subversión de tales mecanismos de control-dominación. En este sentido es importante pensar en el lugar desde el que se enuncia el discurso de la interculturalidad y tratar de develar quién pronuncia dicho discurso, en función de qué fines y proyecto de sociedad, con qué intencionalidad, etc.

En el contexto de triángulo temático me parece importante y sugerente la figura de José María Arguedas. Él también, como los intelectuales del Grupo de Estudio de la Subalternidad de la India, es un hombre entre dos mundos que rompe con una tradición académica y discursiva, en este caso, el indigenismo. Como vimos en el caso de su “indigenismo al revés”, eso es algo que él lo puede hacer porque se sabe parte de esos dos mundos y puede jugar en una suerte de doble representación. Pero al mismo tiempo, su práctica intelectual la sabe política y no meramente representacional (cf. Moreiras, citado por Castro-Gómez 1998: 185).

Por otro lado, el discurso de Arguedas puede comprenderse como un posdiscurso –en cuanto crítica a la canonicidad del discurso literario– que es a la vez subalterno, en el sentido que reflexiona sobre la presencia del mestizo andino desde las complejas y cambiantes relaciones dominador-dominado; ello ocurre con algunos de los personajes de sus novelas, pero también en su propia vivencia donde a ratos funciona con voz de indio y a ratos con voz de académico universitario letrado y dominante. Arguedas es un quechua que escribe “literatura” en castellano; es un producto de la servidumbre india que llega “por fortuna” hasta la Universidad de San Marcos; es un literato que hace estudios etnológicos; es un funcionario público que recoge y graba cuentos de las comunidades andinas; es un académico que escribe “inútil” poesía quechua; es un cristiano que habla en indio y un indio que contamina de quechua el castellano metropolitano formal y elegante.

La vida y obra de Arguedas hace pensar inmediatamente en su trayectoria inter-cultural; sin embargo, lo complejo –y a momentos contradictorio– de sus planteamientos puede ayudarnos a pensar hoy en una interculturalidad políticamente definida y permanentemente situada como esfuerzo de des-simplificación de un término ya no sólo

expandido en su uso sino ampliamente manoseado con fines de domesticación.

La vida, la palabra y la obra de Arguedas, entonces, no es fácil de atrapar, de encasillar, de aprehender. Como su vida, su palabra se desliza por distintos frentes y campos. En ese móvil continuo hay también un continuo esfuerzo: subvertir la norma, indianizar –o tal vez mejor, quechuitar– las letras, descolonizar la mente y la vida. Si, como dice Hulme (1996: 6), la poscolonialidad tiene que ver con un proceso de liberación de los medios coloniales de pensamiento, ese demonio feliz que habla en quechua y castellano tal vez tiene mucho que enseñarnos a la manera del *Sueño del Pongo*: cuando todo parece que se juega en favor de la dominación, la sentencia (¿final?) puede resultar ser una América Latina que abandone los trapos de mendigo y deje de imitar y obedecer escandalosamente al patrón de hacienda.

Releer a Arguedas a la vuelta de algunos años ha significado para mí romper con algunas seguridades iniciales que al final de esta comunicación se han desvanecido. Hay algo, sin embargo, que no ha cambiado desde mi primer acercamiento a José María hace muchos años, hay una voz que ha permanecido y que ahora, al finalizar estas letras, sigue latiendo en mi cabeza y en mis huesos: “Imitar desde aquí a alguien resulta escandaloso”, por eso “podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo”. Ése es el *chakiñan* descolonizador por el que quisiera caminar junto a este diablo bilingüe.

Referencias

Ahmad, Aijaz

- 1999 “Teoría, política, subalternidad y poscolonialidad. Entrevista a Aijaz Ahmad”, en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides. Bogotá: Pensar, pp. 111-130.

Albó, Xavier

- 1999 *Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia*. La Paz: Ministerio de Educación, UNICEF, CIPCA.

Arguedas, José María

- 1939 “Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo”, en *Huamanga*, 5: 28. pp. 28-31.

- 1965 “El indigenismo en el Perú”, en *Fuentes de la cultura latinoamericana*, compilado por Leopoldo Zea. México: Fondo de Cultura Económica (1ª reimpr., 1995), pp. 327-338.
- 1968 “No soy un aculturado”. (Discurso pronunciado en el acto de entrega del premio *Inca Garcilaso de la Vega* en Lima, octubre de 1968), en *José María Arguedas. Un hombre entre dos mundos*, Clara Luz Zúñiga. Pasto, Quito: Universidad de Nariño, Abya Yala (1994), pp. 233-236.
- Beverley, John
- 1993 “¿Posliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades”, en *Revista Casa de las Américas*, 33: 190, pp. 13-24.
- 1998 “Siete aproximaciones al ‘problema indígena’”, en *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*, editado por Mabel Moraña. Pittsburgh: Biblioteca de América, pp. 267-283.
- Bustos, Guillermo
- 2003 “Enfoque subalterno e historia latinoamericana. Nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon – Beverley”, en *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, editado por Catherine Walsh. Quito: UASB, Abya Yala, pp. 215-242.
- Castro-Gómez, Santiago
- 1998 “Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”. en *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, coordinado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: University of San Francisco, Miguel Ángel Porrúa, pp. 169-205.
- 1999 “Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos”, en *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, editado por Alfonso de Toro y Fernando de Toro. Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert, pp. 79-100.
- 2000 “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”, en *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, editado por Santiago Castro-Gómez. Bogotá: Pensar, pp. 93-107.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta
- 1998 “Introducción: la translocalización discursiva de ‘Latinoamérica’ en tiempos de la globalización”, en *Teo-*

rias sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate, coordinado por Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: University of San Francisco, Miguel Ángel Porrúa, pp. 5-30.

Coronil, Fernando

2000 “Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern States”, en *Postcolonial theory and criticism*, editado por Laura Chrisman y Benita Parry. Cambridge: Brewer, pp. 37-55.

2004 “¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas para armar el rompecabezas del presente”, en *Comentario internacional*, N° 5. Quito: UASB, pp. 103-132.

Chukwudi Eze, Emmanuel

2001 “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter Dignolo. Buenos Aires: Signo, pp. 201-251.

Dussel, Enrique

2000 “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, pp. 41-53.

Fell, Eve-Marie

1996 “Cronología”, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, José María Arguedas. Edición crítica coordinada por Eve-Marie Fell. Madrid: ALLCA XX (2ª ed), pp. 269-274.

Garcés, Fernando

2005 “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*, editado por Catherine Walsh. Quito: UASB, Abya Yala, pp. 137-167.

Gonzales, Gilmar

1997 “La vida pública y la vida privada de J. M. Arguedas”, en *Cuadernos de literatura*, 5. La Paz. UMSA.

Guha, Ranajit

1982a “Prefacio a los Estudios de la Subalternidad. Escritos sobre la Historia y la Sociedad Surasiática”, en *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. Traducción de Ana Rebeca Prada. La Paz, Holanda: Historias, SEPHIS, Aruwiyiri (1997), pp. 23-24.

- 1982b “Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India”, en *Debates Post Coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, compilado por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán. Traducción de Ana Rebeca Prada. La Paz, Holanda: Historias, SEPHIS, Aruwiyiri (1997), pp. 25-32.
- Hulme, Peter
1996 “La teoría poscolonial y la representación de la cultura en las Américas”, en *Casa de las Américas*, XXXVI: 202, pp. 3-8.
- Lander, Edgardo
2000 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, pp. 11-40.
- Landreau, John
1998 “Hacia una relectura de la leyenda autobiográfica de José María Arguedas”, en *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*, editado por Mabel Moraña. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 211-222.
- Lienhard, Martin
1981 *Cultura andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima: Horizonte (2ª ed. 1990).
- Mallon, Florencia
2001 “Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana”, en *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*, editado por Ileana Rodríguez. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, pp. 117-154.
- Mignolo, Walter
2001 “Introducción”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, editado por Walter Mignolo. Buenos Aires: Signo, pp. 9-53.
2003 *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Moreiras, Alberto
1997 “José María Arguedas y el fin de la transculturación”, en *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, editado por Mabel Moraña. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 213-231.
- Muyulema, Armando
2001 “De la cuestión indígena a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el

mestiz(o)aje”, en *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/ contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*, editado por Ileana Rodríguez. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, pp. 327-363.

Ortiz, Fernando

1940 *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho (1ª reimpr., 1987, de la edición de 1978).

Prakash, Gyan

1997 “Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial”, en *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, compilado por Silvia Rivera y Rossana Barragán. La Paz: Historias, SEPHIS, pp. 293-313.

Quijano, Aníbal

1999(a) “¿Qué tal raza”, en *Ecuador debate*, N° 48. Quito: CAAP, pp.143-151.

1999(b) “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides. Bogotá: Pensar, pp. 99-109.

2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Édgaro Lander. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

Rama, Ángel

1982 *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI (3ª ed.).

Rebaza-Soraluz, Luis

1998 “La poesía y la lengua quechuas como un espacio andino de narración nacional: José María Arguedas, Javier Sologuren y la subjetividad artística”, en *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*, editado por Mabel Moraña. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 167-195.

Rivera, Silvia

2000 “La raíz: colonizadores y colonizados”, en *Violencias encubiertas en Bolivia*, coordinado por Xavier Albó y Raúl Barrios. La Paz: CIPCA, Aruwiwiri, pp. 27-131.

2003 “Mirando el pasado para caminar por el presente y el futuro (qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani)”, prefacio de la autora a la 4ª ed. en castellano de su *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: Aruwiwiri, Yachaywasi, pp. 11-62.

Spivak, Gayatri Chakravorti

- 1997 “Estudios de la subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía”, en *Debates Post Coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, compilado por Silvia Rivera y Rossana Barragán. La Paz: Historias, SEPHIS, Aruwiyiri, pp. 247-278.
- 1998 “¿Puede hablar el subalterno?”, en *Orbis Tertius* (Número especial), 3: 6, pp. 175-235.

Walsh, Catherine

- 2002 “La problemática de la interculturalidad y el campo educativo”. Ponencia presentada en el Congreso de la OEI *Multiculturalismo, identidad y educación*, 16 de abril de 2002.

Zevallos-Aguilar, Juan

- 1998 “*La danza de las tijeras* de José María Arguedas. ¿Construcción de la cultura quechua?”, en *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*, editado por Mabel Moraña. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 197-210.

Zúñiga, Clara Luz

- 1994 *José María Arguedas. Un hombre entre dos mundos*. Pasto, Quito: Universidad de Nariño, Abya Yala.

APÉNDICE

«El sueño del Pongo» (José María Arguedas)*

Un hombrecito se encaminó a la casa-hacienda de su patrón. Como era siervo iba a cumplir el turno de pongo, de sirviente en la gran residencia. Era pequeño, de cuerpo miserable, de ánimo débil, todo lamentable; sus ropas viejas.

El gran señor, patrón de la hacienda, no pudo contener la risa cuando el hombrecito lo saludó en el corredor de la residencia.

- ¿Eres gente u otra cosa? -le preguntó delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio.

Humillándose, el pongo contestó. Atemorizado, con los ojos helados, se quedó de pie.

- ¡A ver! -dijo el patrón- por lo menos sabrá lavar ollas, siquiera podrá manejar la escoba, con esas sus manos que parece que no son nada. ¡Llévate esta inmundicia!- ordenó al mandón de la hacienda.

Arrodillándose, el pongo le besó las manos al patrón y, todo agachado, siguió al mandón hasta la cocina.

El hombrecito tenía el cuerpo pequeño, sus fuerzas eran sin embargo como las de un hombre común. Todo cuanto le ordenaban hacer lo hacía bien. Pero había un poco como de espanto en su rostro; algunos siervos se reían de verlo así, otros lo compadecían. «Huérfano de huérfanos; hijo del viento de la luna debe ser el frío de sus ojos, el corazón pura tristeza», había dicho la mestiza cocinera, viéndolo.

* Tomado de <http://www.unc.edu/~amejiasl/Pongo.htm>, consulta del 08-09-05.

El hombrecito no hablaba con nadie; trabajaba callado; comía en silencio. Todo cuanto le ordenaban, cumplía. «Sí, papacito; sí, mamacita», era cuanto solía decir.

Quizá a causa de tener una cierta expresión de espanto, y por su ropa tan haraposa y acaso, también, porque quería hablar, el patrón sintió un especial desprecio por el hombrecito. Al anoecer, cuando los siervos se reunían para rezar el Ave María, en el corredor de la casa-hacienda, a esa hora, el patrón martirizaba siempre al pongo delante de toda la servidumbre; lo sacudía como a un trozo de pellejo.

Lo empujaba de la cabeza y lo obligaba a que se arrodillara y, así, cuando ya estaba hincado, le daba golpes suaves en la cara.

- Creo que eres perro. ¡Ladra! -le decía.

El hombrecito no podía ladrar.

- Ponte en cuatro patas -le ordenaba entonces-

El pongo obedecía, y daba unos pasos en cuatro pies.

- Trota de costado, como perro -seguía ordenándole el hacendado.

El hombrecito sabía correr imitando a los perros pequeños de la puna.

El patrón reía de muy buena gana; la risa le sacudía todo el cuerpo.

- ¡Regresa! -le gritaba cuando el sirviente alcanzaba trotando el extremo del gran corredor.

El pongo volvía, corriendo de costadito. Llegaba fatigado.

Algunos de sus semejantes, siervos, rezaban mientras tanto el Ave María, despacio, como viento interior en el corazón.

- ¡Alza las orejas ahora, vizcacha! ¡Vizcacha eres! -mandaba el señor al cansado hombrecito. -Siéntate en dos patas; empalma las manos.

Como si en el vientre de su madre hubiera sufrido la influencia modelante de alguna vizcacha, el pongo imitaba exactamente la figura de uno de estos animalitos, cuando permanecen quietos, como orando sobre las rocas. Pero no podía alzar las orejas.

Golpeándolo con la bota, sin patearlo fuerte, el patrón derribaba al hombrecito sobre el piso de ladrillo del corredor.

- Recemos el Padrenuestro -decía luego el patrón a sus indios, que esperaban en fila.

El pongo se levantaba a pocos, y no podía rezar porque no estaba en el lugar que le correspondía ni ese lugar correspondía a nadie.

En el oscurecer, los siervos bajaban del corredor al patio y se dirigían al caserío de la hacienda.

- ¡Vete pancita! -solía ordenar, después, el patrón al pongo.

Y así, todos los días, el patrón hacía revolcarse a su nuevo pongo, delante de la servidumbre. Lo obligaba a reírse, a fingir llanto. Lo entregó a la mofa de sus iguales, los colonos.

Pero... una tarde, a la hora del Ave María, cuando el corredor estaba colmado de toda la gente de la hacienda, cuando el patrón empezó a mirar al pongo con sus densos ojos, ése, ese hombrecito, habló muy claramente. Su rostro seguía un poco espantado.

- Gran señor, dame tu licencia; padrecito mío, quiero hablarte -dijo.

El patrón no oyó lo que oía.

- ¿Qué? ¿Tú eres quien ha hablado u otro? -preguntó.
- Tu licencia, padrecito, para hablarte. Es a ti a quien quiero hablarte -repitió el pongo.
- Habla... si puedes -contestó el hacendado.
- Padre mío, señor mío, corazón mío -empezó a hablar el hombrecito -Soñé anoche que habíamos muerto los dos juntos; juntos habíamos muerto.
- ¿Connmigo? ¿Tú? Cuenta todo, indio -le dijo el gran patrón.
- Como éramos hombres muertos, señor mío, aparecimos desnudos. Los dos juntos; desnudos ante nuestro gran Padre San Francisco.

- ¿Y después? ¡Habla! -ordenó el patrón, entre enojado e inquieto por la curiosidad.
- Viéndonos muertos, desnudos, juntos, nuestro gran Padre San Francisco nos examinó con sus ojos que alcanzan y miden no sabemos hasta qué distancia. A ti y a mí nos examinaba, pensando, creo, el corazón de cada uno y lo que éramos y lo que somos. Como hombre rico y grande, tú enfrentabas esos ojos, padre mío.
- ¿Y tú?
- No puedo saber cómo estuve, gran señor. Yo no puedo saber lo que valgo.
- Bueno, sigue contando.
- Entonces, después, nuestro Padre dijo con su boca: «De todos los ángeles, el más hermoso, que venga. A ese incomparable que lo acompañe otro ángel pequeño, que sea también el más hermoso. Que el ángel pequeño traiga una copa de oro, y la copa de oro llena de la miel de chancaca más transparente».
- ¿Y entonces? -preguntó el patrón.

Los indios siervos oían, oían al pongo, con atención sin cuenta pero temerosos.

- Dueño mío: apenas nuestro gran Padre San Francisco dio la orden, apareció un ángel, brillando, alto como el sol; vino hasta llegar delante de nuestro Padre, caminando despacio. Detrás del ángel mayor marchaba otro pequeño, bello, de luz suave como el resplandor de las flores. Traía en las manos una copa de oro.
- ¿Y entonces? -repitió el patrón.
- «Ángel mayor: cubre a este caballero con la miel que está en la copa de oro; que tus manos sean como plumas cuando pasen sobre el cuerpo del hombre», diciendo, ordenó nuestro gran Padre. Y así, el ángel excelso, levantando la miel con sus manos, enlució tu cuerpecito, todo, desde la cabeza hasta las uñas de los pies. Y te erguiste, solo; en el resplandor del cielo la luz de tu cuerpo sobresalía, como si estuviera hecho de oro, transparente.

- Así tenía que ser -dijo el patrón, y luego preguntó:
- ¿Y a ti?
- Cuando tú brillabas en el cielo, nuestro gran Padre San Francisco volvió a ordenar: «Que de todos los ángeles del cielo venga el de menos valer, el más ordinario. Que ese ángel traiga en un tarro de gasolina excremento humano».
- ¿Y entonces?
- Un ángel que ya no valía, viejo, de patas escamosas, al que no le alcanzaban las fuerzas para mantener las alas en su sitio, llegó ante nuestro gran Padre; llegó bien cansado, con las alas chorreadas, trayendo en las manos un tarro grande. «Oye viejo -ordenó nuestro gran Padre a ese pobre ángel- embadurna el cuerpo de este hombrecito con el excremento que hay en esa lata que has traído; todo el cuerpo, de cualquier manera; cúbrelo como puedas. ¡Rápido!». Entonces, con sus manos nudosas, el ángel viejo, sacando el excremento de la lata, me cubrió, desigual, el cuerpo, así como se echa barro en la pared de una casa ordinaria, sin cuidado. Y aparecí avergonzado, en la luz del cielo, apestando...
- Así mismo tenía que ser -afirmó el patrón. -¡Continúa! ¿O todo concluye allí?
- No, padrecito mío, señor mío. Cuando nuevamente, aunque ya de otro modo, nos vimos juntos, los dos, ante nuestro gran Padre San Francisco, él volvió a mirarnos, también nuevamente, ya a ti ya a mí, largo rato. Con sus ojos que colmaban el cielo, no sé hasta qué honduras nos alcanzó, juntando la noche con el día, el olvido con la memoria. Y luego dijo: «Todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya está hecho. Ahora ¡lámanse el uno al otro! Despacio, por mucho tiempo». El viejo ángel rejuveneció a esa misma hora; sus alas recuperaron su color negro, su gran fuerza. Nuestro Padre le encomendó vigilar que su voluntad se cumpliera.

Los Autores

Doris Lamus Canavate

Socióloga. Maestra en Ciencias Políticas (FLACSO-Ecuador), candidata a doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos. Vinculada desde 1980 a la Universidad Autónoma de Bucaramanga, Colombia. Ha desarrollado y participado en investigaciones sobre población desplazada por la violencia en Colombia, en estudios de género, maternidad y paternidad, y con varias publicaciones al respecto. Es co-fundadora de la ONG Fundación Mujer y Futuro, organización feminista, con 16 años de existencia continua en Bucaramanga, vinculada a diversas redes nacionales afines. Anida la esperanza de contribuir a la reconstrucción de la historia de los movimientos de mujeres en Colombia, como parte de su tesis doctoral y como proyecto de vida a más largo plazo. Participa, desde mediados del 2004, en la conformación de un grupo de investigación transdisciplinario en Estudios Culturales en la Universidad Autónoma de Bucaramanga, con el acompañamiento de Santiago Castro-Gómez y el grupo de Estudios Culturales del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana de Bogotá.

Adolfo Albán Achinte

Maestro en Bellas Artes con especialización en Pintura por la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Comunicación y Diseño Cultural por la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Actualmente es candidato doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador). Como pintor ha participado en más de 40 exposiciones colectivas en Colombia y ha realizado 15 exposiciones individuales. Ha participado por más de 16 años en los procesos de recuperación de las tradiciones culturales de las comunidades negras del Valle de Patía (Colombia). Actualmente es profesor invitado de la Universidad Andina Simón Bolívar, donde también participa en el Taller Intercultural y docente del Departamento de Estudios Interculturales de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Patricio Noboa Viñan

Profesor principal de la Escuela Superior Politécnica de Chimborazo. Enseña Antropología, Gestión de recursos culturales y Metodologías

para el trabajo participativo en la Facultad de Recursos Naturales. Es profesor invitado de la Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Quito. Ha publicado artículos sobre las relaciones cultura/naturaleza y el turismo. Trabaja en el acompañamiento a los procesos de reconstitución de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador y en el fortalecimiento socio-organizativo de la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador. Es candidato a Doctor del programa en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito.

Ariruma Kowii

Poeta kichwa con varias publicaciones y traducciones, tanto de poesía como de temas relacionados con el kichwa, la literatura indígena y los derechos colectivos. En Otavalo, Ecuador, ha participado como uno de los gestores del Movimiento Cultural (1970-1980) y ha estado vinculado al proceso organizativo de los pueblos indígenas a través de organizaciones como la FICI, ECUARUNARI y CONAIE. Actualmente es candidato doctoral en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador) y coordinador de la Cátedra de Pueblos Indígenas de la misma universidad.

Fernando Garcés Velázquez

Pedagogo y lingüista. Maestro en Ciencias Sociales por la FLACSO (Quito-Ecuador). Actualmente es candidato a doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito. Trabajó en programas de Educación Intercultural Bilingüe en la provincia de Cotopaxi (Ecuador) y en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito. Actualmente vive y trabaja en Cochabamba, Bolivia, acompañando procesos de control territorial llevados adelante por comunidades quechuas. Es docente invitado de la Maestría en Educación Intercultural de la Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

